

المحاضرات

مباحث في

اصول الفقه

قدوة الفقهاء و المجتهدين

آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد (طاب ثراه)

تقرير

سماحة آية الله السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني

الجزء الاول







مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المحاضرات

مباحث

اصول الفقه

قدوة الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى الحاج سيد محمد المحقق الداماد (طاب ثراه)
مركز تحقيقات كميته في علوم اسلامی

الجزء الأول

تقرير:

آية الله السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني

طاهری، جلال الدین، ۱۳۰۵ -

المحاضرات: تقرير مباحث اصول الفقه قدوه الفقهاء والمجتهدین آیه... محمد المحقق الداماد / جلال الدین الطاهری اصفهانی. - اصفهان: مبارک، ۱۳۸۲.

ج ۳

ISBN 964-94559-7-2

- ۳۵۰۰۰ ریال (هر جلد)

ISBN 964-94559-9-X (۳) - ISBN 964-94559-8-1 (۲، ج)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عربی.

- ۱۳۴۷. ب. عنوان.

۱. اصول فقه شیعه. ۲. فقه - قواعد. الفد. محقق داماد، محمد.

۲۹۷/۳۱۲

BP ۱۵۹/۸/ط ۱۸ م ۳

م ۸۲-۱۷۴۴۶

کتابخانه ملی ایران



انتشارات مبارک

المحاضرات
الجزء الاول

کتابخانه ملی ایران	
مرکز تحقیقات اسلامی - پایتختی علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۳۰۳۳۸
تاریخ ثبت:	

الناشر: انتشارات مبارک

المطبعة: کیمیا

اللیتوغرافیته: پارسا

الطبعة: الاولى

العدد: ۲۰۰۰ نسخه

السعر: ۳۵۰۰ تومان

الصحافه: پیمان

ISBN : 964-94559-7-2

شابک: ۹۶۴-۹۲۵۵۹-۷-۲

مراكز النشر:

اصفهان: میدان امام حسین (ع)، کوچه کلینیک قائدی، انتشارات مبارک، تلفن ۰۳۱۱-۲۲۲۰۶۱۹

انتشارات فرهنگ مردم تلفن: ۲۲۰۵۵۰۷

قم: خیابان صفائی پلاک ۶۳۶ انتشارات دارالفکر تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۳۵۴۴-۷۷۳۳۶۴۵

تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری، پلاک ۲۴۰ انتشارات دارالفکر،

تلفن ۰۲۱-۶۹۶۰۶۵۳

الفهرست

١٥	 كلمة الناشر:
٣٢	 كلمة آية الله المنتظري في أهمية الكتاب
٣٥	 كلمة المقرر:

المقدمة في بيان امور:

٣٧	 الامر الأول: في موضوع العلم وتعريفه وغايته
٣٧	 موضوع العلم
٣٩	 تمايز العلوم
٤٠	 موضوع علم الأصول وتعريفه
٤٤	 الأمر الثاني: في الوضع وفيه جهات من البحث
٤٤	 الجهة الأولى في حقيقة الوضع
٤٥	 الجهة الثانية في بيان اقسام الوضع
٤٦	 الجهة الثالثة في ما وضع له الحروف
٤٨	 نقد ما ذكره المحقق الخراساني
٤٨	 ما ذكره المحقق الحائري في المقام ونقده
٥١	 الجهة الرابعة في الفرق بين الانشاء والاختبار
٥٢	 نقدٌ وتحصيلٌ
٥٤	 الوضع في اسماء الاشارة والضمان
٥٥	 الامر الثالث: في كون الاستعمال المجازي بالوضع أو بالطبع

الامر الرابع: في اطلاق اللفظ وإرادة شخصه	٥٦
الامر الخامس: في امكان أخذ الارادة في الموضوع له	٥٧
الامر السادس: في وضع المركبات	٥٨
الامر السابع: في علائم الحقيقة والمجاز	٥٩
الامر الثامن: في تعارض أحوال اللفظ	٦٣
الامر التاسع: في الحقيقة الشرعية	٦٤
ثمرة البحث	٦٧
الامر العاشر: في الصحيح والاعم	٧٠
التنبيه الأول: في تنقيح موضع النزاع	٧٠
التنبيه الثاني: في معنى الصحة والفساد	٧١
التنبيه الثالث: في تصوير الجامع	٧٢
التصوير الجامع علي القول بالاعم	٧٣
التنبيه الرابع: في الوضع والموضوع له في العبادات	٧٨
التنبيه الخامس: في بيان ثمرة النزاع	٧٨
حجج القول بالصحيح	٨٠
حجج القول بالاعم	٨٢
في ان أسماء المعاملات هل وضعت للصحيح أو الاعم؟	٩١
في اجمال أسماء المعاملات وعدمه بناءً علي كونها للصحيحة	٩٩
في كيفية دخل شيء في الأمور به	٩٤
الامر الحادي عشر: في وقوع الاشتراك اللفظي	٩٥
الامر الثاني عشر: في استعمال اللفظ في اكثر من معنى	٩٦
إشارة وإنارة	٩٨
الامر الثالث عشر: في المشتق وفيها أمور	١٠٠
الاول: في المراد من المشتق في المقام	١٠٠
الثاني: في اسم الزمان	١٠٤
الثالث: في الافعال والمصادر	١٠٥

١٠٦	الرابع: في عدم ايجاب اختلاف المبادي اختلاف الدلالة
١٠٧	الخامس: في المراد من الحال في المقام
١٠٨	السادس: في ما هو الاصل في المقام
١١٠	الاقوال في المسألة ونقد ما ذكره المحقق الخراساني
١١٢	التحقيق في المسألة
١١٥	عقدٌ وحلٌ
١١٧	مناقشةٌ ومعالجةٌ
١١٨	وهمٌ وكشفٌ
١٢٢	تفصيل صاحب الفصول؛ وما فيه
١٢٣	حجج القول بوضع المشتق للاعم وما يرد عليها
١٢٦	اجابةٌ واناةٌ
١٢٨	نقلٌ ونقدٌ
١٣٠	التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به وما فيه من النظر
١٣٢	تنبيهات المشتق
١٣٢	في بساطة مفهوم المشتق
١٣٥	معنى البساطة والتركيب
١٣٩	تحقيقٌ

المقصد الاول: في الاوامر

١٤٥	الفصل الاول: في مادة الامر
١٤٥	البحث الاول: في معاني لفظ الامر
١٤٦	البحث الثاني: في اعتبار العلو في معنى الامر
١٤٧	البحث الثالث: في كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب
١٤٧	البحث الرابع: في الطلب والارادة
١٤٨	فيما استدل به علي مغايرة الطلب والارادة ونقده
١٥٠	عقد الجبر وحله
١٥١	ما اورد المحقق الحائري علي المحقق الخراساني ونقده

الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الامر	١٥٦
المبحث الاول: معانى صيغة الامر	١٥٦
المبحث الثاني: في كون صيغة الامر حقيقة في الوجوب أو الندب	١٥٦
المبحث الثالث: في ما هو ظاهر جملة الخبرية في مقام الطلب	١٥٩
المبحث الرابع: فيما هو ظاهر صيغة الامر	١٦٢
المبحث الخامس: في الوجوب التعبدي والتوصلي	١٦٥
معنى التعبدي والتوصلي	١٦٥
نقلٌ ونقدٌ	١٦٩
امكان التمسك باطلاق الامر لنفى التعبدية	١٧٤
في ما هو الاصل في المقام عند عدم الاطلاق	١٧٥
المبحث السادس: في دلالة صيغة الامر علي النفسية والتعينية والعينية	١٨١
المبحث السابع: في ظهور الامر عقيب الحظر	١٨٢
المبحث الثامن: في دلالة الامر علي المرة أو التكرار وعدمها	١٨٥
بِمَ يتحقق الامتثال؟	١٨٧
المبحث التاسع: في دلالة الامر علي الفور أو التراخي وعدمها	١٨٩
الفصل الثالث: فيما يتعلق بالاجزاء	١٩١
معنى الاجزاء	١٩٢
الفرق بين مسألة الاجزاء ومسألة المرة والتكرار	١٩٣
الفرق بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للاداء	١٩٣
الموضع الأول: في اجزاء الاتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً	١٩٤
الموضع الثاني: وفيه مقامان	٢٠٢
المقام الأول: في اجزاء امتثال الامر الاضطراري عن الامر الواقعي	٢٠٢
المقام الثاني: في اجزاء الاتيان بالمأمور به الظاهري عن الواقعي	٢٠٣
عقدٌ وحلٌ	٢٠٦
بحثٌ وتحقيقٌ	٢١٠
تذنيبان	٢١٤

التذنيب الاول: في عدم الاجزاء في صورة القطع بالامر خطأ	٢١٤
التذنيب الثاني: في ان الاجزاء لا يستلزم التصويب	٢١٥
الفصل الرابع: في مقدمة الواجب	٢١٧
الامر الأول: فيما هو المراد من الملازمة في المقام	٢١٧
الامر الثاني: في تقسيمات المقدمة	٢١٨
ايقاظ	٢٢٠
نقل ونظر	٢٢٢
تحقيق	٢٢٥
الامر الثالث: في تقسيمات الواجب	٢٢٧
بحث و تحصيل	٢٣٢
نقد و نظر	٢٣٦
عقد و حل	٢٣٨
بحث و تحقيق	٢٣٨
تذنيب، في ترتب الثواب والعقاب علي الواجب الغيري	٢٤١
شكوك و فكوك	٢٤٢
تذكير و تبصير	٢٤٣
الامر الرابع: في تبعية المقدمة لذيها في الاطلاق والاشتراط	٢٤٦
في اعتبار قصد التوصل وعدمه في كون المقدمة واجبة	٢٤٧
الكلام في المقدمة الموصلة	٢٥٠
ما اورده المحققان الخراساني والحائري (ره) علي كلام صاحب الفصول (ره)	٢٥١
بسط المقال و تحقيق الحال	٢٥٢
نقض و ابرام	٢٥٥
ثمرة القول بالمقدمة الموصلة	٢٥٧
تقسيم الواجب إلى الاصلى والتبعي	٢٥٩
حكم الشك في اصالة الواجب	٢٦٠
تذنيب، في ثمره القول بوجوب المقدمة وعدمه	٢٦٠

٢٦٢	إشارة وإنارة
٢٦٥	الامر الخامس: في تأسيس الاصل في المقام
٢٦٧	ما ذكره ابو الحسن البصري لاثبات وجوب المقدمة والتأمل فيه
٢٦٨	التفصيل بين السبب وغيره
٢٦٩	التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره
٢٧٠	تتمه، في مقدمة الحرام والمكروه
٢٧٣	الفصل الخامس: في الواجب الموقت والواجب الموسع
٢٧٦	الفصل السادس: في الامر بالامر
٢٧٨	الفصل السابع: في ان الامر بعد الامر يوجب التكرار ام لا؟

المقصد الثانى: في النواهى

٢٨١	الفصل الاول: في مفاد هيئة النهى ومتعلقه
٢٨٣	في عدم دلالة النهى على التكرار
٢٨٤	الفصل الثانى: في جواز اجتماع الامر والنهى وعدمه
٢٨٤	الامر الاول: في المراد من الواحد في المقام
٢٨٥	الامر الثانى: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهى في العبادات
٢٨٧	الامر الثالث: في كون هذه المسألة اصولية
٢٨٧	الامر الرابع: في جريان النزاع في جميع اقسام الامر والنهى وعدمه
٢٨٨	الامر الخامس: في اختصاص النزاع بما اذا كانت مندوحة
٢٨٩	الامر السادس: في كون المسألة عقلية
٢٨٩	الامر السابع: في اختصاص النزاع بالقول بتعلق الأحكام بالطبايع
٢٩٠	الامر الثامن: في اشتراط وجود المناطين في محل النزاع
٢٩٢	الامر التاسع: في ثمره النزاع على القولين
٢٩٤	بحثٌ وتحصيلٌ
٣٠٠	وهمٌ ودفعٌ
٣٠١	تنبيهان
٣٠٣	ارشادٌ

٣٠٩	تقديم و تحقيق
٣١٠	في عدم التضاد بين الأحكام
٣١٢	في ما هو متعلق الأحكام
٣١٦	نقل و نقد
٣١٨	أدلة القول بجواز الاجتماع والنظر فيها
٣١٩	بحث و تحصيل
٣٢٠	اقسام العبادات المكروهة
٣٣١	التفصيل بين جواز الاجتماع عقلاً و امتناعه عرفاً
٣٣٢	تنبيهات مسألة الاجتماع
٣٣٢	التنبيه الاول: في حكم الخروج عن الارض المغصوبة
٣٣٤	تحصيل
٣٣٦	نقد و نظر
٣٣٦	تزييف
٣٣٧	حكم الصلاة في الدار المغصوبة
٣٤٠	تحقيق
٣٤١	وهم و كشف
٣٤١	التنبيه الثاني: في ترجيح النهي علي الامر و ما ذكر له من الوجوه
٣٥٢	التنبيه الثالث: في لحقوق تعدد الاضافة بتعدد العنوان
٣٥٥	الفصل الثالث: في ان النهي عن شيء هل يقتضى فساد أم لا
٣٥٥	الامر الاول: في الفرق بين هذه المسألة و مسألة الاجتماع
٣٥٥	الامر الثاني: في كون هذه المسألة عقلية أو لفظية
٣٥٧	الامر الثالث: في ما هو المراد من النهي في المقام
٣٥٨	الامر الرابع: في تفسير العبادة في المقام
٣٦٠	الامر الخامس: في تبين مورد النزاع
٣٦١	الامر السادس: في المراد من الصحة والفساد في المقام
٣٦٢	الامر السابع: في تأسيس الاصل في المسألة

٣٦٥	الامر الثامن: في متعلق النهي
٣٦٧	التحقيق في المقامين
٣٦٧	المقام الاول: في العبادات
٣٦٨	بحثٌ وتحصيلٌ
٣٧٠	وهمٌ ودفعٌ
٣٧٣	المقام الثاني: في المعاملات
٣٧٥	الاستدلال بالاخبار علي الملازمة بين الحرمة والفساد
٣٧٧	تذنيبٌ

المقصد الثالث: في المفاهيم

٣٨١	المقدمة: في تعريف المفهوم وأنه صفة المدلول
٣٨٣	الفصل الاول: في مفهوم الشرط
٣٨٣	تقديمٌ وتحقيقٌ
٣٨٦	مقابلة مع المحقق الخراساني
٣٨٨	اشارة إلى ما استدل به علي انحصار العلية والتأمل فيه
٣٩١	نقلٌ تأييدي
٣٩٢	تنبيهٌ
٣٩٤	تذنيب فيه تحقيق
٣٩٥	انارةٌ
٣٩٧	الاستدلال علي المفهوم بالاخبار
٣٩٩	ادلة مدخولة علي عدم المفهوم للشرط
٤٠٣	تنبيهاتٌ
٤٠٣	التنبيه الاول: في مدي تطابق المنطوق والمفهوم
٤٠٥	التنبيه الثاني: في حكم التصرف في الظهور اذا تعدد الشرط
٤٠٧	التنبيه الثالث: في تداخل الجزاء و تعدده اذا تعدد الشرط
٤١٠	انارةٌ
٤١٢	الفصل الثاني: في مفهوم الوصف

٤١٢	بحثٌ وتحقيقٌ
٤١٦	تنبيه، في تحرير محل النزاع
٤١٩	الفصل الثالث: في مفهوم الغاية
٤٢١	بحثٌ وتحصيلٌ
٤٢٢	تذنيبٌ، في ان الغاية داخلية في المعنى ام لا
٤٢٤	الفصل الرابع: في مفهوم الحصر وفيه مقامان
٤٢٤	المقام الاول: في أداة الاستثناء
٤٣٠	المقام الثاني: في أداة أخرى غير أداة الاستثناء
٤٣٢	الفصل الخامس: في مفهوم اللقب
٤٣٣	الفصل السادس: في مفهوم العدد

المقصد الرابع: في العام والخاص

٤٣٧	الفصل الاول: في مفهوم العام والخاص
٤٣٨	في تقسيم العام
٤٤٠	الفصل الثاني: في اختصاص بعض الألفاظ بالعموم وضعاً
٤٤٢	الفصل الثالث: في الفاظ العموم
٤٤٥	الفصل الرابع: في حجية العام بعد التخصيص
٤٤٩	الفصل الخامس: في ما إذا كان الخاص مجعلاً وحكمه مفهوماً
٤٥٠	حكم ما إذا كان الخاص مجعلاً مصداقاً
٤٥٣	حكم ما إذا كان الخاص المجمل لئياً
٤٥٤	تحقيقٌ
٤٥٥	تذنيب، في احراز موضوع العام بالاصل وعدمه
٤٥٨	في جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك فرديته وعدمه
٤٦١	الفصل السادس: في جواز التمسك بالعام قبل الفحص وعدمه
٤٦٤	اجابة وازاحة
٤٦٦	كلامٌ في مقدار الفحص
٤٦٨	الفصل السابع: في عموم الخطابات الشفاهية

٤٧٢	الفصل الثامن: في ثمره البحث عن عموم الخطابات وعدمه
٤٧٥	الفصل التاسع: في حكم العام المتعقب بالضمير
٤٧٧	الفصل العاشر: في تخصيص العام بالمفهوم المخالف
٤٧٩	الفصل الحادي عشر: في حكم الاستثناء المتعقب بحمل متعددة
٤٨١	الفصل الثاني عشر: في تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٤٨٨	الفصل الثالث عشر: في وجوه مخالفة الخاص للعام
٤٨٨	في معنى النسخ والبداء
٤٩١	نقلٌ وتحريرٌ
٤٩٢	بسط الكلام وتحقيق المرام
٤٩٥	استنتاجٌ واستدراكٌ

المقصد الخامس: في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

٤٩٩	الفصل الاول: تعريف المطلق والفاظه
٥٠٠	الفاظ المطلق
٥٠٧	الفصل الثاني: في مقدمات الحكمة
٥٠٨	كلام مع المحقق الخراساني (ره)
٥٠٩	تحقيق رشيق
٥١١	تنبيه
٥١٣	تنبيه آخر
٥١٤	الفصل الثالث: في حكم المطلق والمقيد المتنافيين
٥١٥	بحثٌ وتحصيلٌ
٥١٧	تنبيه
٥١٧	تبصرة، في اختلاف مقتضى المقدمات وعدمه
٥١٩	الفصل الرابع: في المجمل والمبين

كلمة الناشر:

بسم الله الرحمن الرحيم

ان مسألة الإبقاء علي باب الاجتهاد في الفقه مفتوحاً كانت السبب الذي حدّا بالعلماء المسلمين التشمير عن سواعد الجدّ، و يضعوا اللبّات الأولى لعلم مهم و حيوي اسمه علم اصول الفقه، ليتمكن الفقهاء من خلال الاستناد الى قواعده المبرهنة، و الاستمداد منها في عملية الاستنباط، اصدار الأحكام الفقهية المستحكمة، و تعزيز تجدد الفقه و رفعته.

و هنا نري من الضروري الإشارة الى الأولوية و الأسبقية التي يحظى بها علم اصول الفقه باعتباره سلاحاً ماضياً في يد الفقيه المتبحّر والعالم، و هو في ذات الوقت يعدّ ميزاناً دقيقاً و مهماً لاستنباط الأحكام الشرعية، و من هذا الباب يجب ان يستند طرح مسائل علم الأصول الى دعامين محكمتين هما:

١- ان يكون مقدّمة لعملية الاستنباط الفقهي.

٢- ان يحتلّ دوراً فاعلاً في استنباط الأحكام الشرعية.

و عليه، فان التطرّق الى الموضوعات التي لا تتصل بالفقه، او الفاقدة لأي تأثير علي مسيرة استنباط الحكم الشرعي، و ان كانت علي درجة مرموقة من العلمية، تعدّ جنوحاً عن الغاية الاصلية من تدوين علم الأصول و تدريسه و دراسته.

من ناحية أخرى، هناك جملة من الأمور التي تضعف من مسألة أولوية علم الأصول نذكر منها الإكثار من الأدلة، و التركيز على القضايا الفرعية و كذلك الخوض في جميع الأدلة المعارضة والموافقة لمسألة أصولية معينة، الأمر الذي يضيّع فرصة التركيز على القضية المختلف عليها، علاوة للارباك و الحيرة اللذان يشعر بهما التلميذ من جراء كثرة الأدلة المستعرضة، ناهيك عن الهدر الحاصل في الوقت و الجهد.

هذا و قد خطت مسيرة التحوّل في علم اصول الفقه خطوات جبّارة بفضل جهود الجهابذة من أمثال: الشيخ الأعظم مرتضى الانصاري، ميرزا محمد تقي الشيرازي، الآخوند محمد كاظم الخراساني، ميرزا حسين النائيني، ميرزا محمد حسن الشيرازي، الحاج آقا ضياء العراقى و أخيرا الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، حيث أثرت هذه الجهود عن ظهور ثلاث مدارس أصولية رئيسية في القرنين ١٣ و ١٤ في الحوزات الدينية الشيعية، و هذه المدارس هي مدرسة النجف و مدرسة قم و مدرسة سامراء، و عدا هذه الأخيرة، لا تزال المدرستان الأولتان تنبضان بالحياة إلى يومنا هذا.

في هذه العاجلة، لا يسعنا إطالة الوقوف عند خصوصيات هذه المدارس الأصولية، و لكن لأننا أمام كتاب يعدّ تحفة نفيسة من تحف التراث العلمي الأصولي لمدرسة قم، فلا بأس من المرور سريعا على تلك الخصوصيات.

رأت مدرسة قم النور على يد العالم الجهيد، و المحقق النحرير المتاله الحاج الشيخ عبدالكريم حائري (المتوفى عام ١٣٥٥ هـ) و ذلك من خلال كتابه «درر الفوائد»، الذي كتب بأسلوب رائق و واضح، خال من التعقيدات اللفظية و الحشو و الزوائد.

أما نهج الإيجاز في عرض المباحث الأصولية المتّبع في كتاب درر الفوائد فهو ليس من نوع الإيجاز اللفظي المخلّ، كما هو حاصل مع كتاب كفاية الأصول الذي أشكل علي متعلّمه استيعاب المعنى الظاهري، بل هو أيجاز يأخذ بيد المتعلّم نحو تشرب معاني كل بحث بسهولة و يسر. و في كل بحث من مباحث الكتاب الأصولية، تمّ استعراض أدلة الطرفين بالكيفية التي تسلّط الضوء علي جوهر الراي المطروح من قبل كل طرف، ليتسنى

للتلميذ من خلال الإمعان و التركيز فهم النقطة أو النقاط الرئيسية لكل مسألة، و من ثم انتقاء الرأي السديد من وجهة نظره بدون عناء.

ميزة اخري لهذا النهج و هى إطلاق العنان لعملية مطابقة المباحث الأصولية مع المسائل الفقهية والتي تعتبر بمثابة التجسيد الحي لمبدأ الأولوية لعلم الأصول. تعتزم مدرسة قم الأصولية ببيان أنّ علم الأصول بكل ما يحمله من مزايا علمية، لا يحول دون اعتلاء الباحث المنبر الفقهي، و ما فتى أتباع هذه المدرسة من الأصوليين والفقهاء يحاولون التوفيق بين هذين العلمين باستخدام أساليب البحث و التحقيق الملائمة بما ينصبّ في خدمتهما، و ليس في خدمة الفلسفة و الكلام و الأدب...الخ.

يعتبر المرحوم آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد المتوفى عام ١٣٤٨ هـش (١٩٦٨ م) احدي الشخصيات المرموقة في مدرسة قم و من المروّجين لها، و قد تحمّل اعباء جبارة في تشييد صرحها، لا بل يمكن القول أنّ الشيخ المؤسس الراحل كان ينظر اليه باعتباره الاجدر من بين الحلقة المحيطة به لمواصلة مسيرته العلمية. و علي الرغم من أن سماحته لم يخلف كتاباً معيناً إلا أنّ تقارير دروسه المنشورة بجهود تلامذته جاءت لتشهد علي اسلوبه العلمي الرفيع، و تحلّد ذكره العطرة، حيث الدقة المتناهية والفكر الصائب في عرض المباحث الاصولية المهمة، حيث أنّه رحمه الله لم يترك مسألة علمية إلا و أعطاهها من البحث ما تستحق و ذلك لدقة المعهودة - كما أشرنا - النابعة من حسّ متوقّد، وافق واسع، و لم يكن لاجتماع آراء عدد من العلماء حول مسألة معينة اي تاثير عليه ليتبنّى تلك المسألة كبديهية مسلّم بها، فقد كان أحياناً ينبري لنقد آراء الأصوليين بشجاعة علمية منقطعة النظير، تعتمد الاستدلال المحكم، والحجّة القوية، مانحة آياه شرف السبق علي الآخرين في هذا المجال، و في الوقت ذاته ميزة التجدّد و الابتكار، كما سيقف الباحثون علي هذه المسألة بأنفسهم خلال هذه المباحث، آملين ان يزيد نشر هذه التقارير نبراس البحث و التمهيص لعلم أصول الفقه نوراً و ألقاً، والتي طالما ترقبتها المحافل العلمية بشوق و لهفة.

نستعرضها هنا وبصورة سريعة مع القراء الكرام، الباحثين الشباب علي وجه الخصوص، محطات مضيئة من السيرة العظيمة لهذا العلم الشاخص صاحب هذه المحاضرات آية الله العظمى الحاج السيد محمد محقق داماد «طاب ثراه» وكذلك تلميذه الالمعي المقرّر لهذه المحاضرات آية الله السيد جلال الدين طاهري اصفهاني «زيد عزّه» وذلك من أجل التعرّف بشكل عام علي بعض تفاصيل حياتها.

* * *

سيرة آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد «طاب ثراه»

البداية

ولد آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد حوالي العام ١٣٢٣ هـ في منطقة أحمد آباد في مدينة أردكان التابعة لمحافظة يزد الإيرانية من أسرة دينية زاهدة، وقد رحل والده الزاهد العابد رحمه الله قبل أن تقع عين وليده عليه، وذلك عندما كان في طريقه إلى زيارة العتبات المقدسة في العراق راجلاً، حيث لم يعد من رحلته تلك، وضاع أي أثر له، ولم يعرف متى و في أي بقعة قضى وترعرع الوليد في حجر والدته السيدة المتدينة الورعة، وشبّ في كنفها، لكن يد المنون لم تمهلها فامتدت إليها أيضاً لتفجعه بها، و لتلقى هاتان المصيبتان بظلال ثقيلة علي روح هذا الطفل العظيمة الذي قرّر مواصلة طريق والده الفقيد والشروع بدراسة العلوم الإسلامية في مسقط رأسه، وبعد مضي ٣ أعوام شعر بضرورة الانتقال إلى وسط علمي أوسع إذا أراد مواصلة الدراسة وتنمية قدراته و مواهبه الذاتية، و من هنا اختار مدينة يزد القريبة من مسقط رأسه، وانخرط في المدرسة العلمية الدينية (الحوزة) في هذه المدينة ليتابع ما بدأه من قبل، و في فترة قصيرة أظهر نبوغاً غير عادياً، حيث ارتقى السّلم العلمي و حصل علي أعلى المراتب خلال ٩ سنوات قضاها في الدراسة والتدريس والعمل.

الهجرة إلى قم

قم منذ تأسيسها علي يد المرحوم آية الله العظمى الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري

سيرة آية الله العظمى الحاج السيّد محمد المحقق الداماد «طاب ثراه» ١٩
اليزدي، استقطبت الحوزة الدينية في اهتمام العلماء و طلاب العلم و الفضيلة، و في فترة
قصيرة شدّ إليها الرجال الأساتذة والطلبة علي السواء، حتى أصبحت كعبة العلم و
العلماء، و كان المترجم له ضمن قافلة الطائفين حولها، الذين لهفوا قلوبهم إليها، ليصبح
بعد إتمامه لدراسته أحد النجوم الساطعة التي تنير سماء الفقه و الفضيلة في الحوزة الدينية
في قم.

لقد افتتح أستاذنا الجليل مرحلة جديدة في حياته العلمية في قم مع بلوغه الى ١٨
ربيعاً، و ذلك ضمن حضوره دروس اساتذة الحوزة الفطاحل آنذاك من أمثال: المرحوم
مير سيد علي الكاشاني، المرحوم السيد محمد تقي الخوانساري، المرحوم ميرزا محمد
الهمداني، المرحوم الحاج الشيخ محمود الأردكاني، المرحوم السيد محمد الحجت و أخيراً
المرحوم الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري.

أظهر الأستاذ المرحوم اهتماماً خاصاً بحضور دروس المرحوم الشيخ عبد الكريم
الحائري، حيث تابع بحوثه في الفقه و الأصول حتى انتقل الشيخ إلى رحاب الله. و في
المقابل، أولى الشيخ المرحوم تلميذه المتميز رعاية استثنائية، مودعاً آياه كل ثقته في
الآخذ بيد الحوزة العلمية إلى مستقبل مشرق. و هنا ينقل الشيخ الحاج مرتضى الحائري
عن والده «طاب ثراه» انه قلماً رأي طالب علم فطن و محب للحقيقة كالسيد محمد. هذا، و قد
كان من ثمار هذه الرعاية الخاصة مصاهرة سماحته للأستاذ الأعظم، و من هنا لقب
بـ «داماد» أي الصهر.

كوكب متألّی فی سماء الفقه

بعد أن ارتحل آية الله الحائري إلى جوار ربه، وسّع السيد داماد من حلقة دروسه و
أصبح محط انظار الجميع، و عَجّ درسه بعد فترة وجيزة بأساتذة الحوزة الدينية.
انهمك استاذنا لسنوات طويلة بالقاء المحاضرات في الحوزة الدينية للمرحلة
المتوسطة (السطوح)، و كان المستوي العلمي لهذه المحاضرات يوازي مستوي دروس
المرحلة العليا بحسب بعض العلماء، و في هذا الصدد يقول المرحوم آية الله الشيخ مرتضى

الحائري: لقد درست كتاب الكفاية عنده، و كان لتلك الدروس الاثر الكبير في تشكيل تركيبة التفكير الأصولي لدي. وقد اضاء آية الله داماد سماء المحوزة العلمية في قم لفترة طويلة لينير قلوب المثات من طلاب العلم و الفضيلة.

بالإضافة إلى أيام الدراسة، كان الأستاذ يواصل القاء محاضراته أيام العطل كذلك، و يقضي ساعاته في التدريس والمطالعة و البحث، و علي الرغم من جدارته في تقلد اعلي المناصب في المحوزة العلمية، إلا أن التدريس والبحث كانا يحظيان بمكانة خاصة لديه، بحيث عزف عن قبول أي مسؤولية أو التظاهر بها. و يكفيه علواً و شأناً أن السواد الأعظم من صفوة المدرسين والعلماء في المحوزة العلمية كانوا يفخرون بالتلمذ علي يده، و يعتبرون ذلك و سام شرف لهم، و من هؤلاء نذكر:

بعض تلامذة الأستاذ:

١. آية الله العظمى الشيخ حسين علي المنتظري.
٢. آية الله العظمى السيد موسى الشبيري الزنجاني.
٣. آية الله العظمى السيد عبدالكريم الموسوي الأردبيلي.
٤. آية الله الشهيد الشيخ مرتضى المطهري.
٥. آية الله الشهيد السيد محمد البهشتي.
٦. آية الله العظمى ناصر مكارم الشيرازي.
٧. آية الله الشيخ عبدالله جوادى الآملى.
٨. آية الله السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني.
٩. آية الله الإمام موسى الصدر (الزعيم المفقود للشيعه في لبنان).
١٠. آية الله المرحوم آذري القمي.
١١. آية الله ميرزا علي المشكيني.
١٢. آية الله المرحوم السيد مهدي الروحاني.
١٣. آية الله المرحوم ميرزا علي احمدي الميانجي.

١٤. آية الله الشهيد الشيخ عبدالرحيم الرباني الشيرازي.
١٥. آية الله الشهيد الدكتور محمد المفتاح.
١٦. آية الله العظمى الشيخ حسين النوري الهمداني.
١٧. آية الله السيد أبو الفضل المير محمد.
١٨. آية الله السيد فخر الدين الطاهري الشيرازي.
١٩. آية الله المرحوم السيد محمد علي الموحد الأبطحي.
٢٠. آية الله السيد محمد مفتي الشيعة الموسوي.
٢١. آية الله المرحوم الشيخ عباس الايزدي النجف آبادي.
٢٢. آية الله السيد محمد ابطحي الكاشاني.
٢٣. الآيتان الأخوان المرعشي.
٢٤. آية الله الشهيد الشيخ علي القدوسي.
٢٥. آية الله المرحوم الشيخ محمد تقى الستوده.
٢٦. آية الله السيد محمد حسن المرتضوي اللنگرودي.
٢٧. آية الله الشيخ حسين المظاهري الاصفهاني.
٢٨. آية الله الشيخ محمد المؤمن القمي.
٢٩. آية الله المرحوم السيد اسماعيل الموسوي الزنجاني.
٣٠. آية الله السيد حسن الطاهري الحرم آبادي.
٣١. آية الله ميرزا محمد الپيشوائي.
٣٢. آية الله السيد محمد الحسيني الكاشاني.
٣٣. آية الله السيد علي المحقق (نجل المرحوم).

المؤلفات والأثار

لم يترك آية الله العظمى داماد مؤلفا له غير «حواشى العروة الوثقى» بينما قام تلامذته بتدوين اهم دروسه و مباحثه و رشحات أفكاره العميقة و ابداعاته العلمية، نذكر منها

هنا ما تناهى علمنا إليه:

١. صدرت مباحث الفقيد في «الحج»، «الخمسة»، «الصلاة»، «الصوم»، «الاعتكاف»، والجزء الأعظم من «الزكاة» من تقارير آية الله الأستاذ الجوادى الآملى، حيث ظهر لحد الآن سلسلة «كتاب الحج» في ٣ مجلدات، و «الصلاة» في ٣ مجلدات، و «الخمسة» في مجلد واحد.

٢. قام آية الله العظمى المكارم الشيرازى اجزاء من تقارير «الأصول» للفقيد لم تطبع لحد الان.

٣. صدر للفقيد داماد اجزاء من مباحث «الصلاة» في مجلد واحد، من تقارير آية الله الشيخ محمد المؤمن.

٤. اجزاء من مباحث الصلاة و كذلك سلسلة كاملة من مباحث الأصول قام باعدادها نجله البار آية الله السيد على المحقق، لم يطبع منها شيء حتى الآن، لكننا نقلنا بعض مباحثها في هذه التقارير بعد الحصول على إذن منه، وقد تمت الإشارة الى ذلك في الهوامش.

٥. سلسلة كاملة من مباحث الأصول للفقيد (الكتاب الحالى) و هي تقارير اعدّها آية الله السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني بصورة منتظمة و بخط بديع، و قام الفقيد بمراجعتها بدقة، و قد أغناها ببعض الإضافات والحواشى فى الهوامش بخط يده، وها نحن بفضل الله و منّه نضعها فى متناول المهتمين بالعلوم الدينية والصائنين للتراث الثقافى الإسلامى و العلوم الإسلامية.

٦. مباحث كتاب الطهارة من إعداد آية الله طاهري التي يؤمل ان تصدر قريباً. يشار إلى أنّ آية الله السيد محمد مفتي الشيعة، كما ورد فى ترجمته، قام ايضاً بتقرير مباحث الطهارة للأستاذ، و لم تطبع بعد.

٧. كما جاء فى ترجمة آية الله المرحوم السيد محمد على موحد ابطحى أنه قام بتدوين دروس الأستاذ فى مباحث الأصول و الطهارة، و هي موجودة فى مكتبته و لم تنشر لحدّ

أبنائه

لفقيدنا الأستاذ ٤ أولاد و ابنة، شأنهم شأن تراثه العلمي، خلفهم لخدمة الحوزة العلمية و المجتمع. و من بين أبنائه، يعتبر نجليه الكريمين آية الله الحاج السيد علي المحقق و آية الله السيد مصطفى المحقق من ألمع نجوم العلم و الفضيلة في الحوزة العلمية في قم. هذان العالمان الجليلان الذان يحتفظان بتراث والدهما الفقيه في صدرهما، كانا علي الدوام بمثابة قرّة عين الحوزة العلمية و الأوساط الدينية، و هما يسيران علي خطى والدهما المرحوم. النجل الثالث للفقيد هو الأستاذ المهندس السيد جعفر المحقق، الذي يقوم في هذه الأيام بإرسال الرسائل إلى بعض المسؤولين في النظام الاسلامي فيما يتعلق ببعض التطورات السياسية و الاجتماعية التي يشهدها المجتمع. اما النجل الرابع للفقيد فهو السيد كاظم المحقق.

في يوم الأربعاء الثاني من شهر ذي الحجة عام ١٣٨٨ هـ انتقل آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد إلى الرفيق الأعلى عن عمر يناهز إلى ٦٣ عاماً، و دفن في إحدى زوايا الصحن الشريف لمرقد السيد فاطمة بنت موسى الكاظم عليه السلام.
و سلام عليه يوم ولد و يوم يموت و يوم يبعث حياً



سيرة آية الله الحاج سيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني «دام ظله»

البداية

ولد آية الله الحاج السيد جلال الدين الطاهري عام ١٣٠٥ هـ (١٩٢٦ م) في مدينة اصفهان من أسرة علمية و دينية، أنهى دراسته الثانوية في مدرسة صارمية في اصفهان، و نال شهادة البكالوريا الفرع الأدبي بدرجة ممتاز و ذلك في عام ١٣٢٢ هـ (١٩٤٣ م) التحق في نفس السنة بمدرسة صدر العلمية في اصفهان و ذلك لرغبته الشديدة في دراسة العلوم الدينية الإسلامية، و بعد إكمال المرحلة التمهيدية (المقدمات) في عام ١٣٢٥ هـ (١٩٤٦ م)، رحل إلى مدينة قم المقدسة لمواصلة الدراسة.

في الحوزة الدينية في قم نهل سماحته من دروس اساتذة عظام من قبيل: آية الله البروجردي، آية الله الخميني، آية الله المحقق الداماد، آية الله محمد تقي الخوانساري، آية الله الشيخ محمد علي الاراضي رحمهم الله جميعاً، و قد رافقته في رحلة العمر الدراسية شخصيات رفيعة من امثال آية الله الدكتور بهشتي و الإمام موسى الصدر و آية الله الحاج موسى الزنجاني و آخرين. كما ناضل سماحته الى جانب استاذة آية الله الخميني ضد النظام الشاهنشاهي المستبد، و لم يذخر جهداً في هذا الطريق.

بعد حصول المترجم له علي درجة الاجتهاد في الحوزة الدينية في قم قفل راجعاً الى مسقط رأسه و هو يحمل علي كاهله عظم المسؤولية و الوعي، حيث تصدّي لواجبات الدعوة و توعية الشعب بمثابرة و جد، و تلبية لاقتراح صديقه الحميم و رفيق دربه آية الله المنتظري الذي كان إمام جمعة مدينة نجف آباد و بموافقة آية الله الخميني، أقام آية الله الطاهري صلوة الجمعة في المسجد الاعظم في ناحية حسين آباد اصفهان ١٣٥١ هـ (١٩٧٢ م)، التي اضحت فيما بعد من أهم قواعد الطلاق الثورة الإسلامية.

فترة النفي و السجن

تعرّض سماحة آية الله طاهري بسبب كفاحه الواسع والمستمرّ إلى الاعتقال علي يد

سيرة آية الله الحاج السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني «دام ظله» ٢٥
جلاوزة النظام الشاهنشاهي المستبد، نفي علي أثره إلى مدينة مهاباد في إقليم كردستان
الإيراني، وهناك أنشأ علاقات حميمة مع علماء أهل السنة، وقرروا إقامة صلاة الجمعة
في تلك المنطقة، لكن في هذه الأثناء، شكلت أجهزة النظام محكمة صورية لمحاكمته، كان
من نتيجتها إعادته إلى اصفهان، حيث حظي باستقبال حافل من قبل أهالي مدينته
الأصلاء، وأعيدت من جديد إقامة صلاة الجمعة.

بعد فترة، و في منتصف إحدي الليالي، قام علماء الشرطة السرية في النظام
الشاهنشاهي مجدداً باعتقاله، و زجوا به في سجن اللجنة المشتركة في طهران، وقد كانت
معنوياته العالية و صموده و استبساله تحت التعذيب الوحشي لعملاء جهاز السافاك
حديث جميع النزلاء في السجن. بعد ستة أشهر و مع بزوغ فجر الثورة الإسلامية، أطلق
سراحه مع بعض رفاقه من السجناء السياسيين مثل آية الله المنتظري و آية الله السيد
محمود الطالقاني.

و يسرد بعض الجنود الهاربين من معسكرات الجيش الشاهنشاهي آنذاك بعض
الذكريات الخالدة عن إرشادات و توجيهات آية الله طاهري آنذاك و ذلك في فترة
تصاعد و تيرة أحداث الثورة.

في ٢٦ يناير من عام ١٩٧٩ (١٣٥٧/١١/٦) شارك في الاعتصام الذي نفذه علماء
الدين في جامعة طهران علي أثر عرقلة حكومة بختيار عودة قائد الثورة آية الله الخميني
إلى إيران، و كان ثمرة هذا الكفاح المستمر، عودة الإمام الخميني إلى إيران في الأول من
فبراير من عام ١٩٧٩ (١٣٥٧/١١/١٢)، و من ثم انتصار الثورة الإسلامية في الحادي
عشر من فبراير (١٣٥٧/١١/٢٢).

إمام جمعة مدينة الشهداء

مع انتصار الثورة الإسلامية بدأ فصل جديد في الحياة السياسية لهذا الرجل الواعي،
حيث كان من أوائل من تم تعيينهم من قبل آية الله الخميني لمنصب إمام جمعة اصفهان، و
أصبحت صلاة الجمعة التي كان يقيمها مركز النشر المعارف الدينية و الثورية، و قاعدة

لتجمع القوي المتديّنة والمخلصة في مدينة أصفهان.

عندما اندلعت الحرب مع العراق، سارع سماحته للتوجه إلى جبهات القتال، و كان جند الإسلام الغياري يحومون حوله كما الفراش يحوم حول نور الشمعة، يستمدّون منه العزم والنور والدفء، و يذكر في هذه المناسبة أنّ هذا العالم الرشيد قد قدّم ولده النجيب السيد علي طاهري قرباناً علي مذبج الشهادة في سبيل الله والشعب، و قد نعاه آية الله الخميني برسالة نعتة فيها: «الابن البار لسيد الشهداء». و كان آية الله طاهري، و هو بقية السلف الصالح من أئمة الجمعة الشهداء (مدني، دستغيب، صدوقي و اشرفي)، كان يرى أن من واجبه الدفاع عن أصول الإسلام والثورة، و البقاء إلى جانب الشعب، و لن تنسى القباب الفيروزية و ميدان الإمام في مدينة أصفهان دوي خطبه الشجاعة والحماسية.

إن مواكبته لمسيرة الشعب و نصرة قضاياه لا تقتصر علي مرحلة ما قبل الثورة و سنوات الحرب المفروضة علي إيران، بل تواصلت حتى بعد تاريخ ٢٣ مايو عام ١٩٧٧ (١٣٧٦/٣/٢) مناسبة انتخابات رئاسة الجمهورية) و ذلك في دعمه و مساندته للسيد محمد خاتمي، من خلال بياناته التي تستعرض معاناة المجتمع والمعضلات التي يواجهها، و منها بيانه الشهير الموجّه إلى المرجعيات الدينية يناشدها فيها العمل علي رفع الإقامة الجبرية عن آية الله المنتظري عام ٢٠٠٢ (١٣٨١ هـ ش)، حيث اضفت هذه اللفتة بعداً إنسانياً جديداً علي شخصيته الفذة.

المعلم الأكبر للحوزة الدينية في أصفهان

بعد انتصار الثورة الإسلامية، عمل آية الله طاهري علي ترتيب أوضاع مدرسة الإمام الصادق عليه السلام الدينية (مدرسة چهارباغ) من خلال دوره المؤثر في مسيرة التطور و التحول الذي شهدته الحوزة الدينية في أصفهان، و بعد وفاة آية الله خادمي عام ١٩٨٤ (١٣٦٣ هـ ش) تبوّء رسمياً إدارة هذه الحوزة الدينية من قبل زعيم الحوزات العلمية المرجع الديني الكبير آية الله الخميني.

بعد أن وضعت الحرب العراقية الإيرانية أوزارها، بدا سماحته بإلقاء دروس المرحلة

العليا (الخارج) في الفقه في مدرسة الصدر في أصفهان، حيث قوبلت بترحاب شديد من قبل طلبة العلوم الدينية الشباب. وفي هذه الفترة، اشرف سماحته علي التعميرات التي أجريت علي مدرسة الصدر في منطقة البازار من خلال ما قدّمه آية الله الخميني من معونات مالية، وقد تم ترميم هذه المدرسة التاريخية بشكل رائع وجميل.

قام سماحة آية الله طاهري بتدوين دروسه الفقهية في مباحث الطهارة والصلاة للمرحلة العليا بنفسه، مستوعبة عدة مجلدات وهي جاهزة للطبع، حيث يؤمل أن تصل إلى الباحثين قريباً.

حصل سماحة السيد طاهري أثناء حياته العلمية علي عدة إجازات من المراجع المعبرين والشخصيات الحديثة وأساتذته العظام، وقد أوردناها جميعها في ختام الكتاب.



في إحدي المناسبات في شهر ربيع الثاني من عام ١٤٠٢ (دي، ١٣٨١ هـش) ذهبت للقاء آية الله طاهري، في ذلك اللقاء جري الحديث عن خطبه في مناسبات صلاة الجمعة وعن التدريس والبحوث والتلامذة الذين تخرجوا علي يده، وكذلك عن الحوزة الدينية في أصفهان ومكانتها في السنوات الماضية، كما تطرقنا إلى العلماء والمدرّسين والشخصيات المهمة التي تناوبت علي الحوزة من قبيل آية الله خادمي، آية الله فياض، آية الله مشكوة و شخصيات حوزوية اخري رحلت إلى جوار ربها ولم تترك مؤلفات مدونة إلا مقالة او اثنتين في بعض المجلات، وقد ختم الحديث بعبارات العتاب والاسف بسبب عدم سعيهم لنشر آثارهم ومؤلفاتهم. كما تحدث سماحته بحسرة وحنين عن الماضي، وعن ذكريات الشباب ومرحلة الدراسة ورحلته الى الحوزة في قم، وحضوره دروس آية الله محقق الداماد، وتدوينه لسلسلة كاملة من دروس الاصول وبعض المباحث الفقهية لسماحة الفقيد المرحوم، كما استذكر سماحة آية الله طاهري اقرانه من الطلبة ورفاق البحث،

مشيرا الى انه قد دوّن دروسه للمرحلة العليا (الخارج) في الحوزة الدينية في اصفهان، لكنه كلما عزم علي طبعها كانت تشنيه بعض العراقيين و المهوم الاجتماعية، كما ان الذين كان يوكل اليهم انجاز العمل، كانوا لا يتمونه، حتى اوكل سماحته مسؤولية ذلك اليّ، حيث يعتبر انجازها خدمة جليلة للحوزات العلمية، و في هذا الصدد تسلمت منه دفاتر تحوي تقريراته لدروس استاذة المرحوم آية الله داماد.

والان، بفضل الله و منّه، و أدعية المحبين و جهود بعض الاصدقاء، أنجزنا هذا العمل، و قد انتظم في ٣ مجلدات و من المناسب ان نذكر بشكل اجمالي المراحل التي قطعها هذا العمل، فان في ذلك فائدة للقراء الاعزاء، والباحثين منهم علي وجه الخصوص.

خطوات البحث

١- رفع النواقص و اصلاح الخط

لاحظنا من خلال مراجعتنا للمباحث انه علي الرغم من جمال الخط و وضوحه نسبياً، الا انها كتبت بخط دقيق، مضافا الي تحشية الاستاذ المرحوم داماد التي اوردها لتصحيح بعض النقاط او ايضاحها، و ايضا ملاحظات المقرر المحترم الاستاذ طاهري، الامر الذي عقّد امر قرائتها علي منضد الحروف، فكان لا بد و الحال هذه ان نستنسخ الكتابات في قطع كبير، ونجري عليها تصحيحاتها، لتكون جاهزة للتنفيذ.

٢- تنظيم النص و تكميله

لما كانت محاضرات الكتاب مستندة الى نص كتاب «كفاية الاصول» كان لزاما ان يكون الترتيب طبقا له، و بعد اعداد الكراسات تبين عدم اكتمال مباحث المجلد الاول، و في هذا الخصوص التقيت آية الله السيد علي محقق نجف الاستاذ المرحوم لاطلعته علي الامر، و كسب التوجيهات اللازمة، و ضمن الاعراب عن سروره للعمل المزمع انجازه، قال السيد: توجد لدي نسخة من كتابات آية الله طاهري كتبت في دفتر اخضر اللون و بخط نستعليق، بعد مقارنتها ببعضها تبين انها دوّنت بعد النسخة الاصلية و مثل مباحث التعادل و التراجيح قد وردت في هذه النسخة بينما لم تكن موجودة في نسخة آية الله

طاهري، و في المقابل كانت هناك مباحث في نسخة آية الله طاهري لم تكن موجودة في النسخة الثانية، و من هنا تمت مقابلة النسختين، لنخرج في النهاية بعمل اكثر تكاملاً.

٣- الاستعانة بالكتابات الاخرى

بالرغم من وجود نسختين للكتاب، إلا ان هناك بعض المباحث التي لا تتضمنها اي منهما، علي سبيل المثال حدود ٣٥ صفحة من بداية الكتاب، و مبحث «العام والخاص» و بعض المباحث الاخرى، حيث تمت الاستعانة هنا بكتابات آية الله محقق الذي قام بدوره بتدوين محاضرات والده المرحوم، و في موضع او موضعين تمت الاستفادة من كتابات آية الله ناصر مكارم الشيرازي و آية الله احمدي الميانجي بسبب عدم حضور آية الله طاهري الدرس لاسباب مختلفة كان يكون قد ألم به مرض او سفر او طاري ما، حيث ان خط هذين الاستاذين مميز تماماً عن خط آية الله طاهري، و قد تمت الاشارة الى ذلك في هوامش الكتاب. و بهذا اكتملت سلسلة كاملة من تقارير درس الاصول من البداية حتى النهاية طبقاً لكتاب كفاية الاصول.

٤- الاستعانة بالمنضدين المهرة

بالنظر لثقل النص لكونه نصاً عربياً، و وجوب قراءة مفرداته لما تتضمنه من معان عميقة، فقد وضع النص الكامل في متناول اثنين من المنضدين المهرة كانت لهما احاطة بالمصطلحات الاصولية، و فكّ خط النسخ و المائل احياناً، حتى تمّ تنضيد الحروف في فترة مناسبة.

٥- المقابلات المكررة

بعد تنضيد الحروف، تمت مقابلة النسخ المطبوعة مع النص الاصل مرّات عديدة، حتى لا يسقط عن القلم شئ في النص او الحواشي، و لتتمّ مراعاة الدقة والامانة في النقل.

٦- العنونة

في المرحلة التالية تمّ اختيار العناوين و العناوين الفرعية المناسبة لكل موضوع لتنظيم المباحث الواردة.

٧- التنقيح

بعد ذلك خضع النص بكامله للتنقيح، و وضعت علامات الترقيم حسب الاصول المتعارفة لتسهيل قراءة الكتاب.

٨- تخريج المصادر

في هذه المرحلة تمّ تخريج الايات و الروايات موضع الاستناد في النص، والاشارة اليها في الهوامش، و اما الروايات التي وردت في اكثر من مصدر فقد تمّ ضبطها من اجل تعميم الاستفادة منها من قبل الباحثين.

٩- تنظيم الفهارس

ثم جري تنظيم فهارس الايات و الروايات و ادرجت في ختام الكتاب لاستفادة الباحثين.

١٠- التدقيق النهائي

و ختاماً، عرض النص النهائي علي المؤلف المحترم، و من ثم اطلع عليه عدة اشخاص آخريين، للتأكد من خلوه من الاخطاء، و جلّ من لا يخطأ، لذا فاننا نعتذر سلفاً في حالة وجود اي خطأ.

شكر و تقدير

في الختام، لا يسعني الا ان اتقدّم بخالص الشكر و التقدير الى حضرت الاستاذ آية الله المنتظري الذي احسا العرفان بالجميل لاستاذة الفقيد، من خلال تزيين الكتاب بملاحظته السديدة، كما اشكر آية الله السيد علي المحقق الذي ابدي اقصى التعاون مع معدّ هذا الكتاب من خلال اتاحته النسخة الخطية الثانية لاية الله طاهري بالاضافة الى كتاباته، و التي ساهمت جميعها في خلق هذا العمل، فله منّي جزيل الشكر و الامتنان.

كما أتوجّه بالشكر الى السادة الافاضل حجج الاسلام والمسلمين الحاج الشيخ محمد علي كوشا، والحاج شيخ احمد المحسني علي تنقيحها الكتاب، والحاج الشيخ علي اصغر الكيميايي و شقيقه المكرم لمقابلتهما النسخة الخطية مع المطبوع، و الحاج الشيخ

محمدرضا الاسدي لاختياره العناوين و مطابقتها و تحقيق النص، و الحاج سيّد احمد المجيدي لتهيئته المصادر والمراجع، و ادارة مؤسسة «سما كامبيوتر» و مؤسسة «فرانشر» لمساهمتها في تنضيد الحروف و القيام بالامور الفنيّة، و جميع الاعزّاء الذين شاركوا في اعداد هذا الكتاب النفيس.

و دعائي الخالص بالصحة و التوفيق المضطرد لابناء المقرر المكرم الدكتور عبدالحسين ساسان و حجة الاسلام والمسلمين السيد محمدحسن الطاهري حفظهما الله تعالى و مسئولين مكتب السيد طاهري خصوصاً اخي الفاضل حجة الاسلام والمسلمين الحاج شيخ حسين آقا محمدى والاخ الاعزّ سماحة الحاج محمد المذّاح الذين اهتموا بطبع هذا الكتاب بصورت رائعة و كل السادة الافاضل الذين اضطلعوا بمسؤولية الطبع والنشر. و اخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمين

صيف ٢٠٠٣ م (١٣٨٢ هـ ش) الحوزة العلمية في قم

محمود الصلواتي



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامي

مكتوب سماحة آية الله طاهري الى آية الله منتظري

باسمه تعالى

سماحة الحجة الفقيه المعظم آية الله العظمى المنتظري مدّ ظله العالی
بعد التحية والسلام

حيث انّ سباحتم تحضرون في محاضرات الاستاذ المدقّ والفقيه المحقق المرحوم
آية الله العظمى المحقق الداماد (طاب ثراه) وانكم واقفون على سعة اطلاعاته العلميّة و
عمق نظراته، فالمأمول من حضرتكم التفضّل بتقديم مقدمة لتقريرات مباحثه الاصوليّة
التي دونتها في اثناء حضوري في محاضراته، المحاوية لابعاد شخصيته الفدّة و عبقریته
الفكريّة و مميزات انظاره الاصوليّة.

كما ينبغي ان اهدي خالص شكري لاهتمام فاضل المحقق سماحة حجة الاسلام
والمسلمين الحاج شيخ محمود الصلواتي دامت افاضاته لتحملّه اعباء التحقيق و تنظيم هذه
التقريرات.

اسأل الله تعالى لكم الصّحة والسلامة كما ارجو لسباحتم العزّة و مزيد التوفيق

والسلام عليكم و رحمة الله

السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني

١٣٢٤، ع ٢، ٨٢/٢/١٤

كلمة آية الله منتظري في أهمية الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

سماحة آية الله الحاج السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني دامت بركاته
السلام عليكم ورحمة الله، قد تسلمت رسالتكم الحايوة لتصميمكم علي نشر
تقريراتكم لدروس الاستاذ المرحوم آية الله المعظم الحاج السيد «محمد المحقق الداماد»
اعلي الله مقامه الشريف في المسائل الاصولية.

و قد صرت مسروراً و مبتهجاً بذلك إذ المعظم له كان ذا حق عظيم علي الحوزة
العلمية و لا سيما علي مثلي و مثلكم و تلامذته الكثيرين في قم و ساير البلاد. و قد قرأت
عليه أنا مع الاخ الشهيد آية الله الشيخ مرتضى المطهري (طاب ثراه) سطح الكفاية و بعضاً
من المكاسب و قسماً من دروس الخارج.

كان المعظم له - كما يشهد بذلك لقبه الشريف - عالماً محققاً مدققاً متمكناً في المسائل
الاصولية و الفقهية. و كان بينه و بين آية الله العظمى الخميني و آية الله الزنجاني (اعلي الله
مقامهم و حشرهم مع اجدادهم الطاهرين) بحث علمي في حجرة من حجرات المدرسة
الفيضية. كان المعظم له رجلاً خليقاً متواضعاً متعهداً متعبداً، و كان مع تفوقه في العلوم
الاسلامية و مشهوراً بالعلم و التقوي لم يجعل نفسه في معرض الافتاء و المرجعية و محض
اوقاته الشريفة في التحقيق و التدريس و تربية الفضلاء و المحصلين. و مع التوجه الي
سوابقكم العلمية و مراتب فضلكم و حسن سليقتكم اطمئن باهمية الكتاب و كونه نافعاً
و مفيداً للفضلاء، و لاجل ذلك اوصي طلاب العلم و الفضيلة و فضلاء الحوزة و البلاد
بمراجعته و لا سيما من كان مشتاقاً الي الاطلاع علي مباني الاستاذ المعظم في المسائل
الاصولية المهمة. و التمس منكم و منهم الدعاء في مظان الاجابة.

والسلام عليكم ورحمة الله و بركاته.

قم المقدسة - حسين علي المنتظري

٢٨ جمادي الثانية ١٤٢٤ - ١٣٨٢/٦/٥



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كلمة المقرر:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام علي محمد و آله الطاهرين

واللعن علي اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

حينما كنت شاغلاً بالتحصيل في الحوزة العلمية بقم - صانها الله تعالى عن الحدثان - شوقني بعض الاجلة الاعزاء، كاية الله الحاج آقا موسى الصدر - فرج الله تعالى عنه - و آية الله الحاج آقا موسى الزنجاني - حفظه الله تعالى - أن احضر في مجلس دراسات علم الاصول للعلامة المحقق المتظلع المدقق، الاستاذ آية الله المحقق الداماد قدس الله نفسه الزكية، و قد اشتهر آنذاك بين اجلاء و افاضل بلد قم المقدسة، انه ما كان في الحوزة العلمية بحث في علم الاصول ادق و اجود من بحث اصوله رحمه الله. و اني لما حضرت مجلس درسه رأيت ان بحثه الشريف ذو فوايد جليلة و فرائد عظيمة، قابل لان يستفيد منه كل طالب و يستند اليه كل محقق عالم، فشمرت الساق و نظمت امري الى هذا المنساق، ان اقيدها بالكتابه و ازين الاوراق بمطالبه الرائعة، فكتبت بعض الاوراق و تشرفت بزيارة الاستاذ، فشرحت الحال، فتبسم رحمه الله و تقبلها بقبول حسن و قال: اكتب المطالب طيلة اسبوع و انا اطالعها يوم الخميس و الجمعة و اردّها اليك يوم

السبت؛ فشكرت من لطفه و عنايته و كان الحال بهذا المنوال الى منتهى المقال.
و كان من امتيازات هذه التقارير ان رآها الاستاذ كلها و اصلحها و كتب
اصلاحاته بخطه الشريف في حواشيها.

و في طيلة التحصيل كنت مقيداً بالشركة في الدرس و الكتابه ولكن اذ كنت مريضاً او
علي سفر، استفيد من مكتوبات اعزائي الكرام مرحوم آية الله احمدي ميانجي «قدس
سره» و آية الله ناصر مكارم الشيرازي حفظه الله تعالى. و بعد ارتحال الاستاذ «قدس
سره الشريف» قد سئلتني كراراً بعض الاحبة و اكّد بعض الاجلّة، ان انتظم هذه
المكتوبات و اترينها بزيينة الطباعة؛ و لكن مع كثرة الأعباء و المشاكل قبل انتصار ثورة
الاسلاميه، و كثرة الآلام و المشاغل بعدها لم يسعني الاهتمام بهذا الامر الشريف الى ان من
علي بعض الاجلّة و قاموا علي تصحيحها و تنظيمها و طبعها بهذه الصورة الرائعة،
شكر الله تعالى سعيهم، و جعل جهدا و جهدهم ذخيرة ليوم لا ينفع فيه مال و لا بنون
الا من اتى الله بقلب سليم.

اعتذر من الاعلام و القراء الكرام، عن النسيان و سهو القلم و البيان، و ارجو من الله
تعالى ان يزيد في علو درجات الاستاذ المدقق المحقق الداماد و ان يحشره مع اجداده
الطيبين الطاهرين الامجاد و صلى الله علي محمد و اله الطيبين الطاهرين

العبد الضعيف الفاني

السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني غفر الله له و لوالديه.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين.

مقدمة في بيان امور: الامر الأول

في موضوع العلم وتعريفه وغايته

المتعارف في كلّ علم بيان أمور قبل الشروع فيه يسمى «بالرؤوس الثمانية» والاهمّ منها ثلاثة: موضوع العلم، تعريفه، وغايته. فلا بدّ لنا أيضاً من التكلّم فيها إجمالاً في المقام عند الشروع في علم «أصول الفقه» فنقول:

موضوع العلم

المعروف في السنة المنطقيّين «أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة»؛ والمراد من «العوارض الذاتيّة» كما فسّره في الكفاية: ما لا يكون له واسطة في العروض، سواء لم يكن له واسطة أصلاً فيحمل على الشيء بما هو هو، أو كان له واسطة في الثبوت دون العروض، وقد ينسب التفسير المزبور إلى المعروف المنقول عن أرباب

الفن - كما في حاشية الإصفهاني (قدس سره) - فيشمل حينئذ كل ما يتحد معه وجوداً ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتصف به حقيقة، لا ما ينسب إليه بالعرض والمجاز، فيدخل في العرض الذاتي علي هذا المعنى ما يعرض الشيء لما هو أو بواسطة أمر داخلي أعم أو مساوٍ، أو لامر خارجي أعم أو أخص أو مساوٍ، كعروض الرفع للكلمة لكونها فاعلاً، لأنها متحدة مع الفاعل، وما يتحد مع النوع يتحد مع الجنس أيضاً، ولذا يقال: الكلمة مرفوعة والفاعل مرفوع، وما يتحد مع الجنس يتحد مع النوع أيضاً كما يقال: الكلمة لفظ والفاعل لفظ، وكعروض التعجب للحيوان وعروض الضحك له للتعجب وكعروض الحرارة للماء بواسطة النار. نعم يخرج عنه ما يعرضه بالعرض والمجاز، كحركة السفينة المحمولة علي جالسها، حيث إنها لا تكون له حقيقة، بل هي ثابتة للسفينة حقيقة، وكالسرعة والبطء، فأنهما في الحقيقة وصف الحركة فتحملان علي الجسم وتنسبان إليه بالعرض والمجاز.

وبهذا التفسير يندفع ما قد يشكل بأن أغلب محمولات المسائل، عارضة لأنواع موضوعاتها، فيكون عارضاً للموضوع بواسطة أمر أخص الذي هو نوعه، بل لا يبحث في العلم عن ما يعرض الموضوع لامر أعم أو مساوٍ غالباً، فيلزم أن يكون جميع تلك المسائل من الاعراض الغريبة بناءً علي اختصاصه بما يعرض الشيء لما هو أو لامر مساوٍ. نعم قد يشكل أن هذا التعميم أيضاً مخالف لما صرح به المنطقيون بأن ما يعرض الشيء لامر أخص أو أعم عرض غريب، وإن أمكن دفعه بأن تصريحهم بذلك لعله في باب آخر غير هذا المورد، وكثيراً ما يوجد في كلامهم اختلاف الاصطلاحات في الموارد المختلفة، كما أن اختصاصه بالعرض الذاتي المنتزع عن مقام الذات - كالأبيضية والموجودية المنتزعتين عن الأبيض والموجود - بلا وجه جداً.

ولا يرد علي القائل بالتعميم الاشكال بتداخل العلوم؛ لأن الكلمة والكلام كما يعرضها محمولات مسائل النحو يعرضها بعض محمولات الصرف والبيان أيضاً، فيدخل في علم النحو، لأن القائل به إنما يري تمايز العلوم بتمايز الاغراض لا بالموضوعات كما سيأتي.

وَمِمَّا ذَكَرْنَاهُ يَظْهَرُ الْمُرَادُ مِمَّا أَفَادَهُ فِي «الْكَفَايَةِ» مِنْ أَنَّهُ «نَفْسُ مَوْضُوعَاتِ مَسَائِلِهِ عَيْنًا وَمَا يَتَّحِدُ مَعَهَا خَارِجًا...» فَإِنَّ الْمَحْمُولَاتِ مُتَّحِدَةً مَعَ مَوْضُوعَاتِ الْمَسَائِلِ فَتَتَّحِدَانِ مَعَ مَوْضُوعِ الْعِلْمِ.

تحقيق

ولكن التحقيق: أَنَّ موضوع كُلِّ علم هو الجهة المشتركة بين محمولات مسائل ذلك العلم الذي يبحث فيها عن تعيّناته وخصوصيّاته وأحواله؛ مثلاً موضوع علم النحو هو هيئة آخر الكلمة والكلام - ظاهراً أو تقديراً - علي ما يساعده الارتكاز والوجدان، فإن في علم النحو إنما يبحث عن تعيّنات الهيئة لأنفس الكلمة والكلام، وما اشتهر في الألسن من أَنَّ موضوعه الكلمة والكلام من حيث الاعراب والبناء خطأ في التعبير، بل الموضوع في الحقيقة هي الهيئة التي عبّروا عنها بـ «هيئة الاعراب والبناء»، فيبحث في المسائل عن تعيّناتها من الرفع إذا كان فاعلاً أو النصب إذا كان مفعولاً أو الجرّ إذا كان مضافاً إليه، وفي الحقيقة صورة مسائل علم النحو ترجع إلى أن هيئة آخر الكلمة التي وقعت فاعلاً مرفوعة، أو هيئة آخر الكلمة التي وقعت مفعولاً منصوبة، وهكذا، وحيث كان التعبير بذلك ثقیلاً عبّروا بأنّ الفاعل مرفوع أي هيئته الرفع. وحيث قد فوضوا العلم صار نفس موضوعات المسائل مع اختلاف الكلّي ومصاديقه ومتحدداً مع المحمولات والقدر المشترك الجامع بينها.

ومنه يظهر وجه فيما قالوا من أَنَّ موضوع العلم قد يكون مغايراً لموضوعات المسائل، فإنّ مرادهم هو هذا الموضوع الذي صار موضوعاً لمسألة مساحمة كما عرفت.

تمايز العلوم

ثمّ إنّ ما اشتهر بينهم من أَنَّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات غير سديد، إذ يرد عليه ما أورده في «الكَفَايَةِ» من أَنَّهُ يلزم أن يكون كُلُّ مسألة علماً علي حدة في العلوم المتعارفة، لاختلاف موضوعات المسائل، وبيان آخر: أنّ كُلَّ موضوع يقع في سلسلة طولية من الموضوعات كُلِّ واحد منها أعم من الآخر، والمحمولات كما هي عرض ذاتيّ لموضوع

العلم كذلك لموضوع نفس المسألة، فإن كان تمايز العلم بتمايز الموضوعات فيمكن أن يفرض موضوع كل مسألة موضوعاً علي حدة، والمسألة علماً واحداً، وهو كما تري.

ولذلك قال في «الكفاية» أن تمايز العلوم بتمايز الأغراض. وقد يورد عليه أيضاً بأن في كل مسألة غرض ولها فائدة سوي ما في سائر المسائل، فلو قيل: إن تلك الأغراض كلها تجتمع تحت غرض واحد هو الغرض في العلم ليقال بمثل ذلك في الموضوع أيضاً، فإن تلك الموضوعات المشتتة تجتمع تحت موضوع واحد هو موضوع العلم، فلا يندفع الاشكال بمجرد ذلك.

أقول: إن المراد من الأغراض ليس هو الفائدة المترتبة علي كل مسألة بل المراد منها الداعي المحرك نحو العمل، فدون كل علم له داع ومحرك صار موجباً لتدوينه لذلك العلم ولجمعه قضايا متشعبة من بين القضايا الموجودة في الخارج، فإنه إنما يجمع القضايا المربوطة بداعيه ومحركه ويدع ماسوي ذلك، فتمايز العلم بالأغراض الشخصية لمدونه الذي صارت موجبة لانتخاب موضوع والبحث حوله وعن عوارضه، وذلك يختلف سعةً وضيقاً؛ وبه يتفاوت المسائل كثرةً وقلةً. مثلاً لو اختار مطلق هيئة الكلمة يدخل في عوارض مسائل النحو والصرف، ولو اختار هيئة آخر فيختص بمسائل النحو فقط، كما لا يخفى، فالتمايز حينئذٍ بالغرض المتعلق بموضوع خاص والآ فقد يجمع مسائل متشعبة لغرض غير متعلق بموضوع كان يجمع كشكولاً أو متشعبات، فلا يحصل منه علم، ولا تميز له به فتدبر.

موضوع علم الأصول وتعريفه

ثم إن المشهور أن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة الأربعة. وأورد عليه بأن اللازم كون البحث في دليلية ظواهر الكتاب وأمثاله من مبادي العلم لا مسائله، لأنه بحث عن وجود الموضوع وذبت عنه بأن موضوعه الأدلة الأربعة بذواتها، لا بوصف الدليلية حتى يكون البحث في دليليتها أيضاً من عوارض الموضوع.

وأورد عليه أيضاً بخروج مباحث الألفاظ، لأنها لا تختص بالأدلة وإن كان ذلك لا يورد علي صاحب «الكفاية» وأمثاله الذين عَمَمُوا تفسير العوارض الذاتية بما يشتمل

الامر الاول: موضوع العلم، تعريفه وغايته..... ٤١
ما إذا لحقه لامر أعم أيضاً.

وأيضاً بخروج مباحث حجّة الخبر الواحد وحجّة الشهرة والتعادل والتراجيح،
لأنّها ليست من عوارض السنّة.

وأيضاً بخروج البحث عن استقلال حكم العقل بالبراءة العقلية، وحجّة الظنّ علي
نحو الحكومة، وإدراك الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها وأمثالها، لأنّ البحث عنها
يرجع إلى وجود حكم العقل وعدمه، والبحث عن وجود الموضوع خارج من المباحث.
وكذلك البحث عن الأصول العملية، وكذلك الاجماع، لأنّ المحصل منه بحث عن
وجود الموضوع، والمنقول منه بحث عن حجّة النقل.

وقد يتمهّل لرفع بعض النقوض - كما يقال: - أنّ البحث في حجّة خبر الواحد يرجع
إلى أنّ السنّة الواقعيّة هل تثبت بخبر الواحد أم لا؟ أو أنّ السنّة أعمّ من السنّة الواقعيّة
والخبر الحاكّي، والبحث في دليليّتها من عوارضها؛ وأنت خبير بأنّ الأوّل لا يرفع
الاشكال أصلاً، إذ المراد من الثبوت إن كان هو الثبوت الواقعي فهو غير واقع؛ إذ السنّة
الواقعيّة لا تثبت بالخبر واقعاً ولم يحتمل أحد ذلك، وعلي فرضه فهو بحث عن وجوده،
وإن كان المراد هو الثبوت التعبدّي فهو من عوارض الحاكّي دون المحكّي. وأمّا الثاني فهو
وإن كان يرفع الاشكال عن القول الثاني - وهو أنّ الموضوع ذوات الأدلّة - حيث إنّ
البحث في دليليّتها حينئذٍ بحث عن عوارضه إلّا أنّه غير مفيد علي القول الأوّل المشهور
كما لا يخفى.

ولذلك التجأ في «الكفاية» إلى أنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق علي
موضوعات مسائله المتشكّلة، لا خصوص الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة، بل ولا بما هي هي؛
ثمّ قال: ويؤيد ذلك تعريف الأصول بأنّه العلم بالقواعد المسهّدة لاستنباط الأحكام
الشرعيّة^١ وإن كان الاولى تعريفه بأنّه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في
طريق الاستنباط أو التي ينتهي إليها في مقام العمل؛ بناءً علي أنّ مسألة حجّة الظنّ علي

١. فإنّ قضيّة ظهور الجمع في العموم هو كون كلّ قاعدة يترتب عليها النتيجة المذكورة داخلة في العلم
ولو لم يكن موضوعها واحداً من الأربعة.

الحكومة ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية من الأصول كما هو كذلك. انتهى. أقول: إنَّ الغرض في تدوين علم الأصول وتعليمه وتعلّمه كما يشهد عليه الوجدان - تمهيد قواعد يوجب العلم بتنجز الأحكام الشرعية أو المعذورية من قبلها بعد العلم الاجمالي بوجود أحكام شرعية، كما قرّر في باب الانسداد؛ فإنَّ المكلف بعد العلم بذلك لا بدّ له من تخليص نفسه وجعله في راحة عنها، وذلك أمّا بالعلم التفصيلي بالحكم واتباعه والعمل به أو باستفراغ الوسع في طلبه، وإذا لم يجد فلا بدّ له من مستند يستند اليه ويجعل نفسه في راحة عنه، بمعنى أن يكون معذوراً منه لو كان هناك حكم في الواقع، فالغرض في الفقه في الحقيقة يرجع إلى استنباط حال الأحكام الشرعية من التنجز والتعذر، فيكون المراد من الاستنباط الاستنباط القطعي، وفي الأصول يمهّد قواعد وقضايا تقع في طريق ذلك.

ومن هنا يعلم أنّه يصحّ تعريف علم الأصول بأنّه علم أو صناعة يعرف بها القواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية. ولا يحتاج إلى زيادة زادها في الكفاية - من قوله: أو التي ينتهي إليها في مقام العمل - وذلك لما عرفت من أنّ المراد من الاستنباط استنباط حال الأحكام من التنجز والتعذر، والأصول العملية وأمثالها أيضاً تقع في طريق ذلك، إذ البراءة مثلاً - تقع في طريق استنباط التعذر من الحكم، وكذا الاستصحاب يكون في طريق التنجز تارة وفي طريق التعذر أخرى، وقس عليه البواقي. وليس المراد منه استنباط نفس الحكم الواقعي حتّى يقال: إنّ الأصول العملية لا يستنبط منها الحكم الواقعي، بل ويشكل عليه أيضاً بأنّ المراد من الاستنباط إن كان هو الاستنباط القطعي فيخرج منه غالب المباحث، إذ خبر الواحد والشهرة والاجماع وغير ذلك لا يؤدّي إلى القطع، وإن كان المراد الاستنباط الظنّي أيضاً فقد لا يحصل من الحجّة الظنّ بالحكم أيضاً، إذ يكفي في الحجج الظنّ النوعي ولا يناط بالظنّ الشخصي كما لا يخفى.

ولعلّه لذلك أعرض صاحب «الكفاية» في باب الاستصحاب عمّا تمخّله في المقام وقال: إنّ البحث في حجّيته (أي الاستصحاب) مسألة اصولية حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية الخ.

وبالجملة فالغرض في علم الأصول تمهيد قواعد تقع في طريق العلم بتنجز الأحكام أو تعذرها، وبعبارة أخرى: ما هو منجز أو معذر، ومن الواضح أن ذلك لابد وأن يستند إلى بعض الأدلة الأربعة، واحداً أو أكثر، وذلك بان يدل أحد من الأدلة الأربعة - بعد الفراغ عن دليليتها في الجملة - على حجّية شيء بمعنى منجزيته للحكم أو معذريته عنه، ولذلك يري أنه يستدل لحجّية الخبر الواحد مثلاً بالكتاب أو الخبر المتواتر الذي من السنّة أو السيرة التي لم يردع عنها الشارع الراجعة بالأخرة إلى فعل الإمام الذي هو من مصاديق السنّة، وكذلك في كل مبحث من مباحث علم الأصول والفقه لابد وأن يكون المستند ما يرجع إلى أحد الأدلة.

ثم إنك قد عرفت في بيان موضوع علم النحو أن الموضوع هو القدر المشترك بين المحمولات الذي يبحث في العلم عن تعييناته وخصوصياته وهي من عوارضه، كما أننا نعلم أن للكلمة هيئة ونريد أن نعين أنّها الرفع أو النصب أو الجرّ، فذلك في المقام فإننا نعلم إجمالاً أن الأدلة الأربعة بوصف دليليتها - أي بعد العلم بدليليتها - تدلّ على أحكام تنجز بعضها تارة وتعذر عنه أخرى، فيقع الكلام في تعييناتها وأنّها على أي شيء تدلّ وأنه هل يدلّ الكتاب على حجّية خبر الواحد أولاً؟ وهل يدلّ على حجّية الإجماع أو لا؟ وغير ذلك من المباحث. والفارق بين مباحث الفقه والأصول حينئذٍ هو الغرض وأنه في الفقه يبحث عن دلالتها على أفعال المكلفين وما هو متعلّق بها بلا واسطة، وفي الأصول عمّا يتعلّق بالقواعد الكلية وما يدلّ عليها، فيقال: الكتاب يدلّ على حجّية الخبر الواحد، فالموضوع هو الكتاب بوصف دليليته ومحموله الدلالة على ما يكون هو من عوارضه بالمعنى الذي عرفت، وحينئذٍ فلا تجد بحثاً من المباحث لا يرجع إلى الأدلة الأربعة ولا يكون من عوارضها كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في موضوع علم الأصول وتعريفه، وقد عرفت في ضمنها الغرض من العلم، وهي الثلاثة الهامة التي يبحث عنها في ابتداء العلم زيادة لبصيرة متعلّمه وفقنا الله لإتمامه.

الأمر الثاني

في الوضع

وفيه جهات من البحث،

الجهة الأولى في حقيقة الوضع

وقد عرّفه صاحب «الكفاية» قده بأنه «نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعييني والتعيني كما لا يخفى».

وهذا النحو من الارتباط يوجب أن يصير اللفظ فانياً في المعنى بحيث لا يري عند إلقائه إلى المخاطب إلا المعنى كالمرآة التي لا يري فيها إلا المرئي، وأن يسري الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ ويؤثر فيه. والتخصيص به لا يحتاج إلى إنشاء الوضع دائماً، بل يكون بذلك تارة وبلاستعمال بداعي الجعل أخرى، بأن يقول مثلاً: «ايتني بأحمد» قاصداً من هذا الاستعمال وضعه له.

وقال النهاوندي قده في «تشرح الأصول»: إنه عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بإرادة المعنى من اللفظ في استعمالاته للفظ بلا قرينة، وتبعه في ذلك في «الدرر». ويرد عليه أولاً: أن الواضع إنما تعهد علي نفسه والتزم بذلك، وذلك لا يوجب تعهداً علي الغير فكيف يكون حال اللفظ في استعمالات غيره؟!

وثانياً: أن ذلك لا يعقل في الألفاظ التي لاتقع مورد استعمال الواضع ولا يحتاج اليه، لأنه بعد العلم بعدم افتقاره إليه وأنه لا يستعمله أصلاً كيف يتعهد بذلك؟!

وثالثاً: أنه لا يتم في الوضع التخصّصي، فإنه ليس هناك واضع يتعهد بذلك.

وقال جمع آخر: هو عبارة عن جعل اللفظ علامة علي إرادة المعنى الفلاني.

وهو أيضاً لا يناسب سراية الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ كما لا يري ذلك في سائر العلامات، وإن كان يمكن توجيهه في الوضع التخصّصي بأنه انجعال للفظ علامة، كما يري ذلك في العلامات التي يجعل علي رأس الفواصل والفراسخ، فإنه قد يجعله أحد متعهداً وقد يكون الحجر بنفسه علي رأس الفرسخ فيحسب علامة له.

والتحقيق: أنَّ الوضع عبارة عن الهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار، ومثل هذه الهوية والاتحاد الاعتباري يمكن أن يوجد في عالم الاعتبار بالجعل والانشاء تارة وبكثرة الاستعمال أخرى، وبهذا الاعتبار صحَّ أيضاً تقسيمه إلى التعييني والتعيني، فاللفظ نحو وجود من المعنى، ولذلك قالوا: إن لكل شيء وجودات أربعة وعدوا من جملتها الوجود اللفظي، فكما أنَّ الوجود الذهني يتحد مع الخارج كذلك اللفظي، والكتبي مع اللفظي ولا غرو في سراية الحسن والقبح من الوجود الخارجي إلى اللفظي الذي هو وجود منه أيضاً وإن كان الآثار للخارج فقط.

الجهة الثانية في بيان أقسام الوضع

لا شك في أنَّ الوضع لمعنى يحتاج إلى تصوّر ذلك المعنى الموضوع له اللفظ بأي معنى من معاني الوضع، وذلك المعنى المتصوّر عام تارة وخاصّ أخرى، أمّا في الصورة الأولى فتارة يوضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى العامّ ويسمّى بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، وأخرى يوضع بإزاء مصاديق ذلك المعنى العامّ فيصير من قبيل ما هو متحد اللفظ ومتكثر المعنى ويكون في الحقيقة من قبيل المشترك اللفظي، وأمّا في الصورة الثانية - أي فيما إذا كان المعنى المتصوّر خاصاً - فلا يمكن إلاّ وضع اللفظ بإزائه، وذلك كالأعلام الشخصية، ويسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، ولا يمكن وضعه في هذا الفرض بإزاء المعنى العامّ أي الجامع بين هذا الخاصّ المتصوّر وسائر الأفراد المماثلة له، وذلك لأنّ الواضع حال الوضع إن تصوّر ذلك العنوان العامّ فقد صار الوضع أيضاً كالموضوع له عاماً، وإن لم يتصوّر إلاّ ذلك المعنى الخاصّ فكيف يعقل أن يضع اللفظ بإزاء شيء لم يتصوّره أصلاً، وهذا بخلاف العكس وهو كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، اذالعامّ يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراد ومصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجهه، بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعامّ ولا سائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوّره معرفة له ولاها أصلاً ولو بوجه كما في «الكفاية».

وقد يقال بإمكان تصوّر هذا القسم أعني ما يكون الوضع فيه خاصاً والموضوع له

عاماً فيما إذا تصوّر شخصاً وجزئياً خارجياً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه وبين سائر الأفراد، ولكنه يعلم إجمالاً باشتتاله على جامع مشترك بينه وبين باقي الأفراد مثله، كما إذا رأى جسماً من بعيد ولم يعلم بأنه حيوان أو جماد وعلي أي حال لم يعلم أنه داخل في أي نوع فوضع لفظاً بإزاء ما هو متحد مع هذا الشخص في الواقع، فالموضوع له لوحظ إجمالاً وبالوجه، وليس الوجه عند هذا الشخص إلا الجزئي المتصور، لأن المفروض أن الجامع ليس متعلقاً عنده إلا بعنوان ما هو متحد مع هذا الشخص. والحاصل: أنه كما يمكن أن يكون العام وجهاً لملاحظة الخاص لمكان الاتحاد في الخارج كذلك يمكن أن يكون الخاص وجهاً ومرآة لملاحظة العام لعين تلك الجهة. انتهى.

أقول: وقد ارتكب القائل في ضمن كلامه ما يفرّ عنه ووقع فيه، حيث التزم بأن الشخص الذي هو الواضع يري الخاص ويتصور عنوان ما يتحد مع هذا الشخص ويضع اللفظ بإزائه وأنت خير بأن المتصور الذي هو عنوان ما يتحد - عام انتزاعي، وحينئذ فالوضع عام كما أن الموضوع له أيضاً عام، لكون مصادق ذلك العام عاماً آخر، وبمثل ذلك أيضاً يقال في الوضع العام والموضوع له الخاص، إذ ما سبق من أن العام يكشف عن الخاص وتصوره تصور للخاص بوجه مساحته، وإلا فالعام لا يكشف عن الخاص بخصوصيته أصلاً وإنما هو يكشف عن الجهة المشتركة، بل حينئذ أيضاً يري العام ويتصور عنوان ما يتحد معه من الأفراد الذي هو عنوان عام انتزاعي عن الأفراد ويوضع اللفظ بإزاء مصاديقه، فالعنوان في الحقيقة يشير إلى الخارج ومرآة له، وبالجمله فالتصور المذكور يرجع إلى كون الوضع عاماً كالموضوع له كما لا يخفى.

الجهة الثالثة في ما وضع له الحروف

لا إشكال في عدم وقوع القسم الأخير على فرض امكانه، كما لا إشكال في وقوع قسمين منها، وهو ما كان الوضع عاماً والموضوع له عاماً كأعلام الأجناس، وما كان الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً كأعلام الشخصية، وإنما الكلام في القسم الثالث وهو ما كان الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، فإنه اختلف في وقوعه وعدم وقوعه، وقد يقال بوقوعه وأنه وضع الحروف وما شابهها من الأسماء وأنكره الآخرون.

وقد قيل في بيان المعنى الحرفي وجوه:

منها: ما في «الكفاية» من أنه لا فرق بين المعنى الاسمي والحرفي في أصل المعنى وجوهره، لا في ناحية الموضوع له ولا في ناحية المستعمل فيه، بل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» كلاهما موضوعان لمعنى واحد ومفهوم فارد وهى المهية المهيمة التي في حدّ نفسها لا مستقلة ولا غير مستقلة، بمعنى أنه لم يجعل لحاظ كون المعنى آلة وحالة للغير جزءاً للموضوع له ولا للمستعمل فيه في الحروف، كما أنه لم يجعل لحاظ الاستقلالية جزءاً لأحدهما في الأسماء. وقد استدل لعدم كون هذا اللحاظ جزءاً لأحدهما في الحروف بوجوه ثلاثة:

الأول: أنه لو كان هذا اللحاظ جزءاً لأحدهما في الحروف لزم أن يكون الموضوع له أو المستعمل فيه - بناءً على الاحتمالين - من قبيل الكلّي العقليّ وحينئذ لا ينطبق علي الخارجيات.

الثاني: أنه لو كان هذا اللحاظ جزءاً لأحدهما لزم أن يتعلّق بهذا اللحاظ لحاظ آخر مقوم للاستعمال، لأنّه لا معنى للاستعمال إلا لحاظ ما يراد من اللفظ وإبقاء اللفظ بإزائه.

الثالث: أنه أي فرق بين المعنى الاسمي والحرفي في هذا المقام فكما أن أحداً لم يتوهم أن يكون لحاظ كون المعنى مستقلاً جزءاً لأحدهما في الأسماء فليكن كذلك في الحروف. وحينئذ فلا خصوصية للموضوع له ولا للمستعمل فيه في الحروف لا من حيث وجوده ذهنيّاً ولا من حيث وجوده خارجيّاً، فإنّه كثيراً ما يستعمل في العام كقولنا «سر من البصرة إلى الكوفة» أو «أسير...» ممّا وقع الحرف تلو الأمر أو المضارع، فإنّه لا إشكال في عدم وجوده بعد، والشيء إنّما يتشخّص عند الوجود.

إن قلت: علي هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى ولزم كون مثل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين صحّ استعمال كلّ منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعات لمعانيها، وهو باطل بالضرورة كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كلّ منهما بوضع، حيث إنّ وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك بل بما هو حالة لغيره.

انتهى كلامه ﷺ

نقد ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله

وأنت خير بما في الالتزام بذلك، إذ فيه أولاً: أن المتبادر من الحروف هو معنى مخالف بالهوية والذات للمعنى الاسمي، ولو كان الامر كما ادعاه ﷺ فلا بد أن يكون المتبادر منها معنى واحداً.

وثانياً: أنه ليس من وظيفة الواضع هذا الاشتراط، إذ وظيفته جعل العلاقة بين الألفاظ ومعانيها، لاتعيين طريقة الاستعمال وإلزامهم بتكليف في مقامه، فلا يجب علي الناس متابعتها في هذا الاشتراط.

وثالثاً: علي فرض أنه كان له ذلك وقلنا: إنه يجب علي المستعملين الوفاء بهذا الشرط، فأى شيء يلزم من المخالفة؟ لأن مثل هذه المخالفة لا يوجب كون الاستعمال غلطاً أو مستهجناً، إذ لا يقصر عن المجاز، لأن المجاز استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له، وهذا استعمال في ما وضع له، غاية الأمر علي غير جهة ما وضع له كما لا يخفى.

ما ذكره المحقق الحائري رحمه الله في المقام ونقده

ومنها: ما أفاده شيخنا الاستاذ ميرزا في «درره» من أن الاسم والحرف موضوعان لمعنيين متباينين بالذات إلا أن الوضع في كل منهما عام كما في الموضوع له. وبيانه أنه لا إشكال في أن بعض المفاهيم نحو وجودها في الخارج هو الوجود التبعي فهي موجودة بالغير لابنفسها، وهذا واضح لا يحتاج إلى البيان. وأيضاً لا إشكال في أن تلك المفاهيم قد تتصور في الذهن مستقلة، أي من دون قيامها بالغير، كما أن الإنسان يلاحظ مفهوم لفظ الضرب في الذهن مستقلاً، وهذا المفهوم بهذا النحو من الوجود ليس في الخارج، إذ لا يوجد في الخارج إلا بالغير، وقد يتصور تلك المفاهيم علي نحو ما تحقق في الخارج، فكما أنها بلحاظ الأول كليّات كذلك بلحاظ الثاني، إذ حقيقتها لم يتغير باختلاف اللحاظين، فكما أن قيد الوجود الذهني ملغى في الأول وينزع الكلّيّة منه كذلك في الثاني، نعم تصوورها علي النحو الثاني في الذهن يتوقف علي وجود مفهوم آخر في الذهن

يرتبط به - كما أن وجودها في الخارج يتوقف على محل يقوم به، ولا يوجب مجرد احتياج الوجود الذهني لتلك المفاهيم إلى شيء آخر ترتبط به كون ذلك جزءاً منها، كما أن مجرد احتياج الوجود الخارجي منها إلى محل خاص لا يوجب كونه جزءاً منها، انتهى كلامه عليه السلام.

ويشكل عليه أولاً: أن بعض موارد استعمال الحروف وما يشابهها ليس في قبالة في الخارج شيء يتصور استقلالاً وفي نفسه تارة وفي غيره أخرى كما في النسب التي هي من قبيل المعاني الحرفية الموجودة في أمثال قولنا «زيد معدوم» أو «شريك الباري» معدوم، أو ممتنع، فإن النسبة بين الموضوع والمحمول موجودة في عالم اللفظ وليس في قبالة شيء في الخارج، لعدم وجود طرفيه في الخارج، بل وكذلك جملة النسب ولو في غيره من القضايا كما يأتي تحقيقه.

وثانياً: أنه قد يلاحظ المعنى مستقلاً ويعبر عنه بالاسم ومع ذلك يحتاج إلى استعمال الحرف أيضاً كما يقال «ابتدأت السير من البصرة وانتهيت إلى الكوفة» فإنه مع ذكر الابتداء والانتهاء لا يستغني عن لفظة «من» و«إلى» كما لا يخفى.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

تحقيق

واقرب إلى التحقيق ما ذكره اهل المعقول. وبيانه بتقريب منا: ان الوجود في الخارج على انحاء ثلاثة.

منها: ما هو مستقل في الذهن وفي الخارج اي مستقل في مقام التصور وفي مقام الوجود الخارجي، وهو ما كان يوجد في نفسه لا في الغير فيسمى بالوجود النفسى.

ومنها: ما يكون مستقلاً في مقام التصور دون الخارج فإنه في الخارج اذا وجد وجد في موضوع غير نفسه كما في الاعراض، فان البياض مثلاً - يتصور بنفسه ولا يوجد في الخارج مستقلاً بل وجوده في الغير دائماً ويسمى بالوجود الرابطة.

ومنها: ما هو غير مستقل في الخارج وفي مقام التصور معاً، فكما لا يوجد في الخارج مستقلاً كذلك لا يمكن تصوّره أيضاً مستقلاً بل يوجد في الخارج في الغير ويتصور في الذهن أيضاً في الغير وهو المعبر عنه بالوجود الرابط وهو سنخ النسب والارتباطات

القائفة بالطرفين. والمعنى الحرفي من هذا القبيل فهو غير مستقل في الخارج ولا يمكن تصوّره في الذهن أيضاً مستقلاً، فيكون معنى «من» مثلاً النسبة الابتدائية بين السير والبصرة، فإن مفهوم السير لا يحكى الا عن ذلك الحدث المعين الصادر عن السائر ومفهوم البصرة لا يحكى الا عن ذلك البلد المعين، وهكذا مفهوم الكوفة ولكن قولك «سرت من البصرة إلى الكوفة» يدلّ على شيئين آخرين غير تلك الحكايات الثلاث، وهى النسبة الابتدائية بين السير والبصرة، والانتهاية بينه وبين الكوفة، فهاتان النسبتان هما معنى «من» و«الى» وهكذا الحال في سائر الحروف.

وبعبارة أخرى: كل جملة - سواء كانت كلاماً تاماً يصحّ السكوت عليها أو ناقصاً لا يصحّ السكوت عليها - لابدّ وان تكون مشتملة على نسبة بين اجزائها ورابط يربط بعضها ببعض، لان كل مركب تقييدي سواء كان التقييد فيه بنحو الاخبار أو التوصيف أو الحالية والتمييزية أو الظرفية أو الفاعلية أو المفعولية أو غيرها يرجع إلى انتساب شيء إلى شيء آخر، سواء كانت تلك النسبة تامة أو ناقصة لا يصحّ السكوت عليها، وبعض هذه النسب مفاد الحرف وبعضها مفاد الهيئة، وهى أيضاً من قبيل المعنى الحرفي.

وبالجملة فهذه النسب والارتباطات التى هى معنى الحروف لا يناسبها الاسم أصلاً. فبين معنى الحروف والأسماء تباين بالذات لاجماع بينهما، فإين النسبة الابتدائية بين السير والبصرة ومفهوم الابتداء الذى هو مفهوم اسمى يتصوّر في الذهن مستقلاً، بل لا ينبغي خلطه أيضاً بمفهوم «النسبة» و«الربط» اللذين هما مفهومان اسميان، اذ هما و امثالهما في الحقيقة عناوين مشيرة إلى ما هو ربط ونسبة بالحمل الشائع، والنسبة والربط نسبة وربط بالحمل الاولى لا بالحمل الشائع، فتدبرّ حتى لا يختلط عليك المقام.

وهم ودفع

ان قلت: انا نرى بالوجدان في كثير من القضايا، أنّه لا وجود رابط في محكيها في الخارج، كما في قولنا: زيد معدوم، شريك الباري ممتنع، زيد حيوان، زيد ناطق، زيد موجود، وامثال هذه القضايا، وذلك لعدم وجود المنتسبين في الاولين حتى يوجد فيها وجود رابط، واتحاد الوجود في الثالث والرابع في المحكوم والمحكوم عليه فلا يحتاج إلى

رابط، والمحمول في الخامس نفس وجود الموضوع، لاشيء آخر يحتاج الى الربط،
وحيث فلا وجود رابط في الخارج لامثال هذه القضايا فن اي شيء تحكى الهيئة
الموجودة في القضية؟

قلت: ان في كل قضية حملية أو تقييدية لابد من وجود رابط، وذلك إما في الخارج،
كما في القضايا التي يكون قيدها أو محمولها من الامور العينية اي من المحمولات بالضمائم،
سواء كان جوهرأ أو عرضأ وإما في عالم الذهن والاعتبار، كما في القضايا التي ليس فيها
للقيد وجود آخر غير وجود الموضوع، سواء كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه
أو كان له وجود اعتباري.

وبعبارة أخرى: ان الحمل من افعال الذهن وتعملاته، فينحل الشيء الموجود في
الخارج بوجود واحد إلى شيئين يجعل احدهما موضوعاً والآخر محمولاً ويجعل بينهما
ربطاً ونسبة، وعمل الذهن في الحقيقة التفريقي والتحليل ثم الجمع، والمصحح للحمل
وجعل النسبة بينهما حيث هو الاتحاد في الوجود إما بالذات أو بالوجود الخارجي.
إذا عرفت ذلك تعرف ان الحروف والهيئات موضوعة لذلك الوجود الرابط بين
الشيئين الموجود في الذهن دائماً دون الخارج، ولعله لذلك قال بعض الاعلام: ان معنى
الحروف انشاء الذهن ومن تعلماته، وعلي اي حال فلا وجه حيثئذ للنزاع في ان
الموضوع له فيه عام أو خاص، اذ بعد كون الموضوع له نفس الوجود الرابط الذي هو
حيثية الالباء عن العدم فلا يتطرق فيه الجزئية ولا الكلية، والجزئية، والكلية انما تتطرق
فيه بعد صيرورته مشوباً بالغير، كان يلاحظ الوجود الرابط المندك في الغير فينتزع منه
المفهوم حتى يكون كلياً أو جزئياً. وبعبارة أخرى: الكلية والجزئية من اقسام المفهوم
لا الوجود الصرف، وقد عرفت ان الموضوع له في الحروف نفس الوجود الرابط اي ما
هو ربط ونسبة بالحمل الشائع، فتدبر.

الجهة الرابعة في الفرق بين الانشاء والاختبار

قال في الكفاية: «ثم لا يبعد ان يكون الاختلاف في الخبر والانشاء أيضاً كذلك،

فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه والانشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته وان اتفقا في ما استعملا فيه فتأمل» انتهى.

وتفصيل المقام: ان الجملة إمّا ان لا يصحّ استعمالها الا في مقام الاخبار كما في الجملات الاخبارية التي يكون مفادها اموراً تكوينية غير قابلة للانشاء، وأمّا ان لا يصح استعمالها الا في مقام الانشاء، كصيغ الاوامر والنواهي، وإمّا أنّه يجوز استعمالها في كلا المقامين، كما في الجمل الاخبارية التي مفادها قابلة للانشاء، فتارة يقال «بعت» في مقام الاخبار عن بيع الدار أمس مثلاً، وأخري يقال «بعت» في مقام انشاء بيعه في الحال، وكما في الجمل الاخبارية التي يستعمل في مقام انشاء حكمها من الوجوب، أو الحرمة، كقوله «يعيد» أو «لاتعاد الصلاة الا من خمس» أو «المؤمنون عند شروطهم».

ثم ان صيغ الاوامر أو النواهي التي لا يمكن استعمالها الا في مقام الانشاء قد تستعمل مع الارادة الجديّة للفعل المتعلق للانشاء وقد تستعمل بدونها في مقام التعجيز والتهديد وغيره.

وظاهر «الكفاية» ان الموضوع له في جميع تلك الموارد واحد؛ فان المادّة في المضارع والامر وكذا في «بعت» الانشائي والاخباري واحد، والهيئة انما وضعت لربطها بالفاعل في احد الازمنة مثلاً، فالانشائية أو الاخبارية ليست مأخوذة في الموضوع له وانما هما شرطان في مقام الاستعمال، وهو ان الجملة الاخبارية تستعمل في حكاية ثبوت معناها، لانها تستعمل في الحكاية بل تستعمل في ثبوت معناها في مقام حكايته والانشائية تستعمل فيه في مقام قصده، والمستفاد من كلامه ﷺ في بحث الاوامر أنّه يكفي في ذلك الارادة الانشائية اي يستعمل الجملة الانشائية في ثبوت معناها في مقام الارادة الانشائية، فقد تكون الارادة الانشائية مطابقة للارادة الجدية كما في الوجوب والتحريم، وقد لا تكون كما في مقام التهديد والتعجيز والامتحان.

نقد وتحصيل

اقول: يرد عليه أولاً: أنّه لو كان الامر هكذا لما كان في الجملة الانشائية ما يكشف

عن الارادة الجديدة، بل ايا يطلق الجملة الانشائية يتردد بين كونها في مقام الايجاب والتحریم أو التعجيز أو التهديد أو الامتحان، والوجدان علي خلافه، اذ المتبادر من الامر والنهي كونه عن إرادة جدية متعلقة بذلك الفعل، بل و لولا ذلك لم يتحقق الامتحان بالامر، مثلاً لو لم يكن الامر بالذبح كاشفاً بدلالته الاولى عن الارادة الجديدة لم يكن في هم ابراهيم عليه السلام عليه مرتبة له، فان كل رجل يقدم علي ذبح ابنه لو علم أنه ليس فيه الارادة الجديدة ولا يتحقق العمل، فالامتحان انما يتحقق بان يتيقن ابراهيم عليه السلام بارادة الله تعالى بذبح ابنه ويقدم عليه، ولم يعلم عليه السلام بذلك الا من جهة امره تعالى به فكان هو كاشفاً عن الارادة. ولعلّه لذلك التجأ في مبحث الاوامر إلى القول بانه يكشف عنه بغلبة الاستعمال فيه؛ وهو مخدوش بانّ ذلك لا يختص بلغة دون لغة حتى يستند إلى غلبة الاستعمال، بل هو قاعدة كلية سارية في جميع اللغات ولو كانت مستحدثة كما لا يخفى.

و ثانياً: انّ لازمه ان يكون الجملات التي يصح استعمالها في الاخبار والانشاء ك «بعت» ونحوها جملةً بينها بحيث لو اطلقت بلا قرينة لا تحمل علي احداها ويحتاج كل من الاخبارية والانشائية إلى القرينة المعينة، وهو خلاف الوجدان كما لا يخفى، اذ لو اطلق «بعت» ولم يكن قرينة - من العلم بعدم بيع سابق يمكن الاخبار عنه مثلاً - لا يحمل علي الانشاء ولا يتردد بينهما، بل يحمل علي الاخبارية من دون تأمل.

و التحقيق: ان الجمل الاخبارية لاتستعمل في الانشاء أصلاً، وانما تستعمل في الاخبار دائماً، فقوله عليه السلام «يعيد الصلاة» أو «لاتعاد الصلاة» أو «المؤمنون عند شروطهم»، لم يستعمل في انشاء وجوب الاعادة أو عدمها أو وجوب الوفاء بالشرط، وانما المستعمل فيه هو الاخبار كما هو الموضوع له. نعم يستكشف منه الوجوب بالملازمة، حيث يقال: ان هذا الخبر ليس مطابقاً للواقع، اذ ربّ مكلف لا يعيد الصلاة في موضعها أو لا يفي بشرطه، والإمام عليه السلام لا يتكلم بالكذب، فلا بدّ من ان يكون اخباره بذلك مطلقاً ادعاءً بمعنى أنّه لم يرالأفراد المخالفين لها فادعى أنّه يعيد مطلقاً أو ان كل مؤمن يفي بشرطه، وذلك الادعاء لابدّ له من مصحح، وهو الارادة الجديدة بذلك وأنّه لايرضى بتركه، فيعلم أنّه واجب. وبالجمله فاهيئة لم تستعمل الا فيما وضعت له وهو

الاخبار، الا أنه حيث لا يصح واقعاً يصح بالادعاء، ومصحح الادعاء هو الارادة، ولعله من هذا القبيل قولنا «بعت» في مقام الانشاء، فإنه يخبر عن ثبوت البيع في زمان سابق، وحيث أنه لم يكن بيع سابقاً فلا بد ان يكون بالادعاء، ومصحح الادعاء الشوق الوافر والارادة الشديدة بثبوتة وكونه.

وأما في الجمل الانشائية كالاوامر والنواهي فهي موضوعة آلة للبعث نحو الفعل فان البعث والتحريك قد يتحقق بالفعل كما اذا بيعته عليه باليد وأخري باللفظ كما في الاوامر وكذلك الزجر فكما ان الفعل آلة للبعث كذلك اللفظ اي هيئة الامر آلة للبعث نحو المادّة، والبعث كاشف عن الارادة، ولذلك يصح حمل الاوامر علي الايجاب مطلقاً الا ان يقام قرينة علي كونه في مقام التعجيز أو التهديد أو غيره.

الوضع في اسماء الاشارة والضمان

ولعله يكون كذلك وضع اسماء الاشارة والضمان أيضاً، فكما ان الاشارة والخطاب يتحققان بالفعل كذلك قد يتحققان باللفظ، فاسم الاشارة موضوع لايجاد الاشارة اي ايجاد ما هو اشارة بالحمل الشائع، نعم كما ان الشخص اذا اشار الى غيره خارجاً باليد أو العين أو غيرهما من الاعضاء لا يكون الملحوظ حال الاشارة الا المشار اليه دون نفس الاشارة كذلك في الاشارة باللفظ، فإنه عند القائه الى المخاطب لا يلاحظ بما هو آلة للاشارة، لا يري الا المشار اليه فيحصل بين آلة الاشارة والمشار اليه نحو اتحاد، ولذلك يصح ترتيب احكام الاسم عليها اي بما هي تقوم مقام المشار اليه لا بمعنى نفسها، اذ قد عرفت ان ما هو الموضوع لها هو نفس الاشارة التي هي معنى حرفي. ومنه يظهر المراد من قولهم أنه يترتب عليه احكام الاسم مع شبهه بالحرف في المعنى وكذلك في الضمان فتدبر.

تذييل

الذي يهمننا التذكّار له هنا الثمرة المترتبة علي البحث المذكور وبيانها إجمالاً، فنقول: ان

الامر الثالث: في كون الاستعمال المجازي بالوضع أو بالطبع ٥٥

من ثمراتها ما يبحث عنها في العقود والايقاعات من أنه هل يصح تعليق الانشاء أم لا؟ وقد قال الشيخ رحمته بعدم جوازه بل عدم امكانه، وهو انما يتم بناءً على ما ذكرنا من ان الانشاء انما هو نفس البعث والايجاد، والجمل الانشائية انما وضعت آلة للايجاد والبعث لا يفهمها بل بما هو ايجاد وبعث بالحمل الشائع وهو غير قابل للتعليق، فلا بد ان يكون التعليق في المنشأ، ولذلك نقول في مبحث الواجب المشروط: ان الانشاء والبعث فعلى وان كان المنشأ وهو المراد معلقاً على شيء، ولذلك يجب على المكلف الاقدام على ترتيب مقدمات الواجب المشروط قبل حصول المعلق عليه أيضاً اذا علم بحصول الشرط وعدم تمكنه من تحصيله بعد حصوله كما اذا علم بعدم تمكنه من الوضوء لفقدان الماء، فيجب عليه الوضوء ولو قبل الوقت للعلم بحصول الشرط والمفروض ان الانشاء غير معلق، فالوجوب فعلى وانما الواجب معلق فيترشح منه الوجوب الفعلي على المقدمة.

وأما علي ما ذكره صاحب «الكفاية» فعنى الجمل الانشائية لا يفرق مع الخبرية فكما يصح التعليق في الخبر كذلك في الانشاء فيكون الانشاء معلقاً، فلا وجوب قبل حصول المعلق عليه. فليكن ذلك علي ذكر منك حتى يأتيك تفصيله في محله ان شاء الله تعالى.

الامر الثالث

في كون الاستعمال المجازي بالوضع أو بالطبع

ان صحة استعمال الألفاظ في المعاني المجازية - اي ما يناسب ما وضع له - هل هي بالوضع أو بالطبع؟

لا مجال للاول فإنه مضافاً إلى كونه خروجاً عن المجازية - لان اللفظ وضع له أيضاً، غاية الامر بالوضع النوعي لا الشخصي - يرد عليه.

أولاً: ما اورده صاحب «الكفاية» من مخالفته للوجدان الشاهد علي حسن الاستعمال

فيه ولو مع منع الواضع عنه، واستهجان الاستعمال في ما لا يناسبه ولو مع ترخيصه.

وثانياً: انا نري بالوجدان والعيان عدم اختصاص استعمال اللفظ فيما يناسبه بلغة

دون لغة، ففري كل امة يستعمل اللفظ الموضوع في لغتهم للحيوان المفترس في الرجل الشجاع، ومن المستبعد جداً اتفاق الواضعين من اي امة في هذا الوضع النوعي.

وثالثاً: ان الواضع عند وضعه للفظ مقابل المعنى قد لا يعلم بخصوصيات المعنى حتى ينتقل إلى مناسباته ويضع اللفظ له أيضاً، فمن وضع الحاتم للشخص المعهود عند كونه طفلاً لم يكن عالماً بأنه يعيش ويصير رجلاً سخياً حتى يضع اللفظ لكل من يناسبه في السخاوة مثلاً.

ورابعاً: أنه قد يستعمل اللفظ في مورد لا يناسب ما وضع له - بل يكون بينها التخالف والضدية - بقصد الاستهزاء وامثاله.

والتحقيق: ان اللفظ لا يستعمل الا في ما وضع له، والمعاني المجازية كلها - سواء كانت من قبيل الاستعارة أو من قبيل المجاز المرسل - بادعاء من طرف المستعمل من افراد ما وضع له كما يقول به السكاكي في خصوص الاستعارة، فالمستعمل اراد غير ما وضع له من اللفظ بادعاء أنه من مصاديق ما وضع له، والمصحح للدعاء احدي تلك المناسبات المغروسة في الطبع، وبذلك يكون في استعمال اللفظ وإرادة غير ما وضع له مجازاً نحو حلاوة ولطافة، ولو كان المستعمل فيه نفس ذلك المعنى من دون ادعاء لم تكن فيه تلك اللطافة كما لا يخفى.

الامر الرابع

في اطلاق اللفظ وإرادة شخصه

لا إشكال في صحة اطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله، وانما وقع الاشكال في استعماله في شخصه من حيث أنه يوجب اتحاد الدال والمدلول أو تركيب القضية من الجزئين

لقد ذب في «الكفاية» عن الأول بأنه يكفي فيه التعدد الاعتباري، فإنه من حيث كونه لفظاً صادراً عن الالفاظ دال ومن حيث أنه مراده مدلول وأنت خير بان الحيتين المذكورين انما يطراء اللفظ بعد صدوره واستعماله، فلا ينفعان لحالة الاستعمال التي تجعل شيئاً دالاً يستعمله في الدلالة علي شيء آخر كما لا يخفى.

الامر الخامس: في امكان أخذ الإرادة في الموضوع له ٥٧
وحيث ان هذا البحث قليل الجدوي لانطيل الكلام بالغور فيه ونصرف عنانه إلى ما
هو اهم شأنًا وغاية، وهو المستعان.

الامر الخامس

في امكان أخذ الإرادة في الموضوع له

نسب إلى الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي رحمهما انّ الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي
مرادة لا بما هي هي، وذلك لمكان قولهما: إنّ الدلالة تتبع الإرادة.

واستشكل عليه المحقق الرشتي وتبعه في «الكفاية» بأنّ وضع الألفاظ للمعاني بما هي
مرادة للألفاظ غير معقول ولا ممكن، اذ فيه أولاً: ان قصد المعنى من شؤون الاستعمال فلا
يكاد يكون من قيود المستعمل فيه. وثانياً: أنّه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما
صحّ الحمل والاسناد بدون التصرف في الفاظ الاطراف وتجريدها عن حيثية الإرادة،
وذلك لان النسبة الموجودة في الخارج الحاكبي عنها النسبة اللفظية انما هي بين نفس
المعنيين وليس حيثية الإرادة في الخارج كما هو واضح. وثالثاً: أنّه يلزم كون وضع عامة
الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللفظين فيما وضع له
اللفظ، فإنّه لا مجال لتوهم اخذ الإرادة فيه كما لا يخفى.

ثم فسّر قولهما «انّ الدلالة تتبع الإرادة» بانه ناظر إلى أن دلالة الألفاظ علي معانيها
بالدلالة التصديقية، اي دلالتها علي كونها مرادة للألفاظ تتبع ارادتها منها، ويتفرع عليها
تبعية مقام الاثبات للثبوت وتفرع الكشف علي الواقع المكشوف، فإنّه لولا الثبوت في
الواقع لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال. ولذا لا بدّ من احراز كون المتكلّم بصدد
الافادة في اثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته علي الإرادة، والا لما كانت لكلامه
هذه الدلالة وان كانت له الدلالة التصورية، اي كون سماعه موجباً لاخطار معناه
الموضوع له ولو كان من وراء الجدار أو من لافظ بلاشعور ولا اختيار. انتهى كلامه رحمهما.

نقد وتحقيق

وفيه أولاً: ان اخطار المعنى باللفظ لا ينحصر بالوضع، بل قد يخطر المعنى بواسطة

لفظ لم يوضع له بمناسبة، كما اذا بنى علي وضع لفظ للمعنى ثم انصرف عنه يحصل بينها بمجرد ذلك مناسبة يخطر المعنى بواسطتها في الذهن.

و ثانياً: انّ عدم تعقل كون اللفظ موضوعاً للمعاني بما هي مرادة للافظها للاشكالات المذكورة انما يتم علي مبناه تدبر - بل وكذلك علي ما اخترناه - من ان الوضع هو الارتباط بين اللفظ والمعنى أو جعل الهووية بينهما، وأما لو قال قائل بان الوضع عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بانه متى اراد المعنى الخاص وتعلق غرضه بافهام الغير عما في ضميره تكلم باللفظ الكذائي، فليس ذلك غير معقول ولا غير ممكن، بل يمكن تصوير ذلك. وبيانه أنّه بعد هذا الالتزام يصير اللفظ المخصوص دليلاً علي ارادته المعنى المخصوص عند الملتفت بهذا البناء والالتزام وكذا الحال لو صدر ذلك اللفظ من كل من يتبع الواضع. وبهذا البيان يرتفع الاشكالات باسرها، أما الأول فلانّ الاستعمال علي ما ذكر ليس الا الاتيان باللفظ الخاص لافادة المعنى الخاص ولا يحتاج إلى إرادة أخرى، ولا محذور فيه أصلاً؛ وأما الثاني فإنه بعد اعتبار تصوّر ما هو مدلول الألفاظ طريقاً إلى ملاحظة الذات المتصورة يصح الاسناد والحمل في مداليل الألفاظ، فانّ التصور والارادة اخذ المرآة والالفاظ غافل عنه وأما الثالث فانّ كل لفظ يدل علي إرادة المعنى العام بواسطة الوضع مما يكون الموضوع له فيه عامّاً في مقابل الألفاظ التي تدل علي إرادة المعنى الخاص، ولا مشاحة في ذلك.

وبالجملة فالاحتمال المزبور ليس علي حدّ يكون غير معقول مطلقاً، بل يتعقل علي بعض الأنحاء. نعم الظاهر عدم وقوعه كذلك، لما بيناه من أنّ الوضع هو جعل الهووية لاجمرد التعهد والالتزام، فتدبر.

الامر السادس

في وضع المركبات

لا إشكال في أن مفردات الكلام تدل علي معانيها بالوضع كما انّ هيئات المشتقات أيضاً وضعت لمعانيها الخاصّة؛ وكذلك هيئات آخر الكلمات كالرفع والنصب والجرّ، فان

كل ذلك وضعت لافادة معنى خاص، فالرفع في اسم وقع بعد الفعل يدل علي فاعليته، والنصب علي مفعوليته. وفي المركبات قد يوجد خصوصيات تدل علي خصوصية في المعنى بالطبع لبالوضع، كتقديم المسند اليه الدال علي المحصر بالطبع لبالوضع، كما يشهد عليه أنه كذلك في كل لغة وعرف. والمعنى الذي يستفاد من المركب ليس الا مجموع ما يستفاد من المفردات مع الهيئات الخاصة.

فما يتوهم من أن للمركب وضعاً سوي ما للمفردات، فان كان مرادهم أن له وضعاً مخالفاً لما وضع له المفردات فهذا يكذبه الوجدان، اذ معنى المركب لا يغير معنى مجموع المفردات وهيئاتها، وان كان المراد أنه وضع لذلك المعنى المجموع تارة أخرى فهذا دعوي بلا حجة ولا برهان كما لا يخفى.

الامر السابع

في علائم الحقيقة و المجاز

فان المعنى الحقيقي قد يشتبه إما لعدم العلم بمعنى اللفظ أصلاً أو لتردده بين معاني متعددة أو لاجمال مفهومه سعةً وضيقاً كمفهوم الماء مثلاً فان معناه واضح الا أنه يجمل مفهومه من أنه هل يشمل المخلوط بالتراب ام لا، وقد ذكروا التمييزه عن المجاز وجوهاً:

الأول التبادر

وهو انسباق المعنى إلى الذهن من حاق اللفظ لبالقرينة إما لنفس المستعلم في قسمي الأخير أو لاهل المحاورة كما يتحقق في الاقسام الثلاثة.

ان قلت: ان استكشاف الوضع بهذه العلامة دوري، لعدم حصول الانسباق بغير معرفة الوضع.

قلت: ان حصول الانسباق متوقف علي معرفة الوضع بالعلم الاجمالي الارتكازي بمعنى ان صورة الارتباط بين هذه اللفظة وهذا المعنى في ذهنه موجودة، ولكن لاعلم له بوجود هذه الصورة، فاذا راجع وجد أنه ورأي انسباق هذا المعنى الى نفسه وذهنه من ذات اللفظ ونفسه من دون توسط اي شيء آخر فيعلم بوجود تلك الصورة في ذهنه، فالأول علم بسيط والثاني علم مركب فالذي يكون التبادر موقوفاً عليه تلك الصورة

البسيطة والذي يحصل من ناحية التبادر ومعلول له هو ذلك العلم المركب فالموقوف على التبادر - أي ذلك العلم المركب الذي هو عبارة عن معرفة الوضع تفصيلاً - غير الذي يكون التبادر موقوفاً عليه، أي ذلك العلم الارتكازي البسيط وهو وجود صورة الارتباط بين اللفظ والمعنى في نفسه.

هذا كله في التبادر بالمعنى الأول أي الانسباق إلى نفسه وأما التبادر عند أهل المحاورة فلا إشكال فيه يحتاج إلى الجواب.

عقدان وحلان

ثم إن هناك عويصة أخرى، وهي أن التبادر إنما يفيد إذا علم كونه مستنداً حاق اللفظ، وأما إذا احتتمل استناده إلى قرينة في البين فلا يفيد، وحينئذ فكيف يمكن الاستناد إلى التبادر عند أهل المحاورة مع احتمال كونه مستنداً إلى قرينة بينهم خفيت على المستعلم؟! لا يقال: إن احتمال وجود القرينة يرتفع باصالة عدمها.

لأنه يقال: إن اصالة عدم القرينة إنما تقيد في تشخيص إرادة الحقيقة وإن المتكلم أراد المعنى الحقيقي المعلوم دون حقيقة المراد وإن ما إرادته المتكلم هو الحقيقة بعد معلومية المراد.

أقول: ونزيد اشكالاً وهو أن الانسباق إلى نفس المستعلم أيضاً يمكن أن يكون للانصراف إلى خصوص هذا الصنف مثلاً بعد كون ما وضع له اللفظ اعم، ولا أصل يحرز عدمه، ومع احتماله لا يكون التبادر علامة الحقيقة.

ويمكن التفصي عن الأول بمنع عدم جريان الأصل في تشخيص حقيقة المراد كما قيل، فإن ذلك أصل عقلائي يتبع فيه سيرة العقلاء، وهم كما تري يبنون على أن ما تبادر منه عند أهل المحاورة هو الحقيقة من دون اعتناء بذلك الاحتمال، ولذلك تراهم يتعلمون اللغات الغريبة غير ما لهم من اللغة بالتوقف في المحيط الجديد برهة من الزمان ويأخذون معاني الألفاظ من ما يتفاهم بينهم. نعم لو كان الكلام مشحوناً بما يصلح للقرينية فلا يجري الأصل لنفي احتمال قرينية الوجود، كما إذا قال: «رأيت اسداً يرمى» وتبادر منه عند أهل المحاورة الرجل الشجاع، والمستعلم لا يعلم أن ذلك لمكان قوله: «يرمى» أو

الامر السابع: في علائم الحقيقة والمجاز ٦١
لحاق لفظ الاسد، وحينئذ لا يمكن له البناء علي كون الأسد حقيقة في الرجل الشجاع
باستناد هذا التبادر، فتدبر.

وأما الأخير فلان الانصراف ان كان لكثرة الاستعمال فهي غير موجبة له الا اذا
وصل حد الحقيقة ويصير حقيقة في المنصرف اليه إما بهجره عن غيره أو بصيرورته
مشاركاً بينهما، وحينئذ فالتبادر لم يخرج عن كونه علامة للحقيقة، وان كان لكونه اغلب
الأفراد وجوداً - كما ينصرف لفظ الإنسان إلى ذي رأس واحد دون ذي الرأسين - فهذا
ليس من تبادر صنف خاص من اللفظ، بل التبادر من اللفظ المفهوم منه نفس المعنى
العام، والانصراف انما هو في المعنى المفهوم، فان المعنى ينصرف إلى الأفراد الغالبة،
للمناسبة الموجودة بينها بالكثرة، ولذلك تجد نفسك أنه لو رأي انساناً ذا رأسين علي
حقوة واحدة يقول: هذا انسان عجيب، فإنه بذلك لم يخرج عن الانسانية ولو أنه عند
الاطلاق لا ينسب إلى الذهن، فإنه فرق دقيق بين انصراف اللفظ إلى معنى خاص أو
انصراف المعنى إلى بعض اصنافه للغلبة، فتدبر.



الثاني: صحة السلب وعدمها

فالأول عدّ علامة للمجاز والثاني للحقيقة، ببيان ان عدم صحة السلب عنه وصحة
الحمل عليه بالحمل الاولى الذائق الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوماً علامة كونه نفس
المعنى، وبالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجوداً بنحو من انحاء الاتحاد
علامة كونه من مصاديقه وافراذه الحقيقية.

ويرد عليه أولاً ان حمل شيء علي شيء اخر بالحمل الاولى تنحصر في حمل اللفظ
علي عين مفهومه بل قد يكون من حمل المعرف علي المعرف، كقولنا: الإنسان حيوان
ناطق، وهذان المفهومان وان كانا متحدين في الماهية الا أنه فرق بينهما من حيث المفهوم،
اذ الإنسان موضوع لتلك الماهية من حيث هي ماهية مندججة اجمالية، والحيوان الناطق
يطلق عليها من حيث التفصيل، والفرق بين المفهوم المجمل والمفصل اظهر من ان يخفى.

وثانياً: ان حمل شيء علي شيء اخر بالحمل الشائع الصناعي أيضاً لا ينحصر في
حمل الكلّي علي مصاديقه، بل قد يحمل كلّي علي كلّي آخر كقولنا: «الإنسان ضاحك» مع

أنَّ الحمل الشائع انما يدل علي كونه من مصاديقه، وأمّا ان المفهوم الَّذي هذا من مصاديقه ما هو وان هذا من مصاديقه من جهة ذاته أو عوارضه؟ فلا يستفاد منه.

والَّذي يمكن أن يقال: أنَّ صحة الحمل وعدم صحة السلب انما يكون دليلاً علي توسعة المفهوم الحقيقي بعد العلم باصل المفهوم في الجملة، فاذا علم ان مفهوم الماء هذا الموجود الخارجي فشك في بعض مواردّه أنّه من مصاديق ذلك المفهوم أو لا يرجع إلى صحة السلب وعدمها، وهكذا في الحمل الاولى بعد حمله علي مفهوم مفصل يعلم منه دائرة المفهوم سعة وضيقاً، فتدبر.

الثالث: الاطراد وعدمه

فالاوّل علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز. وقد قيل في بيان المراد منهما: إنّ الاطراد ان يكون اللفظ المستعمل في فرد باعتبار كونه مصداقاً لكلّي جائز الاستعمال في كل ما هو فرد لذلك الكلّي، كما في لفظ «الإنسان» المستعمل في زيد وعمرو وبكر باعتبار ان كلّاً منهم مصداق للحيوان الناطق، بخلاف المجاز فان استعمال لفظة «اسد» في زيد الشجاع - مثلاً - باعتبار المشابهة في الشجاعة مع المعنى الحقيقي وليس استعمال هذه اللفظة في كل ما له مشابهة مع المعنى الحقيقي بطرّد، لاتنا نري ان من يشبه الحيوان المفترس في البحر لا يجوز اطلاق لفظة «اسد» عليه.

وأورد عليه بان ذلك يبتنى علي أن يكون المراد من عدم الاطراد في المجازات عدمه باعتبار نوع العلائق المذكورة في هذا الباب، وأمّا لو كان باعتبار الخصوصيات الّتي يصح معها الاستعمال فالمجاز أيضاً مطرد فإنّه يصح استعمال الاسد في كل من له مشابهة له في الشجاعة. وزيادة قيد علي نحو الحقيقة أو بدون ادعاء أو ما يشابهها ولو كان يخصه بالحقيقة لكنه دور واضح كما لا يخفى.

وقد يقال: ان المراد من الاطراد وعدمه ليس ما سبق حتى يرد عليه الايراد، بل المراد ان اللفظ اذا استعمل في معناه الحقيقي يجوز ذلك الاستعمال في كل موطن وموقف اريد ذلك المعنى، فان الاسد اذا استعمل في الحيوان المفترس يطرد في كل موطن باي فعل نسب اليه، كما يقال رأيت اسداً أو جاء اسدٌ أو ذهب اسدٌ أو نام الاسد وغير ذلك، وأمّا

استعماله في المعنى المجازي فلا يجوز كذلك بل انما يجوز بمناسبة خاصة، فإنه يجوز ان يقال: رأيت اسداً يرمى أو يقاتل أو يقتل عدوه، ولا يجوز ان يقال: «رأيت اسداً يقطع الحبل أو يعيش في السوق» من الافعال التي لا تناسب الشجاعة وان كان المراد منها هو زيد الذي هو شجاع، وذلك معنى عدم الاطراد.

وفيه: ان عدم تناسب ذلك الاستعمال في بعض المواطن ليس مستنداً إلى كون هذا اللفظ مجازاً في هذا المعنى، وانما هو مستند إلى عدم مناسبة إرادة هذا المعنى لمساق الكلام، والشاهد عليه أنه لو قلنا «رأيت رجلاً شجاعاً يقطع الحبل» أيضاً لا يحسنه الطبع مع أن كلمة «رجل شجاع» لم يستعمل في معنى مجازي وانما استعمل في معناه الحقيقي كما لا يخفى.

الامر الثامن

في تعارض أحوال اللفظ

وهو عبارة عن دوران الامر بين التجوز والاضمار والاشتراك والنقل والتخصيص وكذلك التقييد وعدم هذه الامور ومن البديهي ان المقام ليس مقام التمسك بالاصل الشرعي، وانما المتبع هنا بناء العقلاء وسيرتهم فيه، ولا ريب في ان سيرتهم على نفي هذه الامور والبناء على المعنى الحقيقي مادام يمكن في مورد احتمال التجوز والاضمار والتخصيص، وأما في مورد احتمال الاشتراك أو النقل فلا يبعد دعوي عدم بنائهم على ذلك بمجرد امكان الحمل على المعنى الحقيقي، بل لابد فيه من الفحص والتأمل، فلو لم يظفر بقرينة بعد الفحص يبنى على المعنى الحقيقي، وأما قبل الفحص فلا يجوز ذلك، بخلاف الثلاثة الاولى، فإنه لا يحتاج إلى الفحص الا في مورد التخصيص فيمن يعلم ان بناءه على افادة العام تارة وخاصة أخرى كما في كلمات الشارع.

وأما اذا علم عدم كون المراد من اللفظ المعنى الحقيقي ودار الامر بين اثنين من تلك الخمسة أو اكثر فيقع الكلام في تقديم بعضها على الآخر، والمتبع فيه أيضاً بناء العقلاء وسيرتهم فيري انهم يقدمون التخصيص على النقل أو الاشتراك مثلاً، ولذلك لم ير منهم حمل لفظ على الاشتراك أو النقل بمجرد أنه يلزم من استعماله في المعنى الأول التخصيص،

وقد يكون بناؤهم علي الاجمال وعدم ترجيح احدهما علي الآخر، كما في دوران الامر بين المجاز والاضمار، نظير قوله **طَيْبٌ** «في خمسة من الابل شاة» أمّا ان المراد منه ظرفية مجازيّة بمعنى أنّه يجب في خمسة من الابل شاة، فخمسة ابل ظرف مجازي لوجوب شاة وأمّا فيه اضمار بمعنى أنّه يجب في خمسة ابل مقدار شاة. والثمرّة بينهما تظهر في شركة الفقراء مع من عليه الحق في الابل بمقدار الشاة من السهم أو أنّه يجب علي من عليه الحق اعطاء شاة وغيرها من الثمرات، ولا وجه لتقديم احد الاحتمالين علي الآخر. فالمرجحات التي ذكرت في كلام القوم ان كان مرادهم بها ذلك اي سيرة العقلاء وبناءهم عليه كما هو الظاهر فليس ذلك مجرد استحسان كما قال في «الكفاية» بل هو امر متبع، وان كان أمراً سوي ذلك وعدّوا مرجحات في ما لم يكن بناءً من العقلاء عليه فهو هزل ولغو بلا فائدة وثمر حتى أنّه ليس مجرد استحسان أيضاً، لكنه بعيد من الاعلام وكيف ينسب اليهم انهم في موطن العقلاء علي الاجمال وعدم الترجيح يرجح بهذه المرجحات؟

الامر التاسع

في الحقيقة الشرعية

قد اختلفوا في ثبوتها وعدمها، وقد يفصل في ذلك بين ما اخترعه الشارع وغيره، فقليل بالثبوت في الأوّل دون الثاني.

والظاهر أنّ النزاع انما هو في الأوّل أي في ما اخترعه الشارع لا في غيره، وعموم البحث في الصحيح والاعم لغيره مما امضاه الشارع كالبيع ونحوه لا ينافي ذلك، لاحتمال كون البحث فيه عن وضع اللفظ للصحيح أو للاعم لغة.

ثم إنّّه لا إشكال ظاهراً في عدم وقوع الوضع التعينيّ من قبل الشارع بان أنشأ وضع أسامي كلّ من مخترعاته في مقابل معناه، ولعله لم يدّعيه احد، لأنّه لو كان وقع مثل هذا الامر من قبل الشارع لظهر لنا، لتوفر الدواعي علي نقله، وليس من قبيل الامور الراجعة إلى الخلافة والرياسة حتى تكون فيه دواعي الاخفاء.

فيقع الكلام حينئذ في امكان الوضع التعينيّ بنحو آخر كى يحتمل وقوعه من قبل الشارع تارة، وفي اثبات وقوعه أخرى.

فقد يقال في بيان امكانه بان الوضع التعيني كما يمكن ان يتحقق باعلان عامة المسلمين باني وضعت اللفظ الكذائي للمعنى الفلاني - وهذا مما يقطع بعدمه - كذلك يمكن ان يتحقق بنفس استعمال اللفظ في ذلك المعنى بقصد تحقق العلاقة والارتباط بين ذلك اللفظ وذلك المعنى، وهذا أيضاً نحو من الوضع التعيني، فانك لو اردت تسمية ابنك زيدا فتارة تصرح باني جعلت اسم هذا زيدا وأخري تطلق هذا اللفظ عليه بحيث يفهم بالقرينة انك تريد ان يكون هذا اللفظ اسماً له. غاية الامر ان مثل هذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لأنه علة لصيرورة اللفظ حقيقة في ذلك المعنى فكيف يمكن ان يكون حقيقة، ولكنه غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز، كما في استعمال اللفظ في نوعه وجنسه.

وهم ودفع

وقد أورد عليه بانه لو كان هذا مصداقاً لمفهوم الاستعمال والوضع معاً يلزم منه اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي بالنسبة إلى ملحوظ واحد في استعمال واحد وهو محال، وذلك لأنه في باب الاستعمال لا بد وان يلاحظ المعنى بالمعنى الاسمي ومستقلاً وملتفتاً اليه، واللفظ يكون ملحوظاً بالمعنى الحرفي وآلة ومغفولاً عنه، وفي باب الوضع لا بد وان يكون ملحوظاً بالنظر الاستقلالي وملتفتاً اليه فيلزم في الاستعمال المفروض لحاظ اللفظ آلياً من ناحية الاستعمال واستقلالياً من ناحية الوضع، وهو محال.

ولا يخفى عليك أن ذلك لا يرد علي من يلتزم بان الوضع عبارة عن التعهد والالتزام، فإنه لا يلزم منه الا ان يلاحظ اللفظ استقلالاً عند تعهده بذلك، وهو قبل الاستعمال، والاستعمال مظهر له وكاشف عنه بالاستلزام كما هو واضح.

وأما علي المشهور الذي هو المختار من كونه جعل الارتباط الخاص الذي فسرناه بالهوية والوحدة فقد قيل في مقام الذب عن الاشكال تارة بان الملحوظ باللحاظ الاستقلالي هو طبيعة اللفظ وهو الملتفت اليه، وما هو الملحوظ بالنظر الآلي وغير ملتفت اليه هو شخص اللفظ، فلم يجتمع اللحاظان في موضوع واحد. وأخري بأن الوضع يحصل قبل الاستعمال بالبناء القلبي ويكون الاستعمال مظهراً وكاشفاً.

وأنت خبير بان الأخير لا يناسب المذهب المختار من كون الوضع عبارة عن الجعل الانشائي لا كونه مجرد البناء القلبي، وأمّا الأول فلان المستعمل الذي يلاحظ باللاحظ الآلى أيضاً هو طبيعة اللفظ لا شخصه، والا فشخص اللفظ لا يوجد الا بعد الاستعمال كما لا يخفى.

والتحقيق في الجواب أن اللفظ حين الاستعمال لم يلاحظ الا بلحاظ آلى، غاية الامر أنه قبل الاستعمال لابدّ للمستعمل من لحاظ كلّ من اللفظ والمعنى مستقلاً ثم استعمال اللفظ في المعنى، ضرورة أنه مادام لم يتصور المستعمل - بالفتح - والمستعمل فيه كيف يستعمله في المعنى؟ فاذا تصوّر اللفظ يتوجه إلى أنه غير مرتبط إلى المعنى فيريد أن يجعل بينهما الارتباط بان يضع اللفظ لذلك المعنى، وحينئذ يستعمل اللفظ في المعنى ويجعل استعماله الذي هو فعل منه - لا اللفظ المستعمل - دالاً على الوضع بالدلالة الالتزامية العقلية فان المستمع يحكم بانه لو لم يجعل هذا اللفظ لهذا المعنى لم يصح استعماله فيه، وحيث أنه استعمله ولا يتحقق منه الخطأ والغلط فلا بدّ وأن يكون في مقام الوضع، فاللفظ لم يستعمل الا في ذلك المعنى ولم يلاحظ حين الاستعمال والاداء الا بلحاظ الآلى، الا أنه لاحظته قبل الاستعمال بلحاظ الاستقلال وجعل نفس الاستعمال - اي فعله - آلة للانشاء والوضع، فتدبر فإنه دقيق.

هذه غاية الكلام في امكان الوضع التعيني بهذا المعنى. وهل كان استعمال الشارع لتلك الألفاظ من هذا القبيل أو كان من باب المجاز ثم صار حقيقة فيه بكثرة الاستعمال؟ يدل على الأول تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته، وقد عرفت أنه لم يكن بانشاء الوضع صريحاً، ولا يمكن ان يكون من قبيل استعماله مجازاً وصورته حقيقة بكثرة الاستعمال، اذ ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية فاي علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء؟! ومجرد اشتغال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل، فينحصر ان يكون حقيقة في ذلك المعاني بالنحو الذي ذكر.

ومما بيناه يظهر أن عبارة المحقق الخراساني في «الكفاية»: «ويدل عليه تبادل المعاني

الشرعية منها في محاوراته ويؤيد ذلك أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة الخ» مسامحة في التعبير، فان مجرد التبادر غير كاف ما لم ينضم اليه عدم العلاقة، فلا بد أن يعبر عنها بالضميمة والمتعم فلا تغفل.

ثم ان هذا كله انما يتم بناءً على كون معانيها مستحدثة في شريعتنا، وأما بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة - كما يدل عليه بعض الآيات - فأنها حقائق لغوية لا شرعية، وقد تبع الشارع وضع السابقين واستعملها في ما وضعوا له، واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية، اذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما في صلاة المسافر والحاضر والسالم والمريض بل الغرقى.

لا يقال: ان الآيات انما تحكى معاني بالفاظ دالة على تلك المعاني في عرف المخاطب بهذا الكلام ولا يدل على كونها دالة على تلك المعاني في العرف السابق.

فإننا نقول: ان المراد ليس استعمال خصوص هذه الألفاظ في الشرائع السابقة، بل المراد أنه بعد وجود هذه الحقائق في الشرائع السابقة ولو باسمى غير هذه الأسماء يحتمل أن يجعل العرب قبل الاسلام أيضاً اسماً لها عند ترجمتها من لغاتها الاصلية إلى لغته ولعله عبر عنها بهذه الأسماء، مثلاً أن الصلاة - اي حقيقتها - كان في شريعة عيسى عليه السلام باسم عبري، الا أنه لما كان في الاعراب أيضاً من يتبع دينه فلا بد له من ترجمة تلك اللغة العبرية، بلغته العربية كما انا نعبر عن الصلاة في الفارسية بـ«نماز» فالعرب أيضاً عبر عن تلك الحقيقة التي لها اسم مخصوص في العبري بالصلاة أو الزكوة أو الحج أو نحو ذلك.

وهذا الاحتمال وان لم يكن دليل عليه بنحو الجزم والبت الا ان مجرد احتماله يكفي في منع ثبوت الحقيقة الشرعية اذ مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوي الوثوق - فضلاً عن القطع - بكونها حقائق شرعية، ولا لدلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها.

ثمرة البحث

نعم لقائل أن يقول: ان الدليل المذكور من التبادر وعدم العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي يدل على ان الشارع انما استعملها في تلك المعاني بنحو الحقيقة، إما لوضعه لها أو

لأنه كان موضوعاً لها قبل الشرع، وعلى أي حال يترتب عليه الثمرة التي رتبوها على ثبوت الحقيقة الشرعية من لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها الشرعية - أي تلك الحقائق المخصوصة - لا الحقائق اللغوية الأولية من الدعاء أو النمو أو القصد مثلاً.

اللهم الا أن يقال: إنه يظهر الثمرة بينها في احتياجها في الحمل على الحقائق المخصوصة إلى قرينة معينة وعدمه.

بيانه: أنه على كلا القولين - أي سواء قلنا بان الشارع وضعها لتلك الحقائق أو كان موضوعاً لها قبل الشرع - فقد كان لللفظ معان أخرى أيضاً، كالدعاء والنمو والقصد وغير ذلك بلا إشكال، وبعد وضعه لتلك الحقائق بأي من النحويين صارت الألفاظ مشتركة بين تلك المعاني واستعمال المشترك في أي من معنييه يحتاج قرينة معينة له، إلا أنه لو قلنا بان الواضع للمعنى الثاني هو نفس الشارع فلا احتياج في استعمالاته إلى تلك القرينة إذ بناء الواضعين الذين يضعون اصطلاحات خاصة استعمال تلك الاصطلاحات بما اصطلموها عليها، فذلك قرينة عامة على أن الشارع يستعمله في الحقائق المخصوصة، بخلاف ما إذا قلنا بانه كان موضوعاً لها قبل الشرع، فإن الشارع حينئذ يتلقى من العرف اللفظ المشترك بين المعنيين كاحد من الناس ولا بد له حينئذ في استعمالاته من قرينة معينة، وبهذا يظهر الثمرة بين المتصورين.

هذا كله لو لم يدع المدعى هجر المعاني الأولية في زمان الشارع، والا فلا افتقار إلى القرينة المعينة على أي حال كما لا يخفى.

ثم إنه لو قلنا بكون هذه الألفاظ أسامى لمعانيها الخاصة قبل الشرع فلا كلام في حمل استعمالات الشارع عليها خصوصاً بعد القول بهجرها عن المعاني الأولية، وأمّا ان قلنا بان الشارع وضعها لها فلا يحمل عليها إلا ما استعمله بعد الوضع، كما أنه لو قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية وان الشارع استعملها مجازاً ثم صار حقيقة فيها بكثرة الاستعمال منه ومن متابعيه فيحمل عليه أيضاً الاستعمالات الواقعة بعد صيرورته حقيقة، وأمّا ما

كان قبلها فلا يحمل عليه الا مع القرينة.

ومنه يظهر ان ما عدوه ثمرة للبحث غير مثمر، اذ الحمل علي المعاني المخصوصة متوقف علي احراز كون الاستعمال بعد الوضع وصورته حقيقة فيه إمّا بتعيين الشارع أو بكثرة الاستعمال منه ومن متابعيه.

تأصيل

وعلي اي حال فلو تردد الامر في تقديم الوضع أو الاستعمال فاما أن يعلم تاريخ احدهما أو لا يعلم، فان علم تاريخ احدهما فاما هو الاستعمال أو هو الوضع.

فان كان المعلوم تاريخ الوضع والمجهول تاريخ الاستعمال فقد يتوهم جريان اصالة عدم الاستعمال الى زمان الوضع لكنه مثبت، من جهة ان الاثر يترتب علي تأخره لا علي عدمه قبله، بل نفس التأخر أيضاً ليس موضوعاً للآثر الشرعي، وانما يترتب عليه الاثر الشرعي بواسطة كونه مستعملاً في المعنى الخاص وان المراد منه هذا، فبين المستصحب والآثر الشرعي واسطتان غير شرعيتين.

وان كان المجهول الوضع فاستصحاب عدمه الى زمان الاستعمال مخدوش بما سبق الا ان هناك أصل عقلائي، اذ تأخر الوضع يرجع إلى عدم النقل الى وقوع الاستعمال، واصالة عدم النقل أصل عقلائي، فان الوضع السابق حجة عندهم لا يرفعون اليد عنه الا بعد العلم بالوضع الثاني، سواء في ذلك الشك في أصل النقل أو في تأخره، وانكاره في الثاني مكابرة، وحينئذ فينتج تأخر الوضع عن الاستعمال وان الاستعمال كان قبل الوضع. وأما لوجهل تاريخهما فان اغمضنا النظر عن كون الاستصحاب الشرعي فيها مثبتاً وأيضاً اغمضنا عما ذكرناه في باب الاستصحاب من عدم جريان الاصل في مجهولي التاريخ مطلقاً فالاصل الشرعي في كل منهما يعارض الآخر والمرجع هو الاصل العقلائي في تأخر الوضع ولو قلنا بعدم جريانها لكونها مثبتين فاصالة عدم النقل محكم بلا معارض، فينتج تأخر الوضع عن الاستعمال كسابقه، فتدبر ولا يختلط عليك المقام.

الامر العاشر

في الصحيح والاعم

ولتحقيق الحال ينبغي التنبيه علي أمور

التنبيه الأول

في تنقيح موضع النزاع

قد عرفت مما سبق في مبحث الحقيقة الشرعية ان استعمال الألفاظ في معانيها الشرعيّة يتصور أربعة: الأول: ان يكون اللفظ موضوعاً للمعنى من قبل الشارع. الثاني: ان يكون موضوعاً له قبل الشرع. الثالث: ان يستعمله الشارع فيه مجازاً ثم صار حقيقة فيه بكثرة استعمال من الشارع وتابعيه. الرابع: أن يكون مجازاً فيه ابدأ ولم يصل إلى حد الحقيقة، بل وهنا وجه خامس وهو، ذكره الباقلاني. هذا في مقام التصور وقد عرفت الاقوي منها الا أنه يقع الكلام هنا أن النزاع في الصحيح والاعم وأن هذه الألفاظ هل هي موضوعة للصحيح منها أو للاعم من الصحيح والفاقد هل يجري علي تمام الوجوه أو يختص ببعضها؟

لا خلاف في جريانه علي الوجه الأول وهو أن يكون موضوعاً للمعنى من قبل الشارع وبنحو الحقيقة الشرعية، وأما علي القول بعدم الحقيقة الشرعية فقد يري الاشكال في تصويره بنحو مطلق كما في «الكفاية» مع ان تصويره في الوجه الثاني والثالث سهل، اذ يتنازع حينئذ أنه قبل الشرع وضع للصحيح أو الاعم، أو أنه استعمل كثيراً في الصحيح حتى صار حقيقة فيه أو في الاعم، بل لا ينبغي التردد في شمول عنوان النزاع له أيضاً اذ عنوانوا البحث بانه هل وضع للصحيح أو للاعم، لا أن الشارع هل وضعه للصحيح أو للاعم، ومن البديهي أن الوضع يشمل التعيين والتعيني أي الوضع بكثرة الاستعمال أيضاً.

نعم، لا ينبغي التردد أيضاً في عدم شمول عنوان البحث للوجه الرابع، اذ لا وضع فيه حتى يتنازع في كونه للصحيح أو للاعم. اللهم الا أن يقال: ان ملاك النزاع والبحث وهو الاخذ بالاطلاق سار فيه أيضاً فيعقل فيه ذلك فيقع الاشكال حينئذ في تصويره، ويمكن

ذلك بوجوه اشار إلى بعضها في «الكفاية».

منها: ان اللفظ استعمل مجازاً تارة في الصحيح وأخري في الاعم الا أن الاستعمال في احدهما كان شائعاً بخلاف الآخر، فينازع في تعيين ما هو الشائع حتى يحمل اللفظ عليه عند الشك والعلم بعدم إرادة المعنى الحقيقي.

ومنها: ان اللفظ استعمل مجازاً في احدهما بعلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي ثم استعمل في الآخر بمناسبة مع المعنى المجازي لالعلاقة بينه وبين الحقيقة، فيكون من قبيل سبك المجاز من المجاز بناءً على جوازه، فينازع في تعيين المجاز الذي استعمل فيه بعلاقة بينه وبين الحقيقة.

ومنها: أن اللفظ استعمل في كل من المعنيين مجازاً بعلاقة بينهما وبين المعنى الحقيقي الا ان العلاقة في احدهما اشد من الآخر، فيكون اقرب المجازين يحمل عليه اللفظ عند الشك والعلم بعدم إرادة الحقيقة فينازع في تعيين ما هو اقرب المجازين.

ومنها: ان الشارع استعمل اللفظ في أحد المعنيين مجازاً بالعلاقة وفي الآخر بادعاء أنه من المعنى الأول تنزيلاً، كان يدعى أنه استعمله في الصحيح مجازاً ثم في الفاسد بادعاء أنه من ذلك المعنى المجازي، فالذي يري من الشارع استعماله فيها، الا أن بناءه كان على كونه مجازاً في الصحيح وادعاءً بالنسبة إلى غيره.

ومنها: أنه استعمل اللفظ في كلا المعنيين مجازاً الا ان بناء الشارع في محاوراته كان على استعماله في الصحيح مثلاً، الا اذا نصب قرينة على أن مراده الاعم، فعند عدم القرينة يحمل على الصحيح.

والى احد الأخيرين اشار في «الكفاية» ظاهراً واعترض عليه بان ذلك وان كان قابلاً للتصور الا أنه لا طريق إلى اثباته، حيث أنه يرجع إلى بناء الشارع والمستعمل، ولا طريق إلى استكشاف بناء الشارع كما لا يخفى.

التنبيه الثاني

في معنى الصحة والفساد

ان الصحة والفساد اللذين يتكلم فيهما في المقام وفي السنة الفقهاء والمتكلمين ليس

لهما اصطلاح خاص بل هما معنى عرفي يستعملان فيه مطلقاً، ولعله في العرف يطلق الصحيح علي ما يترتب منه الاثر المترقب، والفاسد علي ما لا يترتب عليه الاثر المترقب، فهما متقابلان تقابل العدم والملئكة، حيث ان الفاسد لا يطلق علي كل ما لا يترتب عليه الاثر، بل انما يطلق عليه إذا كان يترقب منه الاثر ولا يترتب عليه، لكن ترتب الاثر وعدمه لابد وان يرجع إلى تفاوت في كمون ذاك الشيء فان الفاسد الذي لا يترتب عليه الاثر لابد وان يكون فاقدًا لخصوصية انتفى منه الاثر لفقدانها ويكون الصحيح واجدًا لها ففي الحقيقة مرجع الصحة والفساد إلى التمامية وعدمها، لكنه معنى اضافي، فيمكن ان يكون الشيء تمامًا بالنسبة إلى اثر بمعنى أن يكون واجدًا لجميع الاجزاء والشرائط الدخيلة في ذلك الاثر وفاسدًا بالنسبة الى اثر آخر بمعنى عدم تماميته وواجديته لما له دخل في ذلك الاثر.

ومن هنا يعلم ان تفسير الصحة «باسقاط القضاء» كما عن الفقهاء و«موافقة الشريعة» كما عن المتكلمين وان كان يرجع كلاهما إلى ذلك المعنى الواحد اي التمامية الا ان كلاً منهم يلاحظ بالنسبة إلى الاثر المقصود منه، وهو سقوط القضاء في الفقه وترتب الثواب والعقاب في الكلام، وحينئذ لا يتأني كون شيء صحيحاً بنظر الفقيه وفاسدًا بنظر المتكلم، كما اذا قال المولى «اتنى بماء الشرب» فجاءه العبد بماء غير مطبوع وشربه المولى فليس للمولى حينئذ ظرفية الشرب فسقط الامر ولا قضاء الا أنه لم يكن مطابقاً للمأمور به كما لا يخفى.

التنبية الثالث

في تصوير الجامع

قد وقع الكلام في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة من العبادات أو الاعمال منها. فقال في «الكفاية» ان تصوير الجامع علي الصحيح امر سهل فان الشارع رتب أثراً واحداً علي طبيعة الصلاة بوجودها الساري في جميع الأفراد، مثل «النهي عن الفحشاء» أو «قربان كل تقى» أو «معراج المؤمن» وامثال ذلك في الصلاة وسائر العبادات، ووحدة الاثر تكشف عن وحدة المؤثر؛ فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة - مثلاً - بالناحية عن

الفحشاء، وما هو معراج المؤمن ونحوهما. وأما الفاسدة منها حيث إنه لا اثر مشترك بالنسبة إلى افرادها فليس هناك ما يمكن ان يستكشف الجامع بينها.

وفيه: ان كشف الوحدة عن قدر جامع بين تلك الأفراد علي اختلافها وان كان لا محيص عنه الا ان كون هذا المعنى مفاد لفظ الصلاة محل إشكال من وجوه:
أولاً: أنه لا يتبادر عند اطلاق الصلاة عند المستمعين ذلك المعنى المجهول الذي يشار اليه بتلك العناوين.

و ثانياً: ان المستمعين أيضاً لا يقصدون ذلك المعنى عند استعمالهم واطلاقهم.
و ثالثاً: ان الواضع يجب عليه تصوّر المعنى حتى يضع له اللفظ بإزائه، ولا يمكن تصوّر ذلك الا للشارع نفسه، وهذا لا يناسب ما التزمه من كون تلك الألفاظ موضوعة للمعاني المخترعة قبل الشرع.

ورابعاً: انا نري بالوجدان عدم وجود هذه الآثار للصلوات الماتى بها لغالب الأفراد فيلزم أن لا تكون صحيحة.

وخامساً: أنه لم يدل دليل علي انحصار ذلك الاثر بالصلاة بل لعل الصوم أيضاً. ناهيةً عن الفحشاء والمنكر أو الزكوة قربان كل تقى ونحوه وانما يصح التصور المزبور علي فرض انحصار الاثر بالصلاة كما لا يخفى.

وسادساً: ما اشار اليه نفسه في «الكفاية» من كون مقتضاه التزام الصحيحى بالاشتغال في موارد الشك في الجزئية أو الشرطية وان بنى في الاقل والاكثر علي البراءة عقلاً، لأنه مكلف باتيان ذلك المعنى الواحد فتى شك في جزئية شيء أو شرطيته يرجع شكه إلى ان ذلك المعنى الواحد هل يتحقق بدون الاتيان بالمشكوك ام لا؟ مع ان القائلين بالصحيح قائلون بالبراءة فيها. وقد تصدي لدفع هذا الاشكال بان الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع من هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات يتحد معها نحو اتحاد وفي مثله يجري البراءة، وانما لا يجري فيما اذا كان المأمور به امراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردد بين الاقل والاكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما اذا شك في اجزائها انتهى.

أقول: ان الامر في باب الاقل والاكثر يتصور علي وجوه خمسة يجري في بعضها البراءة دون بعضها الآخر.

منها: ان يتعلق بنفس الاجزاء من دون عنوان فيشك في جزئية شيء، ولا إشكال في جريان البراءة فيه.

ومنها: ان يتعلق بعنوان مسبب عن الاجزاء، كالطهارة المسببة عن الغسل أو الوضوء، ولا إشكال في عدم جريان البراءة فيه الاعلي بعض الوجوه.

ومنها: ان يتعلق الامر بعنوان بين المفهوم المتردد مصداقه بين الاقل والاكثر، كوجوب صوم شهر - مثلاً - يتردد مصداقه بين التسعة والعشرين أو الثلاثين، وقد وقع الاشكال في جريان البراءة فيه فاختار الشيخ رحمته فيه الاشتغال وصاحب «الكفاية» البراءة.

ومنها: ان يتعلق الامر بعنوان بسيط بين المفهوم أيضاً المتردد مصداقه بين المتباينين، كمفهوم الماء المبيّن المتردد - مثلاً - بين هذا الاناء وذاك، والظاهر فيه الاشتغال، اذ لا يحكم العقل ببراءة العبد باتيان احدهما الذي لا يعلم أنه المأمور به أو لا. كما ان الاصل هو الاشتغال أيضاً في الصورة الخامسة، وهي ان يكون العنوان المتعلق به الامر مجملأ مردداً بين الاقل والاكثر، كمفهوم الغروب المردد بين استتار الشمس أو ذهاب الحمرة، فاذا وقع غاية لواجب كالصوم لا يمكن اجراء البراءة في الزائد.

اذا عرفت هذا تعرف ان المقام ان كان من قبيل الثالث اي كالشهر المردد بين الاقل والاكثر فلا يبعد جريان البراءة فيه كما هو مختاره، الا ان الظاهر عدمه، اذ لو كان هذا الجزء المشكوك - مثلاً - دخيلاً في النهي عن الفحشاء لا يتحقق بدونه العنوان أصلاً، فان المفروض أنه بسيط غير قابل للتجزية فيكون من قبيل القسم الرابع اي تردده بين كون الفاقد مصداقاً له وعدمه، فلا يجوز فيه اجراء البراءة كما لا يخفى.

التصوير الجامع علي القول بالاعم

هذا كله ما ذكره علي الصحيح، وأما علي ااعم فقد ذكر فيه وجوه:

الأول: ان الجامع للاعم عبارة عن جملة من اجزاء العبادة، كالاركان في الصلاة

ـ مثلاً ـ وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمى.

واورد عليه أولاً بان التسمية لا تدور مدارها نفيًا وإثباتاً، وثانياً بأنه بناءً عليه يلزم ان يكون استعماله في ما هو المأمور به مجازاً، ولا يلتزم به القائل.

الثاني: ان تكون الألفاظ موضوعة لمعظم الاجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً، فصدق الاسم عليه كذلك يكشف عن وجود المسمى، وعدم صدقه عن عدمه.

واورد عليه في «الكفاية» ـ مضافاً إلى لزوم كون استعمالها في المأمور به مجازاً ـ أولاً بأنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى، فكان شيء واحد داخلاً فيه تارة وخارجاً أخرى، وثانياً بلزوم كون بعض الاجزاء مردداً بين ان يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الاجزاء، وهو كما تري، انتهى.

أقول: ان مراد القائل بأن أسماء العبادات موضوعة لمعظم الاجزاء ليس انها موضوعة لمصادق معين منها أو مصاديق متعددة حتى يلزم الاشتراك، بل يمكن بيان مراد القائل بوجهين يذب عنه الاشكالات:

احدهما: انها موضوعة لمفهوم معظم الاجزاء اي معظم اجزاء ذلك العمل، فيصدق علي كل ما يصدق عليه هذا الكلي، والمصاديق حينئذ وان كانت مختلفة يتبادل فيها الاجزاء الا ان التبادل حينئذ في المصادق لا في المسمى، فان المسمى حينئذ هو ذلك العنوان المبهم، وأما إشكال كون استعمالها في تمام الاجزاء مجازاً فهو انما يتم لو كان المراد منه معظم الاجزاء بشرط لا من الزيادة والنقصان، وليس كذلك بل هو بشرط لا من النقصان دون الزيادة، فانه بالنسبة إلى الزيادة اخذت، لا بشرط فلا يضر به الزيادة، وبعبارة أخرى: المراد من مفهوم معظم الاجزاء ما لم يكن اقل من المعظم، سواء كان هو المعظم فقط أو أكثر، فاذا وجد تمام الاجزاء يصدق علي تمامها أيضاً المفهوم الذي وضع بإزائه الاسم، ولا يتردد جزء بين الدخول والخروج.

وبهذا البيان يندفع الاشكالات باسرها. اللهم الا أنه يلزم منه ترادف المفهومين، ولا يتبادر منه ذلك.

ثانيهما: انها موضوعة لمصادقها لكن لا مصداق خاص معين، بل وضعت لكل ما يصدق عليه أنه معظم اجزاء هذا العمل، وعليه أيضاً لا يكون التبادل في المسمى، بل كلما يتصور تبادل جزء منه بجزء آخر يتحقق مصداق آخر وفرد جديد للمسمى، لا أنه الفرد الأول الذي تبادل بعض اجزائه، ويصدق على التمام أيضاً علي ما مر نظيره في القسم الأول، وهو ان مصاديقه لم تؤخذ بشرط لا من الزيادة بل هو بشرط بالنسبة اليها، فلا يتردد جزء أيضاً بين الدخول والخروج.

ولذلك نظائر كثيرة في العرف فانك تري انهم يطلقون الدار علي الصغيرة والكبيرة ذات بيوت ثلاثة أو اربعة أو اكثر بل علي ذات بيتين أو ذات بيت واحد ولا تطلق علي الحائط فقط من دون احداث بيت فيها، فان مسماها مفهوم مبهم اخذ فيه وجود بيت واحد لا بشرط الاكثر ولا عدمه، فاذا وجد فيه الاكثر يصير جزء المفهوم أيضاً ويكون الدار الصحيحة التامة ما كانت ذات بيوت اربعة مثلاً، ولا يخرج الاقل منها من المسمى كما لا يخفى.

الثالث: ان يكون وضع الاعلام الشخصية كزيد، فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ونقص بعض الاجزاء وزيادته فكذلك فيها.

واورد عليه في «الكفاية» بان الاعلام انما تكون موضوعة للاشخاص، والتشخص انما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقة باقياً مادام وجوده باقياً. انتهى.

اقول: ان اسماء الاشخاص لا تخلو اما ان تكون موضوعة لروحها أو لجسمها، والأول خلاف الظاهر، اذ عليه يلزم بقاءه بعد الموت أيضاً، لبقاء الروح، وليس كذلك، وعلي الثاني فالجسم متغير ومختلف، فلا بد ان يقال: إنه وضع لـ«جسم حساس متحرك بالارادة مبهم من حيث بعض الخصوصيات، حتى لا يضر فيه تغيرها، فيرجع حينئذ إلى ان الموضوع له فيها أيضاً شيء مبهم، فكذلك في اسماء العبادات ولعله مراد القائل. فتدبر.

الرابع: ان ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح تام الاجزاء والشرائط، ثم

استعملت في الناقص الصحيح ادعاءً أو مجازاً بعلاقة وحدة الاثر فصارت حقيقةً فيه، ثم استعملت في الفاسد مجازاً بعلاقة المشابهة والمشاكلة فصارت حقيقةً فيه، أيضاً، فصارت الألفاظ حقيقة في الصحيح والفاقد باقسامها.

وأورد عليه في «الكفاية» بانه انما يتم في مثل اسامي المعاجين وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً خاصاً، ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت ان الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات ويكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى. انتهى.

اقول: ان هذا الوجه مأخوذ مما استقر به بعض الاعاظم - بناءً على الصحيح بعد عدم وجدان جامع بينها - من أنها وضعت أولاً لفرد تام جامع لجميع الاجزاء والشرائط ثم استعملت في غيره من افراد الصحيح بعلاقة وحدة الاثر فصارت حقيقة في الصحيح بانواعه.

وللاعمى حينئذٍ ان يقال بانها استعملت كذلك في الفاسد أيضاً بعلاقة المشابهة والمشاكلة ثم صارت حقيقةً فيه أو يقال بانها وضعت أولاً لجامع صحيح - كما تصوّره صاحب «الكفاية» - ثم استعملت في الفاسد بذلك العلاقة وصارت حقيقة، فلا يضربه حينئذٍ اختلاف افراد الصحيح كما لا يضر ذلك في تقريب الصحيحي أيضاً. الا ان الذي يرد عليه ان ذلك ليس تصويراً للجامع، بل لازمه تعدد الوضع فيرجع إلى المشترك، فوضع للصحيح أو لفرد منه بوضع خاص وللفاقد أو لسائر افراد الصحيح أيضاً بوضع ثانوي تعينى كما لا يخفى.

ولعله إلى بعض هذه التصورات يرجع ما يقال من ان الوضع فيها كالوضع في المقادير والاوزان، وهو التصور الخامس وان كان في كون المقادير والاوزان من هذا القبيل اشكالاً اذ انها موضوعة لمقدار خاص ولا يستعمل في الاقل ولا على الاكثر وان كان قد يطلق عليه مسامحة في الموزون كالتين - مثلاً - بحيث يتوجه العرف أيضاً إلى مسامحته، ولذلك لا يطلق ذلك في ما إذا كان الموزون من الاشياء النفيسة كالذهب والفضة كما لا يخفى.

التنبيه الرابع

في الوضع والموضوع له في العبادات

لا إشكال ظاهراً في القول بان الوضع في الفاظ العبادات عام والموضوع له خاص، بان تصوّر الشارع عنواناً عاماً يعبر عنه بالناهي عن الفحشاء والمنكر - مثلاً - ووضع اللفظ لمصاديقه الخاصة الحقيقية أو الخاصة الاضافية اي الانواع الواقعة تحت هذا العنوان العام، الا ما قد يستشكل فيه باستبعاده ولزوم كون استعمالها في الجامع حينئذ مجازاً، وهو بعيد أيضاً. وأنت خير بان الأول استبعاد محض، والثاني انما يلزم علي القول بمنع استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، وأما علي الجواز فلا احتياج إلى القول باستعمالها في الجامع، بل انما استعملت في تمام معانيها. ولو ابيت فيؤول في تلك الموارد إلى المسمى كما في قولنا زيدان وزيدون، ولا بعد فيه.

التنبيه الخامس

في بيان ثمره النزاع

وما قيل أو يمكن ان يقال فيه وجوه:

الأول: اجمال الخطاب وعدم جواز الرجوع إلى اطلاق اللفظ بناءً علي الصحيح وجوازه بناءً علي الاعم. وبيانه ان الصحيحى إمّا ان يقال: ان اللفظ موضوع للجامع - كما ذهب اليه في «الكفاية» أو أنه موضوع للأفراد الصحيحة علي نحو الوضع العام والموضوع له الخاص كما احتملناه، أو أنه موضوع للفرد التام أولاً واستعمل في غيره من الأفراد الصحيحة بعلاقة وحدة الاثر حتى صار حقيقة فيه كما عن بعض الاعاظم، وعلي اي حال فاذا شك في جزء أو شرط أنه من المأمور به أو لا، يرجع الشك إلى الشك في كون الفاقد له من مصاديق هذا الاسم وعدمه، فيكون من قبيل الشبهات المصادقية للعام، ولا يجوز التمسك بالعام في موردها. فيكون اللفظ مجعلاً من هذا الحيث؛ بل فيه اجمال آخر علي القول الثالث حيث يرجع اشتراك اللفظ بين التام والناقص الصحيحين، ولعل المراد منه المعنى الأول التام فلا يكون المشكوك من مصاديقه أصلاً. وأما علي الاعم فاذا شك في جزء أو شرط أنه من المأمور به او لا بعد احراز الاركان

أو معظم الاجزاء فقد حصل العلم بكونه من مصاديق هذا الاسم، والمفروض أنه انما امر بذلك من دون بيان قيد آخر، فلو كان له قيد آخر لبيته، وحيث لم يبينه يؤخذ باطلاقه. نعم لو شك في شيء أنه من الاركان وعدمه مثلاً أو شك في حصول المعظم وعدمه بحيث رجع الشك إلى صدق الاسم فلا يمكن التمسك بالاطلاق كما لا يخفى.

وتوهم ان المأمور به علي الاعم أيضاً هو الصحيح، للعلم بعدم توجه امر الشارع إلى الفاسد فيرتفع الثمرة مدفوع، بان ذلك معلومٌ لبّاً، وقد بين في محله جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للمختص إذا كان المخصص لبياً، بل الصحة أو الفساد انما ينتزع بعد تشخيص المأمور به ومطابقة المأتي معه وعدم مطابقتها، فليس قبل ذلك الا امر بعنوان خاص علم ان ذلك من مصاديقه والشك انما هو في تقييده بقيد آخر وعدمه وان كان نفهم لبّاً ان الشارع انما يريد ما يكون مطابقاً لامره.

وقد ينتقض الثمرة بما إذا كان الشارع في بيان اجزاء المسمى وشرائطه كما في صحيحة حماد مثلاً، فإنه يجوز الاخذ بالاطلاق في غير ما بينه علي مبنى الصحيحى أيضاً اذ كان المتكلم في مقام بيان المسمى، ولو كان هذا الشيء أيضاً دخيلاً في المسمى لبيته، وحيث لم يبينه فيكشف عن عدم دخله، فيرتفع الثمرة.

وفيه: ان وجود امثال هذه الصحيحة في بعض الابواب لا يوجب ارتفاع ثمره هذا البحث الجاري في كل باب معلوم عدم وجود امثال هذه الصحيحة فيه، مع أنه انما يجوز الاخذ باطلاقه علي الصحيحى في ما لم يبينه فيه، وأما لو بيته فلو شك في أنه جزء المسمى أو أنه شرط الكمال - مثلاً - فلا يمكن الاخذ بالاطلاق لنفي وجوبه وجزئيته في المسمى علي الصحيحى، بخلاف الاعمى، اذ فيه يرجع إلى سائر المطلقات الخالية منه كما لا يخفى.

الثاني: أنه اذا لم يحز الاخذ بالاطلاق لعدم كونه في مقام البيان - مثلاً - فالمرجع عند الصحيحى الاشتغال وعند الاعمى البراءة، وذلك لأنه علي الاعم يتعلق الامر بنفس الاجزاء والشرائط فينحل إلى المعلوم والمشكوك فيجري في المشكوك البراءة، وأما علي الصحيح فان قلنا بتعلق الامر بالجامع المحصل من الاجزاء أو بالعنوان المنتزع منها المردد

مصادقها بين المتباينين فلا إشكال في الاشتغال وان قلنا ان الجامع امر منتزع من الأفراد فيدور مصداقه بين الأقل والاكثر فيجري فيه البراءة كما مثلنا ذلك بالشهر المردد بين التام والناقص، كما أنه لو قلنا بان الوضع عام والموضوع له خاص أو أنه وضع لفرد تام ثم استعمل في الباقي فالمرجع أيضاً البراءة، فتدبر.

الثالث: في ما وقع الفاظ العبادات موضوعاً لآثر كما يقال: يجوز الاقتداء بصلاة الغير ونحوه: فان قلنا انها موضوعة للصحيح فلا يجوز الايتمام الا اذا احرز صحة صلاة الإمام وان قلنا بالاعم فيجوز ذلك ولو علم فساد واقعاً، كما إذا كان الإمام ناسياً للنجاسة في لباسه وكان المأموم متوجهاً اليه.

الرابع: في ما اذا نذر ان يعطى من صلى درهماً فيجب اعطائه لمن صلى فاسداً أيضاً والاشكال فيه تارة بان النذر لا يتعلق بالاعم لعدم رجحان في الفاسد، وأخري بأن منظور الناذر اعطاء من صلى صحيحاً - مثلاً - مدفوع بان ذلك تشكيك في الفرض، اذ يمكن فرضه فيما لو نذر ذلك تشويقاً لابنته علي الصلاة، فيكون في الفاسد أيضاً رجحان كما يتعلق الغرض به.

وأما كونه خارجاً من مسائل الأصول اذ هو لا يقع في طريق الاستنباط وانما يقع في طريق تشخيص الموضوع فمخدوش بان الموضوع قد لا يكون بيانه وتشخيصه من شأن الفقيه، فما يقع في طريق استنباطه أيضاً غير مربوط بالاصول، وأما في امثال المقام مما كان تشخيص الموضوع من شؤون الفقيه وموارد خبريته الذي يصح الرجوع اليه فيه فليس ما يقع في طريق استنباطه خارجاً عن مقصودنا كما لا يخفى.

وبعد تمهيد هذه المقدمات فيقع الكلام فيما استدل به كل من الصحيحى والاعمى.

حجج القول بالصحيح

وقد استدل الصحيحى بوجوه:

أحدها: التبادر ودعوي ان المنسب إلى الأذهان من الألفاظ هو الصحيح. وفيه: أن المدعى إما التبادر للمستعلم وإما عند اهل المحاورة، أما الأول فغير مفيد، اذ التبادر الآن لا يدل علي أنه كان كذلك في زمان الشارع الا بضميمة اصالة عدم النقل،

وهي غير جارية في امثال المقام الذي لابد فيه من اجراء الاصل قهقري، فإنه ليس اصلاً شرعياً وبناء العقلاء غير موجود في المقام. والمسلم منه اجراؤه من السابق إلى اللاحق، سواء كان الشك في أصل ثبوت النقل أو في تأخره من اللاحق إلى السابق. وأما عند اهل المحاورة في زماننا هذا فمخدوش نظير ما عرفت، وأما في عصر الشارع فغير معلوم وغير قابل للاثبات، سيما مع مامر في توجيه وضعها للصحيح من كونها موضوعة للجامع الذي يشار اليه بوجهه، وقد اشرنا إلى ان ذلك لا يتوجه اليه السامع والمتكلم.

ثانيها: صحة السلب عن الفاسد بسبب الاختلال ببعض اجزائه أو شرائطه بالمداقة وان صح الاطلاق عليه بالعناية.

وفيه: ان المراد ان كان صحة السلب عنه في زماننا هذا فيرد عليه ما اورد علي التبادر، وان كان المراد صحة سلبه عنه في عصر الشارع بدليل ما نقل عنه من كلماته كقوله عليه السلام «لا صلاة الا بطهور»^١ ونحوه فيأتي الكلام فيه عن قريب.

ثالثها: الاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والآثار للمسميات، مثل «الصلاة عمود الدين»^٢ أو «معراج المؤمن»^٣ و«الصوم جنة من النار»^٤ إلى غير ذلك، أو في نفي ماهيتها وطبائعها مثل «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب»^٥ ونحوه مما كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شطراً أو شرطاً انتهى.

اقول: لا إشكال في أنه استعمل اللفظ امثال قوله «الصلاة عمود الدين»^٦ في الصحيح الا ان الاشكال في ان ذلك علي وجه الحقيقة أو المجاز، ولا دليل علي الأول الا اصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة، وهي وان قلنا بجريانها في الشك في حقيقة المراد أيضاً الا أنه في ما

١. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٣؛ التهذيب ج ١ الباب ٣، ص ٤٩.
٢. الوسائل، ج ٤، الباب ٤، ص ٢٧؛ مستدرک، ج ٣، الباب ٨، ص ٣١.
٣. بحار الانوار، ج ٧٩، الباب ٤، ص ٣٠٣؛ بحار الانوار، ج ٨١، الباب ١٦، ص ٢٥٥.
٤. الكافي، ج ٢، ص ١٨؛ من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٧٤؛ التهذيب ج ٤، الباب ٤٠، ص ١٥.
٥. مستدرک، ج ٤، الباب ١، ص ١٥٨؛ الصراط المستقيم، ج ٣، ص ١٩٩.
٦. الوسائل، ج ٤، الباب ٤، ص ٢٧؛ مستدرک ج ٣، الباب ٨، ص ٣١؛ بحار الانوار، ج ١٠، الباب ٢٥، ص ٣٩٣.

اذا لم يكن الكلام مشحوناً بما يصلح للقرينية، وأما في ما إذا كان كذلك كما في المقام الذي يصلح جملة المحمول للقرينية، فلا يجوز التمسك بالأصل قطعاً كما مر بيانه في بحث التبادر. ومنه يظهر الكلام في مثل قوله «لا صلاة الا بظهور»^١ إذ المستثنى أيضاً صالح للقرينية كما لا يخفى.^٢

رابعها: دعوي القطع بان طريقة المخترعين وضع الألفاظ للمركبات التامة بضميمة عدم تخطى الشارع عن هذه الطريقة في مخترعاته.

ولا يخفى توقف الاستدلال علي كون الواضع في المخترعات الشرعية هو الشارع، وهو غير معلوم، لا مكان صدور التسمية من المكلفين حيث كانوا بصدد الإشارة إلى تلك المخترعات فاشاروا بلفظ الصلاة - مثلاً - إلى الماهية المركبة من التكبير إلى التسليم، وهكذا حال سائر العبادات من دون ان يكون للشارع المخترع لها تسمية ووضع، وحينئذ فيتبع الموضوع له لتلك التسمية، ان كانت للاعم فهو الاعم، والا فخصوص الصحيح هذا.

مع أنه قد يستشكل بناءً علي تسليم صدور التسمية من الشارع أيضاً تارةً بإمكان ان يكون استعمال الشارع مجازاً من دون ان يكون هناك وضع أو استعمال بداعي الوضع فصار حقيقةً بكثرة الاستعمال، وهو الذي يسمونه وضعاً تعينياً، وعلى هذا أيضاً يدور الموضوع له مدار الاستعمال، فان كان في الاعم فهو الاعم وان كان في خصوص الصحيح فالصحيح، ولا وضع تعينياً كي يدعى أنه للصحيح.

وأخري بإمكان تخطى الشارع عن هذه الطريقة المتداولة بين ارباب الاختراعات، ولا دافع لهذا الاحتمال، وغاية ما في الباب ان المظنون عدم تخطيه عنها، والظن لا يغني من الحق شيئاً.

هذا كله، مضافاً إلى منع موضوعية الألفاظ لما هو المؤثر فعلاً في الاثر المقصود من

١. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٣؛ التهذيب، ج ١ الباب ٣، ص ٤٩.

٢. هذه المباحث من أول الكتاب إلى هنا لم نجد لها في نسخة آية الله طاهري وتقريراته، واوردناها من تقارير آية الله السيد علي المحقق ابن الاستاذ حفظه الله تعالى.

المخترع، فان دعوي وضعه لذلك بدهي الفساد، ضرورة صدق اللفظ بلاعناية علي المركب ولو لم يحصل منه الاثر المقصود فعلاً، كما تري صدق اسم السفينة المقصود منها التحرك علي المركب التام الاجزاء ولو لم يتحقق شرائط التحرك، فالذي يمكن ان يقال ان الألفاظ موضوعة للمركبات التام الاجزاء التي لو انضم اليها الشرائط لاثرت في الاثر المقصود، وهو الذي يعبر عنه تارة بالاثر القابلي وأخري بالاقتضائي، ومعلوم ان ذلك لا يثبت وضع الفاظ العبادات للصحيح الواجد للاجزاء والشرائط، وانما يثبت وضعها لما هو المؤثر في الاثر المقصود لو انضم اليه الشرائط، واين ذلك بالمدعى مع أنه أيضاً محل المنع لعدم وضوح وضع المخترعين الألفاظ بإزاء المركبات التامة بحيث لو انتفى جزء من اجزائها انتفى صدق اسم المركب حقيقة بل الوجدان حاكم بخلافه، والذي يمكن دعواه وضع الألفاظ للمركبات الواجدة لمعظم الاجزاء فتدبر.



حجج القول بالاعم

واستدل الاعمى أيضاً بوجوه:

منها تبادر الاعم وعدم صحة سلب الاسم عن الفاسد.

واستشكل عليه بعدم تصوير الجامع بين الصحيح والفساد وهو بما لا بد منه في

تحقق التبادر فكيف يصح دعواه مع عدم تصويره.

وفيه ما ثبت من وجود الجامع الاعم وتصويره فلا إشكال من هذه الجهة.

ومنها صحة التقسيم إلى الصحيح والفساد، فإنه لا يصح الا بان يكون المستعمل فيه

الاعم وحيث ان الاصل في الاستعمال الحقيقة يستكشف أنه الموضوع له اذ لولاه لزم

المجاز وهو خلاف الاصل المقرر في الاستعمال.

واورد عليه في «الكفاية» بما حاصله ان بعد قيام الدليل علي كونها موضوعة

لصحيح يسقط الاصل فيسقط الاستدلال.

ويرد عليه ان التقسيم إلى الامرين لا بد وان يكون بلحاظ جامع يعمهما، فان بدونه

لا يصح التقسيم وقد فرض قده عدم وجود جامع ذاتي بين الامرين، فاذا وقع مقسماً

للقسمين ولحاظ الجامع العرضي مثل عنوان ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية أو عنوان

آخر مضافاً إلى أنه تكلف بعيد غير صحيح لعدم وجود العلاقة بين الموضوع له وبين هذا العنوان كما لا يخفى فهذا دليل على أن الملحوظ في المقسم هو الجامع بين الصحيح والسقيم وهو قرينة وجود الجامع وبعد ثبوت أن المستعمل فيه ذلك يتم الاستدلال بالاصل المذكور فتأمل.

ومنها استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الاخبار وإرادة الفاسدة منها كقوله عليه السلام «بنى الاسلام علي الخمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم ينأد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس بالاربع وتركوا هذه فلو ان احداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة»^١ ومحل الاستشهاد فقرتان.

الاولى قوله فاخذ الناس بالاربع بناءً على كون المراد الأربعة المذكورة (لا الخلفاء الأربعة كما قيل) كما هو ظاهر.

الثانية قوله فلو ان احداً صام نهاره وتقريب الاستدلال ان الاخذ بالاربع وصوم النهار لا يكون بناءً على بطلان عبادة تارك الولاية كما اتفق عليه النص والفتوي، بل كما دل عليه ظاهر نفس هذا الخبر بناءً على كون عدم القبول ظاهراً في الفساد كما هو القوي الا اذا اريد منها الفاسدة، فاذا ثبت ان المراد منها الفاسدة ليس الا ان نقول: إنه بناءً على وضعها للاعم لا يلزم المجاز لا مكان كونها مستعملة فيما وضعت له وانما اريد خصوص الفاسدة من باب إرادة بعض افراد الكلي منه وتطبيقه عليه لا من باب استعماله فيه ليكون مجازاً وأما بناءً على وضعها لخصوص الصحيح يلزم المجاز لا محالة كما لا يخفى وحيث ان المجاز خلاف الاصل ولا يصار اليه الا بقيام الدليل يستكشف ان المستعمل فيه تلك الألفاظ والموضوع له هو الاعم اذ لولاه لزم المجاز وهو منفي بالاصل المذكور، وقوله عليه السلام «دعى الصلاة ايام اقرائك»^٢ ضرورة أنه لو لم يكن المراد الفاسدة لا يصح النهي عنها لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها واذا ثبت ان المراد منها الفاسدة لا غير

١. الكافي، ج ٢، ص ١٨؛ بحار الأنوار، ج ٦٥ الباب ٦٥، ص ٣١٧؛ ايضاح كان الموجود في كتاب الكافي والبحار بهذه العبارة «بنى الاسلام علي خمس علي الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ولم ينأد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس بالاربع وتركوا هذه يعني الولاية.

٢. عوالي اللآلي، ج ٢، ص ٢٠٧، باب الطهارة...؛ فقه القرآن، ج ٢، ص ١٥٧.

يستدل بها علي المدعى بالتقريب المتقدم هكذا ينبغي تقريب الاستدلال لا كما في «الكفاية» بقوله.

ومنها استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الاخبار في الفاسدة اذ لو فرض استعمالها في الفاسدة، يلزم المجاز قطعاً ولو بناءً علي القول بالاعم لان استعمال الكلّي في بعض افراده مجاز بلا ارتياب فلا شك فيه كي يستند إلى الاصل.

وكيف كان فلا يرد الاستدلال بالخبر الاول بالتقريب الذي ذكرناه الا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فلو نوقش في ذلك تم الدليل ولا يدفعه ما ذكره فيها بقوله ان المراد منها في الرواية الاولى خصوص الصحيح بقرينة انها مما بنى عليها الاسلام لانه في مقام بيان بناء الاسلام علي هذه الخمسة في الجملة في مقابلة عدم بنائه علي غيرها لا في مقام بيان الاطلاق من هذه الجهة ليدل علي ان كون فرد من افرادها مما بنى عليه الاسلام، فيستكشف ان المراد خصوص الصحيح لوضوح عدم بنائه علي الفاسد منها، فهو نظير الاخبار الواردة في ثواب الجماعة أو سائر المستحبات أو الواجبات، فإنه كما لا يستفاد منها ازيد من ترتب الثواب علي هذه الاعمال في الجملة ترغيباً فيها وحثاً اليها لا مطلقاً كي يتمسك باطلاقها لنفي الامور التي يشك في اعتبارها، كذلك لا يستفاد من هذا الخبر الا ان الامور الخمسة مما بنى عليها الاسلام في الجملة ولو لذلك لا يمكن الاستدلال للصحيح بقوله تعالى «ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»^١ وقوله ﷺ «الصلاة معراج المؤمن»^٢، «أو قربان كل تقى»^٣ ولا اظن المحقق المذكور ولا غيره ملتزماً به وما ذلك الا لان هذه الاخبار وماضاهاها ليس بصدد بيان الاطلاق وانما تكون بصدد بيان ترتب تلك الآثار في الجملة في قبال عدم ترتبها علي غيرها من الاعمال هذا.

وكيف كان الاقوي ان الخبر لا يكون دليلاً علي احد القولين، ولو اريد الاستدلال بموارد الاستعمالات كان الانسب^٤ الاستدلال بمثل قوله ﷺ عند اشتباه القبلة صل إلى

١. سورة العنكبوت الآية ٤٥.

٢. بحار الانوار، ج ٧٠، الباب ٤، ص ٣٠٣؛ بحار الانوار، ج ٨١، الباب ١٦، ص ٢٥٥.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٢٦٥؛ من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢١٠؛ الوسائل، ج ٤، ص ٤٣.

٤. وجه الانسية ان المستعمل فيه نصا الجامع قطعاً بخلاف الجزء المذكور فان ثبوت ذلك فيه انما كان

الأربع وعند اشتباه الثوب الطاهر في الثوبين صل فيها ونحو ذلك اذ من المعلوم ان لفظ الصلاة استعملت فيها في الجامع بين الصحيح والفساد نظراً إلى ان الصلاة إلى غير القبلة وفي الثوب النجس فاسد، ولو ثبت ان الاصل في الاستعمال الحقيقة تم الاستدلال بقوله عليه السلام «لا تعاد الصلاة الا من خمس»^١ فإنه عبر عن الصلاة التي لا تعاد وهي ما كانت من قبل غير الخمس وعن التي تعاد وهي ما كانت من قبل الخمس بلفظ واحد اذ هو بمنزلة ان يقال لا تعاد الصلاة من الحمد والسورة والقنوت ونحوها وتعاد من الطهور والقبلة الخ ومعلوم ان الاستعمال لا بد وان يكون بلحاظ جامع يعم ما لا تعاد وما تعاد وهو واضح ونحو ذلك من الاخبار كثير كما يقف عليه المتبع هذا تمام الكلام في الرواية الاولى.

وأما الرواية الثانية وهي قوله عليه السلام «دعى الصلاة ايام اقرائك»^٢ فقد يجاب عن الاستدلال بها بان النهي فيها ارشاد إلى عدم القدرة علي الصلاة وربما يؤيد ذلك بأنه لولا ذلك كان الاتيان بما يسمى في العرف بها ولو اخل بما لا دخل له في التسمية محرماً علي الحائض ذاتاً وهو واضح الفساد. اقول: ليس مراد المستدل ان متعلق النهي مطلق الصلاة الفاسدة وانما اراد ان متعلقه لا يعقل ان يكون الصلاة الصحيحة من جميع الجهات لعدم صحة النهي عن هذه الصلاة، فلا بد ان يراد منه الفاسدة وهو لا ينكر انصرافه إلى الصحيح من غير جهة النهي، فلا يرد إشكال لزوم الالتزام بحرمة مطلق ما يسمى بها في العرف ذاتاً علي الحائض نعم يرد عليه إشكال ان النهي للارشاد وليس مولوياً كى يشترط القدرة في متعلقه فمسايق قوله عليه السلام «لا تبع ما ليس عندك»^٣ فكما ان النهي فيه للارشاد إلى عدم القدرة علي تمليك ما ليس بماله، فكذلك النهي في الرواية للارشاد إلى عدم القدرة علي اتيان الصلاة الصحيحة، وانما يستفاد كونها في مقام الارشاد إلى الفساد من جهة النهي عن الصلاة فانها لو كانت صحيحة من الحائض لما نهى عنها الشارع

بالاصل كما مضى منه.

١. مستدرك ج ٤، الباب ٩، ص ٤٢٩؛ مستدرك ج ٤، الباب ٢٢، ص ٤٨١.

٢. عوالي اللآلئ ج ٢، ص ٢٠٧، باب الطهارة...؛ فقه القرآن، ج ٢، ص ١٥٧.

٣. فقه القرآن، ج ٢، ص ٥٨.

بالقطع فيستفاد انها منها فاسدة لا تقع علي نحو الصحة، ولا يشكل ذلك باستهجان النهي عرفاً في امثال المقام كقول احد لصاحبه لا تنظر إلى السماء أو قوله للاعمى لا تنتظر ونحو ذلك، فلو صح النهي للارشاد إلى عدم القدرة لما كان مستهجناً في امثال هذه المقامات، والوجدان اقوي شاهد علي خلافه فان الاستهجان في المثالين وماضاها هما انما كان من جهة علم المخاطب بعدم القدرة، ولذا كان الاخبار بعدم القدرة علي الطريان أو الرؤية أيضاً قبيحاً ولو فرض جهل المخاطب بذلك لما كان مستهجناً كما لا يكون الاخبار أيضاً كذلك، وهذا لا يختص بالنهي بل الامر أيضاً قد يكون بداعي التعجيز وللارشاد إلى عدم قدرة المخاطب علي متعلقه كقوله تعالى: ﴿قل ان كنتم في ريب مما نزلنا علي عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾^١ وقوله تعالى: ﴿يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا﴾^٢ والحاصل ان الامر والنهي لا يكونان مولويين في جميع المقامات بل قد يكونان كذلك بداعي المطلوبة والمبغوضية الذاتيتين وأخري ارشاديين كالنهي في المقام حيث يكون ارشاداً إلى فساد صلاة الحائض وعدم قدرتها علي ايجاد الصلاة الصحيحة وعلى هذا يختل الاستدلال ان لا يلزم بكون المنهى عنها هي الفاسدة بل نقول بان المراد بها الصحيحة ولا ينافيه النهي فتدبر

ومنها أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر بترك الصلاة في مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها علي ما يستفاد من كلمات الفقهاء ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل بفعلها الحنث لانها بالنذر تصير منهياً عنها ومحرمه فتفسد ولا تكون صحيحة ابدأ كي يحصل الحنث بفعلها بل يلزم المحال، لان النذر حسب الفرض تعلق بالصحيحة وهي معه غير صحيحة فلا يقدر علي اتيان الصحيحة، فلا ينعقد النذر لان الشرط فيه التمكن من متعلقه فعلا وتركاً فيبطل النذر وما يلزم من وجوده عدمه محال.

وربما يورد عليه قارة بان ذلك لا يقتضي ازيد من عدم صحة تعلق النذر بالصحيحة لاعدم وضع اللفظ لها وأخري بان المتبادر من اطلاق الناذر إرادة الصحيح

من غير قبل النذر وعليه فلا يلزم من وجوده عدمه ويحصل الحنث يفعلها، ويمكن توجيه الاستدلال بحيث يسلم عن الايراد الاول بان الظاهر كما هو المترأى من عبارات الاصحاب كون متعلق النذر الصلاة بما لها من المعنى وحينئذ فصحة تعلق النذر وحصول الحنث دليل على ان هذا المعنى هو الجامع بين الصحيح والفاقد لا خصوص الاول، نعم يرد عليه ان الظاهر كما يساعده الاعتبار إرادة الناذر الصلاة الصحيحة لولا النذر، والظاهر ان مفروض كلمات الاصحاب أيضاً ذلك فيتم اركان الاستدلال نعم لو فرض إرادة الناذر الصلاة الصحيحة المطلوبة بالفعل من جميع الجهات حتى من قبل تعلق النذر لكان منع حصول الحنث بمكان من القبول، بل يقع الاشكال على هذا التقدير في أصل انعقاد النذر لعدم كون الصلاة معه صحيحة مقدورة ابداً فلا ينعقد لما عرفت من ان شرط انعقاده التمكن من متعلقه والقدرة عليه والقدرة على احد طرفي الفعل والترك القدرة على الآخر والمفروض عدم قدرة المكلف على اتيان الصلاة الصحيحة بالفعل من جميع الجهات، فلا يقدر على تركها فلا ينعقد النذر فيلزم المحال ولكن الاشكال على هذا التقدير مشترك الورود جار على كلا القولين، لأنه على القول بالاعم أيضاً لو فرض إرادة الناذر ذلك اشكل انعقاد نذره وحصول الحنث بفعلها فليس هو اشكالا يختص بالقول بكون الموضوع له الصحيح.

وربما يتخيل انعقاد النذر على هذا التقدير أيضاً بارجاع نذر الترك إلى نذر عدم حصول الصلاة الصحيحة منه في المكان المكروه فيه الصلاة الذي هو بمنزلة نذر النتيجة نظير شرط النتيجة الذي التزموا فيه بالصحة تمسكاً بعموم دليل «المؤمنون عند شروطهم»^١ فكما صح هذا الشرط ويتبعه وضع الشارع للنتيجة عند حصول الشرط فكذلك صح النذر بعموم دليل وجوب الوفاء وصحة ترتب الحكم الوضعي عليه وهو في المقام عدم صحة الصلاة الواقعة منه في مكان تكره فيه فينعقد النذر ولا حنث له لان كل ما اتى به محكوم عليه بالفساد ولا يحتاج حينئذ إلى التمكن والقدرة كي ينتفى بعدمها أصل انعقاد النذر.

١. التهذيب ج ٧، الباب ٣١، ص ٣٧١؛ الاستبصار ج ٣، الباب ١٤٢، ص ٢٣٢؛ وسائل الشيعة ج ٢١، الباب ٢٠، ص ٢٧٦.

وفيه مضافاً إلى ان لازمه عدم حصول الحنث بفعل الصلاة ابداً أنه غير صحيح، لان مورد الكلام تعلق النذر بالترك وعدم ايجاد الصلاة الصحيحة لا بعدم حصولها بنحو نذر النتيجة فيستتبع التكليف الشرعى وهو النهى عن ايجاد متعلق النذر وحيث إنه غير قادر على اتيان الصلاة الصحيحة من جميع الجهات لكونه عصياناً لهذا النهى، فلا يقدر على تركها لما عرفت من ان القدرة على احد طرفي الفعل والترك القدرة على الآخر، واذا ثبت عدم القدرة على الترك سقط التكليف واذا سقط هو بطل أصل النذر وهذا لا ينافي صحة شرط النتيجة اذ هو على فرض التسليم انما كان في مقام شرط ذلك لا شرط الفعل واين ذلك بالمقام المفروض فيه تعلق النذر بعدم التحصيل لا بعدم الحصول والحاصل ان الفساد في محل الكلام انما جاء من قبل الحكم التكليفي الذي استتبعه نذر الترك لا من قبل الحكم الوضعي فالاشكال في محله والتفصي عنه بذلك محل المنع فتدبر جيداً.

ثم إنه قد يشكل في أصل انعقاد النذر في المثال ونظائره باشتراط كون متعلق النذر راجحاً باتفاق من الاصحاب من دون خلاف وليس ترك الصلاة في الحسام راجحاً ومعنى كراهتها كونها اقل ثواباً بالنسبة إلى الصلاة في البيت كما ان هذه اقل ثواباً بالنسبة إلى الصلاة في المسجد والصلاة في بعض المساجد اقل ثواباً منها في الآخر وهكذا حال سائر العبادات ليس معنى كراهتها كونها مرجوحة في انفسها كى يكون تركها راجحاً، فينعقد النذر المتعلق به بل المعنى كونها اقل ثواباً اذا وجدت في ضمن بعض الخصوصيات منها في ضمن الآخر ومجرد ذلك لا يصحح النذر هذا.

وينبغى أولاً تصوّر كيفية تعلق النذر وبيان الوجوه المتصورة فنقول.

قد يكون متعلق النذر ترك الصلاة المقيدة بكونها في الحسام وحينئذ يشكل تارة بما ذكر من ان ترك هذا المقيد ليس راجحاً.

وأخرى بانه لو كان في ضيق الوقت كان فعل الصلاة فيه عصياناً لدليل وجوب الوفاء بالنذر وتركها عصياناً للامر المتعلق بالطبيعة، فيقع التزاحم ويلزم رعاية الاهم من المتزاحمين، فان كان هو فعل الصلاة يجب الاتيان بها ويقع به حنث النذر وان كان الوفاء بالنذر يجب تركها ويقع به مخالفة الامر بالصلوة.

وأخري يكون متعلقه ترك المقيد منضماً إلى فعل الصلاة في غيرها الذي هو بمنزلة نذر فعل الصلاة المأمور بها في غير الحمام.

ويشكل عليه بان لازمه أنه لو ترك الطبيعة من رأس يلزم عصيانان حث النذر ومخالفة الامر بالطبيعة ولو اتى بها في الحمام يلزم الحث وكل ذلك مما لم يلتزم ولا يلتزم به احد من الاصحاب الذين تعرضوا لحكم الفرع.

وثالثة يكون متعلقه ترك التقيد والخصوصية لا ترك المقيد والطبيعة المتخصصة بان يكون في نية الناذر ان لا يوجد الصلاة المأمور بها عند إرادة الامتثال في الحمام ولا يوقعها متخصصة بهذه الخصوصية، فان الامر بالطبيعة علي ما مر غير مرة لا يدعو الا إلى أصل الطبيعة ولا يعقل كونه داعياً إلى الخصوصيات الفردية والتشخصات الجزئية من كونها في المسجد أو في البيت أو في غير الحمام ونحو ذلك وحينئذ يتعلق النذر بترك إيجاد الطبيعة المأمور بها عند إرادة الاتيان بها في هذه الخصوصية وهو كونها في الحمام، وهذا يرجع إلى نذر ترك الخصوصية والتقيد لا ترك ذات المقيد فيسلم عن اول الاشكالين الوارد علي الوجه الاول من ان الترك غير راجح فان ترك الخصوصية راجح قطعاً من دون إشكال وارتباب، نعم يمكن تقرير ثاني الاشكالين بان اللازم من صحة النذر وانعقاده حصول الحث بفعل الصلاة في الحمام ولو كان في ضيق الوقت فيدخل في مسألة المتزامين ويلزم رعاية الاهم وهو خلاف ما يترأى من الاصحاب ولا يظن باحد الالتزام به.

والذي يدفع الاشكال من اصله ان النذر غير متعقد فيما كان متعلقه متحد الوجود مع عصيان امر اخر أو استلزم ذلك، وبعبارة أخرى لو كان الوفاء بالنذر عصيانياً لامر تعلق بشيء من الواجبات ومتحد الوجود معه أو كان ملازماً لعصيان ذلك الامر كشف ذلك عن عدم انعقاد النذر من رأسه، لان الشرط فيه ان يكون متعلقه راجحاً والملاك الرجحان حين إرادة الوفاء بالنذر لاجل تعلقه، ولذا لو نذر فعل شيء أو تركه وكان متعلقه حين النذر راجحاً ثم صار حين الامتثال مرجوحاً لم يقل احد بوجوب الوفاء والسرف فيه ان كشف ذلك حين الامتثال دليل عدم انعقاد النذر وكاشف عنه كما لو نذر

شرب مايع وكان شربه راجحاً ثم تنجس حين إرادة الوفاء أو نهى عن شربه الوالدان عند ذلك أو نذر ترك الشرب وكان راجحاً عند النذر ثم صار شربه راجحاً بان احتاج اليه بخصوصه للتداوي أو امر به الوالدان فإنه لم يقل احد بوجوب الوفاء بالنذر وحصول الحنث بتركه، وليس ذلك الا لان انقلاب الحال يكشف عن بطلان النذر وعدم انعقاده من أصل، وهذا هو السر في عدم معاملة الاصحاب في الفرع ونظائره عند ضيق الوقت وانحصار الاتيان بالعبادة بترك متعلق النذر معاملة المتزاحمين بل جزموا بعدم انعقاد النذر حينئذ من دون تشكيك، نعم فيما اذا استلزم الوفاء بالنذر ترك الواجب المعلق علي القدرة والاستطاعة وقع الخلاف بينهم كما اذا استلزم الوفاء بالنذر ترك الحج، فقال بعضهم بتقدم وجوب الوفاء بالنذر نظراً إلى ان الحج معلق علي الاستطاعة والمعلق عليه غير حاصل بملاحظة دليل وجوب الوفاء بالنذر وقال اخر بتقدم الحج نظراً إلى ان اتيان متعلق النذر متوقف علي القدرة وهي منتفية بورود دليل وجوب الحج وكيفما كان لم يتردد احد في أنه اذا استلزم الوفاء بالنذر ترك الواجب المطلق لزم تقديم الواجب وترك متعلق النذر فافهم واستقم.

ثم أنه بناءً علي تعلق النذر بترك الخصوصية كما هو ثالث وجوه المتقدمة دليل علي بطلان الصلاة اذا اوجدها في الحمام لان الحنث انما يحصل بايجاد التقيد وتخصص الصلاة بكونها في الحمام لا بايجاد أصل الطبيعة وذات المقيد، وقد عرفت ان الامر بالصلوة لا يدعو إلى تلك التشخيصات وانما يدعو إلى أصل الطبيعة، فالذي يدعو اليه الامر لا يحصل بفعله الحنث والذي يحصل به الحنث لا يدعو اليه الامر، فلا وجه لفساد الصلاة بل مقتضى القاعدة صحتها وحصول الحنث بايجاد الخصوصية، نعم بناءً علي اتحاد الخصوصية مع أصل الطبيعة يدخل في مسألة اجتماع الامر والنهي والصحة والفساد حينئذ تابع لما يقال ويختار في هذه المسألة هذا اذا كان الخصوصية متحدة وان اشكل فيه بانها من قبيل البياض والجسم لا الابيض والجسم كى يتحدا وجوداً فالحكم غير متوقف علي حكم هذه المسألة، هذا اذا كان تعلق النذر بهذه الكيفية وأما اذا تعلق بترك الصلاة المقيدة فالظاهر دخوله في مسألة النهي في العبادات ومقتضى القاعدة بطلانها اذا

اوجدها في الحمام ان قلنا بكون النهي في العبادات يوجب الفساد، هذا اذا لم نقل ببطلان هذا النذر من جهة عدم كون متعلقه راجحاً والظاهر أنه الحق، لان نية الناذر ليس ترك المقيد بترك أصل الطبيعة وانما كان نيته تركه بترك التقيد والامر المتعلق بوجوب الوفاء بالنذر الذي هو بمنزلة ان يقال لا اتصل في الحمام ليس معناه لا اتصل في الحمام ولو بترك أصل الصلاة، وانما كان المراد منه النهي عن ايجاد التخصص وبعبارة أخرى ترك المقيد إما بترك ذات المقيد أو بترك قيده ومن المقطوع ان نية الناذر ترك قيده والنهي أيضاً متعلق بايجاد هذا التقيد فلا وجه لفساد النذر نعم يتوجه هذا الاشكال في النوافل المبتدئة فاذا نذر ترك الصلاة المبتدئة في الحمام لا ينعقد النذر من جهة رجحان تلك الصلاة في كل آن من الآتات حتى آن كونه في الحمام فيكون تركها مرجوحاً دائماً وهو يقتضى عدم انعقاد النذر فافهم واغتنم.

في ان اسماء المعاملات هل وضعت للصحيح أو الاعم؟

هنا بقي امور: الاول ان اسامى المعاملات ان كانت موضوعة للمسببات، فلا مجال للنزاع في كونها اسامى للصحيح أو الاعم كما افاد في «الكفاية» اذ الملكية ونظائرها من المسببات لا تتصف بالصحة ولا بالفساد بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى وان كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال قال في «الكفاية» لا يبعد دعوي كونها كالعبادات موضوعة للصحيحة عرفاً وشرعاً والاختلاف بين الشرع والعرف في المصاديق والأفراد لا في المفهوم والموضوع له وتخطئة الشرع العرف انما هو فيها فيه.

اقول: لا يتصور الاختلاف والتخطئة في المصاديق والمحققات فيما ليس للشيء واقع معين كما في المقام فان العقود لا واقعية لها وانما كانت واقعتها بالاعتبار بحيث يدور تحققها وعدمه مدار تحقق اعتبار المعبر وعدمه كساير الامور الاعتبارية التي ليست الا الاعتبار، وفي مثل هذه الامور لا يعقل الاختلاف والتخطئة في المصاديق، لأنه ان كان المراد به التخطئة في ان هذا الموضوع كالعقد بالفارسية أو البيع الغرري مثلاً ليس موضوع الاعتبار، فهو غير صحيح قطعاً، اذ لا شك في أنه موضوع الاعتبار عند العقلاء، فانهم يرتبون آثار الملكية ويعتبرونها عند تحقق البيع الغرري أو بيع الخمر أو العقد

بالفارسية ونحو ذلك، فما معنى تخطئة العرف بعد القطع بانه يعتبر الملكية، فان الاعتبار تارة يكون من الشرع وأخري من العرف، ولا ارتياب في تحقق الثاني في الامثلة المتقدمة كما لا شك في عدم تحقق الاول وان كان المراد به بيان ان هذا الاعتبار من دون ملاك وخال عن المصلحة فهو خارج عن موضوع التخطئة في المصداق وانما يرجع إلى المصالح والمفاسد والملاكات والتخطئة فيها وذلك غير مقصود.

والحاصل ان الاختلاف والتخطئة في المصداق غير متصور في الامور الاعتبارية الصرفة التي لا تحقق لها الا بالاعتبار ولا واقعية لها غيره، وانما يتصور في الامور التي لها واقع محفوظ كالخمر مثلاً، فإنه مايع مسكر في الواقع ويصح الاختلاف في مصداقه فيدعى احد ان هذا المايع الخارجي مصداق له وينكره الاخر، وأما مثل البيع فلا يجري فيه ذلك فالبيع الغرري صحيح واقعاً باعتبار العقلاء وغير صحيح واقعاً باعتبار الشرع بحيث لو سئل الشرع عن صحته وعدمها عند العقلاء لاجاب بانه صحيح عندهم في الواقع وفاسد عندي كذلك فما دعوي الاختلاف والتخطئة بعد ذلك الا مكابرة.

فالحق في تحرير النزاع ان يقال ان اسماء المعاملات هل كانت موضوعة للاسباب التي يلحقها الاعتبار عند تحققها أمّا من العرف أو الشرع أو كانت موضوعة للاعم منها فعلى الاول لا يكون البيع الغرري بيعاً حقيقة عند الشرع وفي نظره واقعاً وان كان بيعاً عند العرف وبحسب نظره كذلك كما لا يكون الذي لا يلحقه اعتبار العقلاء بيعاً عندهم حقيقة وان كان بيعاً عند الشرع اذ اعتبر المسبب عنده.

وبالجملة علي هذا القول يدور صدق الاسم بنظر الشرع مدار اعتباره المسبب وبنظر العرف أيضاً مدار اعتبار نفسه من دون مدخلية لاعتبار احدهما في صدق الاسم حقيقة عند آخر وعلي الثاني لا يتوقف صدق الاسم علي اعتبار المسبب لا بنظر الشرع ولا العرف فتدبر.

في اجمال اسماء المعاملات وعدمه بناءً علي كونها للصحيحة
الثاني هل يوجب كون اسماء المعاملات اسامى للصحيحة اجمالها وعدم امكان

التمسك باطلاقها عند الشك في اعتبار جزء أو شرط اولاً؟ ولتحقيق المقام نقول: إنه تارة اريد التمسك بالاطلاق اللفظي وأخري بالاطلاق المقامي، ويختلف الكلام بحسبها علي ما سيظهر ان شاء الله تعالى، والظاهر عدم تنبيه المحقق الخراساني رحمته الله في «الكفاية» لهذا التشقيق فاطلق الحكم بإمكان التمسك بالاطلاقات ذاهلاً عما يأتي من ان التمسك بالاطلاق اللفظي يختص بالقول بكون الموضوع له الاعم ولا يجري علي القول بانه خصوص الصحيح.

وتوضيح ذلك أنه اذا قلنا بالاعم صح التمسك باطلاق العقد في قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾^١ ونحوه اذ المفروض صدق لفظ العقد بحسب اللغة علي الاعم من الصحيح من دون توقف فيه علي لحوق اعتبار المسبب شرعاً، فكلما صدق اسم العقد بحسب اللغة يحكم بصحته ونفوذه باطلاق ذلك الدليل، وهذا بخلاف ما لو كان الموضوع له خصوص الصحيح، فإنه يشكل حينئذ التمسك باطلاقه لنفي ما شك في اعتباره، اذ المفروض عدم صدق العقد علي غير الصحيح والصحة مشكوكة فيكون شمول لفظ العقد له مشكوكاً هذا إذا كان المراد التمسك بالاطلاق اللفظي رحمته الله

وأما الاطلاق المقامي فهو يعم القول بكون الموضوع له الصحيح بتقريب ان قوله «أوفوا بالعقود» وان كان لا يزيد عن اثبات وجوب الوفاء بالعقد الصحيح وهو الذي يلحقه اعتبار المسبب الا أنه إذا كان المراد الصحة بنظر الشرع وكان الملاك باعتباره للمسبب لوجب البيان والتنبيه، وحيث لم ينبه يستكشف ان المراد الصحة بنظر العرف والاعتبار للمسبب عنده، وهذا امر سار في جميع المقامات في كلمات اهل المحاورة بعضهم مع بعض وفي كلمات الشارع الملقاة إلى المخاطبين، فإنه اذا خاطب رجل صاحبه فقال اشتر الدار أو ازرع الشجر ولم يبين كيفية الشراء والزرع يحمل علي إرادة الشراء والزرع علي الكيفية المعمولة عند المخاطب، اذ لو اراد غير ذلك لوجب البيان، وحيث لا يستكشف علم ارادته غيره، وهذا امر اطبق عليه كافة اهل المحاورة ومنهم الشارع

الامر الحادي عشر: في وقوع الاشتراك اللفظي ٩٥

المقدس، والفرق بين هذا الاطلاق وبين الاطلاق اللفظي الجاري علي القول بالاعم أنه مخصوص بما إذا كان للعرف اعتبار المسبب في المورد الذي اريد التمسك فيه بالاطلاق، وهذا بخلاف الاطلاق اللفظي فإنه يجري حتى فيما ليس للعرف اعتباره، فإنه اذا صدق اسم العقد يجب الوفاء به وترتيب آثار المسبب عليه ولو كان بحسب نظر اهل العرف غير مؤثر في حصول المسبب وكل ذلك غير خفي علي المتأمل فتأمل.

وربما يوجه امكان التمسك بالاطلاق اللفظي علي القول بوضعها للصحيح أيضاً بان قوله اوفوا بالعقود وان كان ناظراً إلى العقود الصحيحة بنظر الشرع الا ان عدم بيان ما هو الصحيح عنده يكشف عن احالة الامر إلى العرف فينتج وجوب الوفاء بكل عقد مؤثر عند العرف، وبعبارة أخرى ان التزام وضع الأسماء لمخصوص الصحيحة لا يزيد علي ان المراد بالعقد هو الصحيح ولا يخالف ذلك وانما ندعى ان المراد بالصحة بعد عدم التنبيه علي ماهو الصحيح عند الشرع هو الصحة بنظر اهل العرف فتدبر.

في كيفية دخل شيء في المأمور به

الثالث دخل شيء في المأمور به يكون تارة بنحو الجزئية وأخري بنحو الشرطية وثالثة بان يكون مما يتشخص به المأمور به ويعنون به ويحصل بسببه مزية فيه أو نقص من دون ان يكون الاخلال به موجباً لفساد الماهية، وربما يتصور ان يكون الشيء مما ندب اليه مستقلاً من دون دخل في المأمور به لا شرطاً ولا شرطاً ولا في خصوصية، وانما يكون المأمور به ظرفاً للمطلوبية ولا شبهة في عدم الاخلال بالتسمية فقد ما ندب اليه في العبادات نفسياً ولا فقد ما له دخل في تشخصها وانما يخل بها فقد ما له الدخل شرطاً أو شرطاً كما لا يخفى.

الامر الحادي عشر:

في وقوع الاشتراك اللفظي

الحق وقوع الاشتراك لما نري من عدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو اكثر للفظ

واحد وللنقل والتبادر ودعوي محالته كدعوي وجوبه مدفوعة بما افاده في «الكفاية» فراجع.

الامر الثانى عشر:

في استعمال اللفظ في اكثر من معنى

اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد بان يراد كل واحد مستقلاً كما اذا استعمل اللفظ فيه وحده على اقوال.

منها الجواز مطلقاً أمّا على نحو الحقيقة أو المجاز.

ومنها المنع كذلك أمّا على نحو الحقيقة أو مطلقاً.

ومنها التفصيل بين المفرد وبين التثنية والجمع بالجواز على نحو المجاز في الاول وعلى

نحو الحقيقة في الآخرين.

تحقيق

والحق الجواز مطلقاً على نحو الحقيقة، لان اللفظ موضوع لذات المعنى من دون

اعتبار قيد الوحدة في الموضوع له بالوجدان، وكون الوضع في حال وحدة المعنى لو كان

مسلماً لا يقتضى عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة قيداً في الموضوع له.

نقل ونقد

وادلة المانعين أمّا الاستحالة العقلية كما مال اليه في «الكفاية» وبيانه ان الاستعمال

ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة والمعنى بل انما هو جعله وجهاً له ومرآةً كانه هو

الملقى إلى المخاطب حقيقة ومن الواضح ان لحاظ اللفظ فانيا في معنى ومشيراً اليه ومرآةً

ينافى لحاظه كذلك في معنى آخر.

وفيه ان الاستعمال كالوضع ليس الا جعل اللفظ علامة للمعنى كما قدمنا في باب

الوضع لافانيا فيه، ضرورة أنه لو كان كذلك لما كانت الألفاظ ملحوظة في الاستعمال الا

بنحو الآلة لا بالاستقلال، ومن المعلوم خلافه بداهة ان المستعمل ملتفت إلى الألفاظ

حين استعمالها ولذا لا يؤدبها على غير وجهها.

وأما دعوى اعتبار قيد الوحدة فى الموضوع له فبدفعها حكم الوجدان بخلافها، وقضية كون الوضع فى حال الوحدة على فرض تسليمها لا تنفع فى المنع بعد فرض عدم اعتبارها فى الموضوع له كما عرفت.

ومستند التفصيل ما يظهر من المعالم من ان المفرد حيث وضع للمعنى بقيد الوحدة يلزم من استعماله فى الاكثر الغاء قيد الوحدة فيكون مستعملاً فى جزء المعنى بعلاقة الكل والجزء وهو مجاز وأما التثنية والجمع فهما فى قوة تكرار المفرد بالعطف فلا مانع من استعمالهما وإرادة اكثر من معنى واحد حقيقة، كما اذا استعمل المفرد مكرراً أو ارىد منه فى كل استعمال معنى غير ما ارىد منه فى اخر، فكما لا إشكال فى إرادة العين الباكىة والجارية فيما اذا تكرر لفظ العين وعطف الثانى على الاول بواو العطف كقوله جثنى بعين وعين، كذلك الامر فى قوله جثنى بعينين لأنه بمنزلة التكرار بالعطف.

اقول: وادخاله على هذا فى مسألة استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد مع أنه لو كان فى قوة تكرار المفرد لخرج عن هذا الباب لعله كان من جهة ان اللفظ فى الظاهر غير مكرر وكونه بمنزلة التكرار لا يخرججه عن هذا الباب.

وكيف كان ىرد عليه ما عرفت من ان الألفاظ موضوعة لذوات المعانى من دون ملاحظة قيد الوحدة ولولاه لما جاز الاستعمال فى الاكثر لاحقيقة ولا مجازاً أما الاول فواضح وأما الثانى فلان الاكثر ليس جزء المقيد بالوحدة بل ىنافيه وىباينه تباین المشروط بالشىء والمشروط بعدمه.

وأما كون التثنية والجمع بمنزلة تكرار المفرد بان يكون هىئتها لمجرد الدلالة على تكرار المفرد مرتين أو ازىد من دون الدلالة على إرادة المتعدد مما ىراد من مفردهما فخلاف مقالة المشهور من ان هىئة التثنية والجمع تدل على إرادة فردین وازىد مما ىراد من مفردهما، ولذا تریهم یاولون تثنية الاعلام وجمعها بإرادة المسمى من مفردهما لتكون الهیئة دالة على إرادة المتعدد من هذا المعنى المأول وتفتن صاحب المعالم رحمته بهذا فردہ بان التأویل بالمسمى تعسف والحق ان المتبادر المنساق من هىئتها ما افاده المشهور لا مجرد

الدلالة علي تكرار اللفظ وكون التأويل بالمسمى في تثنية الاعلام وجمعها تعسفا لا يدفع التبادر خصوصاً بعد مساعدة الارتكاز لهذا التأويل مضافاً إلى أنه لابد منه في بعض المقامات كما اذا دخل اسماء العدد علي الاعلام فان اسماء العدد بنفسها وضعت للدلالة علي الكمية والمقدار الذي اريد من مدخولها ولم توضع لافادة تكرار مدخولها قطعاً وحينئذ فما يوجه به ورودها علي الاعلام من التأويل بالمسمى أو غيره يوجه في تثنية الاعلام وجمعها هذا.

ولا يذهب عليك انا لو اغمضنا عن هذا الاشكال وقلنا بمقالة صاحب المعالم في معنى هيئة التثنية والجمع لا يصح حل الاشكال به تارة بان الظاهر ان اللفظ فيها كانه كرر واريد من كل لفظ فرد من افراد معناه لا أنه اريد منه معنى من معانيه.

لأنه بعد تسليم انها في قوة التكرار لا ظهور لها في إرادة ذلك بل الظاهر إرادة معنيين كما في المكرر حقيقة نعم فيما ليس له الا معنى واحد كالالفاظ الدالة علي الطبايع يكون المراد لا محالة فردين من المعنى كما في المكرر حقيقة والحاصل ان الامر مختلف حسب اختلافات المقامات.

وأخري بان ذلك لم يكن من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد لان هيئتها انما تدل علي إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما فيكون استعمالهما وإرادة المتعدد من معانيه استعمالاً لهما في معنى واحد.

لانك عرفت أنه لما لم يكن المفرد مكرراً حقيقة وانما كان في قوة التكرار بدلالة الهيئة جاز ادخاله في مسألة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد بوجه من الوجوه وليس للهيئة دلالة علي إرادة المتعدد مما يراد من المفرد حسب الفرض بل هي دالة علي مجرد ان المفرد في قوة التكرار بالعطف فتأمل فإنه دقيق.

إشارة وإشارة

وربما يستدل علي وقوع استعمال اللفظ في الاكثر بالاخبار الدالة علي ان للقرآن ظهراً

ولظهره ظهراً أو أن له بطونا سبعة أو سبعين^١ وهي كثيرة.

وربما يجاب عنه بما في «الكفاية» من أنها لا دلالة لها علي أن ارادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ فلعله كان بارادتها في انفسها حال الاستعمال في المعنى من اللفظ.

وفيه منع ظاهر اذ مجرد إرادة المعاني في انفسها وخطورها بالبال عند استعمال اللفظ في معناه لا يرتبط بالقرآن ولا يكون تعريفاً له وبياناً لمعظم شأنه اذ لا يخلو متكلم حين الاستعمال الا ويخطر بباله امور وهذا اجنبى عن كلامه ما لم يكن مفيداً لها ودليلاً عليها بنحو من الانحاء وكل من راجع ادلة الباب يحكم بان مفادها اجنبى بالمرّة عن هذا الاحتمال.

وربما يجاب بما فيها من أن المراد بالبطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ التي كانت افهامنا قاصرة عن ادراكها.

ولا يخفى أن إرادة هذا المعنى وأن كان محتملاً نظراً إلى أن إيراد الكلام علي وجه يكون له لوازم عديدة تقصر الافهام عن ادراكها دليل علي عظمة الكلام ولا يكون كالاقتبال الاول اجنبياً عن الكلام الا أن ظاهر ادلة الباب إرادة غير هذا المعنى وسره أن ذلك ليس تعريفاً معتداً به يختص القرآن اذ لا يخلو كلامٌ من أن يكون وله لازم واحد أو أكثر لا يلتفت اليه الا بعد التنبيه وبالجملة يظهر لمن اعطى النظر حقه وتأمل في ادلة الباب أنها ليست بصدد اثبات هذا الامر.

وقد يجاب بما نقل عن المحقق صاحب «الكفاية» من أن المراد بالبطون مصاديق المعنى المستعمل فيه اللفظ أن تخفى عن الافهام ولا يكاد يتوجه اليها الا بعد التنبيه ويقرب منه ما يخطر بالبال من أن المراد بهذه الاخبار أن للقرآن معاني خفية لا يتوجه افهام الناس الا إلى بعض مصاديقها الظاهرة الجلية بحيث يتخيل أن معنى اللفظ هو ذلك المصاديق لا غير مثل قوله تعالى: ﴿فليُنظر الإنسان إلى طعامه﴾^٢ فان ما يفهم منه أهل العرف هو الطعام المأكول ولا يحتمل له معنى آخر مع أنه قد ورد في تفسيره أن المراد به العلم فيلزم النظر

اليه أنه ممن يؤخذ فيستكشف بذلك ان المراد بالطعام ليس خصوص ما ينسب إلى الأذهان بل المراد به معنى عام شامل للطعام المأكول والطعام المعنوي اعنى العلم ويكون كل منهما مصداقا لهذا المعنى العام وتفسيره في بعض الاحيان بما هو الظاهر انما هو من باب بيان المصداق ولا ضير فيه بعد كونه مرادا في ضمن إرادة العام كما ان تفسيره احيانا بالمصداق الخفى انما هو للتنبيه علي ان المعنى المراد المستعمل فيه اللفظ ليس ما ينسب إلى الأذهان بل هو معنى عام شامل له ولغيره ولعمري ان ذلك اظهر الاحتمالات وارجحها كما لا يخفى علي المتأمل في تضاعيف الاخبار.

وكيف كان لادلالة لها علي وقوع الاشتراك لان استعمال اللفظ في معناه وإرادة مصاديقه في ضمن ارادته ليس من باب استعمال اللفظ في اكثر من معنى كما هو واضح فتدبر.

الامر الثالث عشر:

في المشتق وفيها امور

اختلفوا في ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء في الحال أو فيما يعمه وما انقضى عنه المبدء علي اقوال.

منها أنه حقيقة في خصوص المتلبس.

ومنها أنه حقيقة في الاعم.

ومنها التفصيل أما بين اللازم والمتعدي أو بين المحكوم به والمحكوم عليه علي ما سيأتى الكلام فيها ان شاء الله وحيث ان نتيجة البحث تظهر في كثير من الفروع الفقهية ينبغي بسط الكلام في المقام وقبل الخوض فيها نقدم امورا.

الاول: في المراد من المشتق في المقام

أنه ليس المراد بالمشتق هنا مطلق المشتقات كالماضى والمضارع والامر والنهى وماضاهاها بل المراد خصوص ما يجري منها علي الذوات بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي كما يتضح ذلك بقرينة وقوع النزاع فيه بانه هل هو حقيقة في خصوص المتلبس

بالمبدء أو في الاعم منه وما انقضى عنه المبدء فيعلم ان النزاع انما يكون في المشتقات الجارية على الذوات المنتزعة عنها بملاحظة اتصافها بالمبادي بنحو من الانحاء والظاهر خروج مثل اسم الآلة وصيغة المبالغة أيضاً عن محط النزاع لا مجرد التمثيل بغيره في عناوين الاحتجاجات اذ مجرد التمثيل على ما ذكره في «الكفاية» غير صالح للاختصاص.

في اسم الآلة

بل لان اسم الآلة بهيئته انما وضع للدلالة على انتساب الذات بالمبدء واتصافها به بنحو الآلية والشانية والاقتضاء ضرورة انا نرى بالوجدان صدق المقراض مثلاً على ما اعد للقرض وجعل آلة له وكان له شانية ذلك ولو لم يتحقق منه إلى الان بل ولن يتحقق منه إلى الابد وعدم صدقه على ما لم يعد لذلك وليس آلة له ولو كان متلبساً به فعلاً وهكذا الامر في جميع اسماء الآلات فيعلم من ذلك ان الفعلية والتلبس غير مأخوذ في معناه بحسب وضع الهيئة.

لا يقال يمكن ان يكون مفاد الهيئة في اسم الآلة مثل اسم الفاعل وما بمعناه اتصاف الذات بالمبدء وانتسابها به غاية الامر ان المبدء اخذ فيه بنحو الشانية، كما اخذ تارة ملكة وأخري حرفة وصناعة، وسيأتى ان اختلاف مبادي المشتقات بحسب الفعلية والشانية والصناعة والملكة لا يوجب تفاوتاً فيما هو المهم من محل النزاع من دلالتها بحسب الهيئة، غاية الامر أنه لو اخذ المبدء بنحو الفعلية يقع النزاع في ان المشتق هل هو حقيقة فيما تلبس بهذا المبدء في الحال أو في الاعم، ولو اخذ بنحو الشانية يقع النزاع في أنه هل هو حقيقة فيما تلبس بهذا المبدء الشانى أو في الاعم فلا يستلزم اخذ المبدء شانياً خروج المشتق المنتزع من الذات بملاحظة اتصافها به عن حريم النزاع.

فإنه يقال التصرف في المبدء باخذه بنحو الشانية مستلزم لارتكاب المجاز في جميع مبادي اسماء الآلات وهو مضافاً إلى استدعائه المجاز بلا حقيقة في وضع اسم الآلة بعيد جداً لما يري من عدم لحاظ العلاقة ظاهراً عند الاستعمال وكيف كان فالالتزام بان جميع مبادي اسم الآلة اخذ بنحو المجازية امر يستبعده الذهن السليم، خصوصاً بعد ما

يري من ان هذا المبدء لم يؤخذ بهذا النحو في ساير الاشتقاقات؛ فإنه لم يقل احد ان المبدء في قرض أو يقرض ونحوهما اخذ بنحو الشانية، هذا كله مضافا إلى ان المجاز خلاف الاصل فما لم يدع اليه داع لا يصار اليه وقد عرفت ان الالتزام بان هيئة اسم الالة بنفسها وضعت لبيان الاتصاف والانتساب الشائنين ليس مخالفا للوضع وعليه فلا يلزم التصرف في المبدء بنحو من الانحاء، وسيأتى الكلام ان شاء الله فيما يتوهم ان المبدء اخذ فيه ملكة أو حرفة وصناعة فانتظر.

وقد انقدح بذلك كله ان هيئة اسم الالة انما وضعت لبيان نوع من الانتساب بين المبدء والذات وهو الانتساب الشانى فيخرج عن حريم النزاع في أنه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء أو اعم فان التلبس بالمبدء علي هذا التقدير وكذلك انقضاء المبدء غير مأخوذ في وضع الهيئة اصلا فتأمل جيدا فإنه دقيق.

في صيغة المبالغة

وأما صيغة المبالغة فهي بهيئتها وضعت لبيان اتصاف الذات بالمبدء كثيرا مثلا ضرباً بهيئته يدل علي صدور الضرب عن الذات بنحو الكثرة ويبين الانتساب بهذه الكيفية وحينئذ نقول، ما المراد بوضعه لخصوص المتلبس؟ فان كان المراد اعتبار اتصافه باصل المبدء فمن الواضح ان ليس هذا مفاد الهيئة وان كان المراد اعتبار اتصافه بالمبدء الكثير كالضرب الكثير مثلا، فمن الواضح ان يقع تدريجيا فما يعقل تلبسه به في الحال هو أصل المبدء لا الضرب الكثير فتدبر جيدا؛ نعم فيما يتصور تحقق الكثرة في آن واحد يتمشى النزاع كما في العلم فان العلم والعلامة انما يقال لمن كثر علمه ويمكن النزاع بانه حقيقة في خصوص من تلبس بكثرة العلم في الحال أو اعم فتدبر جيدا.

تحرير وتفريع

ثم ان الظاهر ان النزاع لا يختص بالمشتق باصطلاح النحويين بل يعم كل ما كان مفهومه ومعناه جاريا علي الذات ومنترعا عنها بملاحظة اتصافها بمبدء عرض أو عرضي

ولو كان جامدا في الاصطلاح وان ابيت عن ذلك فلا محالة يكون هذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع، كما يشير اليه ما عن الايضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين وأما المرضعة الاخرة ففي تحريمها خلاف، فاختار والذي المصنف رحمته الله وابن ادريس تحريمها، لان هذه يصدق عليها ام زوجته لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هذه عبارته علي نقل صاحب «الكفاية» وأنت خير بعدم اشتراط الصغيرة بمجرد صدق عنوان البنت عليها ولو لم تكن امها مدخولا بها وعلى هذا فحرمة المرضعة الثانية تبتنى بالأخرة علي مسألة المشتق لان صدق عنوان ام الزوجة عليها متوقف علي صدق الزوجة فعلا علي الصغيرة وهو متوقف علي القول بالاعم في مسألة المشتق، هذا وربما يقال بان حرمة المرضعة الاولى والصغيرة أيضاً تبتنى علي مسألة المشتق، لأنه بمجرد تحقق اخر ان للرضاع المحرم يتحقق عنوان بنت الزوجة وام الزوجة وبمجرد تحقق هذا العنوان ينفسخ الزوجية فليس لعنوان ام الزوجة وبنتها تحقق بحسب الزمان وانما له تحقق في آن عقلي وهو آخر ان للرضاع المحرم الظرف لحصول العنوان وانفساخ الزوجية، فصدق العنوانين بحسب الزمان يبتنى بالأخرة علي القول بالاعم في مسألة المشتق، وأنت خير بان هذا الابتناء صحيح اذا قلنا بان ظاهر دليل حرمة ام الزوجة وبنتها لزوم اجتماع العنوان في آن زمني، وأما ان قلنا بمنع هذا الاستظهار وكفاية تحقق العنوانين في الرتبة السابقة لا يبتنى الحكم بالحرمة علي مسألة المشتق والقول فيها بالاعم فالامر دائر مدار الاستظهار من ادلة الحرمة فتدبر هذا مضافاً إلى ان رواية علي بن مهزيار الواردة في باب الرضاع في نظير المسألة تدل علي حرمة المرضعة الاولى والصغيرة فراجع. وقد انقدح بما ذكرنا ان كلما كان مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات عرضا كان أو عرضيا داخل في محل النزاع سواء كان مشتقا باصطلاح القوم أو جامدا وأما ما كان مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة امر غير خارج عن مقام ذاته وذاتياته فلا نزاع في كونه حقيقة في خصوص المتلبس فافهم.

الثانى: في اسم الزمان

ربما يشكل وقوع النزاع في اسم الزمان من جهة ان الذات وهى الزمان فيه بنفسه ينقضى وينصرم فلا يعقل فيه الا التلبس لانه بمجرد انقضاء المبدء يزول الذات وينصرم فكيف يمكن ان يقع النزاع في ان الوصف الجارى عليه حقيقة في خصوص المتلبس أو فيما يعمه وما انقضى عنه المبدء، فان هذا النزاع انما يتصور فيما كان للذات بنفسها ثبوت واستقرار عند حال التلبس وبعده، فيقع الكلام في ان الوصف الجارى عليه يخص حال التلبس أو يشمل بعده، وأما فيما ليس للذات استقرار في الحالين بل ينصرم بمجرد انقضاء المبدء لا يعقل فيه حال ثبوته وانقضاء المبدء عنه.

قال في «الكفاية» ويمكن حل الاشكال بان انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب ان يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام انتهى.

مراده أنه يمكن ان يكون اسم الزمان كسائر المشتقات موضوعاً للاعم من المتلبس بالمبدء وما انقضى عنه المبدء غاية الامر أنه لا يتصور فيه فرد انقضى عنه المبدء بل ينحصر فردة في خصوص المتلبس وانحصار الفرد لا يقتضى انحصار المفهوم كما ان امتناع فرد لا يقتضى عدم وضع اللفظ له كما لا يخفى.

ويمكن حل الاشكال بما نبينه في مسألة الاستصحاب في الزمان بان الزمان وان كان متصراً ينقضى كل جزء منه بحدوث جزء آخر الا أنه يمكن اجراء الاستصحاب فيه بدعوي ان الزمان بنظر العرف عبارة عن الآتات الواقعة بين الحدين مثلاً العرف يري الليل عبارة عن الظلمة أو استتار القرص أو الآتات الواقعة بين غروب الشمس وطلوعه ولذا يحكم علي اول جزء منه أنه ليل ويحكم ببقائه أيضاً إلى ان يطلع الشمس، وكذا الكلام في النهار وغير ذلك من الازمنة فامر به بنظر العرف كالحركة التوسطية التي يصدق علي اول جزء منها وتبقى إلى بقاء آخر اجزائها، ومن المعلوم ان الزمان بهذا الزمان باق ولذا يمكن اجراء الاستصحاب فيه عند الشك في بقاءه فتدبر.

وكيف كان فمن البين أنه لو سلمنا خروج اسم الزمان عن حريم النزاع وقلنا أنه

حقيقة في خصوص المتلبس لا يصير ذلك قرينة علي ان المشتق حقيقة في الخصوص اذ وجود القرينة في بعض المقامات لا يصير قرينة علي سائر المقامات، كما لا يخفى هذا إذا كان الانقضاء والانصرام في ناحية الذات، وقد يتصور ذلك في ناحية المبدء كما في مثل القتل فان تحقق القتل مساوق لزواله اذ قبل ذهوق الروح تحقق له وبمجرد ذهوقه يتحقق القتل وينقضى ومن المعلوم ان في هذا الحين ليس الفاعل متلبسا بالمبدء فلا يعقل فيه وفي امثاله التلبس لكن قد عرفت ان انحصار المفهوم في فرد لا يقتضي ان يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام فلا يصح ان يقال مثل القاتل والمقتول خارج عن حريم النزاع فافهم واستقم.

الثالث: في الافعال والمصادر

قد عرفت خروج الافعال عن حريم النزاع لعدم كونها جارية علي الذوات بل انما تدل علي صدور المبدء من الذات وليس فيها حمل واتصاف كي يقع النزاع في أنه حقيقة في خصوص المتلبس أو في الاعم، وهكذا الكلام في المصادر المجردة والمزيد فيها، فانها تدل علي نفس المبادي وما يتصف به الذوات لا علي الذات المتصف بالمبدء، فلا يعقل جريان النزاع فيه اذ نفس المبدء ليس فيه جهة الجري والحمل فتدبر جيدا.

وهم وكشف

ثم أنه قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل علي الزمان حتى اخذوا الاقتران به في تعريفه ومن المعلوم ان مرادهم اخذ مصداق الزمان في مفهومه لا مفهومه اذ هو الذي يقترن به الحدث ومرادهم بحسب ظاهر بعضهم وتصريح آخر دلالة الفعل عليه بالتضمن وهو اشتباه ضرورة عدم دلالة الامر والنهي الا علي طلب الفعل والترك ولم يؤخذ الزمان في مفهومه غاية الامر ان طلب فعل الطبيعة أو تركها انما كان في الحال لان زمان الحال داخل في المراد، وكذلك الكلام في الماضي والمضارع فان الاول دال علي تحقق المبدء وصدوره من الذات والثاني دال علي ترقبه منها، ولم يؤخذ زمان في مفهوم

شيء منها، غاية الامر ان لمعنى فعل الماضى خصوصية وهى التحقق وهو اذا لم يكن قرينة شخصية على الخلاف لا ينطبق فيما كان الفاعل من الزمانيات الا على الزمان الماضى وكذلك لمعنى فعل المضارع خصوصية أخرى وهى الترقب وهو بدون القرينة لا ينطبق فيما اسند إلى الزمانيات الا على الزمان الاقنى فالزمان انما يستفاد من انطباق الخصوصية عليه أنه مأخوذ في المعنى الموضوع له اللفظ، فإنه لو كان كذلك لزم التجريد وارتكاب المجاز فيما اسند الفعل إلى نفس الزمان أو إلى المجردات، ومن الواضح ان ابناء المحاورة يسندون الافعال إلى الزمان وإلى المجردات الخارجة عن الزمان من دون لحاظ علاقة وربما ايد ذلك تارة بان المضارع مشترك معنوي عندهم بين الحال والاستقبال وهو لا يتم الا على ان يكون المضارع دالا على خصوصية معنى صح انطباقها تارة على الحال وأخرى على الاستقبال والالزم أما القول بالاشتراك اللفظي ووضعه تارة للزمان الحال وأخرى للاستقبال وهو مناف لكلامهم وأما القول بان المأخوذ في معنى فعل المضارع جامع الزمان ومفهومه الذي يعم الزمانين وهو أيضاً خلاف المنساق من عبارتهم من اخذهم الزمان بمصداقه في مفهوم الفعل وأخرى بان الزمان الماضى في فعله قد يكون مستقبلا حقيقة وزمان الحال والاستقبال في المضارع قد يكون ماضيا كذلك، ومن الواضح ان الالتزام باخذ الزمان في معنى الفعلين يستلزم المجازية ولحاظ العلاقة في مثل المقام وقد نرى بالوجدان ان ابناء المحاورة لا يلاحظون العلاقة فيه فيستكشف بذلك عدم اخذ الزمان في مفهومه وان دلالة على الزمان انما يكون بالاطلاق والانصراف، ومن المعلوم ان انصراف المعنى إلى فرد بدون القرينة وإلى آخر معها لا يستلزم المجازية كما لا يخفى على ذوي الالباب فتدبر.

ثم ان معانى الحروف ووجه امتيازها عما عداها قد تبين سابقا مستقصى فلانطيل الكلام بالاعادة.

الرابع: في عدم ايجاب اختلاف المبادي اختلاف الدلالة

قال في «الكفاية» ان اختلاف مبادي المشتقات وكون المبدء في بعضها حرفه وصناعة وفي بعضها قوة وملكة وفي بعضها فعليا لا يوجب اختلافا في دلالتها بحسب الهيئة اصلا

ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى. انتهى موضع الحاجة.
والظاهر أنه اخذ توطئة لرد القائلين بالتفصيل بين المشتقات الدالة علي اتصاف الذات بالحرفة والصناعة أو بالملكة وبين غيرها وسيأتى الكلام فيه مفصلاً ان شاء الله تعالى.

الخامس: في المراد من الحال في المقام

اختلفوا في المراد من الحال الواقع في عنوان المسألة وعبارة «الكفاية» في هذا المقام لا يخلو عن اجمال واندماج، حيث لم يفرق بين ما لو قيل بان المراد زمان التلبس أو زمان النطق أو قيل المراد حالها المنطبق في الزمانيات علي الزمان وفي غيرها علي غيره فأيّد القول بان المراد حال التلبس باتفاق اهل العربية علي عدم دلالة الاسم علي الزمان ومنه الصفات الجارية علي الذوات.

وأنت خير بان هذا الاتفاق لا ينافي القول بان المراد بالحال حال النطق لا حال التلبس، وبالجمله عدم دلالة الاسم علي الزمان بوجوه مضت بعينها في الفعل، كما ينافي ان يكون المراد بالحال في عنوان المسألة زمان النطق، كذلك ينافي ان يكون المراد زمان التلبس وكما لا ينافي ان يراد به حال التلبس كذلك لا ينافي ان يراد به حال النطق فليس ذلك دليلاً علي احد الطرفين.

والحق ان يقال بعد ثبوت ان المراد بالحال ليس الزمان لازمان التلبس ولا زمان النطق لاستلزامه اخذ الزمان في معنى الاسم وهو مضافاً إلى كونه خلاف المتفق عليه مدفوع بما تقدم عند بيان عدم دلالة الفعل علي الزمان يقع الكلام في ان المراد به هل هو حال التلبس أو حال المجري أو حال النطق، والصواب أنه ليس المراد به حال النطق ضرورة ان مثل كان زيد ضارباً أو يكون ضارباً حقيقة مسلماً إذا كان متلبساً بالضرب في الماضي في الاول ويكون متلبساً به في المضارع في الثاني ولم يقل احد أنه مجاز مع أنه لو فرض كون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدء حال النطق لزم المجاز في المثالين وماضاهما.

فالحق ان المراد به حال التلبس ولعل القائل بان المراد حال النطق نظر إلى ان

الظاهر من حمل الصفات علي الذوات و جريها عليها عند عدم بيان زمان الجري والحمل هو بلحاظ حال النطق فلعله في مقام بيان ما ينصرف اليه المشتقات لا في مقام بيان ما وضعت له.

وتوضيح الحال بحيث يرتفع غشاوة الاوهام أنه اذا قال المولى اكرم العالم فلا ريب في ان الظاهر منه ان وجوب الاكرام يدور مدار تحقق متعلقه، ومن المعلوم ان المراد بالعالم ليس من كان عالما قبل أو يكون عالما بعد ولو لم يكن عالما عند إرادة الاكرام بل المراد علي ما ينساق إلى الذهن من كان عالما حال إرادة الاكرام، فمن كان عالما قبل ولم يصدق عليه العالم فعلا لا يجب اكرامه، وكذلك من يصير عالما بعد لا يجب اكرامه الا بعد صيرورته عالما وحينئذ يقع الكلام في ان معنى العالم هل هو خصوص من تلبس بالعلم عند إرادة الاكرام وتعلق الحكم أو ما يعمه ومن ليس متلبسا به في تلك الحال، ولكن كان متلبسا قبل وبيان آخر أنه بعد ما استظهرنا من دليل اكرم العالم ان الحكم يدور مدار موضوعه، وان موضوعه انما هو العالم ومن يصدق عليه هذا العنوان حال تعلق الحكم فهل عنوان العالم حقيقة في خصوص من تلبس بالعلم حال تلبسه كى يكون الحكم المذكور دليلا علي وجوب اكرام من كان متلبسا بالعلم عند إرادة الاكرام أو يعم من كان متلبسا قبل وانقضى عنه في تلك الحال كى يكون دليلا علي وجوب اكرام كل من تلبس بالعلم عند إرادة الاكرام أو كان متلبسا قبله وبذلك كله تعرف ان القول بان المراد بالحال حال الجري أو حال التلبس يرجع إلى معنى واحد من دون فرق محصل بينهما اذ محصل النزاع بين الصحيحى والاعمى أنه اذا اجري وصف علي ذات وحمل عليها في حال أو زمان فهل الوصف اشارة إلى خصوص من كان في تلك الحال أو ذلك الزمان متلبسا بالوصف فلا يعم من كان متلبسا به قبلها وانقضى عنه فيها أو يعم ذلك ايضا والامر واضح فتدبر.

السادس: في ما هو الاصل في المقام

لا أصل في هذه المسألة يعول عليه في تعيين الموضوع له اذا شك فيه عدي ما يتخيل

من اصالة عدم ملاحظة الخصوصية وانها تعين ان الموضوع له الاعم.

وربما يورد عليه بما في «الكفاية» من معارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم.
والظاهر عدم وروده اذ لا يلزم علي القول بالاعم إلا لحاظ الجامع علي تقدير ثبوته
وعدم لحاظ القيد كالعموم والاطلاق الذاتيين ولا يلزمه لحاظ الاطلاق أو العموم كي
يورد عليه بالمعارضة فهو نظير ما لو ورد اعتق رقبة وشك في اعتبار قيد زائد فكما
يتمسك بمقدمات الحكمة واصالة الاطلاق وعدم لحاظ قيد آخر لنفي اعتبار القيود
الزائدة فكذلك في المقام يتمسك لنفي لحاظ قيد التلبس باصالة عدم لحاظه عند الوضع
فيثبت الوضع للجامع هذا فالانصاف ان الايراد علي الاصل المذكور بالمعارضة في غير
محلّه.

ولكن يرد عليه، أولاً عدم جريانه في نفسه اذ اصالة عدم لحاظ القيد انما تجري فيما
ثبت لحاظ الجامع بالتفصيل وشك في لحاظ قيد اخر معه كما اذا علم أنّه قال اعتق رقبة
وشك في دخالة قيد الايمان من جهة الشك في لحاظه مع لحاظ ذات الرقبة، وكما اذا علم
ان الواضع لاحظ أصل الجامع بين حال التلبس والانتضاء تفصيلاً وعلم ان اللفظ
موضوع لهذا الجامع قطعاً لكن شك في اخذ قيد التلبس في الموضوع له من جهة الشك في
لحاظه عند الوضع ووضع اللفظ بازاءه ايضاً واين هذا مما لم يعلم الحال بوجه ولكن يعلم
إجمالاً بلحاظ الجامع أمّا بلحاظه بالخصوص أو لحاظه في ضمن لحاظ المقيد فهو نظير ما
لو شك في ان الحكم هل هو مترتب علي الحيوان أو علي الإنسان، فإنّه لا يتمسك احد
لنفي الثاني باصالة عدم لحاظه بتقريب ان لحاظ الجامع بين الحيوان والإنسان وهو
الحيوانية مسلم ولحاظ قيد الإنسان مشكوك فينفي باصالة العدم وهذا بخلاف ما لو علم
ترتب الحكم علي الحيوان بالتفصيل وشك في لحاظ قيد آخر، فإنّه يصح حينئذ التمسك
باصالة العدم لنفي اعتبار هذا القيد المشكوك فافهم ولا تغفل. وثانياً أنّه لا دليل علي
اعتبار هذا الاصل في تعيين الموضوع له لأنّه ان كان بناء العقلاء فغير محرز و ان بنائهم
علي تعيين الموضوع له بهذا الاصل وان كان الاستصحاب فهو لا يثبت المدعى الا علي

القول بالاصل المثبت لعدم كونه بنفسه اثرا شرعياً وعدم ترتب اثر شرعى عليه الا بوسائط.

وقد يعول في تعيين ان الموضوع له الاعم علي ترجيح الاشتراك المعنوي علي المجاز اذ دار الامر بينهما لغلبة الاول.

ويمكن منع الغلبة أولاً ومنع اعتباره الابناء علي اعتبار مطلق الظن ثانياً هذا حكم القواعد التي اعملت لتعيين الموضوع له.

وأما الأصول العملية فتختلف في الموارد ويكون نتیجتها تارة مع القائل بوضعها لخصوص حال التلبس وأخري مع الاعمى مثلاً اذا ورد قوله اكرم العالم فوجوب اكرام كل من كان متلبساً بالمبدء عند إرادة الاكرام مسلم وجوب اكرام من انقضى عنه المبدء مشكوك ومقتضى اصالة البراءة والاستصحاب عدمه، فهذا ينتج نتيجة القول الاول وفي المثال اذا فرض ان رجلاً صار واجب الاكرام لتلبسه بالعلم فشك بعد زوال العلم عنه في وجوب اكرامه، فمن المعلوم ان الاصل الموضوعي وهو اصالة صدق عنوان العالم عليه غير محكم، لما عرفت في كثير من المقامات عدم جريان الاصل فيما كان الشبهة من قبل المفهوم ولا شك في الخارج، وأما الاصل الحكمي وهو استصحاب وجوب اكرامه حاكم في المقام وينتج نتيجة القول بالاعم واذا ورد قوله اكرم عالماً وشك في سقوط هذا التكليف باكرام من انقضى عنه العلم أو عدم سقوطه الا باكرام من كان متلبساً به في الحال، فمقتضى اصالة الاشتغال هو الثاني وذلك ينتج نتيجة القول الاول فتدبر جيداً.

الاقوال في المسألة ونقد ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله فيها

قال في «الكفاية» ان الاقوال في المسألة وان كثرت الا انها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى أو بتفاوت ما يعتريه من الاحوال وقد مرت الاشارة إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصده انتهى موضع الحاجة.

وهو تعريض علي من فصل بين الصفات التي كان اتصاف الذات بها بنحو الملكة أو

الحرفة والصناعة وبين غيرها بان الاول حقيقة في الاعم دون الثاني ولعله نظر إلى ان مثل عنوان العادل والمجتهد والسائق والتاجر ونحوها صادق علي من كان متلبسا بهذه المبادي في الحال وعلي غيره من دون عناية فتخيل ان المشتق فيها حقيقة في الاعم دون مثل عنوان الضارب والضاحك ونحوهما، وأنت خبير بان هذا التخيل ناش عن الغفلة عن عدم اشتراط التلبس بالاجتهاد مثلا في الحال ولا في الماضي في صدق عنوان المجتهد فعلا ضرورة صدقه علي من كان له ملكة الاجتهاد وقوة الاستنباط ولو لم يتلبس به في الماضي اصلا بل ولو لن يتلبس به إلى الابد، وكذلك لا يشترط في صدق عنوان السائق تلبسه بالسياقة في الماضي بل يصدق عليه اذا حصل له قوتها بمثل الرؤية ولو لم يكن مباشرا لها بنفسه فتأمل. وبالجمل في كثير من الامثلة التي يتخيل كون المشتق فيها حقيقة في الاعم لا يشترط في صدق عنوان الوصف علي الذات تلبسها به في زمان من الازمنة فمجرد القول بالاعم لا يصحح الاطلاق كما ان مجرد التلبس بالمبدء في زمان من الازمان لا يوجب صحة الاطلاق في بعض الامثلة المتقدمة بل في جميعها ولاجل ذلك ارتكب التكلف في الامثلة، ونظائرهما كثير من المحققين منهم المحقق صاحب «الكفاية» فذهب الى ان المبدء اخذ في بعضها ملكة وفي الآخر حرفة وصناعة مجازا، فعني المجتهد من كان له ملكة الاجتهاد ومثله العادل ومعنى التاجر من كان له حرفة التجارة، وبذلك يرتفع الاشكال المتقدم ويصح النزاع حينئذ بان المجتهد مثلا هل هو حقيقة في خصوص من تلبس بالمبدء اعني ملكة الاجتهاد في الحال أو يعمه ومن كان متلبسا بها قبل وانقضت عنه فعلا؟ وكذلك الكلام في الامثلة الاخر؛ فبالاخرة يتأتى نزاع المشتق فيها غاية الامر ان التلبس والانقضاء يلاحظان تارة بالنسبة الى الملكة والحرفة وأخري بالنسبة إلى مبدء فعلى وهذا لا يوجب التفاوت في المهم في المقام هذا.

والذي يختلج بالبال ان ارتكاب المجاز بالتصرف في المبدء واخذه ملكة في بعض المقامات وحرفة وصناعة في الاخر غير مأنوس ولذا لا يحسن الطبع هذا النحو من التأويل في ساير المشتقات مثل الماضي والمضارع والامر والنهي وغيرها في الامثلة

المذكورة ونحوها مثلاً استعمال صيغة عدل أو يعدل في تحقق ملكة العدالة في المضى أو تحققها في المضارع غير مأنوس، وكذلك استعمال صيغة صاغ يصوغ في تحقق حرفة الصياغة في الماضي أو ترقبها في المضارع وقس على ذلك سائر الامثلة وبقية المشتقات. نعم قد يستعمل صيغة يجتهد في ترقب تحقق ملكة الاجتهاد في المضارع ولكن اين هذا بالامثلة الكثيرة التي يدعى اخذ المبدء في جميعها ملكة أو حرفة والقول بحسن هذا التأويل في مبادي بعض المشتقات وعدم حسنه في مبادي آخر تحكم بحث فإنه اذا حسن بحكم الطبع لزم اشتراك جميع المشتقات فيه واذا لم يحسن في بعضها لم يحسن في الاخر كما لا يخفى على من تأمل وانصف، وبالجمله فهذا النحو من التأويل وان كان يرفع الاشكال المتقدم ويوجب دخول المشتقات المذكورة في محل النزاع الا أنه غير متجه في نفسه فالصواب ان يقال ان الفرق بين هذه الامثلة وبين سائر المشتقات انما تولد من ناحية الهيئته لا المبدء بمعنى ان المبدء في جميعها اخذ فعلياً كما هو الظاهر منه غاية الامر ان الهيئته في تلك الامثلة انما دلت على انتساب المبدء بالذات بنحو القوة والشأنية بمعنى ان الذات اعدت لصدور المبدء الفعلي منه بحيث اذا ارادت اصدار الفعل فعلاً من دون ترقب، وهذا كما تقدم في اسماء الالة فان المعنى في الامثلة المذكورة يقرب المعنى المقدم في اسم الالة غاية الامر ان ذلك في اسم الالة كان بوضع الواضع وفي المقام احتمل ان يكون بالوضع بان يكون لاسم الفاعل مثلاً بحسب الهيئته وضعان احدهما للدلالة على انتساب الذات بالمبدء فعلاً والثاني للدلالة على انتسابها به بنحو القوة والشأنية واحتمل ايضا ان يكون بالاستعمال بنحو المجاز بان لا يكون للهيئته إلا وضع واحد وهو وضعها لبيان الانتساب الفعلي وانما استعمل في امثال المقامات مجازاً بعلاقة المشابهة أو ادعاء ان الانتساب فيها فعلى وله تقريران.

الاول أنه لما كثر صدور المبدء من الذات في الامثلة المذكورة جعل زمان عدم تلبسها به بمنزلة العدم وفرض كانه المتلبس به في جميع الازمنة فاستعمل فيه ما ظاهره التلبس فعلاً بهذه العناية.

وفيه أولاً ما عرفت من عدم اشتراط التلبس اصلا في بعض الامثلة وثانياً أنه لا يصح جعل زمان عدم تلبسها بمنزلة العدم مطلقا حتى فيما كان هذا الزمان بالنسبة إلى زمان التلبس اكثر أو مساويا بل لا يصح الا فيما إذا كان من القلة بحيث لا يعتنى به في جنب زمان التلبس وهو غير مشروط في صدق شيء من الامثلة كما لا يخفى على اللبيب.

الثاني وهو الصواب أنه لما صارت الذات ذا ملكة قريبة بالفعل واعدت لاصداره كلما احتيج اليه جعلت بمنزلة الذات المتلبسة بالمبدء فعلا ويدعى ان هذا الانتساب الموجود بينها وبين المبدء انتساب فعلى فيستعمل ما ظاهره هذا الانتساب بهذه العلاقة أو بهذا الادعاء فتدبر.

التحقيق في المسألة

إذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق اعتبار التلبس في الحال في صدق عنوان المشتق حقيقة ويدل عليه امور.

أحدها تبادر خصوص المتلبس بالمبدء في الحال.

الثاني صحة السلب عما انقضى عنه لوضوح عدم صدق مثل القائم والضارب وما يراد فهما من سائر اللغات ونحوهما علي من لم يكن متلبسا بالمبادي في الحال وان كان متلبسا بها قبل الجري والانتساب.

الثالث أنه لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادي المتضادة بحسب ما ارتكز لها من المعانى إلى الذهن وهذا دليل علي عدم وضع المشتق للاعم ضرورة أنه لو كان حقيقة في الاعم لما كان بينها مضادة اصلا ضرورة تصادقها فيما انقضى عنه المبدء وتلبس بمبدء آخر.

وللمحقق الخراساني رحمته الله كلام في المقام لا يخلو ذكره عن فائدة قال بعد تقرير الامر الثالث ما لفظه ولا يرد علي هذا التقرير ما أورده بعض الاجلة من المعاصرين من عدم التضاد علي القول بعدم الاشتراط لما عرفت من ارتكازه بينها كما في مباديها انتهى.

مراد المورد ان التضاد موقوف علي الوضع لخصوص المتلبس ضرورة أنه لولاه لما

كان بينها تضاد فالعلم بالتضاد موقوف علي العلم بوضعه للمتلبس والمفروض ان العلم بالوضع كذلك يتوقف علي العلم بالتضاد فهذا دور واضح .

ويجاب عنه قارة بما بينته من ان التضاد بينها ارتكازي لا يتوقف علي العلم بالوضع تفصيلا بل ربما يحصل من العلم به بالاجمال، فالتضاد موقوف علي العلم بالوضع بالاجمال والعلم بالوضع تفصيلا موقوف علي التضاد وليس هذا دوراً لتفاوت الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل، وهذا عين الجواب الذي افاده في مسألة ثبوت الوضع بالتبادر ردا علي إشكال الدور.

وأخري بما قدمناه في تلك المسألة ردا علي الاشكال فراجع.
ثم قال ان قلت لعل ارتكازه لاجل الانسباق من الاطلاق لا الاشتراط.
قلت لا يكاد يكون لذلك لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن باكثر انتهى.

توضيح هذا الكلام أنه لما ادعى التضاد بين الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادي المتضادة وجعل ذلك دليلا علي وضع المشتق لخصوص المتلبس يتولد إشكال وهو ان هذا التضاد لو كان من حاق اللفظ كان دليلا علي وضعه لذلك ولكنه ليس بمسلم لامكان ان يكون ارتكازه من جهة انصراف المشتق بعد كونه حقيقة في الاعم إلى خصوص المتلبس بالمبدء في الحال، وحاصل الجواب منع الانصراف لأنه أمّا ينشأ من غلبة الوجود أو من غلبة الاستعمال وغلبة وجود الأفراد المتلبسة ممنوعة بل الامر بالعكس، وانما لم يتعرض هو لذلك من جهة ما حققه في محله من منع ايجاب غلبة الوجود انصراف اللفظ إلى الفرد الغالب وأمّا غلبة الاستعمال فممنوعة ايضا لان الغالب اطلاق المشتق وإرادة ما انقضى عنه المبدء فلا طريق إلى احتمال ان يكون ارتكاز التضاد من جهة الانصراف لا من حاق اللفظ، فان القائل بالاعم لو امكنه اثبات ان استعمال المشتق في موارد التلبس اكثر من استعماله في موارد الانقضاء امكنه دعوي ان ارتكاز التضاد لعله من جهة الانصراف حيث ان اللفظ الموضوع للعموم اذا كثر استعماله وإرادة فرد بالنسبة لإرادة اخر صار عند الاطلاق منصرفا إلى ذلك الفرد لكن ليس له اثبات ذلك بعد ما نري ان استعمال المشتق وإرادة ما انقضى عنه المبدء اكثر من استعماله وإرادة المتلبس

به وهذا يكشف عن ان التضاد انما هو من حاق اللفظ لا من الانصراف.

عقد وحله

ثم أنه لما انجز الكلام إلى هذا يتولد إشكال آخر وهو أنه علي فرض ثبوت ان اكثر استعمالات المشتق كان في موارد الانقضاء يلزم بناءً علي القول بوضعه للمعتبس محذور اكثرية المجاز من الحقيقة.

واشار إلى هذا الاشكال وجوابه بقوله.

ان قلت على هذا يلزم ان يكون في الغالب أو الاغلب مجازا وهذا بعيد وربما لا يلائمه حكمة الوضع لا يقال كيف وقد قيل بان اكثر المحاورات مجازات فان ذلك لو سلم فانما هو لاجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه لكن اين هذا مما إذا كان دائما كذلك فافهم. قلت مضافا إلى ان مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه ان ذلك انما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس مع أنه يمكن من الامكان فيراد من جاء الضارب أو الشارب وقد انقضى عنه الضرب والشرب جاء الذي كان ضاربا وشاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدء لا حينه بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال وجعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه ضرورة أنه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين؛ وبالجمله كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوي انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق اذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد ولو بالانطباق لا وجه لملاحظة حال أخرى، كما لا يخفى بخلاف ما اذا لم يكن له العموم فان استعماله حينئذ مجازا بلحاظ حال الانقضاء وان كان ممكنا الا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس علي نحو الحقيقة يمكن من الامكان فلا وجه لاستعماله وجريه علي الذات مجازا وبالعبارة وملاحظة العلاقة وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة كما لا يخفى انتهى.

يمكن الجواب عن الاشكال.

قارة بمنع كون اكثرية المجاز مخالفة لحكمة الوضع اذ حكمة الوضع انما هو تفهيم المعاني المقصودة إلى كل من اراد المتكلم تفهيمها له وهذا الغرض يحصل بوضع اللفظ للمعنى والمجاز انما ينشأ من ناحية استعمال اللفظ الموضوع لمعنى من المعاني في غيره بعلاقة، ولا يرتبط ذلك بالواضع بل انما يتحقق من ناحية المستعملين حيث يحتاجون رعايته لجهات حسن الكلام وفصاحتها وبلاغتها إلى اعمال التشبيه والكنايات والاستعارات، ولا يحصل ذلك الا باستعمال الألفاظ في غير معانيها وان شئت التوضيح في ضمن مثال نقول لفظ الاسد موضوع بوضع الواضع للحيوان المفترس كما ان لفظ الشجاع موضوع للرجل القوي وانما وضع الواضع كلا من هذين اللفظين لمعناه بغرض افهامه اذا احتيج اليه ثم المستعملون اذا ارادوا المبالغة في شجاعة رجل يدعون أنه حيوان مفترس ويستعملون لفظ الاسد فيه مجازا واذا كثر الاحتياج إلى اعمال هذه المبالغة كثر المجاز لكنه لا يرتبط بالواضع ووضع كى يخالف حكمة الوضع فتأمل فإنه حقيق به.

وأخري بما ذكره في «الكفاية» في ضمن العبارة المنقولة وحاصله ان استعمال المشتق في الموارد المذكورة لو كان بلحاظ حال الانقضاء بان يكون الجري والحمل في الحال بلحاظ كونه في السابق متلبسا بالمبدء لزم المجاز وغلبته علي الحقيقة لكنه ليس بمسلم لاحتمال ان يكون الجري بلحاظ حال التلبس، وبهذا اللحاظ لا يكون الاستعمال الا حقيقة فيراد من جاء الضارب مثلا اذا فرض انقضاء الضرب عنه حال المجيء جاء من كان ضاربا قبل المجيء فيلاحظ حمل الوصف علي الذات بلحاظ حال تلبسها به قبل المجيء.

ثم أنه لما يتولد من هذا الكلام إشكال وهو أنه علي هذا الفرض يكون اكثر استعمالات المشتق بل جميعها بلحاظ حال التلبس فيعود الاشكال المتقدم وهو احتمال ان يكون التضاد المرتكز من جهة انصراف المشتق عند الاطلاق إلى المتلبس بالمبدء في الحال لا من حاق اللفظ كى يكون دليلا علي الوضع، ولا يدفع هذا الاحتمال الا منع الانصراف ولا طريق إلى منعه بعد تسليم ان الاستعمال في موارد الانقضاء يحتمل ان

يكون بلحاظ حال التلبس اجاب ﷺ بان هذا الاحتمال انما يجيء اذا قلنا بعدم عموم المعنى، وأما اذا قلنا بان الموضوع له يعم المتلبس بالمبدء وما انقضى عنه كما هو مقالة الخصم لا يحتمل ان يكون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس، لأنه بناءً على القول بالاعم يكون الاستعمال في تلك الموارد بلحاظ كلا حالى التلبس والانقضاء حقيقة، فلا وجه في مورد الانقضاء لملاحظة حال أخرى وهو حال التلبس فبناءً على مبنى الخصم يكون اكثر استعمالات المشتق في موارد الانقضاء وبلحاظ تلك الحال وعليه يرتفع احتمال الانصراف وبالجملة القول بان المتلبس بالمبدء هو الموضوع له مطلوبنا والقول بالاعم مانع من احتمال الانصراف فيثبت ان التضاد من حاق اللفظ وبه يثبت الوضع للخصوص.

مناقشة ومعالجة

وقد يورد علي كلامه بامرین: الاول ان ظهور المشتق في كون جريه بلحاظ حال التلبس علي القول بوضعه للمتلبس معارض بظهور الكلام في كون زمان الجري متحداً مع زمان ما يتعلق به المشتق مثلاً جائئى الزيد راكباً أو جائئى الزيد الراكب ظاهره ان زمان كونه راكباً متحد مع زمان مجيئه وهكذا جائئى الراكب، ولجل ذلك قلنا ان ظاهر قوله اكرم العالم اتحاد زمان كونه عالماً مع زمان تعلق الحكم بالمعنى اكرم من كان عالماً عند الاكرام لا من كان عالماً قبل ولو لم يكن عالماً عند ذلك، وهذا امر واضح علي العارف باساليب الكلام. الثانى ان اصالة الظهور حجة اذا لم يتعين المراد ودار الامر بين إرادة المعنى الحقيقي والمجازي وأما فيما كان المراد معلوماً ودار الامر بين كونه مراداً بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز فلا حجة لاصالة الحقيقة اذ لا ثمة حينئذ يترتب عليه بعد تبين المراد والامر في المقام من هذا القبيل.

وفي كليهما نظر.

أما الأول فلان اصالة ظهور الكلام في اتحاد زمان الجري مع زمان ما يتعلق به المشتق غير حجة في المقام لعدم ترتب ثمة عملية عليه بعد تبين ان المراد أفادة مجيء من

كان متلبسا بالمبدء فعلا وليس متلبسا به في الحال وقد تحقق في محله ان التعبد بالظهور كساير التعبدات الشرعية والعقلانية غير معقول فيما لم يترتب عليه اثر بدون الوساطة أو معها، والعجب كله ان المورد صرح في ايراده الثاني بعدم حجّة اصالة الظهور فيما تبين المراد وتردد كيفية الارادة معللاً بأنه لاثمة عملية يترتب عليه وكأنه غفل في ايراده الاول عن الثاني وفي الثاني عن الاول.

وأما الثاني فلان عدم حجّة اصالة الظهور في امثال المقام مسلم لا يعتره شائبة الانكار الا أنه ليس ايرادا علي الكلام المحقق ^{بأن} اذ هو لا يتمسك باصالة الظهور لتعيين ان الاستعمال كان بلحاظ حال التلبس بل يدعى ان فيما يستعمل المشتق في موارد الانقضاء يحتمل ان يكون الاستعمال بلحاظ حال التلبس ومن المعلوم ان ابداء الاحتمال غير الجزم بالمطلب متمسكا باصالة الظهور وأنت خير بان مجرد الاحتمال يكفيه في رد من جعل كثرة المجاز المنافية لحكمة الوضع دليلاً علي ان الانصراف المدعى في محله، فان علي من يدعى كثرة المجاز اثبات ان الاستعمال بلحاظ حال الانقضاء وحيث يحتمل ان يكون بلحاظ حال التلبس يختل اركان الاشكال من دون الاحتياج إلى اعمال اصالة الظهور فتدبر جيداً.

والذي يحسم مادة الاشكال ان الانصراف المدعى في المقام لا وجه له من أصل اذ هو يحصل من كثرة استعمال اللفظ الموضوع لمعنى عام في بعض افراده كاستعمال لفظ الإنسان الموضوع لمطلق الأفراد في الفرد الكامل ومن البين أنه مادام لم يطلع علي كثرة استعمال اللفظ في معنى أو لم يطلع علي انصرافه اليه عند اهل المحاورة لا ينصرف اليه عنده فان مجرد ثبوت الاستعمال وكثرته في الواقع لا يكفي في الانصراف عند من لم يطلع عليه.

وبعبارة أخرى العلم بكثرة الاستعمال هو المحقق للانصراف لا الكثرة الواقعية وهذا ابين من ان يحتاج إلى مزيد توضيح اذا ثبت ذلك نقول سواء كان الموضوع له لفظ المشتق خصوص المتلبس أو الاعم لا يصح دعوي الانصراف في المقام، اذ لا يطلع احد علي استعماله في المتلبس كثيراً كي يدعى الانصراف بل الغاية انا نري استعمال المشتق في

موارد التلبس قليلاً وفي موارد الانقضاء كثيراً فلو كان لاحد استكشاف ان الاستعمال في موارد الانقضاء كان بلحاظ حال التلبس كان له دعوي الانصراف إلى خصوص المتلبس وعليه لم يكن لارتكاز التضاد دلالة علي الوضع لكن ليس لاحد طريق إلى استكشاف ذلك حيث لم يتبين لاحد كيفية الاستعمال فلا علم بكثرة الاستعمال في المتلبس وقد عرفت ان الانصراف فرع العلم بذلك.

وبالجملة تقريب الاستدلال بحيث لا يحتاج إلى المقدمات الأخيرة ان ارتكاز التضاد مسلم واحتمال الانصراف مدفوع بانه ليس لاحد ان يطلع علي كثرة الاستعمال في المتلبس فيكشف ذلك عن ان التضاد من حاق اللفظ وهو دليل علي الوضع لخصوص المتلبس.

اللهم الا ان يدعى احد ظاهر الكلام في موارد استعمال المشتق في الذات المنقضى عنها المبدء ان الاستعمال كان بلحاظ حال الانقضاء لظهور اتحاد زمان الحمل مع زمان ما يتعلق به المشتق وعلى هذا يلزم ان يكون الموضوع له الاعم اذ لو لم يكن الاعم كان الاستعمال مجازا ويلزم اكثرية المجاز وهو مخالف للحكمة وقد عرفت ما فيه من جهات الاشكال فاستقم.

وهم وكشف

وربما يورد علي الاستدلال بصحة السلب بما حاصله ان السلب مطلقا غير صحيح ضرورة أنه لو ضرب زيد في زمان لم يصح ان يسلب عنه الضرب علي الاطلاق كما هو واضح والسلب مقيدا وان كان صحيحا الا أنه ليس مفيدا لاثبات المجاز.

واجاب عنه في «الكفاية» بان التقييد ان لوحظ في المحمول والمسلوب فصحة سلبه وان لم يكن علامة علي كون المطلق مجازا فيه الا ان تقييد المحمول غير لازم وان لوحظ في السلب فغير ضائر بكونها علامة ضرورة صدق المطلق علي افراده قال مع امكان منع تقييده ايضا بان يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس انتهى.

ويظهر من بعض المحققين في حاشيته علي هذا الكلام تقسيم القضية السالبة في المقام علي خمسة اقسام: الاول ان لا يكون فيه قيد اصلا قال وهو غير صحيح، الثاني ان يكون المسلوب عنه مقيدا، الثالث ان يكون السلب مقيدا قال نحو زيد ليس في حال الانتقضاء بضارب، الرابع ان يكون المسلوب مقيدا باعتبار معنى هيئته ومثل له بنحو زيد ليس بضارب في حال الانتقضاء وحكم بان الاقسام الثلاثة الأخيرة مشتركة في ان السلب صحيح فيها وعلامة للمجازية، الخامس الصورة مع كونه قيدا له باعتبار معناه المادي مثل زيد ليس بضارب بالضرب الفعلي قال وهو صحيح ولكن ليست علامة ثم قال ومما ذكرنا ظهر ان تسليم المصنف عدم العلامة علي تقدير كونه قيدا للمسلوب علي الاطلاق وقع في غير محله لكونها علامة إذا كان ذلك باعتبار هيئته.

اقول لا إشكال في ان التقييد ان لوحظ في المسلوب ليس صحته دليلا علي المجازية مثلا اذا قيل زيد ليس بضارب في الان فهو صحيح سواء علي القول بالاعم او الاخص اذ قيد «في الان» بعد فرضه راجعا إلى المسلوب يكون لا محالة قيدا للنسبة الثابتة بين المبدء اعني الضرب وبين ذات الضارب اذ ليس في الضارب ما سوي النسبة بين الذات والمبدء نسبة أخرى كي يكون التقييد راجعا اليها، فلا بد وان يرجع إلى تلك النسبة وما يتخيل من أنه أمّا راجع إلى تلك النسبة أو راجع النسبة الناقصة الحاصلة من تطبيق عنوان الضارب علي الذات وعلي الأخير يكون السلب علامة للمجاز منظور فيه لمنع دلالة التطبيق علي النسبة كالتطابق غيره من العناوين علي محالها، فإنه لا يفيد نسبة اصلا لناقصة ولا تامة وعلي هذا فالقيد راجع إلى النسبة بين الذات والمبدء ويؤول الكلام إلى ان زيدا ليس بضارب بالضرب الصادر في الان ومن الواضح أنه سواء قلنا بكون المشتق حقيقة في الاعم أو في الخصوص يصح هذا السلب لان زيدا ليس مشغولا بالضرب فعلا علي اي حال.

وبذلك تعرف ان ما ذكره المحشي المذكور في اخر كلامه من ارجاع قيد المسلوب تارة إلى المسلوب باعتبار المادة وأخرى باعتبار الهيئة لا يحصل له لعدم الفرق بين ان يكون راجعا إلى المادة بان يكون المعنى زيد ليس بضارب بالضرب الفعلي أو إلى هيئة المشتق

بان يكون المعنى زيد ليس مشغولا فعلا بالضرب، نعم لو تصوّرنا النسبة الناقصة المدعاة وجودها بين الذات المنطبق عليه المشتق كزيد مثلا وبين عنوان المشتق صحّ ان يفرق بين رجوع القيد إلى هذه النسبة الناقصة وبين رجوعه إلى النسبة بين الذات والمبدء، لكن عرفت الكلام فيه وان لوحظ التقييد في السلب فلا إشكال في ان صحة علامة المجازية مثلا اذا فرض صحته ان يقال زيد ليس في الان بضارب يستكشف ان المشتق ليس حقيقة في الاعم والا لما صح نفي عنوان الضارب عنه في الان وهو واضح.

وربما يلاحظ التقييد في طرف الذات علي ما ذكره في «الكفاية» وتبعه في الحاشية لكن لا اري وجهها له لآته ان اريد لحاظ التقييد في طرف الذات فقط بان يلاحظ السلب مطلقاً فلا إشكال في ان السلب بهذا النحو غير صحيح، لان زيدا كان ضاربا في زمان فكيف يصح ان يسلب عنه السلب علي الاطلاق ومجرد لحاظ التقييد في طرف الذات لا يصحح السلب كما لا يخفى علي المتأمل وان اريد لحاظ التقييد في طرف الذات ثم لحاظ السلب بلحاظ هذا التقييد الذي يعبر عنه بالقضية الحينية فهو صحيح وعلامة للمجاز لكن مرجعه إلى لحاظ التقييد في السلب وبعد وضوح الامر لا فائدة في التطويل والنقض والابرار في كلمات الاعلام فتدبر، وكيف كان فصحة السلب بالاعتبار الذي كان دليلا علي المجازية في الجوامد كان دليلا عليها في المشتقات بعين هذا الاعتبار فكما ان صحة سلب الماء عن المايح المخلوط بالطين الذي كان مائعا صافيا في السابق دليل علي ان الماء لم يوضع لمفهوم يعم هذا المايح المخلوط وصحة سلب الطلب عن الملح الذي كان كلبا سابقا دليل علي ان لفظ الطلب مجاز فيه ولم يوضع له فكذلك صحة سلب الضارب عن الذات الغير المتلبسة بالمبدء فعلا المتلبسة به قبل دليل علي أنه لم يوضع لها وانما وضع لخصوص الذات المتلبسة بالمبدء في حال الجري والحمل وكما يمكن ان يقال في باب المشتقات من ان السلب المطلق غير صحيح والسلب المقيد غير دليل يمكن ان يقال في الجوامد فليس ذلك مختصا بالمقام بل انما هو امر سار في جميع المقامات ضرورة أنه كما لا يصح سلب عنوان الضارب مثلا عن الذات المنقضى عنها المبدء علي الاطلاق، كذلك لا يصح سلب عنوان الماء عن المايح المخلوط بالطين الذي كان مائعا في السابق بنحو الاطلاق، وقس

عليه غير ذلك بداهة ان هذا المايح المخلوط كان ماء فكيف يصح سلب المائية عنه مطلقاً، فلا بد من ان يلاحظ السلب في الحال فيراد أنه ليس بماء في الحال وحيث نري ان اهل المحاورة يصحّحون هذا السلب بلحاظ الحال يستكشف ان الماء لم يوضع لمفهوم يعم ما كان ماء فعلاً وما كان ماء قبل ولو لم يكن بماء في الحال، اذ لو كان وضعه للاعم لما صح السلب بلحاظ الحال ايضا. وبالجملّة لا إشكال ولا ارتياب في ان المراد بصحة السلب في المقام وماضاهاه انما هو صحته بلحاظ الحال لا مطلقاً من دون فرق بين الجوامد والمشتقات وانما لا يلزم بيان ظرف السلب مع أنه مراد قطعاً من جهة ان الكلام بظاهره مفيد لذلك لو لم يكن قرينة علي الخلاف، فان المراد من قوله زيد ليس بضارب أنه ليس ضارباً في الحال لأنه لم يكن ضارباً قبل وكذلك الامر في طرف الاثبات فالظاهر من قوله زيد ضارب أنه ضارب في الحال لأنه كان ضارباً ولذلك ينسب إلى الذهن التنافي والتضاد بين قوله زيد ضارب وزيد ليس بضارب وهكذا بين قوله زيد قائم وزيد قاعد فان ارتكاز التضاد والتكاذب انما جاء من ناحية ظهور القضية الاثباتية في ان الحمل كان في الحال وظهور القضية السلبية ايضا في ان السلب كان فيها، ولو لا هذا الظهور لم ينسب التضاد كما لا ينسب لو قيل زيد ضارب في الحال ولم يكن ضارباً قبل أو عكس الامر وقيل زيد كان ضارباً قبل وليس ضارباً في الحال ولاجل ذلك قلنا ان الظاهر من قوله اكرم العالم اتحاد زمان تعلق الحكم مع زمان حمل المشتق وجريه على الذات وكذلك الظاهر من اكرم من ليس جاهلاً، وبالجملّة ظهور القضية السلبية كالاجابية ان الايجاب والسلب كان بلحاظ زمان الحال ولذا لا يحتاج إلى بيان ظرف النسبة.

ولعل مراد من جعل السلب مطلقاً صحيحاً ودليلاً علي المجازية ذلك لوضوح ان السلب المطلق غير صحيح قطعاً وان المراد لا محالة هو السلب في الحال وبه ينحل الاشكال.

ثم ان صاحب «الفصول» رحمته فصل بين المشتقات المأخوذة من المبادي اللازمة والمأخوذة من المبادي المتعدية فالاولى حقيقة في خصوص المتلبس بالمبادي في الحال والثانية في الاعم.

تفصيل صاحب الفصول رحمه الله وما فيه

ولعله نظر إلى عدم صدق القائم علي من ليس متلبسا بالقيام في الحال وصدق القاتل علي من ليس له التلبس في الحال وكذا الضارب ونحوهما فتخيل ان هذا الفرق انما جاء من ناحية كون المبدء في الاول لازما وفي الثاني متعديا وذكر في القسم الاول العالم مع أنه متعد ولعله لما راي أنه كالقائم والقاعد لا يصدق علي من انقضى عنه المبدء في الحال. والعجب أنه بعد ذكره العالم في القسم الاول كيف جعل الفرق بين اللازم والمتعدي وليس ذلك الا لاجل الذهول عن حقيقة الامر وسر المطلب وبيانه ان القتل كما عرفت عبارة عن اذهاق الروح الذي حصوله آتٍ وليس له استمرار وبقاء فقبل حصوله لا يصدق علي الفاعل عنوان القاتل وبمجرد حصوله ينقضى المبدء، لأنه كما عرفت ليس له ثبوت واستقرار وعلى هذا فجري القاتل علي زيد مثلا لا بد وان يكون بعد انقضاء المبدء عنه، وهذا بالنسبة إلى القتل واضح وأما بالنسبة إلى الضرب والاكل ونحوهما فإنه وان كان لها بقاء واستقرار بنظر العرف الا انها كثيرا ما تقع في الكلمات وموارد الاستعمالات وقد اريد بها الذات المنقضية عنها المبدء، فإنه اذا قيل اكرم ضارب زيد أو اصف الاكل لا يراد به اكرام الضارب في حال كونه ضاربا أو اضافة الاكل في حال كونه اكلا كما لا يراد بقوله «الزانية والزانى الآية»^١ جلد كل واحد منها ثمانين جلدة في حال كونه زانيا. وبالجمله كثير من المشتقات وقع في الاستعمالات كلها أو اكثرها وقد اريد بها الذات بعد انقضاء المبدء عنها لا الذات المتلبسة. ومنها الضارب والاكل والشاتم وماضاهاها بخلاف بعض آخر منها كالقائم والقاعد والعالم والفهم والكريم والسخي والعجول ونحوها فانها ان وقعت متعلقة لفعل من الافعال يظهر ان المراد بها الذوات المتلبسة كما لا يخفى.

ولعل هذا اوجب الاشتباه لصاحب «الفصول» حيث راي ان المراد ببعض المشتقات الذوات المتلبسة واغلبها الافعال اللازمة وبعض اخر الذوات المنقضية عنها المبدء

واكثرها الافعال المتعدية فتخيل الفرق بين المشتقات اللازمة والمتعدية ولم يتفطن اولا إلى ان هذا الفرق لم ينشأ من ناحية التعدي واللزوم وانما نشأ من ناحية امر اخر قدمناه وهو ظهور موارد الاستعمالات، وثانياً إلى أنه ليس فرقاً في المشتقات بحسب المعنى الموضوع له اذ نلتزم بان المعنى في الكل واحد وهو خصوص الذات المتلبسة بالمبدء ولذا يصح سلب عنوان الضارب عن انقضى عنه الضرب والاكل عن انقضى عنه الاكل غاية الامر ان الحمل والجري في الموارد التي اريد فيها الذات المنقضى عنها المبدء كان بلحاظ زمان الماضي وحال التلبس، فالمراد من قوله جائئ الضارب أو اكرم الضارب جائئ من كان ضارباً أو اكرم من كان ضارباً، وقد عرفت غير مرة ان الجري إذا كان بلحاظ حال التلبس كان حقيقة علي اي تقدير وقد انقدح ان عمدة الفرق بين مثل القائم والعالم ونحوهما وبين مثل الضارب والاكل بعد اشتراكها في ان الموضوع له في الكل واحد وهو خصوص المتلبس ان الظاهر من موارد الاستعمالات ان الجري في الاول كان بلحاظ زمان الحال اعنى زمان ما يتعلق به المشتق وفي الثانى كان بلحاظ زمان الماضي من جهة ان المراد بالاول بحسب ظهور الكلام الذات المتلبس بالمبدء والمراد بالثانى الذات المنقضى عنها فتأمل فإنه دقيق.

حجج القول بوضع المشتق للاعم وما يرد عليها

حجة القول بوضعه للاعم امور:

الاول التبادر وقد عرفت ان المتبادر خصوص المتلبس.

الثانى ما نرى بالوجدان من صحة الحمل وعدم صحة السلب في مضروب ومقتول عن انقضى عنه المبدء.

واجاب في «الكفاية» بان عدم صحته انما هو لاجل التصرف في المبدء وإرادة معنى يكون التلبس به باقيا في الحال ولو بنحو المجاز، وهذا لا يوجب التفاوت في معنى المشتق ولو اريد منه نفس ما وقع على الذات صح السلب بلحاظ الحال ولذا صح ان يقال أنه ليس بمضروب في الان ولا بمقتول بل كان مضروباً أو مقتولاً في السابق انتهى ملخص كلامه.

وقد عرفت ان التصرف في المبدء وارتكاب المجاز بهذا النحو غير معروف لايحسنة الطبع بلحاظ جميع المشتقات المأخوذة منه فالاولى ان يجاب عن الاستدلال بما عرفت في رد التفصيل المتقدم من أنه حيث لا يتصور في مثل القاتل والمقتول حال التلبس بنحو صح ان يخبر به ويجعل متعلقا لشيء بلحاظ هذا الحال فلا محالة يلزم ان يقال اطلاق هذا المشتق في الحال انما كان بلحاظ حال الانقضاء مجازا أو كان المراد من القاتل والمقتول الواقعيين في الكلام من كان قاتلا أو مقتولا في آن تلبسه فتأمل، وأما المضروب فمثل الضارب وقع في موارد الاستعمالات كثيرا واريد منه الذات المنقضى عنها المبدء وبهذا حصل الانس بينه وبين هذا المعنى لكنه لا يوجب المجازية ولا ان يكون المعنى اعم لامكان ان يكون الاطلاق بلحاظ زمان التلبس فاريد من المضروب من كان مضروبا كما اريد من الضارب من كان ضاربا ويدل علي ان المعنى الموضوع له لا يكون اعم ما ذكره عليه السلام من صحة سلب المضروب عن الذات المنقضى عنها المبدء بلحاظ الحال فيعلم ان عدم صحة السلب وصحة الحمل كانتا بلحاظ حال التلبس فتدبر جيدا.

الثالث استدلال الإمام عليه الصلاة والسلام كما عن غير واحد من الاخبار بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^١ علي عدم لياقة من عبد صنما لمنصب الامامة تعريضا بمن تصدي لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، وبهذه الاية استدلل النبي صلى الله عليه وآله ايضا في رواية رواها عبدالله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا دعوة ابي ابراهيم قلنا يا رسول الله وكيف صرت دعوة ابيك ابراهيم قال اوحى الله عز وجل إلى ابراهيم اني جاعلك للناس اماما فاستخف ابراهيم الفرح فقال يا رب ومن ذريتي ائمة مثلي فاوحى الله عز وجل اليه ان يا ابراهيم اني لاعطيك عهداً لا في به قال يا رب ما العهد الذي لا تنفي لي به قال لاعطيك عهد الظالم من ذريتك قال يا رب ومن الظالم من ولدي الذي لا ينال عهدك قال من سجد لصنم من دوني لا اجعله اماما ابدا ولا يصلح ان يكون اماما قال النبي صلى الله عليه وآله فانتهدت الدعوة الى والي اخي لم يسجد احد منا لصنم قط فاتخذني الله نبيا

وعليا وصيا؛^١ فان الظاهر أنه اراد ان نفسه وعليها صلوات الله عليها حيث لم يسجدوا لصنم قط صاروا صالحين لمقام الامامة كما يظهر ذلك من التفريع ايضا فيدل علي ان من عبد الصنم في آن من الازمان لم يكن صالحا لمقام الامامة، ومن الواضح ان استفادة ذلك من الاية متفرع علي كون المشتق موضوعا للاعم والظاهر هو مراد صاحب «الكفاية» من قوله تأسيسا بالنبي ﷺ وكيف كان فالاستدلال بالاية الشريفة علي ما ذكر يتوقف علي كون المشتق في الاعم حقيقة اذ لو كان للخصوص لما صح التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم حين تصديهم للخلافة.

اجابة وانارة

واجاب عن الاستدلال في «الكفاية» بما لا يخلو من نظر قال ما محصله ان العناوين المأخوذة في الادلة علي اقسام: الاول ان يكون لمجرد الاشارة من دون الدخول في الحكم اصلا، الثاني ان يكون له الدخول لكن يكفي مجرد حصوله في ترتب الحكم، الثالث ان يكون له الدخول لكن لا يكفي حدوثه في بقاء الحكم بل يدور الحكم مداره حدوثا وبقاء والاستدلال المذكور يتم ان كان اخذ العنوان في الاية علي النحو الثالث وهو غير معلوم لامكان كونه علي النحو الثاني بل القرينة معها وهي ان الاية في مقام بيان جلالة قدر الامامة وعظم خطرهما وان لها خصوصية من بين المناصب الالهية والمناسب لذلك ان لا يكون من تصدي للظلم ولو في ان من الآتات صالحا لتلك المنصب.

ثم اورد علي نفسه بما حاصله ان الإمام استدلل ظاهراً بظاهر الاية وبناءً علي القول بان العنوان موضوع للمتلبس يلزم المجاز لاستعماله فيمن انقضى المبدء عنه فاجاب بان جري المشتق انما كان بلحاظ حال التلبس وهو حقيقة انتهى.

اقول: لا يخفى عليك ان مجرد عدم معلومية اخذ العنوان علي النحو الثالث أو علي النحو الثاني لا يدفع الاشكال بعد ما كان الإمام ﷺ في مقام الاستدلال بظاهر الاية

١. الأمل للطوسي، ص ٣٧٨؛ تأويل الآيات ص ٨٣ شواهد التنزيل، ج ١، ص ٤١١.

الشريفة، هذا مع ان ظاهر الكلام اتحاد زمان المشتق مع زمان ما يتعلق به علي ما ظهر في طي كلماتنا، فالظاهر من الاية الشريفة مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ان الظالم لا يناله عهدي في زمان صدق عنوان الظالم عليه كما ان الظاهر من قوله اكرم العالم أنه يجب اكرام العالم في زمان صدق العنوان لاقبله ولا بعده، وعلى هذا يبتنى استدلال القائل بالاعم فإنه يقول بناءً على الاعم يصح الاستدلال بظاهر الاية الشريفة لصدق العنوان حقيقة بعد انقضاء زمان التلبس أيضاً فاخذ بظاهر الكلام يعني اتحاد زمان عدم النيل وزمان صدق عنوان الظالم وأما علي القول بوضعه للخصوص يكون الاستدلال بما هو خلاف الظاهر، ولا يدفع ذلك مجرد كون الجري بلحاظ حال التلبس اذ إرادة عدم نيل العهد من كان ظالماً من قوله لا ينال عهدي الظالمين^١ خلاف ظهور الاتحاد بحسب الزمان كما تقدم، وبالجمللة لإشكال في ان الاية في حد نفسها تدل علي ان الظالم في حال صدق العنوان عليه لا يناله العهد لأنه لا يناله حتى بعد انقضاء العنوان فالاستدلال بها علي عدم لياقة من عبد الصنم في السابق لمنصب الامامة في الحال يتوقف أما علي القول بالاعم أو علي وجود قرينة قطعية حالية أو مقالية لتكون صارفة لها عن الظهور المذكور والحق وجود القرينة، لان الله تبارك وتعالى وكذلك النبي والائمة عليهم الصلاة والسلام كانوا في مقام بيان عظم قدر الامامة ورفعة منزلتها وجلالة محلها بحيث لا ينال الا الخواص من عباد الله الخالصين المخلصين، ومن الواضح أنه لو كان الحكم المذكور وهو عدم النيل دائراً مدار صدق العنوان حدوثاً وبقاء كان الامامة في رتبة منصب القضاة والامامة في الجماعة ونحو ذلك فكما ان هذه المناصب تدور مدار العدالة حدوثاً وبقاء بمعنى أنه كلما تحققت العدالة وصدق عنوان العادل يجوز القضاة والامامة ويصلح الشخص لها وكلما زالت لا يجوز ذلك ويزول الصلاحية واذا عادت يعود الحكم، فكذلك منصب الامامة من دون خصوصية لها من بين ساير المناصب ولا امتياز عليها وهو خلاف مساق الاية قطعاً فالمناسب لسياقها ان يكون الحكم دائراً مدار صدق العنوان

حدوثا لابقاء فيكون المعنى ان من تلبس بالظلم في آني من الازمان لا يناله العهد إلى الابد وهذا فارق بينها وبين سائر المناصب.

فانقدح ان الاستدلال بالاية لا يتوقف علي القول بان المشتق للاعم لانا نقول أنه للخصوص وانما استدل النبي ﷺ والإمام عليهما السلام بها علي عدم لياقة عبدة الاصنام لمقام الامامة تعريضا علي من تصدي لها ممن كان من عبيدها في السابق بضميمة قرينة قطعية حالية، ولا بأس بذلك الاستدلال بعد ارتكاز هذه القرينة في الأذهان والتفات مخاطبين اليها اذ حينئذ لا يخرج عن الاستدلال بامر بين وبهذه القرينة لا بد من رفع اليد عن الظهور المذكور اعني اتحاد زمان عدم النيل وزمان صدق الظالم.

وربما يستفاد المعنى المذكور من نفس الاية لا بضميمة قرينة خارجية بتقريب افاده شيخنا العلامة في «الدرر» وحاصله ان الظلم له قسمان قسم له دوام واستمرار وقسم ليس له الا وجود اني والاطلاق يعم القسمين والحكم المترتب علي هذا الموضوع امر له الاستمرار اذ لا معنى لعدم نيل الخلافة أنا ما فاذا جعل الموضوع الذي ليس له الا وجود اني موضوعا لامر مستمر يعلم ان الموضوع لهذا الامر ليس الا هذا الوجود الانى وليس لبقائه مدخلية اذ لا بقاء له حسب الفرض وعلى هذا فقضى الاية ان من ظلم في زمن لا يصلح لمنصب الامامة إلى الابد وبه يظهر عدم توقف الاستدلال بالاية علي القول بوضع المشتق للاعم، فان لنا ان نقول أنه لخصوص المتلبس ومعها يصح التمسك بظاهر الاية بالتقريب المذكور.

وكنا نستشكل عليه في مجلس بحثه بان هذا الظهور معارض بظهور الكلام في اتحاد زمان المشتق مع زمان ما يتعلق به ولا ترجيح لأحدهما علي الاخر فكما يمكن الاخذ بظهور الاطلاق ورفع اليد عن ظهور الكلام كذلك يمكن العكس فيعود المحذور وهو عدم امكان الاستدلال بظاهر الاية الا علي القول بوضع المشتق للاعم.

وقد اجاب شيخنا عن الاشكال بان الظهور المدعى مستند إلى السكوت وعدم بيان زمان المشتق وأما الظهور الاطلاق فهو مستند إلى اللفظ ويسمى الاول ظهورا سكوتيا

والثاني ظهوراً لفظياً ومعلوم ان الثاني مقدم علي الاول لأنه بيان وبه ينهدم اركان الظهور المستند إلى السكوت.

وأنت خير بان هذا الجواب انما يصح بناءً علي ان يكون الاطلاق مستفاداً من اللفظ لا من مقدمات الحكمة كما اختاره عليه السلام والا يتحقق التعارض بالأخرة ويلزم التماس قرينة خارجية نعم بناءً علي صحة هذا المبني كان الكلام متيناً جداً اذ الاطلاق بنفسه دليل علي ان الموضوع لعدم النيل ليس الا من صدق عليه عنوان الظالم في زمان ما وبيان علي ان اتحاد زمان عدم النيل وزمان جري المشتق انما كان بلحاظ الحدوث وأما بلحاظ البقاء فلم يلاحظ اتحادهما فهو نظير التصريح بقوله لا ينال عهدي من كان ظالماً أو لا يناله من تلبس بالظلم في ان من الانات أو نحو ذلك من العبارات المفيدة ان الوجود الآتي كاف في ترتب الحكم المستمر فتأمل جيداً.

نقل ونقد

قال الطبرسي رحمته الله واستدل اصحابنا بهذه الآية علي ان الإمام لا يكون الا معصوماً عن القبائح لان الله سبحانه نفي ان ينال عهده الذي هو الامامة ظالم ومن ليس بمعصوم فقد يكون ظالماً أما لنفسه وأما لغيره، فان قيل انما نفي ان يناله ظالم في حالة ظلمه فاذا تاب لا يسمى ظالماً فيصح ان يناله فالجواب ان الظالم وان تاب فلا يخرج من ان تكون الآية قد تناولته في حال كونه ظالماً فاذا نفي ان يناله فقد حكم عليه بانه لا يناله والاية مطلقة غير مقيدة بوقت دون وقت فيجب ان تكون محمولة علي الاوقات كلها فلا ينالها الظالم وان تاب فيما بعد انتهى.

وقال المجلسي رحمته الله في المجلد السابع من بحار الانوار في باب عصمة الإمام بعد بيان الآية الشريفة ونقل كلام الطبرسي ما لفظه فان قلت علي القول باشتراط بقاء المشتق منه في صدق المشتق كيف يستقيم الاستدلال قلت لا ريب ان الظالم في الآية لا يحتمل الماضي والحال لان ابراهيم عليه السلام انما سأل ذلك لذريته من بعده فاجاب تعالى بعدم نيل العهد لمن يصدق عليه أنه ظالم وصدر منه الظلم في اي زمان من ازمته المستقبل يشمل هذا الحكم

أنه لا يناله العهد فان قلت تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية قلت العلية لا تدل علي المقارنة اذ ليس مفاد الحكم الا ان عدم نيل العهد انما هو للاتصاف بالظلم في احد من الازمنة المستقبلية بالنسبة إلى صدور الحكم انتهى كلامه عليه السلام.

ولا يخفى ان الاستدلال بالاية علي عصمة الإمام مبني علي إرادة مطلق الظلم لا خصوص عبادة الاصنام وهو الظاهر من الاطلاق وتفسيرها في بعض الاخبار بعبادة الاوثان أو التعريض علي عبدتها كما في غير واحد من الروايات لا ينافي إرادة الاطلاق فكان ذلك بيان بعض المصاديق لطرو الحاجة اليه ويدل علي ذلك غير واحد من الاخبار، منها ما عن زيد الشحام قال «سمعت ابا عبد الله يقول ان الله تبارك وتعالى اتخذ ابراهيم عبدا قبل ان يتخذه نبيا إلى ان قال لا يكون السفيه امام التقى»^١ ومنها ما في رواية عبدالعزيز بن مسلم عن الرضا عليه السلام «قال فابطلت هذه الاية امامة كل ظالم إلى يوم القيمة»^٢ ومنها مرسلة حريز عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله لا ينال عهدي الظالمين اي لا يكون اماما ظالما.^٣

ثم ان الجواب الذي افاده الطبرسي والعلامة المجلسي رحمهما الله في حد نفسه مخالف لظهور الاية ولا يصح الاستدلال، اللهم الا ان يكون نظرهما الشريف إلى وجود قرينة قطعية خارجية والا فلا ريب في ان الظاهر ان من كان ظالما لا يناله العهد في زمان ظلمه لظهور اتحاد الزمانين علي ما قلناه وتناول الاية في حالة ظلمه له والحكم عليه بسانه لا يناله لا يوجب الا عدم النيل في تلك الحال لا مطلقاً علي ما هو قضية الظهور وبمجرد عدم احتمال الماضي والحال في الاية لا يدفع الاشكال لانا نسلم انها راجعة إلى الاستقبال وكان المعنى ان من صدر منه الظلم في اي زمان من ازمة المستقبل يشمله هذا الحكم أنه لا يناله لكن نقول ظاهر الكلام عليية الظلم لعدم النيل حدوثا وبقاء بحيث يدور الحكم مداره مطلقاً فيتم استدلال الاعمى بالاستدلال المذكور علي مذهبه نعم لو كان كلامها متفرعا علي القرينة القطعية التي سبقت الإشارة اليها لم يتوجه اليه الاشكال وانما اطلنا الكلام ليتضح ومن الله الاستعانة في كل حال ومقال.

١. الكافي، ج ١، ص ١٧٥؛ بحار الانوار، ج ٢٥، الباب ٦، ص ٢٠٥؛ الاختصاص، ص ٢٢.

٢. الكافي، ج ١، ص ١٩٨؛ بحار الانوار، ج ٢٥، الباب ٤، ص ١٢٠؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٣٣.

٣. بحار الانوار، ج ٢٥، الباب ٦، ص ٢٠٢؛ تفسير العياشي، ج ١، ص ٥٨.

التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به وما فيه من النظر

وربما يفصل بين المحكوم عليه والمحكوم به بان الاول موضوع للاعم اذمعنى في آية «السارق والسارقة»^١ و «الزانية والزاني»^٢ لان يكون المراد قطع اليد والجلد في حال التلبس بالسرقة والزنا فالمراد من المشتق فيها لا محالة هو الذات المنقضى عنها المبدء، ولا يخفى أنه ان كان المفصل بصدد اثبات الفرق بين المحكوم والمحكوم عليه مستدلا باليتين يتوجه عليه ما مر سابقا من ان المراد من المشتق فيها وما ضاهاها هو الذات المنقضى عنها المبدء قطعا اذ كما ذكر لا يفهم ولا يكاد يفهم من الايتين إرادة القطع والجلد في حال التلبس، لكن ذلك لا يقتضى كون المشتق للاعم بل هو لخصوص التلبس والمراد في الايتين من كان سارقا أو زانيا فكذا ولا بأس برفع اليد عن ظهور الكلام في وحدة زمان المشتق مع زمان ما يتعلق به بعد دلالة القرينة القطعية ولا مجال للتمسك باصالة الظهور واثبات ان المشتق للاعم اذ لو لم يكن له لزم الغاء ظهور الكلام في الوحدة لما عرفت انفا من عدم حجّة اصالة الظهور في امثال المقام وان كان بصدد امر اخر كما هو ظاهر عبارة الفصول فيجيب بما يأتي بيانه. قال في «الفصول» واضعف من ذلك تخصيص بعضهم للعنوان المذكور بما إذا كان المشتق محكوما به ونقل الاتفاق على كونه حقيقة مطلقاً إذا كان محكوما عليه محتجا عليه باتفاق المسلمين على ان قوله تعالى «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما»^٣ «السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما»^٤ و «فاقتلوا المشركين»^٥ ونحو ذلك يتناول من لم يتصف بهذه المبادي حال النزول.

ثم اجاب بما محصله ان الكلام في وضع المشتق من حيث نفسه وهو لا يختلف من حيث كونه محكوما عليه أو به وتلك الدلالة انما نشأت من حيث كون المشتق كليا متناولا لجميع افراد الطبيعة لا باعتبار كونه محكوما عليه اذ لو كان محكوما عليه باعتبار فرد معهود لم يكن المراد الا من تلبس بالمبدء حال النطق انتهى.

ومراد المفصل كما تري غير ما ذكرناه اولا واستفاده المحقق الخراساني وغيره بل

١. سورة المائدة الآية ٣٨. ٢. سورة النور، الآية ٢. ٣. نفس المصدر.
٤. سورة المائدة الآية ٣٨. ٥. سورة التوبة الآية ٥.

مراده ان المشتق إذا كان محكوما عليه كان حقيقة فيمن يتلبس بالمبدء بعد ايضا اذ لولاه لما كانت الايات المذكورة متناولة لمن لم يتصف بالمبادي المذكورة حال النزول مع انها متناولة له قطعاً فيعلم ان المشتق اذا وقع محكوما عليه كان حقيقة مطلقاً، والجواب ان المراد من الحال الواقع في كلماتهم ليس حال النطق كما نهينا عليه سابقاً بل المراد حال التلبس أو حال جري المشتق، والمراد بهما واحد كما عرفت؛ نعم قد ينطبق عليه عند الاطلاق كما في مثل قولك زيد قائم ونحوه فان الظاهر أنه لما لم يبين زمان جري المشتق اريد منه جريه حال التكلم لكنه لا يسري في جميع المقامات فقد يكون الظاهر إرادة جري المشتق حال تعلق الحكم به كما في قولك اكرم العالم واقتلوا القاتل وكما في قوله تعالى «فاقتلوا المشركين»^١ وعلى هذا يقع النزاع في ان العالم والقاتل والمشارك بعد ظهور كون الجري فيها بلحاظ زمان تعلق الحكم بل هي حقيقة في خصوص من تلبس بالمبدء حال تعلق الحكم أو يعمله وما انقضى عنه المبدء وهذا النزاع انما هو مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ولا إشكال في ان من انقضى عنه الشرك وتاب بعد لا يجوز قتله، وبما ذكرنا يظهر وجه تناول الايات لمن يتلبس بالمبادي بعد نزولها والفرق بين آية واقتلوا المشركين وبين آية السارق والزاني ان الاولى محمولة على ظهورها في وحدة زمان جري المشتق وزمان القتل والأخيرتين محمولتان على إرادة من كان سارقاً أو زانياً من جهة القرينة القطعية، لكنه لا يوجب التفاوت فيما هو المهم من معنى المشتق وقد عرفت أنه للمتلبس في جميع تلك الامثلة فتأمل جيداً لتلا تقع في الخطاء بقى امور ينبغي التنبيه عليها.

تنبيهات المشتق

التنبيه الاول: في بساطة مفهوم المشتق

قد وقع الخلاف في بساطة مفهوم المشتق وعدمها فاختر المحقق الشريف بساطته مستدلاً عليها بانه لو قلنا بان الناطق مثلاً معناه شيء له النطق فاما ان يراد من الشيء

مفهومه فذلك يستلزم دخول العرض العام في الفصل وأما مصداقه ولازمه انقلاب القضايا الممكنة (بالامكان الخاص) إلى الضرورية ضرورة ان مصداق الشيء الذي له الكتابة هو الإنسان وهذا المعنى ثابت له بالضرورة لان ثبوت الاشياء لانفسها ضرورة.

بحث وتحصيل

واعترض عليه في «الفصول» تارة بإمكان اختيار الشق الاول مع الجواب بان الناطق بعناه اللغوي لم يجعل في عرف اهل الميزان فصلاً وانما جعل كذلك بعد التجريد. ورفع الاعتراض عنه في هذا الشق في «الكفاية» بالقطع بعدم اختلاف العرفين والعلم بعدم وقوع التصرف في البين - ثم اجاب عن أصل الاشكال بان الناطق وما اشبهه ليست فصولاً حقيقية بل هي في الواقع اعراض خاصة مركبة اشتهرت باسم الفصل في لسان اهل الميزان.

وفي كلا الجوابين النظر - أما الاول فيظهر بعد ملاحظة مصب كلام المحقق الشريف ومورده، فإنه ذكر ذلك جواباً عن ايراد أوردها شارح المطالع علي من استشكل علي تعريف الفكر بانها ترتيب امور معلومة الخ وهو بانه قد يعرف المجهول بامر واحد فقط وذلك كالتعريف بالفصل القريب أو بالعرض الخاص - ثم اجاب عنه المحقق بما عرفت - وأنت خير بان جواب الفصول لا يدفع ايراده علي شارح المطالع، لانا اذا سلمنا ان الفصل الذي هو الناطق ليس الذات مأخوذة فيه (ولو في عرف اهل المنطق) مع تسليمنا امكان الاكتفاء به في تعريف المجهول الذي هو الإنسان، فقد قبلنا جواز كون التعريف بشيء واحد - وان قلنا بان الذات مأخوذة فيه ولو في عرف اهل الميزان فقد لزم الاشكال الذي ذكره المحقق بشقيه وأما الثاني فلان الخاصة المركبة يتركب عن شيئين لا يكون كل واحد منهما مميزاً علي سبيل الاستقلال بل يحصل التميز بضميمة احدهما إلى الآخر كما في (الماشى المستقيم القائمة)، فان كل واحد من الجزئين يطرد بعض المشتركات حتى يبقى الإنسان وحده - وما نحن بصدهه ليس من هذا القبيل فان طرد جميع

المشتركات انما يحصل بالنطق وحده، وأما مفهوم الشيء فلا دخل له في ذلك اصلاً فلا يمكن جعله من اجزاء الخاصة وان هو الاكضم الحجر بجانب الإنسان.

ثم اعترض في «الفصول» علي أصل الاستدلال مرة أخرى، بإمكان اختيار الشق الثاني مع الجواب عما اورد عليه المحقق بان الانقلاب انما يتم لو كان المحمول مصداق الشيء علي الاطلاق وأما مع تقييده بوصف فلا.

وقد نهض صاحب «الكفاية» لدفع هذا الاعتراض بما حاصله، ان المحمول ان كان نفس ذات المقيد مع خروج القيد ودخول التقييد بالمعنى الحر في فحينئذ لا شك في رجوع القضية إلى الضرورية - وان كان المقيد مع دخول القيد فالقضية تنحل الى قضيتين احدهما ضرورية والاخرى ممكنة.

وقد وقع الكلام في محتملات كلامه في الشقين وأنه ما المراد منهما ثم في صحتها وفسادهما - وحاصل ما قيل أو يمكن ان يقال في الشق الاول احتمالان - احدهما ان يكون المحمول في الواقع نفس الذات فقط وانما اخذ العنوان والوصف للإشارة اليه من غير دخل له فيه - ثانيهما ان يكون المحمول الذات المضيق من ناحية الوصف وان كان نفس الوصف خارجاً - ومن المعلوم أنه علي الاحتمال الاول يتم الانقلاب بخلافه علي الثاني.

أما الشق الأخير فذكر فيه احتمالات ثلاثة: أحدها ان يكون كل واحد من الذات والقيد في حكم محمول مستقل كما في قولنا الرمان حلو حامض وأنت خير بان هذا مناف لفرض المسألة، فان محل البحث هو فرض التقييد وهذا خارج عنه رأساً. ثانيهما ان يكون النسبة التقييدية في حكم نسبة تامة فالمحمول حينئذ بنفسه يرجع إلى قضية تامة في الرتبة الاولى ثم يحمل المجموع علي الموضوع في الرتبة الثانية - كما في قولنا زيد ابوه منطلق - بناءً علي تسليم كون الخبر فيه قضية خبرية ذات نسبة تامة، ثالثها ان يكون كذلك الا ان المحمول هو قضية تامة مع جهتها، بان يحمل قضية الإنسان كاتب مع جهتها التي هي الامكان علي الإنسان الواقع موضوعاً، ومن المعلوم ان الانقلاب ثابت في

الصورة الاولى والأخيرة دون الوسطى الآ، ان الانصاف ان مراده من الشق الأخير ليس شيئاً مما ذكره بل هو امر آخر اذ لا يرد عليه شيء مما ذكره وان كان يتوجه اليه ما سنذكره ان شاء الله - وهو أنه لا شك في أنه اذا اخبر بثبوت شيء مقيد لشيء آخر استفيد منه امران: احدهما ثبوت القيد للموضوع، وثانيهما ثبوت ذات المقيد، اعني نفس الذات مع قطع النظر عن القيد له، وان شئت ان يتضح عليك الامر فافرض الكلام فيما ليس ذات المقيد ضروري الثبوت للموضوع مثل قولنا زيد رقبة مؤمنة، الست اذا كنت جاهلاً بكون زيد رقبة صرت عالماً به بسبب هذا الخبر كما تصير عالماً بأنه مؤمن ايضاً من نفس هذا الاخبار ايضاً، ولا ريب في ان هاتين القضيتين انما جائتا من قبل النسبة التامة الموجودة في أصل القضية والآ فجرد النسبة الناقصة لا يثبت شيئاً أصلاً، لانها لا ترجع بنفسها إلى النسبة التامة ابدأ والا كان قول القائل «شريك الباري» كفرأ وشركاً ولا ريب في ان ذلك مما لا يقول به عاقل، فقد تحصل ان الانحلال في الواقع يكون في النسبة التامة الموجودة في القضية ومن الظاهر ان احدي القضيتين الحاصلتين من الانحلال في محل البحث ضرورية فيتم دعوي الانقلاب، ولكن يرد عليه ما ذكره بعض الاعاظم من مشائخنا (قدس الله روحه) من ان ميزان جهات القضايا هو النسب التامة الموجودة فيها بالفعل لا ما يؤول وينحل اليها، فعلى هذا لا يمكن دعوي الانقلاب بمجرد امكان التحليل إلى قضية ضرورية.

ثم أنه قد اورد علي نفسه بعد ذكر الاشكالين بقوله: ان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلاً ان كانت مقيدة به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة والآ صدق السلب بالضرورة - مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة.

ورده في «الكفاية» بان مثل ذلك لا يجدي في تصحيح الانقلاب لأنه من سنخ القضايا الضرورية بشرط محمولاتها ولا شك في ان كل ما يتصور من القضايا كذلك ولا محذور،

ولا يخفى عليك ان الظاهر من هذا البيان أنه فهم من كلام الفصول أنه جعل قيد

«الكاتب بالقوة أو بالفعل» من قيود الموضوع فجعل المحمول موضوعاً للقضية واخبر عنه بانه كاتب بل قد صرح بلفظ «كاتب» بعد ذلك في بعض نسخ الكفاية، ولكن هذه اللفظة غير موجودة في نسخ الفصول بل الظاهر ان مراده ايضاً ليس ما ذكره صاحب «الكفاية» واورد عليه فإنه واضح الفساد جداً، بل هو امر آخر وهو جعل التقييد المزبور في المحمول بان يكون زيد الكاتب بالقوة أو الفعل، في المثال المذكور محمولاً علي زيد الواقع موضوعاً، ولكن يتوجه اليه في بادي النظر بان الاخص لا يثبت للاعم موجهاً بجهة الضرورة كما صرح به هو قدس سره في كلامه السابق.

ولكن يمكن تصحيح كلامه بان ظاهر عبارات القائلين باخذ القوم عند تفسير معنى المشتق بانه ذات ثبت له المبدء هو ثبوته له بعنوان النسبة التامة لالناقصة فالمبدء ليس قيداً للذات المأخوذة فيه (علي القول به) بل خبر له، ومن المعلوم ان مثل هذا الذات ضرورية الثبوت للذات الواقعة موضوعاً فان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وبمجرد الاخبار عن الشيء الواقع محمولاً بشيء آخر لا يضر بهذه الجهة اعني جهة الضرورة كما هو ظاهر علي الخبير، الا ان مراد القوم ليس ما فهمه من هذه العبارة فانها مبنية علي المسامحة بلا إشكال والمقصود هو ثبوت المبدء للذات بعنوان النسبة الناقصة.

ثم أنه ذكر في «الكفاية» أنه يمكن ان يستدل علي البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب ولزومه من التركيب.

وفيه أنه ان اريد من تكرار الموصوف تكرره بعينه فذلك غير لازم في المقام وان اريد تكرره ولو به عنوان آخر اعم من الموصوف مثل عنوان الشيء فالحكم بعدمه ممنوع جداً.

معنى البساطة والتركيب

وعلي كل حال اللازم تحقيق معنى البساطة والتركيب في المقام حتى يتبين الحق بعون الله الملك العلام، فنقول:

قال في «الكفاية» ان معنى البساطة فيما نحن فيه البساطة بحسب التصور والادراك وان امكن تحليله إلى شيئين بتعمّل من العقل وعليه يكون التركيب عبارة عن التركّب في

مقام التصور ويكون القائل به قائلاً بانفهام شيئين من لفظ قائم واشباهه.

وأنت خبير بان هذا المعنى مما لا يساعده كلمات القوم واحتجاجاتهم، فانها تنادي باعلي صوتها بان محط البحث ليس بالبساطة والتركيب بالمعنى الذي اختاره هذا المحقق رحمته الله وان سبقه إلى ذلك السيد السند المحقق الشيرازي رحمته الله علي ما حكاه بعض مقرري بحثه وتلامذته.

وذلك لان من ادلة القول بالبساطة الدليل المشهور المنقول عن المحقق الشريف من لزوم احد المحذورين علي اخذ الذات في المشتق ومن المعلوم ان الالتزام بالبساطة في مقام الادراك والانفهام لا يدفعهما.

ومنها ان الذات لو دخلت في مفهوم المشتقات فالدال عليها أمّا المادة أو الهيئة او هما معاً وكلها باطلّة الخ، ومن الواضح ان هذا الدليل ينفي اخذ الذات في مفهومها حتى علي نحو يظهر بعد التحليل والتعمل من العقل.

ومنها ان الذات المبهمة لو كانت داخلة في مفهوم المشتقات لزم توصيف الاعم بالاخص في قولنا ذات اسود أو شيء ابيض، ودلالة هذا الدليل علي كون المدعى عدم اخذ الذات فيها بالمرّة مما لا يقبل الإنكار.

الى غير ذلك من ادلتهم التي نقلها المقرر الذي مر ذكره انفا في تقارير بحث السيد المحقق الشيرازي رحمته الله فان جلّها تدل علي ان القائل بالبساطة يدعى عدم اخذ الذات فيها حتى في مقام التحليل العقلي، ويشهد له أيضاً قول القائل بالبساطة: ان الفرق بين المشتق والمبدء انما هو باللابشرطية والبشرط لائية، فاذن لا مناص عن جعل محل البحث والنزاع امراً اخر وراء ما جعله محلاً له في «الكفاية» وهو ان الذات اخذت في مفهوم المشتقات بوجه من الوجوه ام لا؟

واذ قد عرفت ذلك فاعلم أنه لا شك في اختلاف محمولات المشتقات ومباديهام بمعنى أنه لا يمكن حمل كثير من الأحكام المحمولة علي المبادي علي نفس المشتقات وبالعكس، فيقال العلم كيف نفساني عارض للانسان بينما لا يمكن ان يقال العالم كيف الخ ويقال العالم حتى بينما لا يصح العلم حتى ويقال زيد عالم ولا يقال زيد علم أو بنحو من العناية إلى غير

ذلك مما لا يحصى كثرة وحينئذ لابد لنا من كشف منشأ هذا الاختلاف وأنه هل يجتمع ذلك مع القول بعدم اخذ الذات في المشتقات ام لا؟

ومن هنا وقع اصحاب القول بعدم اخذ الذات فيها في حيص وبيص فذهب القائلون بخروج الذات عنها مع القول بدخول النسبة فيها إلى ان المنشأ هو دخول النسبة في مفهوم المشتقات دون المبادي فلذا اختلفت الأحكام.

وفيه أولاً ان مجرد ذلك لا يكفي في حل الاشكال فان لازمه جواز حمل احكام المشتقات على الافعال ايضاً فان ضَرَب مثلاً يدل على المبدء والنسبة معاً مع أنه لا يصح حمل احكام الضارب عليه و مجرد دلالة علي وقوع النسبة في زمن خاص وعدم دلالة المشتقات عليه لا يوجب تفاوتاً فيما ذكر كما هو ظاهر.

وثانياً ان ذلك ان تم في خصوص اسم الفاعل والمفعول لا يتم في صيغ المبالغة واسامي الآلات فإنه لا يعتبر في صدق الضرب مثلاً علي شخص قيام افراد كثيرة من الضرب به فعلاً، بل يكفي فيه صدورهما عنه في الازمنة السابقة كما ان صدق المفتاح علي قطعة حديد مشكل بشكله الخاص لا يتوقف علي قيام الفتح به حيناً من الدهر أصلاً فكيف يصح القول بكون مفاده واشباهه المبدء مع النسبة أو المبدء المنتسب.

وأما القائلون بخروج النسبة عن المفهوم كالذات فذكروا ان الفرق بين المشتقات ومبادئها انما هو باللابشرطية والبشرط لائية وان اختلاف محمولاتها انما نشأ من هذه الناحية، ولما كان حمل هذين العنوانين علي ما يسبق منها الأذهان باديء الامر بان يقال ان المبدء هو ماهية الضرب مثلاً مقيداً بعدم كون شيء آخر من الاشياء معها والمشتق هو هذه الماهية اذا اخذت لا بشرط من ناحية الطواري وما يجتمع معها في الوجود الخارجي، واضح الفساد من جهة ان المبدء بهذا المعنى مما لا يقبل الوجود في الخارج، وجهها بعضهم^١ بان المراد من اللابشرط هنا ما لا يابى عن الحمل ومن البشروط لا ما يعصى عنه ويأباه.

ولكن الانصاف ان هذا المقدار مما لا يسمن ولا يغنى فان عدم ابناء المشتقات عن

الحمل وابعاء المبادي ان كان من جهة اختلاف في معناها فليبين والا فلا معنى لهذا الاختلاف.

وان قيل بان الواضع شرط استعمالها هكذا فقد عرفت دفاعه في اشباهه بما حاصله ان مخالفة شرائط الواضع مما لا محذور فيه لعدم الدليل علي وجوب اتباعه وعلي فرض وجود لا دخل له بعالم الاستعمالات.

وفسرها بعض الاعلام^١ بشيء آخر حاصله ان العوارض من حيث اشتغالها علي لحاظين لحاظ وجودها في انفسها ولحاظ وجودها لغيرها وهي المفروضات واتحاد وجودها في الواقع لا ينافي تعلق اللحاظ به من جهتين فان لوحظت من حيث وجودها في انفسها كانت عرضاً مبايناً لمعروضاتها وان لوحظت بما انها وجودات لغيرها فانية فيها ونعوت لها كانت عرضياً ومشتقاً.

وفيه ان مجرد هذا الاختلاف الاعتيادي لا يجدي في تصحيح حمل احكام المعروضات علي المشتقات بخلاف مباديها فان البياض باي نحو فرض ولوحظ لا يخرج عن كونه كيفاً محسوساً ولا يمكن سلب هذا المعنى عنه مع أنه يمكن ان يقال ان الابيض ليس كيفاً محسوساً وهكذا غيره من الأحكام، هذا مضافاً ان هذا المعنى لو تم في مثل اسم الفاعل والمفعول مما يكون المبدء قائماً بالذات وعارضاً لها لم يتم في صيغ المبالغة واسماء الآلات كما مر بيانه أنفاً.

فتحصل من جميع ما حققنا ان القول بخروج الذات والنسبة معاً أو خصوص الذات فقط عن المشتقات لا يصحح الاختلاف الذي نشاهده بالعيان بين المبادي الاشتقاقية ومشتقاتها في الأحكام.

تحقيق

والتحقيق ان يقال ان الذات مأخوذة في مفاهيم المشتقات لاجمعى ان هذا المفهوم داخل فيها بان يكون مفادها شيئين الذات والمبدء أو مع النسبة بينهما بل بمعنى ان

مداليلها امور وحدانية في مقام الادراك والتصور ولكنها منتزعة عن الذوات باعتبار نسبة المبادي اليها بنحو من انحاء النسبة.

توضيح ذلك ان المفاهيم التي تحمل علي الذوات الخارجية تارة تنتزع عن مقام ذواتها بحيث لا يحتاج في انتزاعها إلى امر آخر وراء الذات مثل مفهوم الإنسان والحيوان والناطق، وأخري ينتزع عنها باعتبار نسبة الطواري واللواحق اليها مثلاً قد يلاحظ زيد بحسب ذاته بذاته فيقال أنه انسان وقد يلاحظ من حيث نسبته إلى عمرو وأنه قد تكون منه فيقال أنه ابن عمرو ومرة يلاحظ من حيث تكون بكر منه فيطلق عليه أنه ابوبكر فمثل عنوان الاب والابن وما شابهها وان كانت من الجوامد إلا ان مفاهيمها ليست منتزعة عن مقام ذوات معنونها بل بالنظر إلى نسبتها إلى بعض الاشياء باحد انحاء النسبة، ومن هذا القبيل مفاهيم المشتقات فانها امور انتزعت عن الذوات المنتسبة إلى المبادي الاشتقاقية من حيث انها كذلك فبالحقيقة الفرق بينها وبين الاب والابن والزوج والعبد وماضاهاها هو ان هذه ليست لها مبادي اشتقاقية انتزعت عنها بلحاظ نسبة الذوات اليها بخلافها والا فالجميع من جهة انتزاعها عن الذات بلحاظ نسبتها إلى بعض الامور الخارجية علي حدّ سواء، ومن هنا يعلم ان اختلاف معاني المشتقات انما نشئت عن اختلاف النسب الملحوظة فيها فمثل الضارب والمضروب والمضرب والمضرب والضرب وان كانت جميعها منتزعة عن الذوات الخارجية باعتبار نسبتها إلى الضرب إلا ان اختلاف تلك النسب اوجب اختلافاً في مفاهيمها كما لا يخفى تفصيله علي الخبير، ولا اظنك تتوهم اعتبار فعلية المبدء في انتزاعها دائماً حتى تستصعب امر صيغ المبالغة واسماء الالات بل لعلك تتفطن بكفاية حصول التهيؤ لها أو وجودها في الازمنة السابقة وما اشبه ذلك فيه فاذن يسهل عليك الخطب في جميع المشتقات فتدبر فإنه حقيق به.

وبالجملة ما ذكرنا في شرح مفاهيم المشتقات هو الذي يتبادر إلى الذهن وينسب اليه عند اطلاقها وهو الذي يناسب الأحكام المحمولة عليها وبه يمتاز عن المبادي. ومنه يعلم أنه اذا جعلت هذه العناوين موضوعاً للحكم وحكم عليها بشيء من

الأحكام كان الموضوع في الحقيقة نفس الذوات الا ان المقصود عن التعبير عنها بهذا العنوان قد يكون مجرد الاشارة اليها لحصول المعرفة بسببها وأخري يكون تفهيم ان ملاك الحكم هو هذه النسبة الخاصة وعلي كل حال فذلك امر خارج عن مفاهيمها لا يستكشف الا من قرائن خارجية.

وايضاً قد ظهر ان اطلاق المشتقات علي نفس المبادي احياناً كما يقال ان الوجود موجود والبياض ابيض والعلم معلوم وما ضارعتها لا يصح الا بنحو من العناية بمعنى أنه يتصور ذات البياض أو الوجود ويتصور انها ممكنة الزوال والانسلاخ عن ذاتها ثم يثبت لها ذلك نظير التجريد الذي يلاحظ في مقام حمل الذاتيات علي الذوات مثل الإنسان انسان فيجرّد الإنسان اولا عن ذاته ثم يثبت له ثانياً ولا يلزم من ذلك مجاز في اللفظ أصلاً بل ليس هناك الا تجريد وانسلاخ في مقام التصور والخيال.

ومن هنا يبدو ويستبين سر اطلاق صفات الباري تعالى علي ذاته مثل العالم والقادر وما يتبعها فإنه جل شأنه ومجده وان كانت صفاته عين ذاته الا ان القائل والمخاطب كانه يتصور في مقام التصور ذاته غير واجدة لها خالية عنها فيثبت لها تلك الاوصاف. وقد تبين مما حققنا لك في هذه المسألة الطريقة المثلى والمذهب الاوسط مع ما يتبعها ويترتب عليها من الفوائد والنتائج وقد بقي هناك امور اخر غير هامة، قليل الجدوي، لافائدة مهمة في ذكرها والبحث عنها فبالحرّي ان نعرض عن ايرادها ونصرف عنان الكلام إلى ما يتلوها من المقاصد والمقصد الاول في مباحث الاوامر والله ولي التوفيق.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الأول:

في الاوامر



* مادة الامر مركز تحقيقات كميوتير علوم إرسدي

* صيغة الامر

* ما يتعلق بالاجزاء

* في مقدمة الواجب

* في الواجب الموقت والواجب الموسع

* في ان الامر بعد الامر يوجب التكرار ام لا؟



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الأول: في الاوامر

الفصل الأول: في مادة الامر

فيه ابحاث:

البحث الأول: في معاني لفظ الامر

قد ذكروا للامر معان عديدة، ربما تربو عن الستة ولكن قد ارجعها غير واحد منهم إلى معنيين قائلاً ان كثيراً من تلك المعاني نشأت عن اشتباه المصاديق بالمفاهيم فانهم وجدوها مستعملة في موارد خاصة مكتنفة بخصوصيات مختلفة فزعموا انها من معانيها، ولكن لا طائل تحت البحث عنها فلنصرف الكلام عنها ولنتكلم في معناها الاصطلاحي فقد نقل الاتفاق علي كونها في الاصطلاح حقيقة في القول المخصوص مثل صيغة افعل وما اشبهها، وقد ذكر صاحب «الكفاية» بعد ما نقل هذا المعنى عنهم، أنه ليس معنى حديثاً كى يشتق منه الاشتقاقات مع ان الظاهر انها مشتقة منه ثم صححه بانه يمكن ان يكون مرادهم من ذلك الطلب بالقول المخصوص، الذي هو مدلول ذاك القول، لانفسه، ولكنك خير بان مدلول الصيغ ليس الطلب بالقول بل هو الطلب فقط (لو قلنا به) هذا مع ان اختصاص مدلول الصيغ بالطلب بالقول ممنوع كما سيأتى الاشارة اليه فيما سيمر

عليك بعون الله العزيز.

ثم لا يخفى عليك أن ما ذكره هنا ينافي بظاهره ما أفاده بعد ذلك بقوله: نعم القول المخصوص أي صيغة الأمر إذا أراد العالی بها الطلب يكون من مصاديق الأمر، فإن هذا البيان يدل على أن مصداقه هو نفس القول وقضية ما ذكره قبل ذلك كون مصداقه نفس الطلب الذي هو من الكيفيات النفسانية، ولكن مراده من الطلب هنا ليس الطلب الحقيقي بل الطلب الانشائي المنشأ بصيغته وعليه يرتفع التنافي، وعلى كل حال المراد بالاصطلاح هنا لابد أن يكون اصطلاح الأصوليين والفقهاء والآفة عرف أرباب الصرف والنحو يطلق على نفس القول والأمر سهل.

البحث الثاني: في اعتبار العلو في معنى الأمر

ربما يقال باعتبار العلو في معنى الأمر ولازمه عدم كون الطلب الصادر من السافل أمراً مطلقاً وقد يقال بكفاية العلو الاعتباري أيضاً بأن يفرض الطالب نفسه عالياً ثم يأمر ويطلب من غيره فإن هذا الاستعلاء كاف في صيرورة طلبه من مصاديق الأمر وقد يتصور اعتبار كلا الأمرين فيه وعليه لا يكون الطلب الصادر من العالی لا بعنوان الاستعلاء أمراً.

والتحقيق أنه لا عبرة بشيء منها بل أننا يمتاز الأمر عن سائر أنواع الطلب بكيفية خاصة ولحن مخصوص في مقام التخاطب بحيث لو خاطب العبد مولاه بصوت عال وقال له: قم يا فلان واسقني ماءً بارداً، كان طلبه هذا من مصاديق الأمر كما يشهد به سليم الذوق وفي الحقيقة مفاده هو ما يعبر عنه في الفارسية بـ (فرمان دادن) فلو حصل هذه الكيفية من التخاطب حصل الأمر ولو لم يكن المتكلم به عالياً بل ولا مستعلياً أعني لم يعتبر العلو لنفسه كما أنه لو لم يحصل لم يكن الطلب معه مصداقاً للأمر ولو كان من العالی والمستعلى أو لا تري قد يأمر المولى عبده بأوامر ارشادية ليست في الحقيقة من الأمر وإنما يطلق عليه مجازاً.

ثم لا يخفى عليك أن هذا الذي ذكرنا لا ارتباط له بما سنشير إليه في ضمن المباحث

الاتية من ملاك وجوب الاطاعة فان ذاك امر اخر وراء مفاد مادة ا.م.ر.

البحث الثالث: في كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب

الظاهر ان المنسب إلى الذهن من لفظ الامر عند خلوه عن جميع القرائن هو الوجوب وهو دليل على كونه حقيقة فيه كما ينسب الوجوب من مرادفه في الفارسية وهو (فرمان وفرمان دادن) ايضا وهذا هو العمدة في اثبات هذا المعنى والآ فغيره من الايات والروايات التي استدلت بها عليه غير سليمة عن الاشكال والايراد وان كان يستفاد منها بعض التأييد كما اشار اليه في «الكفاية» فان لفظ الامر استعمال فيها في الوجوب ولكنها محفوفة بقرائن تدل عليه وغاية ما يستفاد منها استعماله فيه، وقد مرّ غير مرّة ان الأصول اللفظية مثل اصالة الحقيقة ساقطة عن الاعتبار عند العلم بالمراد فراجعها وتأمل فيها حتى تظفر بصدق ما ذكرناه.



البحث الرابع: في الطلب والارادة

الظاهر ان معنى الامر سواء كان بصيغة افعال أو بمادة الطلب أو بمادة الامر هو الطلب الانشائي الذي ليس طلباً بالحمل الشائع فان هيئة الامر على ما يأتي وضعت لايحادي الطلب في عالم الاعتبار، فهي موجدة لمعانيها وبها يقصد ثبوتها وتحقيقها فمعناها الطلب الموجد بالانشاء لا الطلب الذي كيف نفساني ويحمل عليه الطلب بالحمل الشائع، ولو فرض وضعها لمطلق الطلب الشامل للقسمين فلا اقل من انصرافها إلى هذا القسم كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً على ما افاده في «الكفاية».

وأما الارادة فهي منصرفة إلى ما كانت إرادة بالحمل الشائع ويعد كيفاً نفسانياً بخلاف الطلب.

ولاجل هذا الاختلاف في المعنى المنصرف اليه اللفظ زعم بعض الاعاظم بإمكان ان يقع الصلح بين الاشاعرة القائلين بالمغايرة بين الطلب والارادة وبين قاطبة اهل الحق والمعتزلة القائلين باتحادهما بان يكون المراد بالاتحاد ما عرفت من اتحاد مفهوم الطلب

والارادة واتحاد الطلب الحقيقي مع الارادة الحقيقية والطلب الانشائي مع الارادة الانشائية، ويكون المراد بالمغايرة مغايرة الطلب الانشائي الذي ينصرف اليه لفظ الطلب مع الارادة الحقيقية الكامنة في النفس التي ينصرف اليها لفظ الارادة فان مغايرتها بهذه العناية من البديهيات والواضحات.

ولكنك خير بعدم امكان وقوع الصلح بهذا النحو فان منشأ ذهاب الاشاعرة إلى الاختلاف والمغايرة بين الطلب والارادة ذهابهم إلى قدم كلام الله والتزامهم بالكلام النفسى.

توضيح ذلك انهم لما رأوا اطلاق وصف المتكلم على ذات الباري جل شأنه ورأوا ان ايجاده الكلام في الشجر أو غيره لا يصحح اطلاق المتكلم عليه كما لا يصح اطلاق المتحرك على من اوجد الحركة في السفينة مع خروجه عنها ولذا لا يطلق المتحرك عليه تعالى مع أنه موجد الحركة في جميع العالم التزموا بالكلام النفسى وقالوا ان في النفس شيئاً يدل عليه الكلام اللفظي وسمّوه بالكلام النفسى وقالوا: ان الكلام لى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً.

وتخيلوا ان اطلاق المتكلم عليه انما كان بلحاظ وجود هذا الكلام النفسى ولاجل ذلك ذهبوا إلى قدم كلام الله وتفصيل الكلام موكول إلى محله والغرض من هذا المختصر بيان عدم امكان وقوع الصلح بينهم وبين المعتزلة بالنحو المذكور.

فيما استدل به علي مغايرة الطلب والارادة ونقده

وكيف كان استدل القائلون بالمغايرة بان في النفس غير الصفات المشهورة من التصور والتصديق بالفائدة والرغبة والشوق المؤكد المسمى بالارادة شيئاً آخر به يستند الفعل والايجاد بالمباشرة أو بالتسبيب يسمّى بالطلب وبرهن عليه، كما في تقريرات بعض الاعلام بان الفعل لو كان مستنداً إلى الشوق المؤكد لكان غير اختياري ضرورة ان التصور والتصديق بالفائدة والشوق المؤكد كلها غير اختيارية، فلو فرض استناد الفعل اليها لكان غير اختياري لا محالة ضرورة ان معلول الغير الاختياري غير اختياري

مضافاً إلى وجود الشوق المؤكد في الامور الخارجة عن تحت القدرة علي نحو وجوده في الامور المقدورة، فلولم يكن في النفس غير الارادة امر اخر كان هو السبب لتحقيق الفعل لكان نسبة الفعل إلى مقدماته في الصورتين علي نحو سواء فيستكشف بذلك ان في النفس غير الصفات المشهورة شيئاً آخر يستند الفعل اليه وهو المسمى بالطلب وقد يعبر عنه بفعل النفس وأخري بحركة النفس وثالثة بتصديها هذا محصل مقالته.

وأنت خير بما فيه نظر من ان القائلين باتحاد الطلب والارادة ذهبوا إلى اختيارية بعض الافعال وقالوا ان الارادة لا تتعلق بامر محال ولو كان مرادهم بالارادة الشوق المؤكد لما كان شيء من الافعال تحت الاختيار من جهة ان حصول الشوق قهري لا مدخلية للاختيار فيه، فإنه اذا تصوّر الإنسان امراً وعلم بفائدته يرغب فيه ويشتاق اليه قهراً وكان أيضاً تعلقه بامر محال علي نحو تعلقه بامر مقدور، بل قد يكون الشوق في المحالات اكد فيعلم من ذلك ان مرادهم بالارادة غير هذا الشوق ولذا فسرنا بعضهم بالشوق المؤكد المستتبع نحو الفعل فان المراد استتباعه للفعل بالفعل لا بالقوة.

وكيف كان التأمل في كلماتهم يعطى انهم لم يقتصروا في مقدمات الفعل علي التصور والتصديق بالفائدة والشوق المؤكد، فان كل ذلك متحقق في الامور الغير المقدورة أيضاً بل انما التزموا بامر اخر مستتبع للفعل في الامور المقدورة، وهذا الامر حقيقة قد يشار اليها بالاستتباع وأخري بحركة النفس وثالثة بفعلها ورابعة بتصديها، والاختلاف في التعبير لا يوجب الاختلاف فيما هو المهم، ولعل هذا الاختلاف انما نشأ من جهة انهم بعد الاذعان بوساطة امر اخر لم يدركوا حقيقته وكنهه قد عبروا عنه ببعض الآثار فعبر بعضهم ببعض التعبيرات والاخر بالآخر.

وبالجملة لا إشكال في ان القائلين باتحاد الارادة والطلب لم يلتزموا بعدم وجود شيء اخر غير الشوق ولم يريدوا بالارادة هذا الشوق، فان وجود امر اخر غير الشوق المؤكد الجاري في الامور المقدورة وغيرها بديهي ولا مشاحة في تسميتهم هذا الامر بالارادة المفسرة بالشوق المؤكد المستتبع للفعل وتسمية غيرهم له بحركة النفس أو فعلها أو تصديها فتأمل جيداً فان المقام من مزال الاقدام.

عقد الجبر وحله

ثم ان ملاك الاختيار الذي به يصير الفعل اختياريا يمكن المؤاخذه عليه أو اعطاء الاجر به هو كون الفعل تحت القدرة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وبهذا الملاك يصير كثير من الافعال صادرة عن الاختيار، فإننا نرى بالبداهة والوجدان الفرق بين حركة يد المرتعش وبين حركة يد السالم، فالاولى تسمى غير اختيارية والثانية تسمى اختيارية، وليس الوجه فيه الا ان المرتعش الاعضاء لم يقدر علي حفظ يده عن الحركة ولا يصدق فيه هذه القضية الشرطية ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل بخلاف السالم، وبالجمله بعين الوجه الذي ينسب افعال الخالق الى الاختيار ينسب افعال المخلوق اليه، ومن المعلوم أنه ليس الوجه في ذلك الا أنه تعالى قادر ان اراد شيئاً فعله وان لم يشأ لم يفعله وهو بعينه موجود في افعال العباد فانقذح ان كل ما يصدق فيه هذه القضية الشرطية يسمى فعلاً اختيارياً صح المؤاخذه والعقاب والاجر والثواب بالنسبة اليه وكل ما لا يصدق فيه يسمى فعلاً غير اختياري لا يصح فيه ذلك وبذلك يرتفع شبهة القائلين بالجبر ولا يرتبط الكلام في ذلك إلى مسألة اتحاد الطلب والارادة أو مغايرتهما ومن الله الهداية وعليه التكلان.

بحث وتحصيل

ثم ان كثيرا من القائلين باتحاد الطلب والارادة النافين لغير الصفات المشهورة ذهبوا إلى ان الارادة مدلول للامر، كما يري ذلك بملاحظة المراجعة إلى كلماتهم والنقض والابرام الواقعين فيها فما عن «الكفاية» من ان غرض اصحاب الاتحاد ليس كون الارادة مدلولاً للامر ليس في محله، فإنه صرح بعضهم بدلالة الصيغ الانشائية علي الارادة ولذا اورد عليه بان صيغة افعل ليست مترادفة مع الارادة، فما معنى كونها بمعناها واجيب بالنقض بان القائلين بدلالة الصيغ علي الطلب يلزمهم الاشكال بان الصيغة ليست مترادفة مع مفهوم الطلب أيضاً وبالحل بان المراد ليس دلالة الصيغة علي مفهوم الارادة بل علي ما كانت بالحمل الشائع إرادة فلا يرد الاشكال وبالجمله هذا الرد والايراد من اقوي

الشواهد علي ان في الاصحاب من يقول بان الصفات المشهورة مدلولات للصيغ الانشائية كما صرح به المحقق صاحب «الدرر» ايضا.

ما اورد المحقق الحائري علي المحقق الخراساني ونقده

قال رحمه الله ردا علي صاحب «الكفاية» في قوله: «الجملة الخبرية دالة علي ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الامر من ذهن أو خارج والصيغ الانشائية موجدة لمعانيها اي قصد بها ثبوت معانيها وتحقيقها» ما محصله ان مجرد حكاية اللفظ عن المعنى في الموطن لا يوجب اطلاق الجملة الخبرية عليه، اذ قولنا قيام زيد في الخارج يحكى عن معناه، ولا يكون جملة خبرية، فلا بد من اعتبار امر اخر وهو الاذعان بالوقوع أو اللالوقوع وليس هو العلم الواقعي بذلك، ضرورة أنه قد يخبر المتكلم مع الشك بل مع العلم بالخلاف بل المراد عقد القلب علي الخبر به الذي عبر عنه سيدنا الاستاد نور الله ضريحه بالتجزم هذا في الجملة الخبرية، وأما الانشائيات فكون الألفاظ فيها علة لتحقيق معانيها محل المنع ضرورة عدم كون تلك العلة من ذاتيات اللفظ وما ليس علة ذاتا لا يمكن جعله علة والذي يعقل انها موضوعة لان تحكى عن حقائق موجودة في النفس مثلا هيئة افعال موضوعة لان تحكى عن حقيقة الارادة.

ان قلت قد يؤتى بالالفاظ الدالة علي المعاني الانشائية وليس في النفس معانيها كما اذا صدر صيغة افعال في مقام الامتحان أو التعجيز وكما اذا تكلم بلفظة ليت ولعل وليس صفة التمني والترجى موجودة في النفس فيلزم مما ذكرت ان تكون الألفاظ في هذه الموارد أما غير مستعملة في معنى اصلا وهو بديهي الفساد او مستعملة في غير ما وضعت له وهو خلاف الوجدان بل غير صحيح لعدم وجود العلاقة بين الارادة وبين الصفة الموجودة في النفس في مقام الامتحان أو التعجيز وكذلك الكلام في التمني والترجى.

قلت تحقق الارادة والتمني والترجى في النفس قد يكون لتحقيق مبادئها في متعلقاتها وقد تكون من جهة مصلحة في نفسها كما نشاهد ذلك وجدانا في الارادة التكوينية قد توجد لمنفعة فيها لا في متعلقها، مثاله ان اتمام الصلاة موقوف علي قصد الاقامة عشرة ايام

من دون مدخلية لنفس بقاءه ضرورة أنه لو أقام من دون قصد لا يثمر في الإتمام ولا مدخلية لبقائه مع القصد ضرورة أنه لو قصد الإقامة ولم يقيم يتم إذا صلى صلاة أربع ركعات فيعلم أن حكم إتمام الصلاة مترتب على مجرد قصد الإقامة، ومع ذلك يتمشى قصد البقاء من المكلف مع علمه بأن ما هو المقصود ليس منشأً للآثر المهم، وإذا صح ذلك في الإرادة التكوينية صح في التشريعية لعدم الفرق بينهما وكذا الحال في باقي الصفات انتهى محصل كلامه.

وفيه مواقع للنظر فإن الجمل الاخبارية وضعت للدلالة على وجود النسبة وانتساب أحد الشئيين بالآخر في النفس ولم توضع للدلالة على مجرد الازعان بالنسبة وعقد القلب عليها ولا على ثبوت النسبة في موطنها من الخارج أو الذهن كما افاده في «الكفاية».

توضيح ذلك أن النسبة غير متحققة في الخارج في شيء من الموارد ضرورة أننا لا نعقل في الخارج غير وجود الذات المتصفة بالقيام مثلاً ولا نرى للنسبة فيه عيناً ولا أثراً، فالخارج ظرف الاتصاف لا النسبة بل قد لا يكون في هذا الموطن اتصاف أيضاً كما في قولنا الإنسان حيوان ناطق أو قولنا الإنسان نوع ونحو ذلك من القضايا وكما في القضايا الكاذبة فإنه لا يكون في شيء منها اتصاف شيء بشيء في الخارج.

فالتحقيق الذي يساعده النظر الدقيق أن الذي لا ينفك عن القضايا الاخبارية في شيء من الموارد هو وجود النسبة وحمل شيء على شيء في النفس وهذا الأمر بما هو فعل من أفعال النفس بمعنى أنها عند الاخبار توجد أولاً النسبة بين الطرفين وتحمل أحدهما على الآخر ثم تأتي لهذا الأمر الموجود مظهراً وكاشفاً يسمى بالخبر ويكون صادقا إذا تطابق مع الواقع وكاذبا إن لم يطابق معه فكل خبر يكشف عن وجود النسبة والحمل في النفس سواء ذلك في القضايا الصادقة أو الكاذبة وسواء أيضاً في الحمل الذاتي أو الشائع الصناعي.

إن قلت سلمنا ذلك لكن نقول ما المصحح لهذا الحمل في القضايا التي اتصاف فيها في الخارج كما في قولنا الإنسان حيوان ناطق قلت المصحح لذلك هو الاتحاد الذهني ولا

شبهة في صحة الحمل بهذا اللحاظ وبالجمله الذي يكشف عنه القضايا الاخبارية هو فعل النفس وايجادها للنسبة لا وقوع النسبة ولا وقوعها في نفس الامر من ذهن أو خارج وهذا مما يساعده الوجدان ولا يخفى علي من اعطى النظر حقه.

ان قلت ان الألفاظ لابد وان تحكى عن الماهيات لان الموضوع له لابد وان يكون متصورا والمتصور لا يكون الا ماهيته فان الوجود بوجوده غير متصور بالبداهة ومن الواضح ان فعل النفس بما هو وجود من الوجودات الذهنية فلا يكاد يكون موضوعا له. قلت غاية ما يلزم في الموضوع له تميزه عما عداه حتى يصح وضع اللفظ بإزاءه ويكفى في ذلك تصوّره بنحو الاجمال ولو باثاره ولوازمه بحيث يمتاز من بين المعاني. ولا يحتاج إلى تصوّره علي نحو التفصيل، ولذا يصح وضع اللفظ بإزاء ذات الباري مع أنه تعالى وجود بحت لا يكاد يمكن تصوّره بذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكما يمكن تصوّره باثار وجوده علي نحو الاجمال ووضع اللفظ بإزاءه بلحاظ امتياز بهذا التصور عما عداه فكذلك الحال في المقام.

وكيف كان قبل اظهار الخبر بوجود النفس النسبة بين الطرفين والخبر يكشف عن هذا الایجاد فان كان مراد صاحب «الدرر» بما ذكره من وضع الحمل الاخبارية لعقد القلب هو ما ذكرناه فنعم الوفاق والا يكون هذه المقالة ردا لكلامه كما يكون ردا لكلام صاحب «الكفاية» هذا كله في الجمل الاخبارية.

وأما الصيغ الانشائية فالحق فيها ما افاده في «الكفاية» من انها وضعت لانشاء الطلب وايجاده في عالم الاعتبار.

وما يقال من انها ليست علة لوجود الطلب بحسب الذات ولا يمكن جعلها علة منقوض بباب العقود والایقاعات فان كلمة بيعت ليست علة ذاتية للنقل والانتقال وتملك الثمن وتقليك المثلث، وهذا امر بديهي لا يحتاج إلى مزيد بيان ومع هذا يتحقق به النقل والانتقال وليس هو الا لان العقلاء عند تكلم البايع بلفظة بيعت أو عند حصول اسباب اخر يعتبرون امرا وهو تملك البايع للثمن والمشتري للمثلث، والا فلا يحصل في

الخارج أمر حقيقي لم يكن قبل، وكذلك الكلام في الصيغ الانشائية فإنه عند تكلم المتكلم بكلمة افعل كذا يعتبرون وجود الطلب الانشائي وهذا نحو من الوجود يترتب عليه الآثار، فالصيغ وضعت لايجاد الطلب في عالم الاعتبار وهذا أمر لاسترة عليه.

ثم ان ما ذكره من ان الإرادة قد توجد لمصلحة في نفسها وتمثيله لذلك بمسألة القصر والتمام منظور فيه، فان قصد البقاء مع كونه بنفسه موضوعا للآثر انما يتمشى ما لم يقطع بعدم البقاء، فإنه لم يقل ولن يلتزم احد بانه مع علمه بعدم الإقامة يتم لو قصد الإقامة، نعم يتمشى ذلك في مورد التردد في البقاء فيعزم علي البقاء بحيث لو سئل عنه بعد العزم لاخبر بالبقاء قطعاً ويكون قطعاً بالبقاء في حال العزم ومريداً للبقاء حقيقة واين ذلك بمورد الكلام مما يأمر المتكلم ولا يريد الفعل، وانما يأمر بداعي التعجيز ونحوه مع علمه بعدم وقوع الفعل، فيقع الاشكال بانه ان كانت الصيغة موضوعاً للإرادة يلزم إما عدم استعمالها في تلك المقامات أو استعمالها في غير الموضوع له وكلا الأمرين مدفوع بما تقدم ولا ينحل الاشكال ما ذكره، لأنه نظير قصد الإقامة مع العلم بعدمها فتدبر، هذا كله مضافاً إلى عدم جريان ما ذكره في التمني والترجي فإنه لا معنى لتحقيق صفة التمني والترجي في النفس مع عدم وجودهما بتحقيق مبادئه كما هو واضح علي الخبر.

فانقدح ان الصيغ الانشائية وضعت علي التحقيق لانشاء الطلب وايجاده بنحو من الوجود في عالم الاعتبار فيقع الكلام في أنه بعد وضعها لذلك لا للإرادة بما ذا يكشف الإرادة عند استعمال المستعمل لها.

وربما يجاب بما في «الكفاية» من الالتزام بوضعها لايقاع الطلب فيما إذا كان الداعي اليه ثبوت الإرادة وكذا الكلام في صيغة التمني والترجي، فانها وضعت لانشائها غاية الأمر يكشف وجود صفتها في النفس بعين ما ذكر في صيغة الأمر.

ويشكل بان الإرادة كيف نفساني لا يكاد يمكن انشاؤه وكذا المقيد بها وكذا الحال في التمني والترجي وما ذكر من التجريد عند الانشاء عن القيد لا ينحل به الاشكال، لأنه لو جرّد عنه يعود إشكال آخر وهو أنه بعد ما لم يكن المنشأ الا الطلب بماذا يكشف وجود

الارادة في نفس الامر.

اللهم الا ان يكون القيد راجعاً إلى الوضع لا الموضوع له كما هو محتمل عبارة «الكفاية».

والتحقيق في حل الاشكال ان انشاء الطلب بما هو فعل من افعال المكلف يدل علي وجود الارادة كالبعث الخارجي. توضيح ذلك ان انشاء الطلب لا يتفاوت مع البعث الخارجي والتحريك نحو العمل الا في أنه بعث عملي خارجي وهذا بعث انشائي وهذا لا يكون فارقا فيما هو المهم فكما أنه يدل علي وجود الارادة بحيث أنه اذا صدر بحكم كافة العقلاء بوجوب اطاعته وعدم صحة الاعتذار وليس ذلك الا من جهة ان هذا البعث بما أنه فعل من افعال الامر يكشف بحسب بناء اهل المحاورة عن وجود الارادة في نفسه فكذاك الحال في البعث الانشائي لأنه أيضاً فعل من افعاله يكشف بعين ذلك البناء عنها وهذه ليست بدلالة لفظية بل هو دلالة الفعل بعد وضوح أنه لا يصدر من الحكيم الا لغرض عقلائي فتدبر فإنه دقيق.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الامر

المبحث الاول: معانى صيغة الامر

وفيه مباحث:

ربما يذكر للصيغة معان وقد عدّ منها التهديد والانذار والاهانة والتعجيز وغير ذلك والحق كما في «الكفاية» ان الصيغة في جميع ذلك لم تستعمل الا في انشاء الطلب الذي هو الموضوع له تلك الصيغة علي ما عرفت غاية الامر ان انشاء الطلب كما قد يكون بداعي التحريك نحو العمل قد يكون لاغراض اخرى، واختلاف الغرض لا يوجب الاختلاف في المستعمل فيه، وكذا الحال في ساير الصيغ الانشائية. وبذلك يظهر أنه لا وجه للالتزام بانسلاخ صيغة التمني والترجى عن معناها اذا وقعت في كلامه تعالى لاستحالة مثل هذه المعانى في حقه مما لازمه العجز والجهل فإنه لا مانع من انشاء التمني والترجى مع عدم وجود صفتها في النفس بل عدم امكان حصولها لاغراض عديدة. ومنه يظهر ان ما ذكره في المغنى من المعانى الكثيرة لصيغة الاستفهام في غير محله فانها وضعت لانشاء الاستفهام لكن هذا الانشاء قد يكون بداعى طلب الفهم وأخري لدواع اخر فتدبر.

المبحث الثاني: في كون صيغة الامر حقيقة في الوجوب أو الندب

هل الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب أو فيها فيحتاج احراز كل منها الى

القرينة المعينة أو في المشترك بينهما وهو أصل الطلب الانشائي فتكون بمحملة عند الاطلاق ويحتاج احراز الوجوب أو الندب إلى البيان وجوه.

قال في «الكفاية» لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة وأيده بعدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال أو مقال. ولا يخفى أن مجرد عدم صحة الاعتذار لا يثبت وضع الصيغة للوجوب لا مكان أن يكون لاجل الانصراف إليه بعد وضعها لكل منها بالخصوص أو للمشارك فيها.

وكيف كان فالقائل بوضعها للوجوب إما يدعى وضعها لايجاد الطلب الوجوبي وانشائه وإنما يستكشف الإرادة الوجوبية لاجل وضعها لايقاع الطلب الوجوبي فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت الإرادة الأكيدة البالغة حدّ الوجوب أمّا بان يكون هذا القيد مأخوذاً في الموضوع له أو في الوضع علي ما تقدم الإشارة إليه أو يدعى وضعها للبعث الشديد، فكما يتصوّر في البعث الخارجي وجهان: أحدهما أن يكون علي نحو الشدة والقوة بحيث يستكشف أنه أراد الفعل بإرادة أكيدة لا يرضى بتركه، والثاني أن يكون علي نحو الخفة والضعف بحيث يستكشف أنه غير مهمّ بحصول الفعل ولم يردّه جزماً كذلك يتصوّر الوجهان في البعث الانشائي، وإذا ثبت ذلك فلمدعى الوجوب وضع الصيغة للبعث الشديد الذي يستكشف به وجود الإرادة الأكيدة في النفس فهي نظير بعض الأفعال الخارجية التي يفعلها الإنسان في مقام البعث والتحريك القويين فكما يستكشف عند بروز تلك الأفعال وظهورها وجود إرادة أكيدة في نفسه كذلك يستكشف تلك الإرادة عند ما يبعث انشاء بالبعث الشديد هذا.

ولا يخفى أن لمدعى الوجهين اثبات وضع الصيغة لانشاء الطلب الوجوبي أو للبعث الشديد القوي، فإن مجرد هذه الدعوي غير مقبولة ما لم يقيم عليها برهان شاف ودليل واف مضافاً إلى منع كون البعث في عالم الخارج أو عالم الانشاء علي قسمين مذكورين فإن البعث عبارة عن تحريك العبد نحو العمل وإذا تحقق ذلك إما في الخارج أو في عالم الانشاء ينزع منه إرادة المولى ويلزم التحرك علي نحوه سواء وجد بصفة القوة والشدة أو

بصفة الضعف والخفة.

فالصواب ان الصيغة وضعت لانشاء الطلب وايجاده في عالم الاعتبار وهذا البعث الانشائي والطلب الموجد بالانشاء يقتضى الفعل كالبعث الخارجى وانما يستكشف به الارادة الوجوبية من جهة أنه بما هو مقتضى للفعل وليس فيه الاذن في الترك فما لم يدل دليل علي رضا الامر بالترك يجب الحركة علي وفق مقتضاه وبهذا يستكشف الوجوب وليكن ذلك علي ذكر منك ينفعك في مقامات كثيرة.

ثم ان صاحب المعالم رحمته بعد الاعتراف بوضع الصيغة للوجوب استشكل حمل الاوامر الواردة في الشرع من الكتاب والسنة عليه لكثرة استعمالها في الندب.

وأنت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب رفع اليد عن الوجوب مالم يقيم قرينة علي خلافه أما بناءً علي ما ذكرناه من ان البعث انشائيا كان أو خارجيا يقتضى من حيث ذاته الفعل وليس فيه بما هو الاذن في الترك فواضح، لأنه يلزم التحرك علي طبق مقتضى البعث وايجاده ما لم يرد من الامر ما يدل علي رضاه بالترك واذا ورد منه ذلك ليس هو تصرفا في معنى الصيغة بل هي انما استعملت في معناها وهو انشاء الطلب وايجاده في عالم الاعتبار كما ليس تصرفا في اقتضائه للفعل، فإنه يقتضيه بذاته سواء ورد الاذن في الترك أو لم يرد فهذا الاذن انما يدل علي عدم لزوم ايجاد المقتضى وعدم وجوب المشى علي طبق اقتضاء البعث فهو امر خارج عن البحث؛ ولأجل ذلك لا تكون الصيغة في موارد إرادة الندب الا مستعملة في معناها وهو انشاء الطلب فلا يلزم التجوز حتى يدخل في المجاز المشهور. وأما بناءً علي ما ذكره من وضعها لانشاء الطلب الوجوبى أو للبعث الشديد فلان استعمالها في الندب حينئذ وان كان مجازا كما هو واضح لكنه لا يوجب نقلها اليه لكثرة استعمالها في الوجوب ايضا. نعم لو بلغ الاستعمال في الندب إلى حد صار المعنى الحقيقى مهجوراً وصار الاستعمال في الندب غير محتاج إلى القرينة الصارفة امكن دعوي النقل اليه أو الحمل عليه لكن الامرين كليهما محل المنع وهذا لا كلام فيه.

انما الكلام فيما في «الكفاية» من قياس المقام بباب العام والخاص ومراده أنه كما

يجب حمل العام على العموم ما لم تقم قرينة على إرادة الخصوص مع ان استعمال العام في الخاص كثير حتى قيل ما من عام الا وقد خص فكذلك يجب حمل الصيغة على معناها الحقيقي ما لم يرد قرينة على إرادة النذب وان فرض كثرة استعمالها في النذب مع القرينة. وأنت خير بان هذا القياس على مبناء مع الفارق لان الصيغة بناءً على وضعها للوجوب على الوجهين المتقدمين اذا استعملت واريد منها النذب تكون مستعملة في غير معناها لانها سواء كانت موضوعة لانشاء الطلب الوجوبي أو للبعث الشديد اذا استعملت في النذب لم تستعمل في معناها بل انما استعملت في غير ما وضعت له فتكون مجازاً بخلاف العام، فإنه على مبناء ومبنى غيره من المحققين لم يستعمل في الخاص في شيء من الموارد بل انما استعمل في معناه كلية واذا اريد منه الخاص يكون من باب مخالفة الارادة الجدية مع الاستعمالية فدلّل الخاص انما يوجب انثلام هذا الاصل الذي اطبق عليه العقلاء من البناء على مطابقة الارادتين ما لم تقم قرينة على الخلاف في مورد قيامه من دون ان يوجب تغيير ما هو مستعمل فيه اللفظ وعلى هذا فالقياس في غير محله نعم يتم ذلك بناءً على الوجه الأخير الذي قررناه فتدبر.

هذا مضافاً إلى امكان منع القياس من جهة أخرى وهو ان في المقام ليس إلا وضع واحد، فان المادة لها وضع يخصها يتعدد بتعدددها وأما الصيغة وهي محل البحث ليست لها إلا وضع واحد بخلاف العمومات فان لكل منها وضعاً بمادتها وهيئتها وليست نظير صيغة الامر أو النهي وماضاها هما ليكون لها بحسب هيئتها وضع واحد والله الخبير.

المبحث الثالث: في ما هو ظاهر جملة خبرية في مقام الطلب

هل الجمل الخبرية الواقعية في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب أو لا؟

وينبغي ان يعلم اولاً انها هل هي مستعملة في غير معناها من ثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها أو الحكاية عن فعل النفس وإيقاعها لها؟ على ما اخترناه في مفاد الجمل الاخبارية أو ليست الا مستعملة في معناها من الحكاية لانشاء الطلب وإيجاده لكن هذا الاستعمال ليس بداعي الاعلام بل بداعي البعث والتحريك والمشهور الاول وذهب

المحقق صاحب «الكفاية» إلى الثانى وعلى الاول يلزم المجاز وحينئذ يمكن ان يقال بعد تعذر حمل تلك الجمل على معانيها من الاخبار والحكاية لا يتعين حملها على الوجوب وذلك لتعدد المجازات وليس الوجوب بأقواها.

والصواب ما اختاره فى «الكفاية» ولا يرد عليه إشكال الا فى الجمل الواقعة فى مقام الترخيص وسيأتى بيان الاشكال وجوابه.

وكيف كان فعلى فرض انها لم تكن مستعملة الا فى معناها فهل كانت ظاهرة فى الوجوب اولا وجهان، ربما يستظهر الوجوب نظرا إلى أنه اخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه اظهارا بانه لا يرضى الا بوقوعه فيكون أكد فى البعث من الصيغة.

وربما وجهه بعض الاعلام فى حاشيته على «الكفاية» بان الاخبار بالوقوع فى مقام الطلب من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم أو ذكر اللازم وإرادة الملزوم نظير الاخبار بكثرة الرماد فى مقام الاخبار بالجود، فيكون كناية ولاجل ذلك يكون أكد فى الطلب والبعث من الصيغة، فان الكناية ابلغ فى افادة المراد من التصريح، وتوضيح ذلك ان الارادة الاكيدة لا تنفك عادة عن الفعل فى العبد المنقاد كما ان الجود لا ينفك غالباً عن كثرة الرماد ووجود هذه الملازمة العرفية يصحح الاخبار بثبوت اللازم لافادة ثبوت الملزوم.

وفيه منع ثبوت الملازمة العرفية بين الارادة والفعل ولو فرض بالنسبة إلى العبد المنقاد، لان الارادة الواقعية الكامنة فى نفس المولى بذاتها لا تؤثر فى تحريك العبد مالم يتعلق بها العلم ولم تنكشف له فلا يصح الاخبار بوقوع الفعل فى مقام افادة ثبوت الارادة فى نفس المولى، ولاجل ذلك تعرف ان قياس المقام بباب الكناية كالاخبار بكثرة الرماد لافادة الجود مع الفارق لان ما يعتبر فى الكناية وهو ثبوت الملازمة بين المراد الاستعمالى والمراد الواقعى موجود فى المثال بحكم العرف بخلاف المقام.

ان قلت هب أنه لا ملازمة عادية بين نفس الارادة بما هى وبين الفعل، وانما تكون بين الارادة المعلومة المنكشفة وبينه لكنا نقول بعد تحتم ثبوت هذه الملازمة يكون الاخبار بالوقوع بنفسه موجدا للعلم بالارادة بعد وضوح عدم إرادة الوقوع والاعلام،

لأنه مستلزم للكذب فاذا فرضنا أنه ليس بداعى الاعلام بوقوع الفعل وفرضنا ايضا تحقق الملازمة بين العلم بالارادة وبين الوقوع يكون الاخبار بالوقوع لا محالة بداعى افادة العلم بالارادة وحيث لم يكن علم بها من قبل كان هذا الاخبار بنفسه موجدًا له. قلت هذا يخرج من باب الكناية لان موردها ما اذا تحقق الملزوم قبل الاخبار وكان موجودا في تلك الحال فاراد المتكلم ان يخبر بثبوتة وتحققه، وانما يعرض عن الاخبار به بالصراحة ويخبر عن لازمه ليكون في افادة المراد أكد واين هذا بما نحن فيه، فان المفروض ان العلم بالارادة ليس موجودا قبل الاخبار بالوقوع وانما يوجد بنفس الاخبار بخلاف المثال فان الجود ثابت من قبل فيكون الاخبار عنه بالاخبار بلازمه من باب الكناية.

وبالجملة لا يكاد يمكن ادخال مورد الكلام في الكنايات بمعناها المصطلح.

اللهم الا ان يقال ان مجرد الارادة وان لم يكن باعثاً للعبد مالم يتعلق بها العلم لكن العلم ليس جزء المؤثر والباعث بل مجرد الطريق والكاشف، وقام الباعث انما هو نفس الارادة فيصح ان يدعى ان الملازمة بالأخرة بين الفعل والارادة ليس الا وبهذا اللحاظ يدخل الاخبار بالوقوع في مقام الاخبار بثبوت الارادة في الكناية بالمعنى المصطلح هذا. ولكن الذي يسهل الخطب أنه لا التزام بادخال هذا الاستعمال في الكناية ليجتاج إلى امثال هذه التكاليفات، فإنه لا مجال لانكار صحة الاخبار بشيء في مقام اعلام العبد بثبوت الارادة كما هو الحال فيما وعد علي فعله أو تركه الثواب أو العقاب كقوله من سرح لحيته فله كذا أو قوله مثلاً من زنى فهو كذا فإنه لا إشكال في صحة هذه الاستعمالات في مقام اثبات الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة، ولذا يستفاد الحرمة بما وعد الله تعالى علي فعله العقاب والعذاب والوجوب مما وعد علي تركه ذلك مع أنه لو كان من باب الكناية يرد عليه الاشكال المتقدم حرفاً بحرف، فكما يصح الاخبار بترتب العقاب في مقام الايجاب والتحريم مع ان العلم بالارادة انما يحصل بنفس هذا الاخبار فكذلك الاخبار بالوقوع في مقام الطلب.

وبالجملة الذي يهمننا اثباته صحة هذا النحو من الاستعمال وعدم وجود المحذور في

الاخبار بالوقوع في مقام الطلب واعلام العبد بوجود الارادة ولا يهمننا التسمية واطالة البحث بانه هل هو من باب الكناية أو غيرها فما شئت سمّه، وحيث قد اثبتنا ذلك نقول: ان الذي يفعله العبد المنقاد ولا يتركه هو الواجب والارادة الوجوبية هي التي توجب تحريك عضلات العبد ولا تنفك عنه، وأما المستحب فكثيرا ما يترك من العبد المنقاد ايضا بل يمكن ان يقال ليس في العباد من يهتم بفعله الا الاوحد منيهم وليس غيرهم مهتماً ببعضه ايضا فضلا عن جميع المستحبات ولاجل ذلك يكون الاخبار بالوقوع في مقام اعلام الواجب والاخبار بثبوت الارادة الاكيدة.

وعبارة «الكفاية» في هذا المقام لا تخلو عن قصور، حيث قال: إنه اخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه اظهارا بانه لا يرضى الا بوقوعه فيكون أكد في البعث من الصيغة، ولعله اراد ما ذكرناه وان كانت عبارته قاصرة، لانها بضميمة التشبيه بباب الكنايات والتمثيل بمثل زيد كثير الرماد اذا قيل كناية عن جوده تظهر في ان الاخبار بالوقوع يكون مفيدا لاكدية الارادة والبعث كما هو الحال في الاخبار بكثرة الرماد فإنه يفيد الجود بمرتبة ازيد مما يفيد الاخبار بنفس الجود، ولازم ذلك ترجيح الواجب الذي ثبت وجوبه بالاخبار علي الذي ثبت وجوبه بالصيغة ولا أجد احدا يلتزم به.

وكيف كان فلو كان مراده آكدية الاخبار في مقام الدلالة علي الوجوب فله وجه وان كان مراده اثبات ان الاخبار يفيد مرتبة من الارادة أكد مما يفيد الصيغة فممنوع ولا يهمننا اطالة الكلام في ذلك بعد وضوح الامر وتبين الواقع هذا.

وقد انقدح من جميع ما ذكرناه ان الجمل الاخبارية الواقعة في مقام الطلب مستعملة في معناها ليس الاغاية الامر أنه ليس بداعي الاعلام والحكاية بل بداعي الطلب والبعث، وهذا في الطلب الوجوبي واضح وكذا الحال في الطلب الواقع في مقام الامتحان والتعجيز ونحوهما، لان المقصود فيها كالطلب الوجوبي الواقعي هو الاعلام بالارادة الاكيدة ولاجل ذلك يحصل ما هو الغرض من الامتحان والتعجيز، فإنه لولا الاعلام بالارادة لما يكاد يحصل هذا الغرض. غاية الامر ان اظهار الارادة لا يكون مطابقا للواقع ونفس الامر، ولا باس به بعد تعلق الغرض باظهارها في الظاهر، انما الاشكال كله فيما

يستعمل الاخبار بالوقوع في مقام الترخيص، كما وقع في كثير من المقامات، فإنه ربما يقال لا يصح الاخبار بثبوت الفعل وفرضه موجودا فيما لم يتعلق به الارادة الاكيدة، لان المصحح لهذا الاخبار والفرض هو وجود تلك الارادة ولولاها لكان كذبا، وعلى هذا فلا بد من ان يكون المراد الاستعمال في هذه المقامات هو البعث والطلب لا الاخبار كما هو الحال في الصيغ الانشائية وما هو الوجه في عمل تلك الصيغ على الترخيص هو الوجه في عمل الجمل الاخبارية المستعملة في المعاني الانشائية عليه، ولعله لاجل ذلك جزم المشهور بكونها مستعملة في غير معناها مجازا، ويمكن حل الاشكال بعدم انسلاخ تلك الجمل عن معناها، غاية الامر انها ناظرة إلى صورة إرادة العبد بنفسه للفعل فهي لمجرد رفع المانع من قبل الشرع. توضيح ذلك ان العبد المنقاد اذا تعلق ارادته بشيء فان ورد نهى من الشارع لا يقدم عليه والا يوجد علي نحو ما تعلق به ارادته، وهذا امر واضح لاسترة عليه. اذا ثبت ذلك نقول: الجمل الاخبارية الواقعة في مقام الترخيص انما وردت لافادة نفي المانع من قبل الشارع ولوحظت فيها إرادة العبد فهي بمنزلة ان يقال اذا اراد يفعل وحيث ان العبد المنقاد لا يفعل ما تعلق به ارادته الا اذا لم يرد النهى عنه ورخص فيه الشارع فيكون الاخبار بالوقوع مفيداً للترخيص بهذه الملاحظة واذا اجتمع الترخيص وإرادة العبد للفعل إرادة اكيدة يتحقق الفعل لا محالة وبهذه العناية يصح الاخبار بالوقوع وفرض الفعل واقعا متحققا، ولا مجال لاحدان يستوحش كون الاخبار بالوقوع ناظراً إلى صورة إرادة العبد وثابت علي هذا التقدير، لان الترخيص بما هو لا يكون الا بهذه العناية والافلو فرض عدم تعلق إرادة العبد بنفسه باتيان الفعل لا معنى للترخيص فيه وهو من الواضح بمكان لا يحتاج إلى مزيد بيان.

المبحث الرابع: فيما هو ظاهر صيغة الامر

اذا سلم ان الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب فهل هي منصرفة اليه عند الاطلاق أو لاقيل بالاول إمّا لغلبة وجود الواجبات أو لغلبة استعمالها في الوجوب او لاكتملية الوجوب من الندب والكل كما تري.

أمّا غلبة الوجود فمنوعة لأن المستحبات ليست بأقل من الواجبات لو لم تكن أكثر وعلي فرض التسليم أيضاً لا يوجب ذلك الانصراف لما تحقق في محله من أن غلبة الوجود غير موجبة له حيث أنها لا توجب انس اللفظ بالمعنى وهو ملاك الانصراف. وأمّا غلبة الاستعمال فمنوعة أيضاً لأن الاستعمال في الندب ليس بأقل منه في الوجوب.

وأمّا الاكتمالية فهي أيضاً كغلبة الوجود ليست موجبة للانصراف لعدم إيجابها انس اللفظ بالفرد الاكمل ولذا لا ينصرف المطلقات إلى أفرادها الكاملة، فاول الوجوه ممنوع صغري وكبري والثاني ممنوع صغري فقط والثالث ممنوع كبري كذلك وعبرة «الكفاية» لا تخلو عن قصور كما لا يخفى علي من راجعها.

وربما يوجه الانصراف بما في «الكفاية» تبعا لبعض المحققين من أنه فيما كان الامر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل علي الوجوب فان الندب كانه يحتاج إلى مونة بيان التحديد والتقيد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقيد فاطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كاف في بيانه انتهى. ووضح ذلك بعض الاعلام في حاشيته عليها بان الطلب قابل للتشكيك كالنور والطلب الايجابي طلب مع شدة وشدة أيضاً من سنخ الطلب والندب طلب مع ضعف وضعفه امر عدمي خارج من سنخ الطلب، فالطلب الوجوبي مركب من جنس هو أصل الطلب وفصل هو شدته التي عين الطلب والندب مركب من جنس هو أصل الطلب أيضاً وفصل هو ضعفه التي امر عدمي خارج عن حقيقة الطلب، فلما كان الوجوب بكلا جزئيه من سنخ الطلب كانت عبارة الجامع كافية لبيانه ولا يحتاج إلى مونة زائدة بخلاف الندب، فإنه يحتاج إلى مونة زائدة وبيان زائد لان عبارة الجامع لا تكفي الالبيان جنسه وحيث قد فرضنا كون المتكلم بصدد البيان لا الاهمال وايقال البيان إلى مقام اخر كان عبارة الجامع محمولة علي الوجوب ما لم يبين القيد المفيد لفصل الندب انتهى موضع الحاجة من كلامه ملخصا.

وأنت خير بما فيه فإنه ان كان كلامه ناظراً إلى الطلب الحقيقي والارادة الواقعية

الكامنة في النفس كما هو ظاهره يرد عليه مضافا إلى ان مورد الكلام ومحل النقض والابرار هو الطلب الانشائي الذي هو مفاد الصيغة لا الطلب الواقعي المكشوف بذلك الطلب انا لانعقل الا كون الارادة الاكيدة والارادة الضعيفة فردين من حقيقة الارادة لا يخرج حقيقتها مع تمام مشخصاتها وجميع قيودها عن حقيقتها كالبياض الشديد والضعيف بالنسبة إلى حقيقة البياض، وكذا الحال في جميع الحقائق القابلة للشدة والضعف المعدودة من الامور التشكيكية؛ ولعمري ان انكار ذلك بمنزلة انكار البديهيات ولولا ذلك لكان البياض وكذا جميع تلك الحقائق منصرفة عند الاطلاق إلى المرتبة الشديدة منها ولا اظن ان يلتزم به احد.

وان كان ناظراً إلى الطلب الانشائي يرد عليه أنه بناءً على كون الصيغ الانشائية موضوعاً لانشاء أصل الطلب كما هو المفروض في هذا النزاع كان كل واحد من الوجوب والندب قيذا زائداً على أصل الطلب ويحتاج إلى بيان زائد على بيان أصل الطلب من دون فرق فارق فكما يحتاج الندب إلى مونة زائدة ولحاظ التقييد بالندب كذلك يحتاج الوجوب إلى ذلك فتدبر جيداً.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

المبحث الخامس: في الوجوب التعبدي والتوصلي

هل يقتضى اطلاق الصيغة كون الوجوب توصلياً أولاً فلا بد عند الشك في تعبدية وتوصلية من الرجوع إلى الاصل لا بد في تحقيقه من تهديد مقدمات.

معنى التعبدي والتوصلي

الاولى الوجوب التوصلي على ما ذكره ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب وتحققه بآي نحو كان بخلاف التعبدي فإنه لا يحصل الغرض منه الا باتيانته متقرباً به إلى الله تعالى.

الثانية ان كان التقرب المعتبر في التعبدي بمعنى قصد امتثال الامر فربما يشكل اخذه في متعلق الامر ومحصل الاشكال امران:

احدهما في ناحية التكليف والاخر في ناحية الامتثال، أما الاول فهو لزوم الدور

وهو قد يقرر في مقام التصور وحاصله أن تصوّر الأمر يتوقف على تصوّر متعلقه بداهة أنه ما لم يتصور الأمر متعلق أمره وما له الدخل في غرضه لم يعقل التكليف به والمفروض أنه مركب من نفس العبادة وإتيانها بداعي الأمر وتصور المركب إنما يكون بتصور أجزائه بالأسر ومن المعلوم أن تصوّر قصد الأمر موقوف على تصوّر الأمر وهذا دور واضح.

وقد يقرر في مقام الوجود ومرجعه إلى لزوم تقدم الشيء على نفسه وحاصله أن متعلق التكليف لا بدّ وأن يكون موجوداً قبل وجود التكليف بحكم تقدم الموضوع على حكمه، فلو فرض كونه مركباً من العبادة وقصد الأمر يلزم تأخره في الوجود عن الأمر ضرورة أن قصد الأمر لا يكاد يوجد إلا بعده فينتج تقدم الأمر على متعلقه وتأخره عنه وهذا محال.

وربما يجاب عن الأخير بأنه إن أراد تقدم متعلق الأمر عليه في الوجود الخارجي فهو بديهي الفساد إذ الموجود لا يكاد يقع متعلق الأمر، والحاصل لا يكاد أن يكلف بتحصيله وإن أراد تقدمه على وجوده الذهني فهو متجه لا مفر منه لكن لا ملزم لاخذ قصد شخص هذا الأمر في المتعلق ليكون وجوده متوقفاً على وجود الأمر ويلزم تقدم الشيء على نفسه بل يمكن أخذ قصد طبيعة الأمر فيه من دون لحاظ التقييد بهذا الشخص الخاص، وعلى هذا التقدير لا يكون تحققه في الذهن متوقفاً على تحقق الأمر والتوقف من أحد الطرفين فقط، وبعين هذا الوجه يجاب عن إشكال الدور المقرر في مقام التصور أيضاً، فيقال إن تصوّر الأمر وإن كان متوقفاً على تصوّر متعلقه لكن المأخوذ في المتعلق ليس قصد شخص هذا الأمر ليكون تصوّره بجزئه متوقفاً على تصوّر الأمر ويلزم الدور بل المأخوذ طبيعة الأمر وواضح أن تصوّر قصد طبيعته ليس متوقفاً على تصوّر شخص الأمر.

ونظير ذلك ما يقال في قول القائل كل خبري صادق بناءً على إرادة هذا الفرد من الخبر في ضمن العموم فإن إشكال الدور جار فيه لأن شمول العموم لهذا الفرد موقوف

علي كونه خبرا وكونه كذلك موقوف علي نفس هذا الحكم.

وبعبارة أخرى شمول الحكم لهذا الفرد من الخبر يتوقف علي وجوده قبل الحكم بداهة لزوم تقدم الموضوع علي حكمه وكونه خبراً يتوقف علي نفس هذا الحكم وهذا دور.

ويدفعه ان المراد بالمدخول للعموم طبيعة الخبر لا افراده فلا يكون التوقف الا من طرف واحد فتدبر.

وأما الثاني فهو ان الامر لابد وان يتعلق بما هو مقدور للمكلف وامكنه الامتثال باتيان ضرورة ان ما لا يكون تحت قدرته لا يكاد يتعلق الامر به من الحكيم وواضح ان الاتيان بالعبادة بداعى الامر غير مقدور الا بعد تعلق الامر وأما قبل ذلك فلا، واجيب بان القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر انما هي في حال الامتثال لا حال الامر اذ لم يقدّر دليل علي اعتبارها الا حكم العقل واستقلاله باستحالة ان يأمر الحكيم عبده بما لا يقدر عليه ويكفي في عدم الاستحالة حدوث القدرة بعد الامر بعد ان لم تكن موجودة قبله ولا يدل دليل شاف ولا برهان واف علي اعتبار ازيد من ذلك، وإذا كان الحال علي هذا المنوال نقول لا إشكال في امكان الامر بفعل مقيدا باتيان بداعى الامر علي النحو الذي تصوّره المجيب في الجواب عن إشكال الدور اذ بهذا الامر يحدث القدرة علي اتيان هذا المقيد فلا محذور لا في ناحية التكليف ولا في ناحية الامتثال.

واورد المحقق الخراساني رحمته علي هذا الجواب بانه لا يمكن الاتيان بالمقيد بعد تعلق الامر ايضا لان الامر حسب الفرض لم يتعلق بنفس العبادة بل انما تعلق بها مقيدة بداعى الامر والامر المتعلق بالمقيد لا يكاد يدعو إلى غيره.

ثم اورد علي نفسه بان في الامر بالمقيد يكون ذات المقيد وهو نفس العبادة مأمورا بها.

واجاب بان الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب اصلا.

اقول سيأتى في باب المقدمة للواجب أنه علي فرض القول بوجوب المقدمة وترشح

الأمر الغيري بها من الأمر بذمها أيضا لا يكاد يقع هذا الأمر الغيري داعيا إليها علي نحو
يوجب القرب بل الداعي هو الأمر النفسى والثواب والعقاب إنما يترتب علي موافقته
ومخالفته وأما الأمر الغيري بما هو لا يوجب الثواب علي فعله ولا العقاب علي تركه، بل
إنما يوجب الثواب إذا كان الداعي إلى اتیان متعلقه الأمر النفسى، ولذا لابد من الالتزام
بأنه علي فرض وجوب المقدمة يكون الواجب الموجب لترتب الثواب هو المقدمة
الموصلة وانتظر استيفاء الكلام في تلك المسألة، والفرض هنا أن الجزء التحليلي علي
فرض اتصافه بالوجوب أيضا يكون وجوبه غيريا والأمر الغيري بنفسه لا يمكن أن
يتقرب به فافهم واستقم.

ثم أورد علي نفسه ثانياً بأن هذا الإراد وارد إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً وأما إذا
أخذ جزء فلا محالة يكون نفس العبادة أيضاً متعلقاً للوجوب النفسى إذ المركب نفس
الأجزاء بالأسر ويكون تعلق الوجوب بكل جزء بعين تعلقه بالكل وحينئذ يمكن أن
يؤتى بها بداعي ذاك الوجوب.

وأجاب بما محصله يرجع إلى وجهين أحدهما امتناع أخذه جزء لأنه يوجب تعلق
الوجوب بأمر غير اختياري إذ الفعل وأن كان بالإرادة اختيارياً إلا أن إرادته غير
اختيارية ولا لتسلسلت وحيث أن داعوية الأمر من كفيات الإرادة فليست كنفسها
اختيارية.

أقول أن تم هذا الاشكال فلا فرق بين أخذه شرطاً لأنه كما يمتنع تعلق
الوجوب بأمر غير اختياري كذلك يمتنع تعلقه بالمقيد بهذا الأمر، لأن المقيد بما ليس
بالاختيار ليس بالاختيار، ويدفع أصل الاشكال ما عرفت في بحث الطلب والإرادة من
أن تمام الملاك لاختيارية الفعل هو القدرة عليه والتمكن من فعله وتركه وقصد امتثال
الأمر مما يكون تحت القدرة ويتمكن العبد من إيجاده وتركه.

الثانى أن داعوية الأمر الضمنى للجزء إنما تكون في لحاظ داعوية الأمر بالمركب له
بمعنى أن الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه الضمنى إنما يكون في ظرف الاتيان بساير

الاجزاء بداعى امرها والا فلا يكاد يدعو ذاك الامر بذاك الجزء مثلا الاتيان بالتكبير بداعى الامر المتعلق به انما يصح عند إرادة الاتيان بما بعده إلى السلام بداعى امره ففى لحاظ انفكاك ساير الاجزاء وعدم إرادة الاتيان بها بداعى امرها أو عدم امكان ذلك لا يكون الامر بالتكبير داعيا اليه.

وبعبارة أخرى امكان الاتيان بجزء المركب بداعى امره الضمنى مقصور على صورة امكان الاتيان بتمامه بداعى امره الاستقلالى والمفروض ان فى المقام لا يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال الامر بالمركب وحيث لا يمكن ذلك لا يقع الامر الضمنى المتعلق بنفس العبادة داعيا اليها.

ثم اورد على نفسه ثالثا بان هذا كله إذا كان اعتباره فى المأمور به بامر واحد وأما إذا كان بامرین تعلق احدهما بذات الفعل والاخر باتيانه بداعى امره فلا يرد محذور اصلا لافى ناحية التكليف ولا الامتثال، واجاب اولا بالقطع بانه ليس فى العبادات غيرها الا امر واحد، وثانيا بان الامر الاول ان كان يسقط بمجرد موافقته فلا يبقى مورد لموافقة الثانى، فلا يتوسل الامر إلى غرضه بهذه الحيلة والا لا يكون له وجه الا عدم حصول غرضه، وعليه يستقل العقل بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه فلا حاجة إلى وسيلة تعدد الامر.

نقل ونقد

ثم قال هذا كله إذا كان التقرب بمعنى قصد الامتثال وأما إذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحة أو لله تعالى فاعتباره فى متعلق الامر وان كان بمكان من الامكان الا أنه غير معتبر قطعاً لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم امكان اخذه فيه بداهة انتهى.

اقول^١ لا يخلو كلامه هذا من النظر فان كفاية الاقتصار على قصد الامتثال لا ينافي

١. ولا يلزم العقاب على الامر غير الاختياري لو اتى بالصلوة مثلا بدون داعى الامر كما لا يخفى ولا فرق فى ذلك بين ان يكون مأخوذاً فى الغرض أو للامر كما لا يخفى تأمل تعرف ان شاء الله تعالى.

اعتبار داعوية الحسن أو المصلحة واخذها في متعلق الامر اذ من الممكن بحسب مقام الثبوت ان يكون مقصود الامر ومراده الاتيان بالفعل بداعى امره لكن لما لم يمكنه استيفاء هذا المراد، إمّا لعدم امكان الامر به أو لعدم قدرة العبد علي الامتثال اخذ في متعلق امره داعوية الحسن أو المصلحة ليكون وافيا في الجملة بغرضه، كما ان من الممكن ان يكون غرضه الاتيان به باحدي تلك الدواعي ولما لم يكن له سبيل إلى اخذ داعوية الامر في متعلق غرضه وامره اخذ داعوية الحسن أو المصلحة وعلي كلا التقديرين لو فرضنا امكان الاتيان بالفعل بقصد الامتثال بوجه من الوجوه كان كافيا لا محالة فلا منافاة بين الامرين^١.

وكيف كان تحقيق المقام يستدعى تهيد مقدمات:

الاولى ان الطلب الانشائي بما هو ليس محركا لعضلات العبد نحو العمل ما لم يكشف عن وجود الارادة في نفس المولى ولذا لا يجب اطاعة الاوامر والنواهي الواردة في مقام التقية لعدم كشفها عن الارادة الواقعية النفس الامرية فالحرك الحقيقي والباعث الواقعي هو تلك الارادة ولذا لو علم المكلف بها من غير طريق الانشاء أو الاخبار يجب عليه بحكم العقل تحصيل المراد، وبالجملة روح الطلب وحقيقته هو الارادة غاية الامر طريق كشفها والاطلاع عليها يكون غالبا إمّا بالاخبار عن وجودها كان يقال اريد منك الضرب أو بالانشاء وايجاد الطلب في عالم الاعتبار كان يقال اضرب ونحوه من التعابير وهذا امر واضح لاسترة عليه.

الثانية ان الاشكال المتقدم علي فرض تماميته لا يختص بالطلب الانشائي الذي هو مفاد الصيغة بل انما يجري في الطلب الواقعي والارادة النفسانية ايضا فكل من مقامى الثبوت والاثبات مشترك في جميع وجوه الاشكال بل انما يسري هو من مقام الثبوت إلى

١. هذا ان كان كلامه ناظرا إلى أنه لمكان اعتبار خصوص قصد المصلحة أو حسنه أو لله يلزم عدم كفاية قصد الامر لعدم الاتيان بالمأمور به وأما لو كان مراده أنه لمكان الامر بالصلاة مقيدا بقصد احد الامور المذكورة فلا يكون الصلاة مأمورا به فلا يمكن الصلاة بداعى الامر كما مرّ فلا إشكال عليه ولكن المحذور يلزم سواء اعتبر خصوص قصد الامر أو خصوص قصد الامور المذكورة أو للاعم كما لا يخفى فتدبر جيدا.

مقام الاثبات ولو امكن حله فيه امكن حله في هذا المقام.

والعجب ان احدا من الاعلام لم يتنبه بذلك حيث جعل محل الكلام ومحط النقض والابرار الصيغ الانشائية ذاهلا عن أنه يجري في نفس الارادة حرفا بحرف فإنه كما لا يمكن تعلق الامر باتيان الفعل مقيدا بداعى الامر لاستلزامه الدور كذلك لا يمكن تعلق الصفات النفسانية من الارادة والحب والشوق والغرض ونحوها باتيانه مقيدا بداعى تلك الامور لذلك وكما لا يقدر المكلف علي امتثال الامر المتعلق بهذا المقيد، كذلك لا يقدر علي الموافقة والامتثال اذا علم بتلك الامور من غير ناحية الامر وقد مضى في المقدمة المتقدمة ان الذي يوتر في تحريك العضلات نحو العمل ويستدعى الموافقة والامتثال بالذات هو الغرض الواقعي والارادة النفس الامرية من اي طريق يكشف، وأما الاوامر والنواهي الانشائية فلا تستدعى بنفسها الاطاعة والموافقة وانما تستدعيها بلحاظ كاشفيتها عما هو المحرك بالذات فالاشكال في الحقيقة انما يكون في مقام الثبوت وفي ناحية تعلق الغرض والارادة وبما ذكرناه تعرف ان مجرد الالتزام بدخالة قصد الامر في الغرض ليس تخلصا عن الاشكال كما تخيله في «الكفاية» لما عرفت من سريان الاشكال الجاري في ناحية التكليف في جميع الصفات الموجودة في النفس التي هي روحه وحقيقته، فلا بد إما ان لا يكون هنا إرادة وغرض اصلا أو كان وكان متعلقا بذات الفعل المجرد عن لحاظ الاطلاق والتقييد، ويلزم من ذلك نفي التعبدية من رأس لأنه بعد فرض ثبوت الارادة وعدم امكان تعلقها بالفعل مقيدا باتيانه بداعى الامر كانت لا محالة متعلقة بذات الفعل من دون لحاظ هذا التقييد ولازمه سقوط الامر وسقوطها بمجرد اتيان الفعل في جميع المقامات المفروض ثبوت الارادة الاكيدة فيها، وعلى هذا يكون جميع الواجبات توصلية ونظير داعوية الامر أو داعوية الارادة في عدم امكان اخذه في متعلق الامر والارادة علي القول به العلم بالتكليف او بالارادة فان إشكال الدور الجاري هنا جار هناك بتقريب واحد، ولاجل ذلك يجب ان يكون الارادة علي فرض ثبوتها متعلقة بذات الفعل من دون لحاظ الاطلاق من حيث العلم والجهل بها ودون لحاظ التقييد بصورة العلم اذ كما لا يمكن لحاظ التقييد لا يمكن لحاظ الاطلاق لكن ذلك لا يستدعى ما توهمه

بعض الاعلام في تقريراته من الاحتياج إلى ادلة اشتراك العالم والجاهل في الأحكام التي عبر عنها بتمم الجعل فإنه مضافا إلى أنه ليس في الأحكام الصادرة من الموالى الظاهرية إلى عبيدهم ما يدل على الاشتراك غير نفس تلك الأحكام ومع ذلك لا يصح الاعتذار عن المخالفة بادعاء الجهل مع الاعتراف بالتمكن من التعلم ولو لا وفاء نفس ادلة الأحكام باثبات الاشتراك للزم ان يصح الاعتذار ان تعلق الأحكام بذوات الافعال وكشفها عن تعلق الارادة بها يكفي في اثبات الاشتراك، لان معنى ذلك إرادة الفعل بذاته من دون لحاظ شيء آخر معه من العلم والجهل فكما يكون مطلوبا من العالم فكذلك من الجاهل، وقد انقدح من هذه المقدمة ان لازم هذا الاشكال نفي التعبدية فلا بد من حل الاشكال.

الثالثة وهي العمدة ان الامر اذا تعلق بفعل ذي اجزاء كالصلاة مثلا فلا إشكال في أنه لا يصح الاتيان بجزئه بداعي وجوبه الضمني فيما لا يمكن الاتيان بجميع اجزائه ضرورة ان الجزء الواحد المنفك عن ساير الاجزاء ليس محصلا للغرض القائم بالجميع، فلا يكاد يكون امره داعيا اليه وحده ولا يمكن التقرب به بشيء سواء تعلق به امر علي نحو الاستقلال أولا، فأنك عرفت في المقدمة الاولى ان الامر بما هو ليس منشاء للآثر المهم ولا يستلزم الاطاعة ولا يوجب الثواب، وإنما يكون كذلك بلحاظ كشفها عن الارادة، والمفروض انها متعلقة بالمركب فالجزء مراد ضمنا اعنى في ضمن ساير الاجزاء وفي لحاظ حصولها لا وحده منفكا عنها وهذا واضح لا خفاء فيه، هذا فيما لا يمكن الاتيان بجميع اجزاء المركب علي النحو الذي تعلق به الغرض، وأما فيما امكن ذلك فلا إشكال ايضا في امكان ان يدعو الامر الضمني إلى الجزء وان يتقرب به بجعله داعيا إلى اتيان هذا الجزء لأنه في لحاظ اجتماعه مع ساير الاجزاء مطلوب محصل للغرض و متمم المطلوب ولذا يؤجر علي موافقته ويعاقب علي مخالفته فلو فرض ان ساير الاجزاء والشرائط حاصلة إما باختيار المكلف أو بدون اختياره فيما لا يكون تعبديا إما بحصولها قبل حصول هذا الجزء أو مقارنا معه أو بعده كان الامر الضمني المتعلق به داعيا اليه ومحركا لعضلات العبد نحوه وصح اتيانه بداعي نفس هذا الامر الضمني بل قد وجب ذلك، لأنه علي الفرض يتوقف حصول الغرض علي حصوله ويفوت هذا الغرض بتركه، وكذا الحال في

الشرائط وغيرها من المقدمات فانها في لحاظ انفكاكها عن ذبيها لا تكون مطلوبة ولا يمكن ان يكون الداعى إلى اتيانها الامر المقدمى، ولو فرض تعلق الامر بها مستقلا كما لو قال ادخل السوق واشتر اللحم فإنه عند عدم امكان شراء اللحم أو عدم ارادته لا يعقل ان يكون الامر بدخول السوق داعيا للمكلف ولا يصح ان يتقرب به إلى المولى، وان قلنا بإمكان التقرب بالامر المقدمى ايضا فإنه انما يكون فيما كان الاتيان بالمقدمة للتوصل إلى اتيان ذبيها لا مطلقاً، نعم لو فرض ان باتيانها يحصل ذى المقدمة إما اختياراً أو قهراً يمكن حينئذ ان يكون الامر المقدمى داعيا اتيانها وصح ان يتقرب به ولو لم يأمر به بشيء فالمدار ليس على الامر بل وجوده وعدمه سيان فيما هو المهم وانما المناط بكون الجزء أو الشرط مطلوباً وقد عرفت أنه مطلوب اذا حصل ساير الاجزاء والشرائط على النحو الذى تعلق بها الغرض وفي هذا المورد يمكن ان يؤتى به بداعى امره الضمنى سواء كان حصول ساير الاجزاء قهراً أو بالاختيار بناءً على ان لا تكون تعبدية وأما اذا كانت كذلك فلا بد ان يحصل على النحو العبادى.

الرابعة ان اجزاء الواجب وقيوده قد يكون توصلياً وأخري تعبدية وربما يكون بعضها مختلفاً مع آخر في التعبدية والتوصلية مثلاً الطهارة من الحدث شرط تعبدية للصلاة والطهارة من الخبث شرط توصلي لها ومثلها الاستقبال واباحة اللباس والمكان ونحوها ويمكن ان يعد من الاجزاء التوصلية لها الطمأنينة بناءً على ان لا تكون شرطاً. اذا عرفت ذلك نقول لا إشكال في امكان اخذ قصد الامتثال في متعلق الامر ولا

محذور فيه لا في ناحية الامر والتصور ولا في ناحية الاطاعة والامتثال.

أما الاول فلا يمكن ان يتصور عنواناً من العناوين الغير المنطبقة الاعلى قصد الامر لان يتصور نفسه ليرد إشكال الدور وان ابين فيمكن تصور طبيعة الامر واخذ قصد هذه الطبيعة في متعلق امره لا اخذ شخص الامر.

وأما الثانى فلان عمدة الاشكال فيه هو ما ذكره المحقق في آخر كلامه في الجواب عن الاعتراض الثانى من ان الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه انما يصح في ضمن اتيان الكل بداعى وجوبه، ولا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال امره

ويدفعه ما عرفت في المقدمة الثالثة من ان الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه انما لا يصح إذا كان منفكا عن ساير الاجزاء، وأما اذا لوحظ مجتمعا معها وفرض حصولها عند حصوله أو قبله أو بعده علي النحو المعتبر شرعا فلا كلام في صحة الاتيان به بداعى وجوبه والمقام من هذا القبيل لأنه بعد اتيان نفس العبادة بداعى وجوبها يتحقق الجزء الآخر ويحصل لا محالة غاية الامر أنه انما يحصل قهرا من دون اختيار، وقد عرفت أنه لا فرق في صحة اتيان جزء الواجب بداعى وجوبه بين ان يكون حصول ساير الاجزاء بالاختيار أو قهرا ولا يعتبر ان يكون حصول الجزء الآخر علي النحو العبادي وقد عرفت في المقدمة الرابعة امكان ان يكون بعض اجزاء الواجب تعبديا وبعضه توصليا ويشهد لعدم الاعتبار كلام الشيخ رحمته في دفع الاشكال بتعدد الامر، فان الامر الاول انما تعلق بذات العبادة والامر الثاني تعلق باتيانها بداعى الامر الاول ولازمه كفاية اتيان العبادة بداعى الامر المتعلق بها، والمفروض في المقام انها انما أوتيت بداعى الامر الضمنى المتعلق بها اعنى الارادة الضمنية في مقام الثبوت ولا اثر لتعدد الامر والبعث كما عرفت في المقدمة الثالثة بعد كون المأمور به بالامر الاول جزء للمطلوب لا تمام المطلوب غاية الامر ان بنفس ذلك يحصل الجزء الأخير للواجب ويتم المطلوب ولا يبقى مجال للمناقشة بوجه تدبر لثلا تقع فيما وقع فيه الاعلام.

امكان التمسك باطلاق الامر لنفى التعبدية

المقدمة الثالثة قد عرفت بما لا مزيد عليه امكان اخذ قصد الامتثال في متعلق الامر وعليه يمكن التمسك بالاطلاق اللفظي لنفى التعبدية نعم بناءً علي عدم امكان ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق لان من مقدماته ان الأمر اذا راي الشيء دخيلا في غرضه وملاك امره ليّنه وهذه المقدمة غير جارية فيما لا يقدر علي البيان ومثل قصد الامر قصد الوجه اذا اخذ غاية لا وصفا اذ الوجه التوصيفي مما لا ينبغي الاشكال في امكان اخذه في المتعلق علي النحو الذي تصوّرناه في اخذ قصد الامر ولا محذور فيه في ناحية الامتثال كما لا يخفى علي الخبير هذا كله بالنسبة لاطلاق اللفظي.

وأما الاطلاق المقامى فهو حاكم في كل مورد أحرز كون الأمر بصدد بيان تمام ما له الدخول في غرضه ولم يبين دلالة علي دخل قصد الامتثال أو قصد الوجه بعدم دخالته اذ لو كان دخيلا لكان سكوته نقضا لغرضه وخلاف الحكمة فلا محالة يحكم بعدم دخله وبالجمله كما يتمسك بالاطلاق المقامى عند الشك في دخالة جزء أو شرط في الصلاة اذا تصدى الشارع لبيان الاجزاء والشرائط المعتمدة فيما يعدّ جملة وسكت عن ذكر غيرها مما شك فيه لنفى دخله في المأمور به، وكذا عند الشك في اعتبار العربية في الصيغة يتمسك بهذا الاطلاق لنفى اعتباره وكذا عند الشك في اعتبار شيء في الوضوء أو الغسل بعد كون جملة من الاخبار البيانية متصدية لبيان ما هو المعتبر فيما كذلك عند الشك في اعتبار قصد الامتثال، لكن لابد من احراز كون الأمر بصدد بيان تمام ما له الدخول في غرضه فإنه اذا احرز ذلك ولم يعثر علي بيان قصد الامتثال يكشف عن عدم دخله والا لبيته ولم يسكت عنه اذ السكوت مع دخالته في غرضه نقض له فإنه وان لم يتمكن من اخذه في المأمور به لكنه قادر علي بيان دخالته في الغرض كما لا يخفى علي المتأمل.

في ما هو الاصل في المقام عند عدم الاطلاق

واذا لم يحرز كونه في هذا المقام وشك في دخالته وعدمه فالمرجع الاصل ويتكلم الكلام تارة في الاصل العقلي وأخري في الاصل الشرعى.
أما الاول فربما يقال كما في «الكفاية» أنه لا مجال ههنا الا لاصالة الاشتغال ولو قيل باصالة البراءة فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين لان الشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم والعقل يستقل بلزوم الخروج عنها.

اقول التحقيق أنه لا فرق بين المقام وبين الاقل والاكثر الا من جهة واحدة وهى ان المشكوك شرطا كان أو جزءاً يمكن اخذه في متعلق الامر في ذلك المقام، بل الشك انما وقع في المتعلق أنه هل الاقل أو الاكثر، وأما فيما نحن فيه لا يمكن ان يكون المشكوك وهو قصد الامتثال ماخوذاً في متعلق الامر علي القول به بل لو اعتبر كان معتبرا في الغرض ليس الا وأنت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب الفرق فيما هو المهم من جريان البراءة أو

الاشتغال، فلو قيل بالبراءة في احد المقامين قيل بها في الاخر بل يمكن ان يكون الفرق المذكور وجها لجريان الاشتغال في مسألة الاقل والاكثر وجريان البراءة في مسألة الشك في اعتبار قصد الامتثال عكس ما ذكره في «الكفاية» لان في تلك المسألة ترددت الحجة بين الامرين وان شئت قلت قام الحجة الاجمالية علي وجوب الاقل أو الاكثر والحجة الاجمالية كالتفصيلية في التنجيز، وأما في المقام لم يقم الحجة علي الفرض الا علي وجوب نفس العبادة بالقطع واليقين وقصد الامتثال علي فرض اعتباره في الواقع ايضا ليس مما قام الدليل علي اعتباره وانما كان مجرد الدخل في الفرض.

وبالجملة ان كان مجرد احتمال دخالة شيء في الفرض موجبا لحكم العقل بالاشتغال فلا معنى للفرقة بين المسئلتين لاحتمال دخالة الجزء أو الشرط المشكوك في الفرض في مسألة الاقل والاكثر ايضا، غاية الامر أنه مع كونه محتمل المدخلية في الفرض يحتمل دخله في متعلق الامر ايضا وقد عرفت أنه لا يورث الفرق فيما هو المهم.

وان كان الوجه في التفرقة بينهما مجرد امكان اخذ المشكوك في المتعلق هنا وعدم امكانه في المقام بعد الازعان باشتراكهما في احتمال دخل المشكوك في الفرض، ففيه ان مجرد ذلك ليس فارقا بعد ما يمكن بيان تمام ماله الدخل في غرضه ومنه قصد الامتثال ببيان منفصل كما صرح بامكانه المحقق في «الكفاية» ولجل ذلك لم يناقش في التمسك بالاطلاق المقامى احد.

نعم لو لم يكن قادرا علي البيان بوجه من الوجوه امكن القول بحكم العقل بالاشتغال بل في امثال هذه المقامات كان حكم العقل بذلك سواء في الشبهات البدوية أو غيرها علي ما عرفت مستقصى عند ذكر البراءة العقلية وكيف كان اري وجها لما ذكره وعليك بمزيد التأمل لتقف علي حقيقة الحال.

ثم أنه يظهر الكلام بما ذكرناه في كل ما شك دخله في الطاعة مما كان نظير قصد الامتثال جائيا من قبل الامر نظير قصد الوجه والتميز، فإنه يمكن التمسك بالاطلاق اللفظي لنفي دخله وعلي فرض عدم امكان التمسك به وعدم احراز كون المتكلم في مقام

بيان كل ما له الدخل في غرضه يحكم العقل بالبراءة علي ما قررناه.

نعم بناءً علي منع جريان البراءة العقلية والتزام ان العقل حاكم بالاشتغال في امثال المورد يشكل الامر من جهة انها مما يغفل عنه العامة غالباً ولا يحتمل اعتباره الا بعض الخاصة فلو كان دخيلاً في الغرض واقعا كان علي الأمر نصب القرينة عليه وبيان دخله ولو في مورد واحد بحيث اوجب الشك في الموارد الاخر، فلو لم ينصب دلالة أو قرينة علي دخله كشف عن عدم دخله وحيث ليس فيما بايدينا ما يدل أو يوجب الاحتمال كشف عن عدم نصبه، اذ لو كان لبان مع شدة الابتلاء بمثل هذه الامور هذا.

ولكنك خبير بان هذا الكلام انما يتم لو لم يكن في شيء من الاخبار والاثار الواردة في شيء من الاعمال عين ولا اثر بل ولا ما اوجب الاحتمال والشك في دخالة قصد الوجه والتميز واني لأجد اثبات ذلك كيف وقد عرفت في مبحث النية في الضوء دلالة اخبار باب احرام الحج علي لزوم قصد الوجه ولا اقل من اشعارها بذلك والدلالة عليه في مورد بل والاشعار به كاف في اختلال اركان هذا الكلام فان ذلك يكفي لرفع الغفلة وایجاد الشك في المورد والموارد الاخر فتدبر.

هذا كله بالنسبة إلى حكم العقل وقد عرفت أنه حاكم بالبراءة ان قلنا بها عند دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين.

وأما الثاني وهو الاصل الشرعي فالذي يقتضيه النظر الدقيق ان ادلة البراءة الشرعية حاکمة بها في المقام خلافاً للمحقق الخراساني رحمته الله حيث منع شمولها للمورد قائلاً بانه لا بدّ في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً وليس ههنا فان دخل قصد القرية ونحوها في الغرض ليس بشرعي بل واقعي ودخل الجزء والشرط فيه وان كان كذلك الا انها قابلان للوضع والرفع شرعاً فبدليل الرفع ولو كان اصلاً يكشف أنه ليس هناك امر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً بخلاف المقام. اقول ادلة البراءة الشرعية عبارة عن حديث الرفع وحديث الحجب وهو قوله عليه السلام

«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^١ وقوله «كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي»^٢ وقوله «الناس في سعة ما لا يعلمون»^٣ وغير ذلك والانصاف عدم قصور شيء منها عن الدلالة على البراءة في المقام.

وتوضيحه يستدعى نقل شطر مما ذكره المحقق المذكور عند ذكر أدلة البراءة فنقول ومن الله الاستعانة أنه قال ما محصله ان مفاد حديث الحجب ان ما سكت الله عنه ولم يقل فيه شيئاً فهو موضوع عن العباد وليسوا مأخوذون به ومن اجل ذلك لا يصح التمسك به لاثبات البراءة فيما شك في ورود الدليل عليه من الشرع وكذا الحال في قوله «كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي»^٤ فان معناه ان كل شيء لم يرد فيه نهى واقعا عن الشارع فهو مطلق العنان يجوز ارتكابه، فمورده ما اذا علم بعدم ورود النهى واقعا وشك في حرمة ومبغوضيته بحسب الواقع ونفس الامر ولا يكاد يصح التمسك به فيما شك في ورود النهى لأنه من باب التمسك بالعام في شبهاته المصادقية وهو غير جائز بالاتفاق، اللهم الا ان يتمسك باستصحاب عدم ورود النهى وكيف كان لا مجال للاستدلال بحديث الحجب وحديث اطلاق الاشياء على البراءة فيما شك في ورود الحجة عن الشارع وانما صح التمسك به فيما علم بعدم ورود النهى وأنه مما سكت الله عنه هذا.

وأنت خبير بان هذه المقالة تنافي ما ذكره في المقام من ان دخل قصد القرينة حيث كان في الغرض وليس داخلا تحت الانشاء بل لو كان دخيلا كان دخله في الغرض والارادة لا في متعلق الامر لا يشمله أدلة البراءة.

وجه التنافي ان مفاد حديث الحجب واطلاق الاشياء على ما ذكره يرجع ان العباد ليسوا مأخوذون بما لم يرد دليل على وجوبه أو حرمة، ومن البديهي المعلوم ان ما لم يرد عليه دليل ليس متعلقا لامر أو نهى وانما يكون مجرد احتمال ان يكون واجبا أو حراماً

١. الوسائل، ج ٢٧، الباب ١٢، ص ١٦٣؛ بحار الأنوار، ج ٢، الباب ٣٣، ص ٢٨٠.

٢. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣١٧؛ الوسائل، ج ٦، الباب ١٩، ص ٢٨٩.

٣. مستدرک، ج ١٨، الباب ١٢، ص ٢٠؛ عوالي اللآلي، ج ١، ص ٤٢٤.

٤. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣١٧؛ الوسائل، ج ٦، الباب ١٩، ص ٢٨٩.

بحسب الواقع بمعنى ان يتعلق به الارادة النفس الامرية الاكيدة من الوجوبية أو التحريمية التي قد يعبر عنها بالحب الاكيد أو البغض الشديد، وقد يعبر عنها بالغرض؛ وعلي اي تقدير كان موضوع الوضع والاطلاق ما خلى عن الدليل وكان مجرد احتمال تعلق الارادة النفس الامرية به فيكشف بذلك عن أنه لا اعتبار بان يكون الامر الموضوع أو المحكوم عليه بالاطلاق متعلقا للبعث والزجر في عالم الاحتمال بل يكفي مجرد احتمال تعلق الغرض به في متن الواقع ولو لم يكن محتمل المبعوثية أو المزجورية بان علم بالسكوت عنه وعدم ورود النهي فيه، وهذا امر واضح لاسترة عليه ولا خفاء في ان مفاد «الناس في سعة مالم يعلموا»^١ مثلا هو انهم في سعة في كل مورد يحتمل الضيق علي المكلف سواء كان احتمال من جهة احتمال ورود البعث والزجر أو من جهة احتمال دخله في الغرض الواقعي النفس الامري، فالمعنى ان مجرد احتمال الضيق من اي ناحية كان لا يوجب الضيق بل المكلف في سعة مالم ينكشف له الحال سواء كان انكشاف الحال ايضا من جهة العلم بالبعث والزجر أو من جهة العلم بالغرض الواقعي، ولعمري أنه يمكن من الوضوح لا يحتاج إلى مزيد بيان وكذا الحال في حديث الرفع، فان معناه ايضا ان كل ما لا يعلمه الامة سواء كان محتمل التكليف والبعث أو كان مجرد احتمال دخله في الغرض الاصلى، ولو علم بعدم البعث اليه ولا الزجر عنه فهو مرفوع عنهم بل قد عرفت ان حديث الرفع ناظر إلى رفع المؤاخذة بشهادة بعض فقراته وبقرائن اخر قد مر بيانها في محله، وعلى هذا يكون اظهر في الشمول لأنه دل باطلاقه علي رفع المؤاخذة عن كل امر مجهول فكما ان المؤاخذة مرفوعة عن التكليف المحتمل فكذا المؤاخذة علي الغرض المحتمل فتدبر. هذا مع ان لازم كلامه ^{فإن} عدم جريان البراءة في موارد علم بفقد البعث وكان احتمال التكليف من جهة احتمال اظهار الارادة بلسان الاخبار والحكاية عن وجودها كان قال اني اريد ذلك فإنه ليس بعثا وانما كان مجرد الاخبار بوجود الارادة في النفس وقد عرفت في صدر البحث ان طريق كشف الارادة يكون تارة بانشاء الطلب وأخري بالاخبار عن وجودها فلو لم

يشمل أدلة البراءة ما ليس مأخوذاً في متعلق الأمر والنهي وكان علي فرض دخله دخيلاً في الغرض والارادة الواقعية يشكل التمسك بأدلتها في المثال، وكذا الحال فيما شك في التكليف وشك أيضاً في أنه علي فرض وجوده هل كان ثابتاً بلسان البعث والانشاء أو بلسان الحكاية والاختبار فيختص أدلتها علي هذا المقال بما كان الاحتمال في البعث والزجر أو في متعلقهما فقط ولا اظن الالتزام به من أحد.

وقد انقذح بذلك كله امكان التمسك لنفي اعتبار قصد الامتثال بالاطلاق اللفظي والبراءة العقلية والشرعية ولاجل ذلك تري ان الفقهاء في كل باب من الابواب وكل واجب من الواجبات بل في كل المستحبات يجتهدون غاية الاجتهاد للظفر علي دليل دل علي اعتبار قصد القربة فان وجدوا دليلاً وافياً وبرهاناً شافياً حكموا باعتبارها والا حكموا بالتوصلية وعدم اعتبار قصدها، ولو كان الأمر كما ذكره وتخيله لكان الحكم بالعكس فكان يلزم عليهم الاجتهاد في تحصيل الدليل علي التوصلية، فان كان فهو والالزم الحكم باعتبار قصد الامتثال، وكل من تتبع بناء الفقهاء واطلع علي مشيهم في الابواب يقطع بان بناءهم علي الفحص عن دليل الاعتبار لا عن دليل عدم الاعتبار مثلاً في باب غسل الاموات نزاهم يختلفون في وجوب قصد القربة وعدمه، فقال بعضهم بالاول نظراً إلى ان تنزيل هذا الغسل منزلة غسل الجنابة وتشبيهه به ظاهر في المشابهة في جميع الخصوصيات وذهب الآخر إلى الآخر نظراً إلى ان دليل التنزيل ناظر إلى بيان المشابهة في كيفية الاعمال لا في جميع الجهات.

وكيف كان يظهر منهم الجزم بان في كل مورد فقد الدليل علي التعبدية كان مقتضى القاعدة عدم اعتبار قصد التقرب وليس ذلك الا لما ذكرناه من دلالة الاطلاق أو حكم العقل بالبراءة أو دلالة أدلتها عليها.

وبالجملة لازم ما ذكره رحمته الذهاب إلى اعتبار قصد القربة في كل مورد شك في اعتباره ولم يدل دليل علي نفيه بل لو شك في اعتبار الاخطار والقصد التفصيلي في النية، فمقتضى ما ذكره اعتبار ذلك اذ كما لا يمكن التمسك بالاطلاق ولا اجراء البراءة في نفس

قصد القربة كذلك فيما هو من خصوصياته وتبعاته، نعم يلزم ورود ما يوجب الشك في اعتباره لأنه ايضا كقصد الوجه مما يغفل عنه غالبا عامة الناس فلو لم يكن له عين ولا اثر في الاخبار كشف ذلك عن عدم اعتباره قطعاً، لكن قد عرفت في بحث النية في الوضوء ان بعض اخبار باب الاحرام غير قاصر عن الدلالة ولا اقل من الاشعار باعتبار الاخطار، وهذا يكفي في ايجاب الشك في الموارد الاخر كما لا يخفى.

وكيف كان لا اظنه ملتزماً بما هو لازم كلامه بل المقطوع ان مشيه عليه السلام في الفقه كان علي خلاف ما اختاره في الأصول.

ولو قيل لعل ذهابه إلى عدم اعتبار قصد القربة فيما لم يدل دليل علي اعتباره هو قيام الاجماع.

قلنا مضافاً إلى أنه يقتضى الاقتصار علي موارد قيام الاجماع والالتزام في غيرها بالتعبدية ما لم يقد دليل علي خلافه ان هذا الاجماع غير مفيد لقيام الاحتمال جداً بان اهل الاجماع ذهبوا إلى ما ذهبوا إماماً من جهة الاطلاق اللفظي أو من جهة حكم العقل أو الاصل الشرعي فلا يكون اجماعهم هذا كاشفاً عن وجود النص المعتبر فتدبر.

المبحث السادس: في دلالة صيغة الامر علي النفسية والتعينية والعينية

ربما يقال ان قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً، لان الوجوب الغيري والتخييري والكفائي يكون فيه تقيد الوجوب وتضييق دائرته بخلاف النفسية والتعينية والعينية، فان الوجوب فيه مطلق سواء وجب هناك شيء اخر اولاً، اتي بشيء اخر اولاً، اتي به اخر اولاً.

ولا يخفى ان اطلاق الصيغة انما يقتضى النفسية اذا فرض مورد يتصور فيه عدم وجوب الغير، فإنه حينئذ صح ان يقال ان قضية اطلاقها وجوب متعلقها مطلقاً وجب شيء اخر اولاً وأما اذا فرض وجوب هذا الشيء دائماً وعدم وجود مورد لم يكن واجباً كما في الصلاة مثلاً ليس مقتضى اطلاق الصيغة ذلك، كما لا يخفى لكن يمكن ان يقال ان الامر بنفسه بيان ومعه صح المؤاخذه علي ترك متعلقه في نفسه اذ مع وجود بيان علي

أصل الوجوب ولو لم يبين النفسية والغيرية لا يجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيثبت نتيجة الوجوب النفسي بالأخرة.

ثم ان اطلاق الصيغة انما يقتضى التعيينية إذا كان معنى الوجوب التخييري ومنشأ انتزاعه وجوب هذا الشيء ما لم يأت باخر وجوب ذاك ما لم يأت بهذا وأما إذا كان المنشأ تعلق الوجوب بالجامع بين الشئين لا يكاد يمكن التمسك باطلاق الصيغة نعم يمكن ان يقال ظاهر الامر المتعلق بامر أنه واجب بخصوصه وعنوان نفسه لا بعنوان جامع بينه وبين امر اخر.

وكذا الحال بالنسبة إلى الوجوب العيني فان اطلاق الصيغة انما تقتضى هذا الوجوب إذا كان منشأ انتزاع الكفائية تقيد الوجوب بما اذا لم يأت به اخر، وأما إذا كان منشأ تعلق الوجوب بصرف الوجود الناقض للعدم فلا يكاد يمكن التمسك باطلاقها، نعم انما يصح التمسك باطلاق المادة من جهة ان لحاظ صرف الوجود الصادر من كل مكلف لحاظ زائد علي لحاظ أصل الوجود المقابل للعدم الصادر من اي مكلف كان فتأمل.

المبحث السابع: في ظهور الامر عقيب الحظر

اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب فيما اذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه علي اقوال نسب إلى المشهور ظهورها في الاباحة والى بعض العامة ظهورها في الوجوب والى بعض تبعيتها لما قبل النهى ان علق الامر بزوال علة النهى وعن الكفاية اجمالها وعدم ظهورها في شيء من الامور المذكورة.

وينبغي ان يعد موارد التوهم الشخصى ايضا داخلا في محل النزاع كما اذا توهم عبد من العبيد العرفية مثلا عدم جواز الفعل فيسأل مولاه ويستأذنه في الفعل فيقول افعل فان ملاك النزاع وهو ظهور الامر في أنه مجرد رفع الحظر المتوهم او عدم ظهوره في البعث الاكيد نحو العمل جار في هذا المورد ايضا.

ثم ان محل النزاع ما اذا لم يختلف متعلق الامر ومتعلق الحظر اصلا، فلو اختلفا ولو في بعض القيود خرج عن مورد النزاع وكان الامر باقيا علي ظهوره في الوجوب، مثاله ما

إذا قال أحد من الموالى العرفية لعبده لا تخرج من البيت ثم قال اخرج إلى شراء اللحم مثلاً، فإن الامر في المثال ظاهر في الوجوب كما إذا لم يكن مسبوقاً بشيء أصلاً، والسر في ذلك أنه لم يتعلق بعين ما يتعلق به الحظر ليكون ظاهراً في رفع حظر متعلقه بل انما يتعلق بامر آخر فكان كساير الصيغ الابتدائية ظاهراً في الإيجاب.

ثم إن لازم القول بالإباحة وقوع التعارض بين الأوامر الواردة عقيب الحظر أو في مقام توهمه وبين دليل دل على وجوب متعلق تلك الأوامر، ولا اظن أحداً عامل معها معاملة التعارض، فالامر بالقتل في قوله تعالى «فإذا انسلك الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين»^١ إذا كان ظاهراً في الإباحة على ما تخيله كان معارضاً مع ما دل على وجوب قتل المشركين أينما وجدناهم وهو كما ترى^٢.

ثم إن الظاهر أن القائل بالتبعية اشتبه الامر عليه من ناحية أخرى، فإنه رأى أن الامر بالقتل في الآية الشريفة محمول على الوجوب لإحالة من جهة أن قتل الكفار في غير الأشهر الحرم واجب من دون كلام، وأما الأمر باتيان النساء في آية الحيض محمول على الإباحة لا غيرها، فظن أن هذا الفرق انما جاء من قبل الامر واختلاف ظهوره في المسئلتين من جهة اختلاف حكم ما قبل النهي وكونه في أحدهما وجوبياً وفي الأخرى إباحياً.

وأنت خبير بأنه غفلة وذهول عن أن اختلاف حكم ما قبل النهي لا يوجب التفاوت فيما هو المهم من ظهور صيغة الامر بل هو لا يختلف باختلاف الأحوال واختلاف موارد الاستعمال واستفادة وجوب القتل في الآية الشريفة وإباحة الوطى في آية الحيض ليس من الامر، بل انما هو من العامّ الفوق، وهو عموم وجوب القتل وإباحة الوطى في كل زمان، فإنه عام ازمانى شامل لكل واحد من آتات الزمان فاذا خرج قطعة

١. سورة التوبة الآية ٥.

٢. اقول بل لازم هذا القول وقوع التعارض بين تلك الأوامر وبين دليل دل على استحباب متعلقها إن كان المراد بالإباحة ما يتساوى طرفاه فالامر باتيان النساء في الآية الشريفة معارض مع ما دل على استحباب الانيان.

زمان عن تحت العموم بقى العامّ دالا علي حكمه فيما بعد تلك القطعة، نعم لو فرض مورد لم يكن لحكم ما قبل النهى عموم ازمانى ومع ذلك اختلف حال الصيغة وتبعت لما قبل النهى امكن ان يقال ان هذا الاختلاف انما يكون من قبل الامر ومن ناحية الصيغة لكن انى له بوجدان هذا المورد.

وكيف كان المقطوع ان اختلاف موارد الاستعمال واختلاف حكم ما قبل النهى لا يوجب التفاوت والاختلاف فيما نحن بصدد من بيان معنى الامر الواقع عقيب الحظر فالقول بتبعية الصيغة في الظهور لما قبل النهى مخدوش من اصله.

تحقيق

ثم ان تحقيق الحال يقتضى بسط المقال فنقول: ومن الله الاستعانة اذا قيد المولى بعثه بمشية العبد و ارادته فقال ان شئت ان تفعل كذا فافعل فلا شبهة في ان هذا البعث ليس ظاهرا في الوجوب المولوي، اذ الارادة الحتمية الاكيدة لا يعقل ان تقيّد بارادة العبد، فان معنى تقيدها بارادته عدم وجودها علي صفة الحتم والوجوب فهذا البعث ظاهر في الاباحة لا محالة ومعنى كونه بعثا علي هذا التقدير أنه لما كان العبد مريدا للفعل والمفروض تعلق ارادته به علي صفة الحتم واللزوم بحيث لو لم يكن نهى من المولى اوجده كان الامر محركا لعضلاته علي تقدير هذه الارادة فيرجع إلى نفى الحظر من قبل المولى، ومعلوم ان اجتماع الارادة الحتمية من العبد ونفى الحظر من قبل المولى لا ينفك عن ايجاد الفعل فهذه العناية وقع البعث بايجاده وبالجمللة لا إشكال في ان البعث المقيّد بارادة العبد ظاهر في الاباحة، كما لا إشكال في ان البعث المطلق المفروض وجوده علي تقدير ارادته وعدمه ظاهر في الوجوب فاذا قال افعل سواء اردت ام لم ترد فهذا ظاهر في الوجوب؛ اذا تبين ذلك نقول: وجه القول بظهور الاوامر الواقعة عقيب الحظر في الاباحة أنه في قوة تقييد البعث بمشية العبد فكانه قال ان شئت فافعل ووجه القول بظهورها في الوجوب ظهورها في الاطلاق اذ ليس ما يوجب صرفه عن الاطلاق ولا شبهة في انها ان كانت ظاهرة في الاطلاق تظهر في الوجوب كما لو صرح بهذا الاطلاق فقليل افعل كذا

سواء اردت ام لم ترد والانصاف انها غير ظاهرة في شيء من الامرين أما عدم ظهورها في التقييد فواضح، وأما عدم ظهورها في الاطلاق فلاحتفافها بما يصلح ان يكون قرينة علي ان البعث وارد مورد إرادة العبد ومشيته لايجاد الفعل بنفسه فعلى هذا لا ظهور لها لا في الاباحة ولا في الوجوب نعم القدر المتيقن جواز الفعل وكون العبد مرخصا في اتيانه وعليه فلو دل دليل علي وجوب الفعل لا تعارض بينه وبين هذه الاوامر كما لا تعارض بينه وبين دليل الاباحة فتدبر.

المبحث الثامن: في دلالة الامر علي المرة أو التكرار وعدمها

الحق أنه لا دلالة لصيغ الامر علي المرة ولا التكرار لا بمادتها ولا الهيئته، فان المادة موضوعة لأصل الطبيعة والهيئة موضوعة لإنشاء طلب المادة وهي الطبيعة، ومن المعلوم ان تلك الطبيعة فارغة عن معنى الوحدة والتعدد والمرة والمرات، نعم لازم توجه الامر إلى الطبيعة وعدم لحاظ شيء آخر معها عند لحاظها كفاية الاتيان بفرد واحد مرة واحدة، لكنه ليس من باب دلالة الصيغة بمادتها أو هيئتها بل انما يكون من جهة حكم العقل بسقوط الامر وعدم بقاءه بعد تحقق متعلقه وهو الطبيعة العارية عن لحاظ التعدد والتكرار، فالفرق بين القول بدلالة الصيغة علي المرة والقول بعدم دلالتها الا علي طلب ايجاد أصل الطبيعة بعد العلم بانه ليس مراد القائلين بالمرة المرة بشرط عدم التكرار لثلا يجوز الاتيان بالمتعلق مكررا بل ولو اتى به خالف الامر ولم يأت بمتعلقه، فإنه لو كان متعلق الامر المرة بشرط عدم التكرار أو الوحدة بشرط عدم التعدد كان لازمه ذلك والمقطوع عدم إرادة اهل هذا القول ذلك ان سقوط الامر باتيان أصل الطبيعة علي القول الحق انما كان بحكم العقل لا بدلالة الصيغة وأما علي القول بالمرة يكون سقوطه بذلك بدالتها كما لا يخفى.

وكيف كان فهل النزاع في الهيئة أو في المادة أو في الصيغة من دون تعيين وجوه.
ربما يجعل حكاية الاتفاق علي ان المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل الا علي أصل الماهية دليلا علي ان النزاع في الهيئة وجزم بذلك صاحب «الفصول» رحمته واعترض

عليه المحقق الخراساني بان المصدر ليس مأخوذاً في مادة ساير المشتقات لا بصورته ولا معناه بل هو صيغة مثلها مباين معها وعلى هذا يمكن دعوي اعتبار المرة أو التكرار في مادة المشتقات غير المصدر، ثم اعترض علي نفسه بانه علي هذا التقدير ما معنى ما اشتهر من ان المصدر أصل في الكلام فاجاب: اولاً بانه محل الخلاف لذهاب بعض إلى ان الاصل هو الفعل، وثانياً ان معنى ذلك هو ان الذي وضع اولاً ثم بملاحظته وضع ساير المشتقات التي تشاركه في المادة ومعناها هو المصدر.

اقول: ان قلنا بان في جميع المشتقات وضعين وضع لمادتها ووضع للهيئة وقلنا ايضاً ان المادة في جميع تلك المشتقات واحدة لا يتفاوت معناها في واحد منها واختلافها انما نشأ من ناحية الاختلاف في الهيئة فقط كما لعله الظاهر المساعد للوجدان فلا محالة ان قام الاجماع علي ان واحداً من المشتقات مصدراً كان أو غيره لا يدل علي المرة ولا التكرار لا بالمادة ولا بالهيئة يكشف عن ان النزاع الواقع في المشتق الاخر نظير الامر مثلاً في أنه هل يدل علي التكرار أو المرة أو لا يكون في هيئة ذلك المشتق؟ لان المفروض اشتراكه مع ما وقع في مورده الاتفاق في المادة والظاهر ان نظر صاحب «الفصول» إلى ذلك وعليه لا يمكن الاعتراض بمباينة المصدر مع ساير المشتقات وكونه صيغة مثلها وعدم كونه مأخوذاً في مادتها، فان جميع ذلك مسلم لكن المدعى امر اخر وهو اتحاد مادة المصدر مع مادة ساير المشتقات في المعنى ولا فرق علي هذا التقدير بين ان يكون مورد الاجماع المصدر أو غيره ولا بين ان يكون المصدر علي فرض قيام الاجماع في مورده اصلاً في الكلام او كان الاصل الفعل، نعم بناءً علي ان لا يكون لكل واحد من المادة والهيئة وضعاً يخصه أو كان ولكن لم يكن المادة في المشتقات واحدة لا يكون وقوع الاتفاق في أحدها علي عدم دلالة علي احد الامرين دليلاً علي كون النزاع في الاخر في الهيئة.

ثم ان المرة أو التكرار هل كان بلحاظ آتات الزمان فيرجع القول بالمرة إلى ان الواجب بدلالة الصيغة اتيان متعلق الامر في زمان واحد، سواء اتى بوجود واحد أو وجودات، ويقابله القول بالتكرار، وان الواجب بدلالاتها اتيان متعلقها في الازمنة

المتعاقبة، سواء اتى في كل آن من آناها بوجود واحد أو وجودات، أو كان بلحاظ وجودات المتعلق في زمن واحد، فيرجع القول بالمرّة إلى ان الواجب بدلالها اتيان متعلقها وايجاده بوجود واحد ويقابله القول بالتكرار، وان الواجب بهذه الدلالة ايجاد متعلقها في زمن واحد بوجودات عديدة، والظاهر من المرّة والتكرار هو الدفعة والدفعات التي تلاحظ بحسب الوحدة والتعدد بتعدد انات الزمان الوجود والوجودات التي تلاحظ في زمن واحد، كما لا يخفى علي من راجع موارد استعمالات لفظي المرّة والتكرار.

واقام في «الفصول» دليلا علي ذلك محصله أنّه لو كان المراد بالمرّة والتكرار الفرد والأفراد لما جاز ان يجعل ذلك نزاعا مستقلا ومسألة مستقلة في مقابل المسألة الآتية من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد؟ لأنّه بناءً علي تعلقه بالطبيعة لايجري النزاع في المرّة والتكرار بهذا المعنى، ومعنى كون المسألة مسألة في مقابل الاخرى اتيان الكلام فيها علي جميع تقادير تلك المسألة، ويرد عليه انا لانلتزم باختصاص هذا النزاع بالمرّة والتكرار بمعنى الدفعة والدفعات التي تلاحظ في آناات الزمان مكان جريانه علي فرض إرادة الوجود والوجودات ايضا، والوجود غير الفرد، والاشتباه انما نشأ من ذلك، ومن البديهي ان الامر علي فرض كونه متعلقا بالطبيعة ايضا يكون متعلقا بوجودها لا بها بما هي هي، فيجري هذا النزاع علي تقدير تعلق الامر بها ايضا، فالصواب الاعراض عن هذا الدليل والتمسك بالتبادر والظهور، نعم لو كان النزاع في دلالة الامر علي المرّة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد بحيث كان خصوصية الفرد من المقومات المأخوذة لما امكن عدّه نزاعا في قبال النزاع الآتي بل كان اللازم جعله تنمة له ويقال علي فرض عدم تعلق الامر بالطبيعة هل كان متعلقا بالفرد أو بالأفراد فتدبر.

بِمَ يتحقق الامتثال؟

تنبيه اذا قلنا بالمرّة فلا إشكال في أنّه يتحقق الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد واحد وبه يسقط الامر ولا مجال بعده لايجاد الطبيعة علي ان يكون به الامتثال ايضا، اذ

لا امر ليقصد امتثاله ثانيا، وأمّا علي القول بدلالته علي طلب أصل الطبيعة فلا يخلو إمّا ان لا يكون اطلاق الصيغة في مقام بيان ان الواجب هل هو ايجاد الطبيعة في ضمن فرد واحد أو افراد مرة أو مرات؟ بل انما يكون في مقام بيان مجرد وجوب الطبيعة وعدم جواز تركها من رأس علي نحو الاهمال أو الاجمال، فالقدر المتيقن وجوب ايجادها مرة في ضمن فرد واحد وفيما سوي ذلك يكون المرجع البراءة ان لم يحتمل مدخليته في الفرد المأتي به واشتراطه به، بل لو كان واجبا كان مستقلا غير مرتبط به وان احتمل ذلك يكون من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، ويبتنى الكلام فيه حينئذ علي الكلام في الاقل والاكثر أو يكون اطلاقها في مقام البيان فلا إشكال في كفاية ايجادها مرة في ضمن فرد واحد، نعم يجوز الاتيان بها في ضمن افراد ايضا لكن دعوة الامر ليس الا إلى أصل الطبيعة ولا يكاد يدعو إلى الخصوصيات الفردية والتشخيصات الخارجية لما مر في غير مقام ان دعوة الامر إلى الطبيعة ليس دعوة إلى خصوصيات الأفراد فلا يمكن اتيانها بداعي الامر، وعلى هذا فكما لا يمكن ان يكون اتيان خصوصية فرد واحد بدعوة الامر، كذلك اتيان الأفراد العديدة ليس بتلك الدعوة، وانما يكون الاتيان باصل الطبيعة الصادقة في ضمن فرد واحد أو افراد بداعي الامر. ثم إنه اذا اتى بها مرة في ضمن فرد أو افراد يسقط الامر ولا مجال للاتيان بها بعد علي ان يكون به الامتثال ايضا، لأنه لا امر كي يقصد به الامتثال كما في صورة دلالة الصيغة علي المرة سواء كان الاتيان بها علة تامة لسقوط الغرض الاقصى بحيث يحصل بمجردة أو لم يكن كذلك بل يحتاج سقوطه إلى فعل من افعال الأمر ايضا، كما اذا امر بالماء ليشرب فأتى به ولم يشرب ونحو ذلك، لان المفروض ان المكلف لم يكن مأمورا باسقاط الغرض وانما كان مكلفا باحضار الماء والمفروض أنه اتى به ولازمه عقلا سقوط الامر وبعد سقوطه لا مورد للامتثال ثانيا، فان الامتثال فرع وجود الامر، وحيث لا امر لا مورد له، نعم لو فرضنا ابطال المأمور به كما اذا تلف الماء في المثال أو أهرق بيد المولى أو بيد العبد جاز الاتيان به بعد علي ان يكون به الامتثال لكنه من باب تولد الارادة ثانيا سواء امر ثانيا أو لم يأمر، وهذا كما في ابطال الصلاة مثلا بالعجب المتأخر بناءً علي القول ببطلانها به لكن

اين هذا بما اذا اتى بالمأمور به علي النحو الذي تعلق به الغرض وتوجّه به الامر، فاريد اتيانه ثانيا علي ان يكون به الامتثال وسيأتى تمام الكلام وبيان حكم الصلاة المعادة جماعة في بحث الاجزاء.

والغرض من هذا المختصر ان التفصيل بين كون المأتى به علة تامة لحصول الغرض وكونه جزء العلة لا وجه له بعد ما كان المفروض اتيان المأمور به علي الوجه الذي امر به ولا مدخلية لسقوط الغرض وعدمه في ذلك بعد كونه متوقفا علي اعمال عمل من الأمر وعلي فرض تمامية هذا التفصيل يجري بعينه علي القول بدلالة الصيغة علي المرة، اذ لا فرق بين القولين في هذه الجهة بعد ما عرفت من عدم إرادة المرة بشرط عدم التكرار لكنه من اصله فاسد.

والذي يتصور في المقام ويمكن اقامة البرهان عليه أنه تارة يكون ايجاد الطبيعة في ضمن بعض افرادها افضل بمراتب من ايجادها في ضمن اخر وهو ايضا لا يخلو من احد الامرين فرما يمكن استيفاء الفضيلة بعد ايجاد الطبيعة في ضمن المفضل، وربما لا يمكن ذلك كما إذا كان غرضه رفع العطش وتحقيق ذلك بشرب الماء الحار فإنه لا يبقى بعد مورد لاستيفاء فضل الماء البارد، فعلى الاول يمكن تبديل الامتثال وايجاد الفرد الافضل بعد تحقق المأمور به في ضمن المفضل، لان المفروض ان مرتبة الفضل ممكن الاستيفاء وتمام الكلام موكل إلى محله.

المبحث التاسع: في دلالة الامر علي الفور أو التراخي وعدمها

الحق ان صيغة الامر مع قطع النظر عن القرائن الحالية والمقالية ظاهرة في الفور ولزوم اتيان المأمور به بعد الامر من دون فصل كما يتبين ذلك بالمراجعة الاوامر الصادرة من الموالى العرفية إلى عبيدهم، فإنه اذا امر احد منهم عبده بشيء ولم يعلم من حاله أو مقاله جواز التأخير يكون العبد ملزما باتيان الفعل فورا ويكون تراخيه وعدم اقدامه بالفعل من دون فصل مساهلة في امر المولى ومخالفة له في سلطانه ولذلك يعد مذموما عند العقلاء ولا يصح اعتذاره بانه لم يقم قرينة علي لزوم الاتيان فورا، فيكشف ذلك عن

ان الامر بنفسه ظاهر في ذلك ولا يحتاج إلى دليل آخر، ولعل السرف فيه ان الامر بحسب اعتبار العقلاء عبارة عن التحريك نحو العمل وكما ان البعث الخارجي والتحريك العملي يستدعى التحرك والانبعثات من دون فصل فكذلك ما كان اعتباره ذلك، ولاجل ذلك يستدعى الامر الاتيان بالمأمور به فوراً ففوراً لان هذا الاعتبار باق ما لم يتحقق متعلق الامر وبيقائه يستدعى الاتيان بعد فرض كونه تحريكاً نحو العمل.

ثم إنه لا مجال للاستدلال علي الفور بآية الاستباق والمصارعة لما ذكره في «الكفاية» من أنه بعد حكم العقل بحسن المصارعة والاستباق يكون الامر بهما ارشاداً الى حكم العقل كاوامر الاطاعة، فإنه يمكن ان يقال اذا فرض الواجب موسعاً ولم يدل دليل علي حسن الاتيان به فوراً في اول ازمة الامكان لا يكاد يحكم العقل بحسن المصارعة والاستباق الا اذا احتمل فوت الواجب بالتأخير، وهذا خارج عن الفرض، هذا مضافاً إلى احتمال ان يكون الامر بهما بملاك حكم العقل وهذا يكفي في المولوية والفرق بينه وبين الاوامر المتعلقة بالاطاعة ان هذه غير قابلة الا للحمل علي الارشاد، لانها لو كانت مولوية يلزم التسلسل كما لا يخفى.

بل الوجه ان المراد من اية الاستباق ظاهراً هو الاستباق إلى الامور الخيرية كبناء المسجد وسائر الامور العامّة المنفعة، ويحتمل شمولها للواجبات الكفائية ايضاً والمراد من اية المصارعة المصارعة إلى التوبة وهي واجبة علي الفور باتفاق الاصحاب، وعلي هذا لا يرتبط شيء منها بالمقام وعلي فرض إرادة متعلقات الاوامر من الخيرات ومن المغفرة بإرادة سبب المغفرة علي القول بالاحباط يحمل إمّا علي ما اذا ورد علي حسن المصارعة دليل أو علي صورة احتمال فوت الواجب بالتأخير، وعلي كلا التقديرين يصير الامر ارشادياً لا يترتب عليه الا ما كان في المرشد اليه فتأمل جيداً.

الفصل الثالث: فيما يتعلق بالاجزاء

اتيان المأمور به علي وجهه يقتضى الاجزاء في الجملة، والظاهر ان المراد من وجهه في عناوين كلماتهم ما ذكره في «الكفاية» وهو النهج الذي ينبغي ان يؤتى به علي ذلك النهج شرعا أو عقلا، اذ لو كان المراد الكيفية المعتبرة في المأمور به لزم ان لا يكون في ذكره فائدة ولزم عدم شمول النزاع للتعدييات علي مذهب من يري عدم امكان اخذ قصد القرية في المأمور به ولو كان المراد الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب لزم اولا ان لا يشمل النزاع للتوصليات لعدم اعتباره فيها وثانيا ان لا يكون اتيان المأمور به من دون قصد الوجه مجزيا علي ما يستفاد من مفهوم القيد مع أنه فاسد عند من لا يري اعتبار الوجه.

فالصواب ان يكون المراد به ما ذكر ليوافق كل مذهب ويشمل التعدييات والتوصليات سواء كان قصد القرية مثلا من كفيات الاطاعة عقلا أو كان من القيود المعتبرة في المأمور به وسواء كان الوجه معتبرا أو لم يكن فان النهج الذي ينبغي ان يؤتى به عقلا أو شرعا يوافق جميع الواجبات علي جميع الاقوال فتدبر.

ثم ان الظاهر ان النزاع في المقام انما يكون صغرويا في مقام الاثبات ومرحلة الكشف والدلالة لاكبرويا في مقام الثبوت ومرحلة العلية والتأثير وذلك لان البحث منعقد

لبيان اجزاء الاوامر الاضطرارية والظاهرية عن الاوامر الاختيارية والواقعية، فالكلام يقع في ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري والظاهري هل يقتضى الاجزاء عن المأمور به بالامر الاولى والواقعي اولا؟ وهذا لامحالة يرجع إلى النزاع في مفاد الامرين ودلالتهما هل يكون تبدل المأمور به وتغيره عند عروض الاضطرار والجهل بمتعلقهما أو هل يكون مدلولهما كون المتعلق حائزاً لجميع مصلحة المأمور به الواقعي اولا، وليس هذا الا النزاع في دلالة الامرين فيكون صغوريا في مرحلة الاثبات لامحالة ويكون الاقتضاء علي هذا التقدير منسوبا في الحقيقة إلى الامر لا إلى الاتيان وظاهر العنوان المذكور وان كان يفيد نسبته إلى الاتيان الا أنه لابد من التأويل، وتقدير الامر ليكون النزاع في دلالاته ولذا تري ان بعض الاصحاب عنون البحث بطريق اخر، وهو ان الامر هل يقتضى الاجزاء اولا فاسند الاقتضاء إلى الامر وكيف كان لا ملزم لجعل النزاع في الاقتضاء بمعنى التأثير والعلية عقلا ثم ارتكاب التكلف بان السبب لهذا النزاع في الاوامر الاضطرارية والظاهرية هو النزاع في دلالة دليلهما.

بل الصواب جعل النزاع اولا في الصغري ومرحلة الكشف والدلالة وعقد البحث في الامر وبمجرد مخالفة عبد الجبار وذهابه إلى عدم اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره لا يوجب عقد البحث علي مذاقه وارتكاب التأويل فيما هو المهم من البحث والمنظور الاصلى من الكلام.

وبالجملة الاولى ان ينعقد البحث في الامر فيقال ان الامر هل يقتضى الاجزاء اولا فتدبر.

معنى الاجزاء

والظاهر ان الاجزاء هنا بمعناه لغة وهو الكفاية غاية الامر يتفاوت المراد منه بحسب تفاوت المجزي عنه ان كان هو نفس هذا الامر يكون الكفاية بمعنى سقوط التعبد به ثانيا وان كان الامر الاخر كما اذا وقع الكلام في اجزاء الامر الظاهري عن الواقعي يكون

الكفاية بمعنى عدم لزوم الاتيان بمتعلق الامر الواقعى لا في الوقت ولا في خارجه اذا اتى بمتعلق الامر الظاهري.

الفرق بين مسألة الاجزاء ومسألة المرة والتكرار

ثم إنه لا يرتبط هذه المسألة بمسألة المرة والتكرار أمّا بناءً على ان يكون الكلام في اجزاء امر عن امر اخر كما هو المهم ههنا علي ما تقدم، فواضح بل لا مجال لتوهم الارتباط والاتحاد علي هذا التقدير، وأمّا بناءً على ان يكون الكلام في اجزاء الاتيان بمتعلق امر عن اتيانه ثانيا فقد يتوهم ان القول بالاجزاء يرجع إلى القول بالمرة والقول بعدمه يرجع إلى التكرار ولكن يدفعه ان النزاع في مسألة المرة والتكرار يرجع إلى مقام الكشف والدلالة في تعيين ما هو المأمور به بحسب دلالة الامر هل هو المرة أو التكرار وفي هذه يرجع إلى مقام التأثير والعلية بحكم العقل بعد تبين ما هو المأمور به ووضوح دلالة الامر علي المرة أو التكرار، فعلى القول بالمرة في تلك المسألة ايضا يقع الكلام في أنه بعد فرض ان متعلق الامر هو المرة هل يجزي الاتيان بهذا المتعلق عن الاتيان به ثانيا أو لا يجزي بل يلزم الاتيان ثانيا وثالثا، وعلى القول بالتكرار ايضا يقع هذا النزاع. وبالجمله للقاتل بدلالة الامر علي المرة الالتزام بعدم الاجزاء هنا وللقاتل بدلالته علي التكرار الالتزام بالاجزاء.

الفرق بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للاداء

وكذلك لا ارتباط بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للاداء بل لا مجال لاحد ان يتوهم الاتحاد أمّا بناءً على ان يكون النزاع هنا في الكبرى ومقام العلية والتأثير، فلان الكلام في تلك المسألة في دلالة الامر وتعيين ما هو المأمور به بحسبها هل هو وحدة المطلوب أو تعدده وفي هذه في حكم العقل بالعلية والتأثير وعدمه بعد تبين ما هو المأمور به ووضوح ما هو المراد من الامر فشتان ما بينهما من الفرق مع اختلافهما موردا ايضا اذ الكلام في تلك المسألة انما يقع علي فرض عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت وفي

هذه يقع علي فرض الاتيان بما هو المأمور به بتمام قيوده و شرائطه، وبناءً علي ان يكون النزاع في اجزاء الاوامر الاضطرارية والظاهرية عن الاولية والواقعية، فالكلام في كلا المسئلتين وان كان في دلالة الامر ومفاده لكنه في تلك المسألة انما يكون في تعيين ما هو المأمور به بحسب دلالة الامر، وفي هذه انما يكون في اجزائه عن المأمور به الاخر بعد وضوح ما هو المأمور به ومورد النزاع في تلك ما اذا لم يأت بالمأمور به اصلاً، وفي هذه ما اذا اتى بالمأمور به الاضطراري فيقع الكلام في كفايته عن المأمور به الاختياري فلا مجال لتوهم اشتراك المسئلتين واتحادهما اذ علي تقدير اختيار كل من وحدة المطلوب وتعدد يأتى هذا النزاع من دون ترديد. اذا عرفت ذلك فالكلام يقع في موضعين:

الموضع الأول: في اجزاء الاتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً

ان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي والاضطراري والظاهري يحجز عن التعبد به ثانياً بحكم العقل اذا اوتى به بجميع اجزائه وقيوده وعلي النهج الذي يعتبر ان يؤتى به علي ذلك النهج شرعاً أو عقلاً، وذلك لان الحكم انما يوجه امره إلى ما يكون محصلاً لغرضه وما لا يكون كذلك لا يتوجه اليه امره، والمفروض اتيان المكلف بجميع ما يكون دخيلاً في الغرض، فلا بد من سقوطه وحيث أنه كان علّة غائية للامر فبزواله يزول الامر ويسقط لا محالة واذا زال الامر فلا شيء يوجب التعبد ثانياً، فلا إشكال في جواز الاكتفاء بالمأتى به وعدم وجوب الاتيان به ثانياً.

انما الاشكال في أنه هل يجوز للتعبد الاتيان بفرد اخر من الطبيعة المأمور بها علي ان يكون به الامتثال سواء كان هذا الفرد افضل من المأتى به اولاً أو مساوياً له او ليس له ذلك، ومنشاء الاشكال ما عرفت من ان الامر يسقط باتيان الفرد الاول من الطبيعة المأمور به ومعنى سقوطه عدم بقائه بعد الاتيان فلا امر كي يقصد امتثاله نعم ربما يفسد الفرد الاول ويبطل قبل صرفه في الغرض واستيفائه به، وعند ذلك الاشكال في جواز الاتيان بفرد اخر مساو للفرد الاول أو افضل بل لا إشكال في وجوبه سواء امر به ثانياً ام لم يأمر، لان ما هو المناط في وجوب الاطاعة والامتثال وهو الغرض باق بعد، وقد

عرفت في غير مقام ان حقيقة التكليف الباعث للعبد والمحرك له نحو العمل هو الغرض الواقعي والارادة النفس الامرية وانشاء البعث والزجر بما هو لا يوجب التحرك ولا الاطاعة ما لم يكن كاشفا عن تلك الارادة فلو علم بها من اي طريق كان سواء كان من ناحية الانشاء أو الاخبار أو غيرهما يجب بحكم العقل تحصيلها.

وبالجملة الاشكال ليس في هذا المقام بل انما هو فيما إذا كان الفرد الاول المأتى به باقيا علي حاله حائزاً لجميع ما اعتبر فيه، فعند ذلك يقع الكلام في أنه هل جاز الاتيان بفرد اخر بقصد امتثال الامر ام لم يحجز؟

اذا عرفت مورد البحث فنقول قال المحقق الخراساني رحمته الله بالجواز وامكان تبديل الامتثال والتعبد ثانيا بدلا عن التعبد به اولا لا منضمنا اليه لكن لا مطلقاً بل فيما علم ان مجرد امتثاله ليس علة تامة لحصول الغرض، معللاً بان الامر بحقيقته وملاكه لم يسقط، قال ولذا لو اهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانيا كما اذا لم يأت به اولا، والحق بذلك مورد الشك في كون المأتى به علة تامة فجوز التبديل فيه ايضا باحتمال ان لا يكون علة وايد ذلك بل استدلل عليه بما ورد من الروايات في باب اعادة من صلى فرادي جماعة وان الله تعالى يختار احبها اليه.

وأنت خبير بان قياس المقام بما لو اهرق الماء مع الفارق علي ما نَبَّهنا عليه فتأمل. وربما يوجه بقاء الامر مع الاتيان بمتعلقه بما ذكره بعض الاعلام في حاشيته ومحصله أنه كما كان العبد قبل الاتيان بالفرد الاول مخيراً بين ايجاد الطبيعة في ضمن اي فرد شاء وكانت إرادة المولى متوجهة إلى اتيان الطبيعة سواء اتى بها في ضمن هذا الفرد أو ذاك فكذلك بعد الاتيان مخير بين ابقاء الفرد الاول أو الاتيان بفرد اخر مكانه وكانت إرادة المولى ايضا متوجهة إلى ابقاء هذا الفرد أو تبديله بفرد آخر فالتخير الذي كان موجودا قبل الاتيان باق بعد والارادة ايضا موجودة غاية الامر اختلف سنخ التخير وكيفية الارادة.

اقول لا مجال لانكار ان الارادة بابقاء هذا الفرد أو تبديله باخر ثابتة بعد فان انكار

ذلك خلاف الوجدان لكن لا ربط له بالمقام اذ الكلام مفروض عند بقاء الفرد الاول وعدم ابطاله أو اخراجه عن وجهه، ومعلوم ان في هذا الفرض لا يمكن الاتيان بالفرد الثاني بقصد الامتثال، اذ لا امر كى يقصد امتثاله بمجرد بقاء الغرض الغائى لا يوجب بقاء الامر لان حصوله يتوقف على فعل المولى والعبد لم يكن مأمورا الا بشرب الماء مثلا في المثال الذى ذكره وصرفه في الغرض الاصلى فعل المولى وليس تحت قدرة العبد ولم يكن مأمورا به.

وبالجملة الذى امر به المولى حصل باتيان الفرد الاول وبحصوله يسقط الامر عقلا ولو لم يسقط الغرض الغائى.

والعجب كل العجب ان هذا المحقق مع ذهابه هنا إلى عدم سقوط الامر باتيان متعلقه اذا لم يكن علة تامة لحصول الغرض التزم في مقدمة الواجب بسقوط الامر بالمقدمة بمجرد الاتيان بها ردا على صاحب «الفصول» القائل بان الواجب المقدمة الموصلة لا مطلق المقدمة مع ان الغرض من الامر بالمقدمة التوصل إلى ذمها وهذا الغرض لا يسقط بمجرد الاتيان بها.

ولو قيل ان الغرض هناك التمكن من ذي المقدمة لا الايصال اليه.

قلنا ان الغرض من الامر باتيان الماء في المقام هو التمكن من الشرب لا صرفه في رفع العطش والتنافي بين الكلامين مما لا يكاد يخفى.

ولبعض المحققين في مقالاته وتقريرات بحثه كلام لا بأس بالاشارة اليه قال ما محصله ان متعلق الامر ربما يكون علة تامة لحصول الغرض وربما يكون مقدمة لما يكون هو المشتمل على الغرض وهو ايضا قد يكون مقدمة لفعل نفسه وأخري مقدمة لفعل المولى الجوارحي أو الجوانحى وعلى الاول يسقط الامر بمجرد الاتيان بالمتعلق لسقوط الغرض به وعلى الثانى كان المتصف بالوجوب هو الذى اوصل المولى إلى غرضه ويصرف فيه وكان الفعل الاخر الذى اتى به العبد امتثالا لامر المولى غير متصف بالوجوب لعدم ايصاله المولى إلى غرضه. قال: وعليه يتضح أنه لا يعقل امكان تبديل الامتثال بامتثال

اخر، لان الفعل الموصل هو الذي يتحقق به الامتثال دون غيره ومن آثار القول بان الواجب الفعل الموصل عدم التمكن من الجزم في النية وقصد الوجوب باتيان فرد من الطبيعة مالم يكن عازما علي الاقتصار به، لأنه مع قصد الاتيان بفرد اخر بل ومع التردد فيه لا يعلم ان المأتى به اولا هو الموصل إلى الغرض المصروف فيه وكذا الحال عند الاتيان بالفرد الثاني وهكذا فلا بد من الاتيان بكل واحد من افراد الطبيعة برجاء صرف المولى اياه في الغرض، نعم مع الجزم علي الاقتصار بالفرد الاول يصح الجزم في النية ثم ان بدا له الاتيان بفرد اخر لابد ان يأتي به برجاء كونه واجبا لأنه لا يعلم أنه هل هو الذي يوصل إلى الغرض ام المأتى به او لا انتهى كلامه محصلا.

وعلي هذا الامر ابتنى مسألة اعادة الصلاة جماعة وعليه حمل الاخبار المجوزة الدالة علي ان الله تعالى يختار احبها اليه.

اقول: لابد من التعرض للاخبار الدالة علي مشروعية اعادة الصلاة جماعة والبحث عن مفادها ليعلم إنها قاصرة عن اثبات جواز تبديل الامتثال فلا تكون دليلا علي المدعى وقبل الشروع ينبغي التنبيه علي امر وهو ان جواز الاتيان بالفرد الثاني بعد الاتيان بالفرد الاول يمكن ان يكون في مرحلة الثبوت وبحسب مقام التصور لوجوه. أحدها ان يكون الاتيان به من جهة اشتماله علي الفضيلة مستحبا بحيث يكون مع وجود الفرد الاول ايضا مشمولا للامر الاستحبابي، فلا شبهة في أنه إذا كان الامر كذلك جاز الاتيان به بقصد امتثال الامر الندبي.

الثاني ان يكون الاتيان به مفوتا لما كان في الفرد الاول من المصلحة بان يكون تعقبه بالفرد الافضل أو المائل مبطلا له ومخرجا عن المصلحة الكامنة فيه لولاه، ونظيره ما ربما يقال من ان تعقب العبادة بالعجب مبطل لها ومفوت لما فيها من المصلحة ومرجعه إلى اشتراط صحة العمل بعدم تحقق هذا الامر المتأخر.

الثالث ان يكون اعراض المكلف عن المأتى به اولا وقصده ان يكون الثاني مصداقا للامتثال دون الاول يزيل مصلحة المأتى به ويخرجه عن الصحة.

إذا عرفت ذلك نقول: يحتمل أن يكون جواز إعادة الصلاة جماعة للوجه الأول كما يشعر به ما هو الأشهر بل المشهور من أنه يتعين في المعادة نية الندب ويحتمل أن يكون للوجه الثاني أو الثالث ويظهر الحال بعد ذكر الأخبار.

فمنها صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء»^١

وظاهرها وإن كان جواز نية الفرض بل لزومه بناءً على إرجاع قوله إن شاء إلى الصلاة فيكون بمنزلة قوله يصلي معهم إن شاء ويجعلها فريضة.

اللهم إلا يكون المراد نية الفرض على وجه التوصيف بأن يقصد أن هذا الذي يأتي به هو الصلاة الفريضة لا التطوع إلا أن ظاهرها أن صيرورتها فريضة ومصادقا للواجب إنما يكون بجعل المكلف وقصده بأن يعرض عن الفرد الأول ويقصد الامتثال بالثاني وأين ذلك بالمدعى وهو جواز تبديل الامتثال فإن لازمه مشروعية الاتيان بالفرد الثاني وصيرورته مصادقا للامتثال ولو قصد به مطلق القرينة هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون المراد بجعلها فريضة ما تقدم من نية الفرض على وجه التوصيف بأن يجعل عنوان الفريضة مشيراً إلى الصلوات الواجبة كما يجعل عنوان النافلة عبارة للصلوات المندوبة، وعلى هذا فلا دلالة على جواز الاتيان بها بنية الوجوب فمن المحتمل تعين اتيانها بداعي الندب ويكون الوجه فيه على هذا الوجه الأول فلا يرتبط بالمدعى رأساً.

ومنها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال «إذا صليت صلاة وأنت في المسجد وأقيمت الصلاة فإن شئت فأخرج وإن شئت فصل معهم واجعلها تسييحاً»^٢

وهذه الرواية كما تری ناظرة إلى صلاة أهل الخلاف وجماعتهم بقرينة قوله أقيمت الصلاة وقوله فصل معهم وظاهرها أن هذه الصلاة ليس صلاة فهي اجنبية عن المقام بالكلية.

١. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٨٣؛ الوسائل، ج ٨، الباب ٥٤، ص ٤٠١.

٢. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٤٠٧؛ التهذيب ج ٣، الباب ٥، ص ٢٧٩؛ الوسائل، ج ٥، الباب ٣٥، ص ٢٤٢.

ومنها موثقة عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام «عن الرجل يصلى الفريضة ثم يجد قوما يصلون جماعة يجوز ان يعيد الصلاة معهم قال نعم وهو افضل قلت فان لم يفعل قال ليس به بأس»^١ و ظاهرها ان الجماعة جماعة اهل الحق بقرينة قوله وهو افضل كما ان ظاهرها بقرينة الاعادة ان هذه الصلاة اعادة الصلاة المأثى به اولا فمن هذه الجهة ربما يتوهم دلالتها على جواز تبديل الامتثال.

لكن يمنعها من ان الوجه في الاعادة ومشروعيتها لعله الوجه الاول الذي اشير اليه فلا يرتبط بما هو المهم في المقام.

ومنها خبر ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام «اصلى ثم ادخل المسجد فتقام الصلاة وقد صليت قال صل معهم يختار الله احبهما اليه»^٢

والمراد ان كان جماعة اهل الخلاف كما يشير اليه قوله فتقام الصلاة كان المراد جواز الصلاة معهم لان الله تعالى يختار الصلاة الاولى التي صلاها منفردا فان الظاهر انه انما اوتي بذلك لافادة ان الصلاة الثانية ليست مختارة لله تعالى فلا يستوحش وقوعها مع اهل الخلاف وعلي هذا لا يرتبط الرواية بالمقام لان الثانية ليست مصداقا للامتثال وان كان جماعة اهل الحق فهي وان دلت على مشروعية الصلاة الثانية وانها هي التي يختارها الله تعالى لكونها احب وافضل من دون ترديد، فتقع مصداقا للامتثال قهرا، لكن يمكن ان يكون الوجه فيه الوجه الاول الذي قدمناه وهو كون الجماعة مأمورا بها بالامر الندبي حتى مع الاتيان باصل طبيعة الصلاة.

ومنها خبر حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام «في الرجل يصلى الصلاة وحده ثم يجد جماعة قال يصلى معهم ويجعلها الفريضة»^٣

ويظهر الكلام فيها بما مر في صحيحة هشام.

١. التهذيب، ج ٣، الباب ٣، ص ٥٠؛ الوسائل، ج ٨، الباب ٥٤، ص ٤٠٣.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٣٧٩؛ التهذيب، ج ٣، الباب ٢٥، ص ٢٧٠؛ الوسائل، ج ٨، الباب ٥٤، ص ٤٠٣.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٣٧٩؛ التهذيب، ج ٣، الباب ٣، ف ٥٠؛ الوسائل، ج ٨، الباب ٥٤، ص ٤٠٣.

ومنها خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال «لا ينبغي للرجل ان يدخل مع قوم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة بل ينبغي ان ينويها وان كان قد صلى فان له صلاة أخرى»^١
وظاهر هذه ان الصلاة الثانية انما تحسب صلاة أخرى وليست اعادة للاولى فلا يرتبط بما نحن فيه رأسا.

ويحتمل ان يكون المراد من جعلها فريضة في بعض الاخبار السابقة جعلها قضاء لما فات كما ورد فيه رواية أخرى دلت علي جواز الصلاة معهم وجعلها لما فات ويحتمل إرادة انها تحسب صلاة أخرى ويوجر عليها بمقدار ثواب الصلاة.

هذه جملة من اخبار الباب وقد عرفت عدم دلالة شيء منها علي جواز الاتيان بالفرد الثاني من الطبيعة بعد الاتيان بالفرد الاول بقصد امتثال الامر المتعلق بها، وحيث استرحنا من الادلة النقلية يلزم المشي علي مقتضى القاعدة، وقد عرفت استقلال العقل بان الامر بالطبيعة يسقط بمجرد الاتيان بفرد منها جامعا لما اعتبر في الواجب شرعا وما هو دخيل في الغرض عقلا، ولا معنى لعدم سقوطه وبقائه بعد الاتيان بالمأمور به علي ذلك النهج، وحصول الغرض من الامر، فان الغرض من الامر باحضار الماء لا يكون الا التمكن من الشرب وهو حاصل بمجرد حضور الماء فيسقط الامر يقينا، وليس الغرض من الامر بذلك الشرب ورفع العطش وصرفه في الغرض الاصلی، لان كل ذلك فعل المولى وليس تحت إرادة العبد واختياره فكيف يعقل ان يكون هو الغرض من فعله.

وبذلك يظهر الكلام في كلام المحقق السابق الذكر فان ما التزمه من ان الواجب وما يقع مصداقا لامتنال وتعلق الامر به واقعا هو الذي يوصل المولى إلى غرضه وما عداه من افراد الطبيعة ليس واجبا ولا يقع مصداقا لامتنال الامر وان كان يصحح مشروعية الاتيان بالفرد الثاني من الطبيعة برجاء كونه امتثالا لاحتمال بقاء الامر الا أنه غير صحيح قطعا.

١. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٤٠٣؛ الوسائل، ج ٨، الباب ٣٩، ص ٣٧٦؛ الوسائل، ج ٨، الباب ٥٤، ص ٤٠١.

أما أولا فلان لازمه عدم جواز الجزم في النية ولزوم الاتيان بكل فرد رجاء كما نبه عليه نفسه مع ان ظاهر الاخبار المتقدمة بل كاد ان يكون صريحها ان كلا من الصلاة الاولى والثانية انما يؤتى بها بقصد الامر وقصد القرية جزما.

وأما ثانيا فلان الوجدان السليم قاض بعدم الفرق بين ما اذ امر المولى باحضار الماء فاتى العبد بفرد من الطبيعة وبين ما اذا لم يأمر اصلا من جهة وجود الماء عنده، ومن المعلوم ان في الصورة الثانية لا يمكن للعبد اتيان باناء من ماء بقصد ان يكون امثالا لامر المولى ويعد متقادا مطيعا، اذ لا امر كى يتحقق الامتثال والاطاعة، فكذا الحال في الصورة الاولى بداهة عدم الفرق بينهما، الا ان حصول الماء في الاولى كان بامر المولى دون الثانية وهذا لا يوجب الفرق فيما هو المهم.

وأما ثالثا فلان كون الواجب الفرد الموصل إلى الغرض غير معقول لما عرفت من ان الامر لا يعقل ان يكون متعلقا الا باحضار الماء كما لا يعقل ان يكون الغرض منه غير التمكن من الشرب، لان الشرب وصرف الماء في الغرض فعل المولى فلا يكون تحت اختيار العبد ولذا لا يمكن الامر به كما لا يمكن ان يكون الغرض من الامر وقياسه بباب المقدمة بناءً على القول بان الواجب منها هو الموصلة مع الفارق ولو سلمنا ذلك في باب المقدمة ايضا لا يعقل تسليمه هنا، لان صيرورة المقدمة موصلة انما يكون باتيان ذبيها وهو تحت اختيار المكلف بخلاف المقام، فان صيرورة الفرد موصلا ومتصفا بالايصال انما يكون بفعل المولى وصرفه الماء في رفع العطش وهو ليس تحت الاختيار فلا يكاد يكون تحت الامر ومما يشعر بذلك مضافا وضوحه في نفسه ان العبد الاتى بالماء يعد محتلا مستحقا للاجر ولو اتفق موت المولى بمجرد حضور الماء قبل صرفه في الغرض أو اتفق امور آخر وليس هو الا لان رفع العطش انما كان جهة تعليلية للامر فلا يضر تخلفه في سقوط الامر وصدق الامتثال واستحقاق الثواب، ونظيره ما لو امر عبده ببناء البيت فاتفق هدمه بالمطر أو غيره فلا يكاد يشك احد في صدق الامتثال ولا يكاد يضر تخلف الداعي وما هو علة للامر كما لا يضر تخلفه في باب البيع والاجارة ونحوهما، ويزيد ذلك

وضوحاً أن في الإرادة التكوينية المتوجهة إلى رفع العطش التي يتولد منها الإرادة باحضار الماء وتحريك العضلات نحوه كان الفرد الأول من الماء الذي يظفر به مشمولاً لإرادته إذا كان جامعاً لما دخیل في الإرادة ولو اتفق اهراقه أو موت المريد أو نحوهما ودعوي أنه ليس متعلقاً للإرادة إلا إذا صار مصروفاً مكابرة بينة وإذا كان الأمر في الإرادة التكوينية على هذا المنوال فليكن كذلك في التشريعية لعدم الفرق بينهما تدبر فيما حققناه واغتتم ومن الله الهداية وعليه التكلان.

الموضع الثاني: وفيه مقامان

المقام الأول: في اجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي

ان الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يجزي عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري بعد رفع الاضطرار اعادة في الوقت وقضاء في خارجه أولاً. وتحقيق المقام يستدعي البحث في مقام الاثبات عن مقتضى الأمر الاضطراري هل هو على نحو يفيد الاجزاء أولاً؟ ولا يهملنا البحث في مقام الثبوت عما يمكن ان يقع عليه ذلك الأمر لعدم الفائدة فيه، وان فعله في «الكفاية» والظاهر ان الانحاء المتصورة في ذلك المقام لا تكون مقصورة على ما ذكره لان جميع الاقسام التي ذكرها مشتركة في كون المأمور به الاضطراري وافياً بمصلحة المأمور به الاختياري كلها أو بعضها وهنا قسم آخر وهو ان لا يكون وافياً بشيء منها بل كان فيه مصلحة أخرى فيكون هناك مصلحتان: احديهما في المأمور به الثانوي والاخري في المأمور به الاولى، ودلالة الدليل على ذلك في مقام الاثبات وعدم دلالة لا ترتبط بالكلام في مقام الثبوت والتصور هذا وبالجملة لا ينحصر الانحاء فيما ذكرها وانما يتصور انحاء أخرى لفائدة في اطالة الكلام بذكرها.

والعمدة البحث عن مفاد دليل المأمور به الاضطراري فان كان ظاهره انقسام المكلف إلى المختار والمضطر وان تكليف المضطر هو هذا لا غير كما في باب المسافر والحاضر أو كان ظاهره تعميم ما هو الشرط والقيد كما ربما يستفاد من قوله عليه السلام

«التراب احد الظهورين يكفيك عشر سنين»^١ أو كان مفاده ان طريق امتثال ما هو المأمور به هو بذلك النحو عند طرو الاضطراب بحيث يستفاد منه ان المأتى به هو المأمور به الاولى لا غير وانما عارض التغير في كيفية امتثاله يفيد الاجزاء ولو كان له احد هذه الظهورات يقدم لا محالة علي ظهور الدليل الاولى إذا كان له اطلاق يقتضى كون الفعل مطلوباً في جميع الاحوال ولو لم يكن له ذلك بل كان مجرد الامر بعمل في حال الاضطراب كان المرجع اطلاق ذلك الدليل والعجب ان بعض الاعلام تخيل كون الدليل الاولى مخصصاً بحال الاضطراب فبعد زواله يكون المرجع الاستصحاب لا الرجوع إلى اطلاق الدليل لأنه ليس له عموم ازمانى، وأنت خير بانه لا تعارض بين الدليلين بوجه ولا يكون الامر باتيان شيء مخصصاً بحال الاضطراب والا يشكل الامر في مقامات عديدة لا يلتزم ولن يلتزم به احد، مثلاً اذا امر بالصلوة من الدلوک إلى الغروب وفرض عدم التمكن منها في زمان لكان مقتضى كلامه عدم وجوب الاتيان به بعد وكذلك اذا امر باحد الاشياء علي سبيل التخيير وفرض عدم التمكن من احد افراد الواجب المخير لما وجب الاتيان بفرد اخر مع انهم ملتزمون بالوجوب هنا بل لو اشكل احد في المثال الثانى لما امکن الاشكال في المثال الاول.

وبالجملة ان كان هنا اطلاق الدليل الثانوي كان هو المرجع والا كان المرجع اطلاق الادلة الاولى ولو لم يكن احد الامرین تصل النوبة إلى الأصول.

والظاهر ان المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير، لأنه إذا كان المأمور به الاضطرابي كافياً بحسب مقام الثبوت عن الاختياري كان المكلف مخيراً بين اتیان العمل في اول الوقت في حال الاضطراب أو اتيانه في اخره عند طرو الاختيار، بخلاف ما اذا لم يكن مجزياً عنه فإنه يتعين عليه العمل في حال الاختيار وان كان يستحب البدار لدرك فضيلة اول الوقت، فالامر دائر بين التعيين والتخيير وقد تبين الاصل الجاري فيه في محله.

وربما يستدل علي الاجزاء بان الامر الاضطرابي بعد ما لم يمكن ابقاؤه علي ظاهره

١. لا يوجد رواية بهذه العبارة لعل هذا مستفاداً من الاخبار في هذا الباب.

في التعيين، لوضوح عدم تعيّن الاتيان به ولو علي القول بالاجزاء يتردد امره بين حمله علي الوجوب التخييري ليفيد الاجزاء أو علي الاستحباب التعيني، لثلا يفيداه والاول اظهر.

وفيه منع الاظهرية لان ظهور الامر في الوجوب معارض بظهوره في التعيين فتدبر هذا كله بالنسبة إلى الاعادة في الوقت.

وأما حكم القضاء خارجه فيختلف مع حكم الاعادة، وتوضيحه أنه إذا كان للدليل الثانوي ظهور في كفاية المأق به عن المأمور به الاولى فهو والا فان كان للدليل الاولى ظهور في مطلوية الفعل خارج الوقت، إمّا للقول بظهور مثل قوله صل في الوقت مثلا في تعدد المطلوب، وإمّا بان كان الامر بالوقت منفصلا عن دليل مطلوية أصل الطبيعة، اذ لا يرفع اليد عن ظهور المطلق بدليل القيد الا احراز وحدة المطلوب وما لم يحرز يحمل علي تعدد المطلوب.

وبالجملة ان كان له هذا الظهور يرجع اليه وان لم يكن احد الامرين كان المرجع اصالة البراءة عن التكليف الزائد، ولا مجال للتمسك بدليل القضاء، لان ما ثبت بعنوان فوت الفريضة لا علم بشموله للمقام، اذ من المحتمل عدم كون المأمور به الاختياري ذا مصلحة في حق العاجز مثل الاتمام في حق المسافر، وعلي فرض كونها كذلك يحتمل كون مصلحة المأمور به الاضطراري وافيا بتمامه أو بمعظمه فلا علم بصدق الفوت ولا فوت الفريضة، وكذا الحال إذا كان مفاد دليله ان سببه عدم الاتيان بالواقع لا عنوان فوت الفريضة كما وقع في بعض ادلته، لان المعلوم ان السبب هو عدم الاتيان بالواقع إذا كان مكلفا به لا مطلقاً ولذا لا يشمل ترك الواقع إذا كان من الصبي والمجنون فتأمل.

المقام الثاني في اجزاء الاتيان بالمأمور به الظاهري عن الواقعي

ويقع الكلام فيه تارة في الأصول وأخري في الطرق والامارات وفي الاول يقع تارة في الأصول التي مفادها تعميم موضوع الحكم وتنقيحه وتبيين دائرته وأخري في سائر الأصول وفي الثاني يقع تارة علي القول بالطريقة وأخري علي القول بالسببية فيكون البحث في اربع مسائل.

المسألة الاولى في الأصول التي مفادها تعميم الحكم بلسان تحقق ما هو الشرط
كقاعدة الطهارة والحلية واستصحابها بناءً على كونه ناظرًا إلى جعل الحكم في مرحلة
الظاهر حكمًا مماثلاً للمتيقن، وأمّا بناءً على كونه حجة من باب الكشف والطريقة
والحكاية عن الواقع ودلالة دليله على تنزيل المشكوك منزلة المتيقن ووجوب المعاملة
معه معاملته فهو كاحد من الامارات وحكمه حكمها، وقد افاد في «الكفاية» ان هذا
القبيل من الأصول حاكم على الادلة الاولى الدالة على اشتراط الطهارة والحلية في
المأمور به ومبين لدائرة الشرط وأنه اعم من الطهارة والحلية الواقعتين والظاهرتين
فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرط فيجزي لا محالة
ولا يلزم الاعادة ولا القضاء.

ولا يخفى ان الحكومة على ما قرّر في محله ترجع إلى التخصيص في بعض الموارد لبنا
غاية الامر أنه تخصيص للحكم بلسان نفي الموضوع فيختلف مع التخصيص في مجرد أنه
ناظر بلسانه إلى الدليل المحكوم بخلاف دليل المخصص، فإنه ليس بهذه المثابة وهذا
الاختلاف هو الموجب لعدم ملاحظة النسبة بين دليل الحاكم ودليل المحكوم فيقدم عليه
مطلقاً ولو كان النسبة الاعم والاخص من وجه، وقد يكون دليل الحاكم في مقام تعميم
الحكم بلسان جعل الموضوع وتعميمه وتوسعة دائرته كقوله المقيم متوطن أو بمنزلة
المتوطن، فإنه يدل على ان حكم الانتماء الثابت للمتوطن يعم المقيم ومثله قوله عليه السلام «كل
شيء طاهر»^١ و«كل شيء حلال»^٢ ومنه حديث الرفع اذا اجري فيما يشك في ما نعيته،
ومن قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع قوله «لا شك لكثير الشك» وكيف كان لازم
كون الأصول المذكورة حاکمة على الادلة الاولى ترتيب جميع آثار الطهارة والحلية على
مشكوكها، ومن تلك الآثار طهارة ملاقي مشكوك الطهارة، ولا فرق بين هذا الاثر
وسائر الآثار.

١. المستدرک، ج ٢، الباب ٣٠، ص ٥٨٣.

٢. الكافي، ج ٤، ص ٣٣٩؛ الوسائل، ج ٢٥، الباب ٤١، ص ١١٨.

عقد وحل

وعلى هذا يتوجه إشكال علي صاحب «الكفاية» بأنه علي تقدير الحكومة لا وجه للتفصيل بين الآثار فكما يقال باجزاء المأتي به عن الأمور المشروطة بالطهارة بعد كشف الخلاف كذلك يلزم القول بطهارة الملاقى بعد كشف الخلاف لأن كلا منهما من آثار الحكومة وهو خلاف مذهب قاطبة الفقهاء، وكذلك يلزم من القول بالحكومة الحكم بعدم الضمان فيما باع الشيء المشكوك طهارته ونجاسته بعد انكشاف النجاسة، وهكذا يلزم من حكومة الاستصحاب علي الأدلة الأولية بطلان صلاة من كان مستصحب النجاسة وصلى رجاء بعد انكشاف الطهارة، وجميع ذلك خلاف الإجماع والاتفاق ولم يلتزم به فقيه.

فالانصاف ان قاعدة الطهارة والحلية وماضاهاهما ليست في مقام تعميم الحكم وبيان تحقق ما هو الشرط لتحكم علي الأدلة الأولية الدالة علي اشتراط الطهارة والحلية وتبين ان الشرط اعم من الواقعية منها والظاهرية اذ لا وجه للحكومة الا توهم أنه لولاها لزم اللغوية، لان جعل الطهارة والحلية لو لم يكن بلحاظ الآثار المترتبة عليها الاستفادة من الأدلة الأولية لفائدة فيه بالمرّة.

وأنت خبير بأنه يكفي في رفع هذا المحذور ان يكون المراد الاكتفاء بالطهارة والحلية الظاهريتين في ترتيب آثارها مادام لم ينكشف الخلاف، وأمّا اذا انكشف ذلك يرفع اليد عن تلك الآثار من الاول كما هو مقتضى دليل القاعدتين بعد التأمل فيه وعليه لا يلزم شيء من الاشكالات المتقدمة فيحكم بعد انكشاف النجاسة بنجاسة الملاقى وضمان البايع، وفي المثال الأخير يحكم بصحة الصلاة بعد انكشاف الطهارة، وبذلك يدفع ايضا جميع ما ربما يلزم من القول بالحكومة مما لم يلتزم به احد هذا كله بالنسبة إلى قاعدة الطهارة.

وأما قاعدة الحلية فالظاهر من دليلها كونه في مقام بيان الحكم التكليفي وجواز اكل ما شك في حليته تكليفا وليس في مقام بيان الحكم الوضعي ولكن يمكن تقريبها بحيث تعم الوضع بوجهين.

الاول أنه انما يدل علي جواز اكل ما شك في حليته وحرمة و يترتب علي حلية الاكل جواز الصلاة، لأنه إذا كان اللحم مأكولا جاز الصلاة في جلده وشعره ووبره علي ما استفيد من الاخبار، فاذا حكم بحلية لحم الحيوان بقاعدة الحلية يحكم بجواز الصلاة وصحتها اذا وقعت مع جلده، لكن لا بد هنا من ان يكون اللحم موجودا، لأنه اذا لم يكن كذلك لا يجري الحلية التكليفية ليرتب عليه الحلية الوضعية، فان موضوع تلك الحلية هو اللحم ومع فقدده لا معنى لجعل الحلية، والمفروض ان الحلية الوضعية موقوفة علي ثبوت الحلية التكليفية بالقاعدة.

الثاني ان يكون المراد من الحلية هو المضي الذي يعبر عنه في الفارسية بـ(گذرا) سواء كان ذلك من حيث التكليف أو الوضع نظير قوله تعالى «احل الله البيع وحرم الربوا»^١ فان المراد من حلية البيع صحة البيع وضعا وجواز اكل الثمن تكليفا وان المراد من حرمة الربوا فساده وضعا وعدم جواز اكل الثمن تكليفا.

ولعل من تمسك بقاعدة الحلية لاثبات جواز الصلاة في اللباس المشكوك كونه من المأكول أو غيره اراد بالحلية المعنى المذكور اذ لولا ذلك لما امكنه اثبات ذلك بعد فرض فقدان اللحم الذي هو الموضوع للحلية التكليفية التي يترتب عليها الحلية الوضعية فتدبر.

فانقدح بذلك ان من الممكن ان يكون قاعدة الحلية ايضا ناظرة إلى كل من الوضع والتكليف لكنها حينئذ كقاعدة الطهارة لا يستفاد منها الا ترتب آثار الحلية ما لم ينكشف الخلاف ولا دلالة لها علي كون المكلف واجدا لما هو الشرط فلا تدل علي الاجزاء.

فتلخص ان اصالة الطهارة والاباحة وماضاهاها ليست في مقام جعل الحكم في قبال الواقع وتعميم ما هو الشرط لاحكام وأنه اعم من الظاهرية والواقعية لما عرفت من ان لازم ذلك امور لا يلتزم بها احد من الفقهاء مضافا إلى ظهور الدليل بنفسه في خلافه، لان الظاهر من قوله «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»^٢ ان ما لم يعلم نجاسته ولا

طهارته طاهر ما لم يعلم بقذارته، وإذا علم بها يكون قدراً من الأول من حين انكشاف الحال فيدل علي ترتب آثار الطهارة من الوضعية والتكليفية مادام الجهل، فإذا علم بالنجاسة يحكم بعدم ترتبها من الأول، ولازمه وجوب الاعادة في الوقت والقضاء خارجه.

المسألة الثانية في الأصول التي كانت حجيتها بلحاظ حكايتها عن الواقع وكشفها عنه أي التي يكون مفادها ودليلاً كدليل الطرق والامارات جعل الحجية لها من حيث الكشف والحكاية عن الواقع كقاعدة الفراغ والتجاوز وما شابهها فان دليلاً يفيدان المكلف اذا فرغ عن العمل وشك في صحته يحكم باتيانه علي وجه الصحة ويترتب عليه آثار الفعل الصحيح وكذا اذا دخل في جزء وشك في اتيان ما قبله يحكم باتيانه ويرتب آثار ذلك ومن المعلوم أنه إذا كان المفاد ذلك لابد من الاعادة والقضاء بعد انكشاف الحال اذ لا يمكن الحكم بالاتيان وفرض الجزء مأتياً به الا عند الشك وأما اذا علم بالخلاف كيف له جعل الجزء منزلة المأتي به أو جعل نفسه منزلة الاقي به وكذلك الاستصحاب إذا كان مفاده عدم جواز نقض اليقين بالشك تعبداً بعد كونه منقوضاً وجدانا فان التعبد بعدم نقض اليقين وترتيب آثاره الذي يرجع إلى جعل الشاك نفسه منزلة المتيقن في ترتيب آثاره أو إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقن انما يكون مادام الشك فاذا انكشف الخلاف لا معنى لهذا التعبد فوجب الاعادة.

نعم بناءً علي ان يكون مفاد ادلته جعل الحكم المائل للحكم السابق يكون كقاعدة الطهارة والحلية والكلام لكن نبين في مبحث الاستصحاب ان هذا المعنى غير مستفاد من قوله لا تنقض الخ، اذ قد لا يكون في السابق حكم أصلاً لكي يكون الاستصحاب يثبت ما يترتب عليه حكم فعلاً بدون ان يكون حكم في السابق ومعلوم أنه لا معنى لجعل المائل اذا لم يكن حكم سابقاً.

فانقدح بذلك ان الاقوي عدم الاجزاء في امثال القاعدتين والاستصحاب وهو المستفاد من كلام «الكفاية» ايضاً حيث خص الاجزاء بالاصول الدالة علي تعميم الحكم فتدبر.

المسألة الثالثة في الطرق والامارات بناءً علي القول بالطريقة والظاهر عدم

الاشكال في عدم الاجزاء هنا لان جعل الحجية لها انما يكون بلحاظ ادراك الواقع وليس فيها الا ما كان في الواقع من المصلحة وبعد كشف الخلاف يعلم ان الواقع الذي هو المأمور به وجعل الطريق لادراكه واستنقاذه لم يؤت به فلا بد من اتيانه لكونه مطلوبا فعليا للمولى ولا يتغير فعليته ومطلوبيته بالشك فيه كما لا يتغير ذلك بعدم القدرة علي اتيانه كما برهن ذلك في غير مقام وحينئذ اذا انكشف عدم الاتيان به بانكشاف الحال يجب الاعادة في الوقت والقضاء خارجه.

المسألة الرابعة في الطرق والامارات بناءً علي القول بالسببية وكون المصلحة في متابعة الطريق كما إذا كان في قبول قول العادل مثلاً بنفسه مصلحة ملزمة يتدارك بها مصلحة الواقع عند عدم الاصابة وهي تعظيمه وعدم الاهانة بشأنه في رد قوله.
وربما يفصل هنا بين كون تلك المصلحة وافية بمصلحة الواقع بتمامها أو بمقدار لا يلزم استيفاء الباقي فيجزي وبين كونها غير وافية بذلك فلا يجزي وهو كما تري خارج عما هو محط البحث والمهم من الكلام اذ هو في مقام اثبات والدلالة لا في مقام الثبوت والتصور والا فهذه الصور جارية في مقام التصور بالنسبة إلى قاعدة الطهارة والحلية ايضاً.

وكيف كان فقد افاد في «الكفاية» ان قضية اطلاق دليل الحجية هو الاجزاء، ولا بد من تصوّر الاطلاق المدعى فنقول: لا ريب في ان ادلة الطرق مثل قوله صدق العادل مثلاً يتحد مفاده علي القول بالطريقة والسببية، لكن علي الاول كان المقصود احراز الواقع فقط ولذا لا مفر من القول بعدم الاجزاء وجوب الاعادة عند كشف الحال وانكشاف الخلاف، وأما علي الثاني فحيث كانت المصلحة في نفس متابعة الطريق بدون ان يكون مصلحة الواقع ملحوظة يمكن القول بالاجزاء باطلاق دليل وجوب الاتيان بمودي الامارة وتقريب الاطلاق علي ثلاثة اوجه:

الاول ان معنى ادلة حجية الامارات أنه يجب ان يعامل مع موداها منزلة الواقع كما هو الظاهر من قوله صدق العادل فإنه بمنزلة ان يقال عامل مع قول العادل معاملة الواقع ورتب عليه آثاره ومن تلك الآثار الاجتزاء به لو اتى به هذا.

ولا يخفى أنه علي هذا التقدير لا وجه لاستظهار الاطلاق وتعميمها لصورة زوال الجهل وانكشاف الحال فيمكن ان يكون مختصا بصورة الجهل ويكون المصلحة الكامنة في مودي الطريق مقصورا بتلك الحال لا يشمل حال العلم فلا دليل علي التعميم ليكشف الاجزاء.

الثاني ان مفاد ادلتها هو ان الشارع رتب آثار الواقع علي مودي الامارة ونزله منزله كما هو الظاهر من قوله ما اديا عني فعني يوديان فيكون مرجع ذلك ان مودي الامارة محكوم باحكام الواقع بحكم الشرع ومن آثار الحكم الواقعي عدم وجوب الاعادة لو اتى به وسقوط التكليف فيلزم ان لا يجب الاعادة فيما هو بحكمه.

ولا يخفى ان غاية ذلك هو كون موداها كذلك عند الجهل اذ لا اطلاق لها لصورة زواله وكشف الحال بانكشاف الخلاف.

الثالث الاطلاق السكوتي وبيانه ان الادلة ناهضة لاثبات حجّة الطرق ولم يكن فيها بيان الاجزاء وعدمه ولو لم يجز لوجب البيان وحيث لم يبين يستكشف الاجزاء. وفيه ما لا يخفى اذ الممكن احالة الامر إلى ما هو مقتضى القاعدة فلا يستفاد الاجزاء من عدم البيان فتأمل.

وبالجملة لا يمكن استفادة الاجزاء في مقام الاثبات حتى علي القول بالسببية.
بحث وتحقيق

ثم علي فرض الاستفادة اذا فرض الشك في ان حجّة الامارات هل هو علي السببية أو الطريقية فان كان هناك اطلاق بالانحاء المتصورة فهو والا فالمرجع الاصل أو اطلاق دليل الواقع علي التقريب الاتي.

والمذكور في «الكفاية» ان اصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف تقتضي الاعادة في الوقت واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا لا يجدي في كون ما اتى به مسقطا الا علي القول بالاصل المثبت، وهذا بخلاف ما اذا علم أنه مأمور به واقعا وشك في أنه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الاولى كما في الاوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناءً علي السببية فقضية الاصل فيها عدم وجوب الاعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا

واصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف انتهى.

اقول: ان كان المراد من اصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف قاعدة الاشتغال أو استصحاب الاشتغال فله وجه، وان كان المراد استصحاب عدم الاتيان به فلا وجه له، لأنه من قبيل استصحاب اطلاق الماء وبقاء النهار اذا شك في مفهوم الاطلاق والاضافة أو شك في مفهوم المغرب، وقد عرفت الاشكال فيه مفصلا واجماله ان الشك هنا ليس في امر خارجي بل يعلم في الخارج أنه اتى بموادي الامارة ولم يأت بالواقع والشك انما يكون في ان المسقط للتكليف هل كان مؤدي الطريق ليكون ساقطا في الفرض أو الاتيان بالواقع ليكون باقيا علي حاله ولا ينهض الاستصحاب لاثبات احد الامرين، وأما استصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا فلا يجري له اذا اريد عدم فعليته بعد الوقت لعدم العلم بحاله السابقة بما أنه بعد الوقت، لان التكليف الواقعي يصير فعليا بعد دخول الوقت بناءً علي الطريقية غاية الامر يكون المكلف معذورا في تركه اذا قام الامارة علي خلافه، نعم لو اريد عدم فعلية الواقع قبل دخول الوقت فيستصحب هذا الامر المتيقن فله وجه، لكنه لا يثبت كون المأمور به موذي الامارة وكونه مسقطا للتكليف الا علي القول بالاصل المثبت، لأنه من قبيل استصحاب عدم كون الكلي في ضمن الفرد القصير لاثبات كونه في ضمن الطويل أو العكس، مضافا إلى معارضته باستصحاب عدم كون التكليف بموذي الامارة فعليا، كما ان كلا من الاصلين في المثال معارض بالآخر فتدبر.

ثم ان ما ذكره بقوله: وهذا بخلاف ما اذا علم أنه مأمور به واقعا إلى آخره، محل الاشكال ولا يتم الا بناءً علي ان يكون المأمور به الاضطراري مأمورا به معينا، اذ حينئذ يمكن ان يقال: أنه اتى بما اشتغلت ذمته به علي نحو القطع واشتغال ذمته بغيره مشكوك والاصل فيه البراءة، لكن عرفت فيما تقدم ان الامر ليس كذلك والمأمور به الاضطراري ليس بواجب علي التعيين حتى علي القول بالاجزاء بل هو احد شقي الواجب المخير علي الاجزاء بمعنى ان للمكلف الاتيان به والاجتزاء به عن الواقع وله الاتيان بالواقع بعد زوال الاضطرار، ولجل ذلك قلنا ان في موارد الشك في الاجزاء يكون دوران الامر بين التعيين والتخير اعني تعيين الواقع والتخير بينه وبين الامر الاضطراري، وهذا المعنى

بعينه موجود في المقام، فإنه علي السببية كان المكلف مخيرا في متن الواقع بين الواقع ومودي الطريق، وعلي الطريقية يتعين عليه الواقع، واذا شك في أنه علي اي النحويين كان من دوران الامر بين التعيين والتخير والكلام الكلام.

فانقدح أنه لا فرق بين المقامين في جريان الاصل وان البراءة عن التعيين حاکمة بالاجزاء فيها.

لكن الذي ينبغي الإشارة اليه أنه لا تصل النوبة إلى اجراء الاصل في شيء من المقامين، وذلك لان ظاهر الامر الواقعي الأولى فعلية التكليف بمتعلقه ووجوب الاتيان به وعدم سقوط الامر ما لم يأت به بخصوصه، ومقتضى ذلك لزوم الاتيان به بعد رفع الاضطرار وبعد كشف الحال.

اللهم الا ان يدل دليل ثانوي علي عدم لزوم الاتيان به والاجزاء عنه بما اتي به من المأمور به الاضطراري أو الظاهري، وقد فرضنا سكوت الدليل عن الدلالة علي ذلك، فيلزم المشي علي مقتضى الادلة الاولى المتكفلة لبيان التكليف الواقعية، ولاجل ذلك تري انهم اختلفوا في اجزاء الامر الاضطراري أو الظاهري عن الامر الواقعي الاولى وعدمه، وظاهره أنه لولا دلالة الدليل علي الاجزاء كان الواجب الاتيان بمتعلق ذلك الامر كيف ما كان، وسره ما عرفت من ان ظاهر الامر فعلية التكلف، ولذا وجب الاتيان بمتعلق الامر في كل مقام سواء ورد امر اضطراري أو ظاهري ام لا، هذا كله بالنسبة إلى الاداء وقد عرفت ان ظهور الدليل الاولى في فعلية التكليف مانع عن الرجوع إلى اصالة التخير أو اصالة عدم الفعلية.

وأما القضاء فان كان وجوبه تابعا لوجوب الاداء فحكمه حكمه، والا فحيث لا دلالة للدليل الاولى حينئذ علي وجوبه لابد من ملاحظة ما يوجبه وهو قوله «من فاتته فريضة فليقضها كما فات»^١ وربما يتأمل في صدق الفوت هنا، لأنه يتوقف علي فعلية

١. عوالي اللآلي، ج ٢، ص ٥٤؛ بحار الانوار، ج ٨٦، ص ٩٠.

التكليف بالواقع وعدم الاتيان بما يسقط معه التكليف وهو غير معلوم لان المفروض الشك في الاجزاء فيشك في الفوت ويكون التمسك بدليله من قبيل التمسك بالعام في شبهاته المصادقية.

قال في «الكفاية»: ان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت باصالة عدم الاتيان الا علي القول بالاصل المثبت انتهى.

اقول: لا يبعد ان يكون المراد بالفوت هو عدم الاتيان بمتعلق التكليف فليس ثبوته بالاصل المذكور متوقفا علي القول بالاصل المثبت الا انك عرفت الاشكال في هذا الاصل بما تقدم من أنه من قبيل استصحاب اطلاق الماء عند الشك في مفهوم الاطلاق والاضافة فلا يجري والذي يحكم بوجوب القضاء كالاداء حتى إذا كان الفوت عنوانا وجوديا لا مجرد عدم الاتيان بمتعلق التكليف ما عرفت من ظهور الادلة الاولى في كون التكليف بمتعلقها فعليا، فلوم يدل دليل حاكم عليها علي الاجزاء عنها بغيرها كان مقتضى القاعدة الاتيان بها وحيث لم يأت بها وجب الاداء في الوقت والقضاء خارجه لثبوت عنوان الفوت حينئذ فان الطواهر حجة في مثبتاتها ايضا خلافاً للاصول فافهم واغتنم.

قال في «الكفاية»: هذا كله فيما يجري في متعلق التكليف من الامارات الشرعية والأصول العملية وأما ما يجري في اثبات أصل التكليف كما اذا قام الطريق أو الاصل علي وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة فانكشف بعد ادائها وجوب صلاة الظهر في زمانها فلا وجه لاجزائها مطلقاً، غاية الامر ان تصير صلاة الجمعة فيها ايضا ذات مصلحة لذلك ولا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر علي ما هي عليه من المصلحة كما لا يخفى الا ان يقوم دليل بالخصوص علي عدم وجوب صلاتين في يوم واحد انتهى كلامه.

ومراده قيام الدليل علي عدم وجوب صلاتين حتى في مرحلة الظاهر بان كان وجوب إحداها في الظاهر والاخرى واقعيًا.

وأنت خبير اذا تأملت بانه لا فرق بين كون الأصول والامارات جارية في متعلق

التكليف أو في أصله فإن الأمانة القائمة على وجوب صلاة الجمعة كما دلت بالمطابقة على وجوب تلك الصلاة دلت بالالتزام على عدم وجوب الظهر حيث يعلم إجمالاً بعدم وجوب كلا الصلاتين في الواقع، ومن الواضح أن الطريق حجة في تمام مفادها ومكشوفها من المطابق والالتزام، وحينئذ إذا قلنا بالسببية كما هو المفروض كان مقتضاها جبران مصلحة صلاة الظهر إذا انكشف وجوبها بمصلحة الطريق الدال بمفاده الالتزام على عدم وجوب الظهر، والأمر من الواضح بمكان لا يحتاج إلى مزيد بيان فتدبر.

تذنيبان

التذنيب الأول: في عدم الأجزاء في صورة القطع بالأمر خطأ

لا ينبغي أن يتوهم دخول القطع بالأمر في محل النزاع لأن الكلام على ما عرفت إنما هو في أن الأمر الاضطراري وكذا الأمر الظاهري هل كان دالاً في مقام الإثبات والدلالة على كفاية الاتيان بمتعلقه عن الاتيان بمتعلق الأمر الأول والظاهري أو لم يكن دالاً على ذلك، فالنزاع إنما هو في دلالة الدليل الثانوي والظاهري، وحيث لا أمر شرعاً في صورة القطع بالأمر بنحو من الانحاء لا يعقل جريان النزاع المذكور فيه فالمرور خارج عن محط البحث يقيناً، لكن يتصور في مقام الثبوت كفاية الاتيان بما قطع به عن الواقع بعد كشف الحال وانكشاف الخلاف، وذلك بأن يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على مصلحة الواقع بتمامها أو بمقدار لا يلزم استيفاء الباقي منها أو بأن يكون ذلك مشتملاً على مقدار من المصلحة لا يمكن مع استيفائه استيفاء الباقي، وإنما لم يجعل الواقع في غرض المقطوع بكونه مأموراً به في الفرضين الأولين، لأن القاطع بكون شيء مأموراً به لا يحتمل أن يكون الواقع غيره بل يراه عين الواقع، بالقطع فلا يعقل أن يكون الأمر التخييري داعياً له إلى أحد الأمرين، وإيجاب كل من الأمرين عليه خلاف مفروض الكلام من عدم وجوب استيفاء مصلحتين، فلا ينبغي أن يتوهم إمكان إيجاب الواقع عليه بعنوان يلازمه فإن وجود هذا العنوان الملازم مع أنه كان بمكان من المنع أنه يؤل إلى إيجاب الأمرين فتدبر.

وبالجملة من المتصور في مقام الثبوت كفاية الاتيان بالمقطوع كونه مأمورا به عن الواقع من جهة اشتتاله علي تمام مصلحته أو مقدار منها لا يلزم أولا يمكن استيفاء الباقي لكن لابد في الحكم بالكفاية من قيام الدليل في مقام الاثبات اذ مجرد الاحتمال في مقام الثبوت غير كاف قطعاً ما لم يقيم عليه الدليل، وقد ورد ان معتقد وجوب الجهر في الصلاة يصح صلاته اذا انكشف وجوب الاخفات وبالعكس، وكذا الامر في باب القصر والاقام، لكن لما كان الحكم علي خلاف القاعدة يجب الاقتصار علي القدر المستيقن من مورد الدليل، ولذا تري ان الذي قام الاجماع والاتفاق عليه هو أصل الحكم في الجملة وانما وقع الاختلاف في خصوصيات الموارد، وليس المقام مقام تعرضها.

ثم إنه لا منافاة بين الاكتفاء بصلاة الجهر موضع الاخفات وبالعكس وكذا بصلاة التمام موضع القصر وبين العقاب علي ترك التعلم أو ترك الواقع لان الممكن اشتتال صلاة الجهر مثلاً علي مقدار من مصلحة صلاة الاخفات بحيث لو استوفاهها لا يمكن استيفاء الباقي مع فرض كون هذا الباقي بالغاحد الالتزام وحينئذ يصح العقاب والمواخذة، فالدليل علي ترتب العقاب كاشف عن هذا الامر فتدبر.

التذنيب الثاني: في ان الاجزاء لا يستلزم التصويب

لا ينبغي ان يتوهم ان الاجزاء موجب للتصويب في الموارد التي يقال به من موارد الأصول والامارات، فان التصويب المجمع علي بطلانه هو ان لا يكون في الواقع حكم اصلاً والاجزاء لا يستلزم ذلك فان الحكم بمرتبة الانشاء محفوظ حتى علي القول بالاجزاء، ولا ملازمة بينه وبين نفي الحكم بهذه المرتبة كي يكون بطلان ذلك دليلاً علي بطلانه.

وبالجملة المنفي في موارد الأصول والامارات ليس الحكم الانشائي المشترك بين الجميع سواء قلنا بالاجزاء أو بعدمه، وانما المنفي فيها الحكم الفعلي وهو كما ذكره في «الكفاية» منفي علي اي تقدير سواء قلنا بالاجزاء أو لم نقل، لان الموارد التي يتوهم الاجزاء فيها وامكن ان تقع محلاً للكلام ومحطاً للنقض والابرار هو موارد الأصول

مطلقاً والامارات علي القول بالسببية فيها، وأما موارد الامارات علي القول بالطريقة فيها فليست محل الكلام اذ لا إشكال لاحد في عدم الاجزاء فيها علي هذا القول ومعلوم ان الحكم بفعليته منفي في الأصول، وكذا في الامارات علي القول بالسببية علي ما اختاره رحمته ايضاً وانما لم يكن منفياً علي مختاره اذا قلنا بالطريقة التي عرفت عدم الاشكال في عدم الاجزاء عليها.

فتلخص ان في موارد الاجزاء وهو مورد قيام الاصل أو الطريق بناءً علي السببية يكون الحكم بمرتبة الفعلية منفياً سواء قلنا بالاجزاء أو لم نقل، فنفي الفعلية ليس مستنداً إلى الاجزاء بل هو مستند إلى نفس قيام الاصل والطريق، والفرق بين الاجزاء وعدمه انما يظهر في الاعادة والقضاء بعد كشف الحال وانكشف الخلاف بعد اشتراكهما في عدم بقاء الحكم علي فعليته، غاية الامر ان نفي الفعلية يكون بمجرد العمل بالحكم الظاهري علي القول بالاجزاء وعلي القول بعدمه يكون فيما اذا لم ينكشف الخلاف ابدا فتدبر جيداً. وبما ذكرنا يظهر ان ما أورده بعض الاعلام في حاشيته علي «الكفاية» من ان اطلاق القول بنفي فعلية الأحكام عند قيام الاصل والامارة ينافي مذهبه من بقاء الحكم الواقعي علي فعليته في باب الامارات بناءً علي مختاره من الطريقة، ليس في محله لما عرفت من ان القول بالطريقة مساوٍ للقول بعدم الاجزاء وانما هو مبني علي القول بالسببية فكلامه انما كان علي فرض القول بالاجزاء، وعلي هذا الفرض كان الحكم الواقعي منفي الفعلية علي الاطلاق فافهم واغتنم.

الفصل الرابع: في مقدمة الواجب

وقبل الشروع في البحث ينبغي تمهيد امور:

الامر الأول: فيما هو المراد من الملازمة في المقام

أنه قد يبحث في هذه المسألة عن وجوب المقدمة وعدمه وهو المترأى من كلمات كثير ممن عنونها، وقد يبحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته كما هو المستفاد من الكثير ايضا، والمسألة على الاول فرعية وعلى الثاني اصولية ولا يهمنا ذلك.

وانما المهم المقصود بالبحث أنه اذا وجب شيء فهل يجب مقدماته بوجوبه اولاً.

ثم إنه يمكن ان يكون المراد بالملازمة المبحوث عنها اعم من الملازمة العقلية والعادية واللفظية، وعليه فلا ايراد على كلام صاحب المعالم رحمته الله حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث - من المطابقة والتضمن والالتزام - فان الظاهر ان كلامه هذا مبني على تقدير كون المبحوث عنها اعم من الملازمة العقلية ومراده من الدلالة الالتزامية اعم من الالتزام بالمعنى الاخص وحينئذ لا حضاضة في كلامه ومرجعه إلى نفي الملازمة اللفظية بانتفاء الدلالة المطابقة والتضمنية والالتزامية بالمعنى الاخص ونفي الملازمة العقلية والعادية بانتفاء الدلالة الالتزامية بالمعنى الاعم، فحصل استدلاله أنه لا يفهم من وجوب شيء وجوب مقدمته على نحو من الانحاء، ولو كانت الملازمة بين الامرين ثابتة إما بحكم

الدلالة اللفظية أو بحكم العقل أو العرف لكان يفهم وجوبه بأحدي الدلالات وحيث لا يستكشف لم تكن الملازمة بنحو من الانحاء. وبالجملية لإشكال في كلامه علي تقدير إرادة الملازمة بمعناها الأعم لا خصوص العقلية.

بل ربما يورد علي كلام صاحب «الكفاية» المورد عليه بأنه لا وجه لإرادة خصوص الملازمة العقلية والبحث عن ثبوتها وعدمه إذ من الممكن عدم ثبوتها وثبوت الملازمة بحكم العرف أو بحسب الدلالة اللفظية، فلا يستلزم انتفاء الملازمة العقلية بالخصوص نفى وجوب المقدمة.

اللهم إلا أن يكون البحث عن الإرادة النفس الأمرية الواقعية المترشحة من تعلقها بالشيء فإن البحث عن ثبوت الملازمة بين الإرادتين وعدمه يكون عقلياً محالة، مرجعه إلى أن العقل هل هو حاكم بأنه إذا تعلق الإرادة بشيء لابد من ترشح الإرادة بمقدماته بحيث لا يمكن إرادة الشيء وعدم إرادتها أو ليس حاكماً بذلك فتدبر.



الأمر الثاني: في تقسيمات المقدمة

أن للمقدمة تقسيمات:

مركزية كميّة (علم) وسدي

منها تقسيمها إلى الداخلية والخارجية والأولى الأجزاء المأخوذة في الماهية والثانية القيود والشرائط الخارجة عنها.

وأشكل علي كون الأجزاء مقدمة بأنها نفس المركب فكيف يكون مقدمة. وحل الإشكال في «الكفاية» بما حاصله أن الفرق بين الأجزاء والمركب اعتباري، لأن الأجزاء عبارة عن عدة أمور بنفسها وذواتها من دون ملاحظة الاجتماع وعدمه فيها، والمركب عبارة عن هذه الأمور بشرط الاجتماع، وهذا الفرق الاعتباري كاف في كون الأجزاء مقدمة، فهي مقدمة بالاعتبار لا في الوجود.

أقول: الحق أنه لا فرق بين المركب ونفس الأجزاء في لحاظ الأمر ومرتبة الأمر به حتى بحسب الاعتبار، توضيح ذلك أن الكلية والجزئية أمران اعتباريان يتولدان من ملاحظة الوحدة بنحو من الاعتبار في شيء، فالكل يطلق علي هذا الأمر الواحد بتمامه

والجزء يطلق علي بعضه، والوحدة الملحوظة تارة يكون من جهة تعلق الامر الواحد به كما في المقام وأخري من جهة لحاظه بلحاظ واحد وثالثة من جهة صيرورتها بحسب الخارج واحدا من حيث تأثير عدة امور في حصول ما هو المقصود من الشيء، وبعبارة أخرى يكون الوحدة تارة بوحدة الامر وأخري بوحدة اللحاظ وثالثة بحسب الخارج، وكيف كان لابد في اعتبار الكل والجزء من لحاظ الوحدة، ومن الواضح البديهي ان لحاظ الوحدة في شيء غير لحاظ الشيء بذاته ونفسه فان في لحاظ ذات الاشياء ليس لحاظ الوحدة فلا يتولد اعتبار الكلية والجزئية بل لابد من لحاظ اخر بان يلاحظ الامر الملحوظ اولا امرا واحدا فيطلق عليه الكل وعلي بعضه الجزء.

اذا تبين ذلك، نقول: ليس في لحاظ الامر اعتبار الكلية والجزئية بشيء لأنه لحاظ عدة اجزاء بانفسها وتوجيه الامر الواحد اليها من جهة دخلها بتمامها في حصول الغرض المهم وليس فيه لحاظ الوحدة والتعدد كي يعتبر الكلية والجزئية وانما ينشآن بعد من جهة لحاظ الوحدة في هذا المتعلق الملحوظ بالمأمور به بامر واحد، وبهذا اللحاظ يطلق الكل علي المركب بتمامه والجزء علي بعضه. اذا عرفت ذلك تعرف ان المركب نفس الاجزاء بالاسر من دون فرق بينهما حتى بحسب الاعتبار في مرتبة تعلق الارادة وتوجيه التكليف، فيشكل كونها مقدمة، ولجل ذلك تكون خارجة عن محط الكلام في المقدمة قطعا، لانها بعد كونها عين المركب لا يمكن اتصافها بالوجوب الغيري بل لا يكون فيه ملاك هذا الوجوب اصلا. هذا كله علي حسب ما يقتضيه النظر الدقيق من حديث العينية حتى بحسب الاعتبار ولو اغمضنا عن ذلك وقلنا بالفرق بين الاجزاء والمركب بحسب الاعتبار لا يكاد يكون ذلك وجها لاتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري والمقدمة، لان المعتبر فيها توقف احد الامرين علي اخر في الوجود، ومن المعلوم أنه لا وجود للاجزاء غير وجود المركب كي يتوقف احدهما علي الاخر، فجرد الفرق الاعتباري لا يصحح ما نحن بصددده من اثبات المقدمة والوجوب الغيري، فان الملاك في اتصافها بذلك كونها مما يتوقف عليه الواجب، والاجزاء ليست مما يتوقف عليه المركب فتدبر.

ومنها تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية فالعقلية ما استحيل وجود ذي المقدمة

بدونه واقعا والشرعية هى ما اخذت فى المأمور به شرعا.

وفى «الكفاية» ارجاعها إلى المقدمات العقلية معللا بانه لا يكاد يستحيل وجود ذي المقدمة بدونها الا اذا اخذ فيه شرطا وقيدا واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده عقلى. وفيها ايضا ارجاع المقدمة العادية إلى العقلية.

قال فى وجهه: ان كان المراد بها ان التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذىها بدونها لكن العادة جارية على الاتيان به بواسطتها فهى وان لم ترجع الى العقلية لكنها خارجة عن حريم النزاع قطعاً، لان النزاع فيما لا يمكن تحقق ذىها بدونها اصلاً. وان كان المراد بها ما كان التوقف عليها فعلاً واقعياً بحيث لا يمكن تحقق ذىها بدونها الا أنه لاجل عدم التمكن عادة من ساير المقدمات الممكنة عقلاً فهى ايضا راجعة إلى العقلية، ضرورة ان تحقق ذى المقدمة حينئذ يستحيل بدون تلك المقدمة عقلاً لغير المتمكن من ساير المقدمات وان كانت ممكنة ذاتاً انتهى محصل كلامه.

اقول: يمكن توجيه كلامه الأخير بانه اذا كانت مقدمة الواجب عدة امور فعلى فرض وجوب المقدمة يكون الواجب هو الجامع بين تلك الامور كما هو المقدمة فى الواقع واللب لكن عند عدم التمكن من بعض منها يكون الوجوب متعلقاً بخصوص الممكن، وينحصر هو فى المقدمة مصداقاً فتدبر.

ايقافُ

ثم إنه يرد الاشكال فى المقدمات الشرعية، فان المراد بها القيود والشرائط المأخوذة فى المركب، وكونها باطلاقها مقدمات للمركب داخلية فى محط النزاع ممنوع، لان بعض تلك القيود متحد الوجود مع المركب لا وجود له عليحدة غير وجوده كما فى قوله اعتق رقبة مؤمنة أو قوله اكرم الرجل العالم أو العادل ونحو ذلك، فان كل من الايمان والعلم والعدل متحد الوجود مع الرجل لا وجود له بخذاه غير وجود الرجل، وحينئذ يشكل كونه مقدمة يترشح الوجوب اليها من وجوب ذىها، فإنه كما عرفت فرع تعدد الوجود وتغاير المقدمة مع ذىها فيه بحيث يكون وجود احدهما متوقفاً على وجود اخر، ومن

الواضح البديهي أنه لا يتصور ذلك فيما ليس لكل واحد منها وجود منحاز عن آخر فتدبر ولا تغفل. وبالجمللة لإشكال في عدم امكان النزاع في امثال ما ذكر، ومثله ما لو كان وجود القيد منحازاً عن وجود المقيد والمشروط لكن لم يعلم ان الامر بالمركب المقيد به هل كان من جهة مطلوبة خصوصية في المركب المأمور به لا تحصل تلك الخصوصية الا باتيان المركب مع هذا القيد أو من جهة مطلوبة نفسه؟ توضيح ذلك ان الأمر اذا امر بالصلاة مع الوضوء مثلاً فتارة يعلم ان المطلوب هو الصلاة مع كيفية خاصة لا تحصل تلك الكيفية الا بالاتيان بتلك الافعال المخصوصة، وأخري لا يعلم بذلك، فعلى الاول يمكن ادخالها في حريم النزاع من جهة ان افعال الوضوء لها وجود منحاز عن أصل المركب والمفروض كونها مقدمة لحصول الكيفية الخاصة المطلوبة فيه فيجري فيها الكلام في المقدمة، وعلى الثاني لا يمكن ادخالها في محط البحث، لان افعال الوضوء وان كانت منحازة في الوجود عن المركب الا انها ليست مقدمة للواجب بل هي مقدمة لحصول التقيد الذي هو جزء ذهني لا يتصف بالوجوب كي يتصف مقدمته به. والحاصل ان القيود والشرائط المأخوذة في المركب لا تكون داخلة في حريم النزاع الا إذا كان لها وجود مستقل منحاز عن وجود أصل الواجب وكانت مقدمة للواجب أو لكيفية مطلوبة فيه فاذا لم تكن كذلك وكان مجرد كونها مقدمة للتقيد الذي ليس بجزء خارجي فليست محط البحث لان الجزء الذهني كما عرفت لا يتعلق به بما هو تكليف اصلاً ليرشح التكليف منه إلى مقدمته، واذا عرفت ذلك تعرف ما في كلام المحقق عليه السلام تدبر واغتم.

ومنها تقسيمها إلى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم. لا يخفى رجوع الثاني إلى الاول لان الكلام في مقدمة الواجب واسامي العبادات وان كانت اسامي للاعم لكن الواجب ليس الا الصحيح فما كان مقدمة لصحة الواجب كان مقدمة لوجوده، وأمّا مقدمة العلم بالواجب ومقدمة وجوبه فلا إشكال في خروجها عن حريم النزاع.

أمّا الاولى فلعدم توقف الواجب عليها وانما يتوقف عليها العلم بالواجب، ومن الواضح ان العلم بحصول الواجب ليس واجبا مولويا بل انما يستقل العقل به ارشاداً

ليومن من مخالفة الواجب، ولذا لو فرض أنه اتى ببعض اطراف المعلوم بالاجمال وصادف اتيان الواجب به لا يعاقب علي ترك تحصيل العلم، وكذا لو فرض أنه ترك جميع الاطراف لا يعاقب الا علي ترك الواجب نفسه لا عليه وعلي ترك العلم وهذا واضح.

وأما الثانية فلوضوح ان ما كان مقدمة لوجوب الواجب وشرطا لاصل الطلب لا يعقل ترشح الطلب من الواجب اليه، لان المفروض اشتراط الوجوب بها وبدونها لا وجوب اصلا فكيف يتصف بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها فتدبر.

ومنها تقسيمها إلى المتقدم والمقارن والمتأخر بحسب الوجود بالنسبة إلى ذي المقدمة. وحيث ان المقدمة من اجزاء علة ذبيها والعلة لا بد من تقدمها بجميع اجزائها علي المعلول رتبة ومقارنتها معه زمانا اشكل الامر في المقدمة المتأخرة زمانا كالاغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض والاجازة المعتبرة في صحة العقد علي الكشف وفي المقدمة المتقدمة كذلك المتصرمة حين وجود ذبيها كالعقد في الوصية والصرف والسلم، بل كل عقد بالنسبة إلى غالب اجزائه، فانها متصرمة آناً فآناً فيشكل بانها مع تصرمها وفنائها كيف تؤثر في الایجاد، هذا محصل الاشكال.

وقد ظهر أنه علي هذا التقرير لا يختص بالشرط المتأخر بل يعم المقدمة المتقدمة علي ذبيها بحسب الوجود ايضا.

نقل ونظر

وخلاصة ما افاده المحقق الخراساني في حل الاشكال بعد تقسيم الشرط إلى شرط التكليف وشرط الوضع وشرط المأمور به ان في الاولين معنى كون المتقدم والمتأخر شرطا ان للحاظه دخلا في تكليف الامر ووضعه كالشرط المقارن، فكما ان اشتراطه بالمقارن ليس الا ان لتصوره دخلا في الامر والوضع بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي اليها فكذا اشتراطه بالمتقدم والمتأخر، وبالجملته الامر والوضع من الافعال الاختيارية فيحتاج إلى المبادي، ومنها تصوّر الشيء باطرافه ليرغب فيه والامر به ووضعه، فيسمى كل من هذه الاطراف التي لتصورها دخل في ذلك شرطا من جهة دخل لحاظه سواء كان

مقارنا أو مقدما أو موقرا، ففي الحقيقة كان اللحاظ شرطا في جميعها لانفس تلك الاطراف، فلا يلزم انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن، وفي الأخير معنى كون الشيء شرطا للمأمور به أنه بالاضافة إلى هذا الشرط يتصف بوجه وعنوان به يكون حسنا ومتعلقا للغرض، وبدون هذه الاضافة لا يحصل له هذا الوجه ولا يكون حسنا، وواضح ان الاضافة كما تكون إلى المقارن فكذلك إلى المتقدم والمتأخر، فلولا حدوث المتقدم والمتأخر في زمانه لما يحصل الوجه الحسن للمأمور به وبدونه لا يتعلق به الغرض فلا يلزم أيضا انخرام القاعدة، ومنشأ توهم الانخرام اطلاق الشرط على نفس المتأخر، وقد ظهر أنه في الحقيقة يكون الشرط هو الاضافة لانفس الطرف واطلاقه عليه كان لاجل كونه طرفا للاضافة انتهى ملخص كلامه.

ومراد علي ما يظهر من كلامه ان الارادة لا تحصل في النفس الا بعد تصوّر الشيء باطرافه ثم تصوّر فائدته والتصديق بها فالموجد لها في الحقيقة إنما هو تصوّر المراد بجميع ما له دخل في تعلق الارادة به ولذا كان الشرط فيها في الحقيقة لحاظ الشيء لانفسه وكذلك الكلام في الجعل والانشاء، فإنه بما هو فعل من افعال المنشي ومن حيث كونه فعلا اختيارياً يحتاج إلى السبب إذ لا يعقل صدور الفعل الممكن من كل احد من دون الاستناد إلى العلة ولا يتصور العلة هنا الا تصوّر الشيء باطرافه والتصديق بفائدته ليرغب فيه فيطلبه.

وأنت خبير بان هذا الوجه لو تم عمّ جميع الشروط سواء كان شرط الوضع او التكليف أو المأمور به، اذ ما فرضه شرطا للمأمور به أيضا يكون بحيث لو لم يلاحظه الأمر مع المأمور به لا يرغب فيه فلا يتعلق ارادته به ولا يبعث اليه بل بحالة لا بدّ من تصوّر الشيء مع جميع ما له الدخل في حسنه وتعلق الارادة به والبعث نحوه كتصور الشيء مع جميع ما فرضه شرطا للتكليف والوضع.

وبالجملة لا فرق فيما ذكره بين انحاء الشرائط، فكما ان في ايجاب الاكرام علي تقدير محبي زيد مثلاً لا بدّ في تعلق الارادة والبعث الانشائي من لحاظ الاكرام ولحاظ المحبي بحيث لو لم يلاحظ واحد منهما لا يحصل الارادة في النفس ولا يبعث نحو الفعل كذلك في

ايجاب الصلاة مع الطهارة لا بد من لحاظ كل من الصلاة والطهارة، ولو لا لحاظ كل منها انتفى الارادة والبعث من دون فرق بين بينهما من هذه الجهة. نعم الفرق ان المجيء في المثال الاول لم يقع مأمورا به ولم يطلبه المولى بخلاف الطهارة في المثال الثاني، وسيأتى الفرق بين الواجب المطلق والمشروط في بحثه مفصلا ان شاء الله تعالى، وهذا الفرق لا يكون فارقا فيما هو المهم من دخل اللحاظ في الارادة والبعث في كل منهما.

والمعجب توجيه بعض المحققين لكلامه في حاشيته بان الارادة كيف نفساني لاتعلق بالخارجيات وانما يكون متعلقها الصور الذهنية.

وهذا ايضا كما تري غير مختص بشرائط التكليف والوضع وجار في شرائط المأمور به ايضا حرفا بحرف فتأمل.

وبالجملة ما ذكره يعم انحاء الشرائط علي فرض تماميته، فلا وجه للتفصيل في بيان حل الاشكال، هذا اولا.

وثانيا ان لحاظ الشيء باطرافه وان كان علة لتعلق الارادة وتوجه التكليف في الامر وجعل الأحكام الوضعية في الوضع الا أنه بما هو ليس كذلك، بل بما هو مرآة للملحوظ وحال عنه، فالشرط في الحقيقة هو الملحوظ الخارجي لا اللحاظ الذهني ففي المثال كان الشرط الحقيقي لتعلق الارادة بالاكرام والامر به انشاء هو المجيء الخارجي بحيث لو وجد تحقق الارادة ويتبعها الطلب والبعث ولو فقد انتفت الارادة والبعث ويشهد علي ذلك أنه اذا لاحظ المجيء وتخيل كونه متحققا يتعلق ارادته بالاكرام ويبعث العبد نحوه لكن العبد اذا علم خطأ المولى وقطع بان المجيء غير متحقق لا ينبعث بامر له ولايري ارادته واجب الاتباع، ومن البديهي ان هذا العبد لا يستحق العقوبة بل في بعض الموارد يستحق العقوبة بالفعل كما اذا كان الاكرام علي تقدير عدم تحقق المجيء مبغوضا له ومثاله المشهور ما اذا كان قتل عدو المولى محبوبا له وقتل ابنه مبغوضا له فرأي شخصا وتخيل كونه عدوه والحال أنه ابنه وعلم العبد بذلك فإنه لا يجوز له قتله ولو فعل لاستحق العقوبة من دون شك وارتباب، وكذا الحال في عكس الصورة وهو ما اذا علم العبد بارادة المولى قتل عدوه أو اكرام زيد علي تقدير المجيء وعلم ايضا عداوة زيد في المثال

الاول ومجيئه في المثال الثاني لكن المولى لما تخيل كونه محبا له أو تخيل عدم مجيء زيد لا يتعلق ارادته بالقتل والاكرام ولا يأمر العبد بهما فإنه لا إشكال في وجوب القتل ووجوب الاكرام ولو لم يفعل استحق العقوبة وكان كمثله امره المولى بفعل وخالفه، ومثال ذلك في العرفيات كثير، ومن ذلك ينشأ الكلام فيما ذكره ومن كفاية اذن الفحوي في التصرفات وعدم كفاية الاذن الصريح فيما اذا علم ان اذنه مشروط بشرط غير متحصل وانما توهم المالك تحقق الشرط وتحصله فاذن ولو علم بذلك لما يكاد يرضى بشيء من التصرفات وتفصيل الكلام موكول إلى محل اخر واكثر الامثلة موجب للتطويل.

والغرض من هذا المختصر ان الشرط في الحقيقة في جميع اقسامه هو نفس الامور الخارجية وهو الدخيل في الارادة والبعث واقعا بحيث يدور الارادة مدارها وجودا وعدما من دون دخل لحاظها في ذلك، غاية الامر أنه لما لم يكن الشيء متعلقا للارادة الا اذا تصوّره الامر وعلم فائدته كان لحاظها محتاجا اليه لاجل ذلك لكنه ليس بحديث اشتراط الارادة بنفس اللحاظ من حيث هو بل اخذه انما يكون كاخذ العلم الطريق من حيث إراءة الملحوظ الذي هو الشرط الواقعي، ولجل ذلك قالوا في بيان العلة الغائية هي التي كان لحاظها متقدما علي المعلول وجودها متأخرا عنه فإنه يفيد ان العلة هي نفس الامر الخارجي الذي يترتب وجوده علي وجود المعلول، فالانصاف عدم خلو هذا الجواب عن الاعتساف.

تحقيق

والصواب ان يقال: إنه لا إشكال في ان الشيء ربما لا يكون بنفسه حسنا وذا مصلحة موجبة لتعلق الارادة به والبعث اليه ولكن كان بملاحظة وجود شيء آخر كذلك ومن الواضح أنه كما يصير الشيء حسنا ذا مصلحة بملاحظة وجود شيء مقارنا لوجوده كذلك يصير في بعض الموارد ذا مصلحة بملاحظة وجود شيء اخر قبله أو بعده بحيث لولا وجود هذا الشيء في ظرفه لما كان يتصف ذلك بالحسن والمصلحة ابدا من دون فرق

في ذلك بين الانحاء الثلاثة المذكورة في كلامه، توضيح ذلك أنه كما يمكن ان يكون الصلاة مثلا متصفة بالحسن بملاحظة وجود الطهارة مقارنا معها من اولها إلى الآخر كذلك يمكن ان تكون متصفة به بملاحظة وجود شيء قبلها أو بعدها بحيث لولا وجود هذا الشيء في ظرفه لما كانت متصفة بالحسن والمصلحة ابدا من دون فرق في ذلك بين الانحاء الثلاثة المذكورة في كلامه.

وكذلك الكلام في شرائط الوضع والتكليف فإنه كما يكون الاكرام في بعض الموارد متعلقا للغرض وذا مصلحة بملاحظة وجود المجيء مقارنا لوجوده كذلك يكون في موارد آخر كذلك بملاحظة وجود شيء متقدما عليه أو متأخرا.

والفرق بين شرط التكليف وشرط المأمور به علي ما عرفت ويأتي الكلام فيه مفصلا، ان الاول انما اخذ في متعلق التكليف وما يقوم به الغرض والمصلحة علي نحو لا يكون مورداً للتكليف، والثاني انما اخذ فيه علي نحو كان موردا له، وهذا لا يوجب الفرق فيما هو المهم من ان في كل منها ربما يكون الدخيل في الغرض الامر المقارن وربما يكون الامر المتقدم أو المتأخر.

ولعمري ان هذا يمكن من الوضوح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

ولكن بملاحظة ان الواضحات ربما تصير خفية لا بأس بذكر امر وهو أنه لا إشكال في الارادة الفاعلية اذا تصوّر الإنسان شيئا وعلم بقائده وحسنه يرغب فيه فيريده واذا اراده يحصل مقدماته بتحمل المشاق، فان هذا دليل علي اتصاف تلك المقدمات بالحسن اذ لولا حسنهما ووجود المصلحة فيها لما يكاد يقدم عليها قطعا، ومعلوم أنه ليس المصلحة فيها الا بواسطة ترتب وجود آخر عليها وهو ما كان مطلوبا لذاته، وهذا الوجود انما يتحقق بعد وجود تلك المقدمات التدريجية لا محالة فمع تأخر وجوده عن وجودها اثر في اتصاف تلك المقدمات بأسرها بالمصلحة.

فتبين أنه لا محذور عقلا في كون الشيء المتقدم دخيلا في اتصاف المتأخر بالمصلحة ولا في كون المتأخر دخيلا في اتصاف المتقدم بها، ومن احدي الشواهد عليه مراجعة الوجدان والنظر في العرفيات، من دون فرق في ذلك بين ان يكون المتقدم أو المتأخر

شرطا للتكليف والوضع أو للمأمور به فلا يلزم انخراط القاعدة العقلية ايضا.
ثم ان كلا من الشرط المقارن والمتقدم والمتأخر داخل في محل النزاع فبناءً علي
الملازمة يتصف كل منهما بالوجوب فتدبر.

الامر الثالث: في تقسيمات الواجب

منها تقسيمه إلى المطلق والمشروط وقد ذكر لكل منها تعريفات.
منها ما عن المشهور من ان الاول ما لا يتوقف وجوبه علي ما يتوقف عليه وجوده
والثاني ما يتوقف وجوبه علي ذلك.
ولا يخفى ما في هذا التعريف اذ ربما يشترط الواجب بغير ما يتوقف عليه وجوده
فيكون مشروطا ولا يتوقف صدق اسم المشروط علي ان يكون توقف الوجوب علي ما
يتوقف عليه الوجود، ومنه يظهر أنه لا بد في صدق الاطلاق من ان لا يكون هناك توقف
لا علي ما يتوقف عليه الوجود ولا علي غيره، فلا يكفي فيه مجرد ان لا يكون الوجوب
متوقفا علي ما توقف عليه الوجود وهذا واضح.
ومنها ما عن بعض من ان المطلق ما لا يتوقف وجوبه علي شيء ويقابله المشروط
وهو ما توقف وجوبه علي امر.

وربما اورد علي هذا التعريف بما اشير اليه في «الكفاية» وحاصله أنه بناءً علي هذا
التفسير للواجب المطلق والمشروط لزم ان لا يكون في الشرعيات واجب مطلق اصلا،
ضرورة اشتراط كل واجب بالشرائط العامة من العقل والبلوغ ونحوهما، ولعله لاجل
ذلك الايراد فسرهما في «الفصول» بوجه اخر وهو ان المطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد
الشرايط العامة علي شيء والمشروط ما يتوقف وجوبه عليه ايضا، وسيأتى ان هذا اوفق
التعريفات بملاحظة ما جعلوا هذا التقسيم لاجله.

ومنها ما عن «الكفاية» قال فيها بعد بيان عدم وجود اصطلاح جديد في لفظ المطلق
والمشروط فيطلق كل منهما بما له من المعنى العرفي الظاهر، ان وصفي الاطلاق والاشتراط
اضافيان لاحقيين والا لم يكد واجب مطلق، ضرورة اشتراط كل واجب ببعض

الامور لا اقل من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل، فالخري ان يقال ان الواجب مع كل شيء يلاحظ معه ان كان وجوبه غير مشروط به، فهو مطلق بالاضافة اليه والا فمشروط كذلك وان كان بالقياس إلى شيء آخر بالعكس انتهى.

اقول: عمدة الوجه والسبب الاهم لهذا التقسيم ما وقع منهم الكلام فيه وهو اتصاف المقدمات الوجودية للواجب المشروط بالوجوب بناءً على الملازمة قبل حصول الشرط، ولا يخفى ان هذا الاثر وجودا وعدما يدور مدار فعلية الوجوب وعدمها، ولا يصلح لان يكون مرتبا على غير ذلك، فمن قال باتصاف تلك المقدمات بالوجوب استند إلى فعلية وجوب ذمها ومن نفاه نفى فعلية الوجوب، وعلى هذا فلا وجه لان يكون النظر في التعريف إلى عالم الجعل وظرف الانشاء، اذ ربما يكون الحكم بحسب مقام الانشاء مشروطا وبحسب مقام الفعلية مطلقا، والظاهر ان نظر المورد على التعريف الثاني كصاحب الكفاية رحمته إلى هذا الظرف. وأنت خير بان تعريف المطلق والمشروط لو كان بهذه العناية لا يكاد يوصل به إلى الاثر المقصود، فتأمل جيدا.

في كون الشرط في الواجب المشروط من قيود المادة

ثم ان الظاهر ان في الواجب المشروط يكون الطلب والايجاب وكذا الارادة النفس الامرية فعليا وانما الواجب خاص ومقيد وهو الاكرام على تقدير المجيء مثلا، فيكون الشرط من قيود المادة لاهيئة، والفرق بينه وبين الواجب المطلق على هذا هو ان في الواجب المطلق الذي قيد المأمور به بقيد يجب تحصيل هذا القيد من جهة تعلق الارادة به في ضمن تعلقها بالمقيد، وأما في الواجب المشروط لا يجب تحصيل الشرط بل جاز تقويته والمنع من حصوله، فلا فرق بين قوله صل مع الطهارة أو قوله اكرم زيدا الجاني وبين قوله صل اذا تطهرت أو قوله اكرم زيدا ان جائك الا في ان تحصيل الطهارة وايجاد المجيء واجب في الاول دون الثاني والا فارادة الفعل في كل منهما كايجاب به فعلى، غاية الامر ان الارادة متعلقة في الاول بالصلاة على تقدير الطهارة وعدمها وبالاكرام على تقدير المجيء وعدمه، فعلى تقدير وجوده كان متعلق الارادة ذات المقيد فقط وعلى

تقدير عدمه كان متعلقها المقيد مع قيده، ولذا وجب الاتيان به ولا يجوز تفويته. وفي الثاني متعلقة بالصلاة علي تقدير اتفاق حصول الطهارة وبالاكرام علي تقدير اتفاق حصول المجيء، فان اتفق حصول القيد وجب الاتيان بالمقيد والا فلا، والارادة موجودة علي تقدير ثبوت القيد ومنتفية علي تقدير عدمه بمعنى ان المصلحة قائمة بالفعل علي تقدير خاص، وعند انتفاء هذا التقدير لا مصلحة اصلا ولا يفوت غرض المولى راساً، وهذا هو السرفي عدم وجوب تحصيل التقدير المذكور، اذ المفروض قيام المصلحة والارادة بالفعل علي هذا التقدير، ففي لحاظه كانت المصلحة والارادة ومن الواضح ان في لحاظ ثبوت الشيء وتحققه لا يعقل تعلق الارادة والطلب بتحصيله، لأنه شبه تحصيل الحاصل، وهذا بخلاف الواجب المطلق فان ظاهر قوله صل مع الطهارة ان الصلاة مع الطهارة متعلق المصلحة والارادة علي كل من تقديري حصول الطهارة وعدمه، بمعنى أنه عند عدم حصولها وفي هذا اللحاظ أيضاً يفوت المصلحة والغرض ويتأسف المولى علي فوته سواء كان باختياره أو بغيره، فليست المصلحة والارادة مختصة بتقدير دون تقدير كي لا يجب تحصيل هذا التقدير.

وكيف كان المقصود من هذا المختصر هو مجرد بيان الفرق بين الواجب المطلق والمشروط، وان ليس الفرق بينهما ما ذكره المشهور من ان القيد في الاول راجع إلى المادة فكان الطلب والايجاب مطلقاً ومتعلقه مقيدا وفي الثاني راجع إلى الهيئة فنفس الوجوب فيه مشروط بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب فعلا قبل حصول الشرط، بل الفرق بينهما مجرد ان القيد في الاول اخذ في المادة علي نحو وجب تحصيله لتعلق الطلب به وفي الثاني لا يجب لعدم توجه الطلب الا إلى الفعل في لحاظ وجوده وتقدير تحققه، والا فالقيد في كليهما راجع إلى المادة والارادة والبعث فيها فعليان علي نحو سواء.

وبهذا يرتفع الاشكال وتحسم مادة الشبهة في الموارد العديدة التي يظهر منهم وجوب الاتيان بالمقدمات الوجودية للواجب قبل حصول شرطه مثل وجوب الغسل قبل الصبح في ليالى رمضان، ووجوب السعى إلى الحج وتحصيل الراحة قبل ان يهيم هلال ذي حجة، ووجوب تحصيل العلم والمعرفة باحكام الصلاة والصوم وسائر

العبادات قبل دخول وقتها، ووجوب حفظ الماء واحرازه قبل الوقت للصلاة للعالم بتعذره له بعده، ووجوب معرفة القبلة لمن حاول المسافرة الى البلدان النائية، ووجوب تعليم مسائل القصر والالتزام للمسافر إلى غير ذلك من الموارد التي يظهر للمتبع في كلمات الأصحاب في الأبواب المتفرقة، فإنه بناءً على ما ذهبنا إليه من أن الوجوب في الواجب المشروط فعلى حالي والواجب إنما كان مقيداً يكون وجوب تحصيل المقدمات في الأمثلة المذكورة كلها على وفق القاعدة على ما ذكره شيخنا العلامة الانصاري رحمته الله في تقريراته، لأن الفعل الواجب الوقوف على حضور زمان يتصور على انحاء: فتارة يكون ذلك الزمان واسعاً صالحاً لوقوع الفعل بجميع مقدماته فيه، وأخرى لا يكون صالحاً لوقوع ذات الفعل فيه فقط من غير أن يصلح لوقوع مقدماته فيه، فعلى الثاني لإشكال في وجوب ترتيب المقدمات قبل الوقت وتمهيداً ولو لم يفعل كان مستحقاً للعقوبة على ترك الواجب عند تركه ما يمكن التوصل به إليه لأنه عاص مخالف للمولى قطعاً بحكم العقل والوجدان الخالي عن الاوهام، وعلى الأول فكذلك إذا علم بعدم حصول التمكن له بعد الوقت من المقدمات مع تمكنه منها قبله، والامر في ذلك واضح لمن كان له عقل أو القى السمع وهو شهيد.

وبالجملة الكلام سهل في الفروع العديدة المذكور بعضها التي يظهر منهم الاتفاق فيها على وجوب المقدمات الوجودية للواجب المشروط بالوقت قبل حضور وقته فإنه بناءً على ما اخترناه من فعلية الوجوب في الواجبات المشروطة كان على وفق القاعدة، لأن الامر في جميعها دائر بين أن لا يكون الوقت المشروط به الواجب صالحاً لوقوع المقدمات فيها كما في الصوم بالنسبة إلى الغسل وبين أن لا يتمكن المكلف منها في الوقت وأن كان بذاته صالحاً لها كما في احراز الماء قبل الوقت للعالم بعدم تمكنه منه بعده، وقد عرفت استقلال العقل وحكم الوجدان السليم بوجوب تحصيل المقدمات في امثال هذه الموارد وليس السر فيه الا فعلية الارادة وحالية الطلب المتعلق بالفعل على تقدير حضور وقته.

والمشهور حيث التزموا في الواجبات المشروطة بما عرفت من أنه لا وجوب

حقيقة ولا طلب فعلا قبل حصول الشرط وقعوا في الاشكال في الموارد المذكورة والتجأوا في حله إلى الالتزام بالواجب المعلق وان الواجب المطلق علي قسمين: معلق ومنجز، والمعلق ما كان الوجوب فيه فعليا والواجب استقباليا والمنجز ما كان كل من الوجوب والواجب حاليا. أو الالتزام بان الوقت في تلك الموارد اخذ شرطا للوجوب بنحو الشرط المتأخر، وسيظهر الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

ثم ان عمدة الوجه فيما اخترناه في الواجب المشروط من فعلية الطلب والارادة وفاقا لشيخنا العلامة الانصاري رحمته وخلافا للمشهور من المحققين منهم المحقق الخراساني رحمته ما نري ببداهة الوجدان من أنه اذا تعلق الارادة بشيء علي تقدير خاص فاوجبه مشروطا باتفاق حصول هذا التقدير كان ارادته وطلبه علي هذا التقدير وفي لحاظ تحققه وثبوته في ظرفه فعليا بحيث لو سئل عنها لاجاب بانى مرید فعلا علي تقدير كذا، مثلا اذا قال اكرم زيدا ان جائك أو ما يشابه هذا التعبير مما يكون مفاده الايجاب في تقدير خاص، فلا إشكال في ان ظاهره كون الايجاب والطلب مشروطا بالمجيء بحيث لا طلب الا في لحاظ المجيء مفروغ الوجود، فان ظاهر هذا الكلام يغير قوله صل مع الطهارة كما اشرنا اليه، ولا ريب في أنه اذا كان ظاهر الطلب اشتراطه بتقدير خاص لا يكشف الا عن تعلق الارادة بالشيء علي هذا التقدير بحيث لا إرادة حقيقة الا في لحاظ اتفاق حصوله ليس الا لكن إرادة الاكرام علي تقدير اتفاق حصول المجيء فعلى بحيث لو سئل انك هل كنت في لحاظ تحقق المجيء في ظرفه مرید الاكرام فعلا أو لست مریدا له الا بعد حصوله اجاب قطعاً بانى مرید له في الحال.

وبالجملة بداهة الوجدان حاكمة بان المولى والامر اذا رأي ان المعلق عليه ارادته حاصل في ظرفه كان مریدا لا محالة، وبعبارة أخرى اذا فرض ان الشيء مطلوب له لكن لا علي كل تقدير بل علي تقدير اتفاق حصول امر باختيار العبد أو بغيره فلا شك ولا ارتياب في أنه اذا لاحظ وجود ذلك التقدير ورأي هذا الامر محققاً يريد الشيء فعلا من دون توقف واشتراط في ناحية ارادته علي ذلك التقدير الخاص. ولعمري أنه لا مجال لانكار ذلك والمنصف لا يجد مفراً من الالتزام بذلك وهذا هو السر في ان ترك المقدمات

الوجودية المطلوبة التي لا يتمكن منها بعد حصول الشرط يعد مخالفة للمولى ويستحق العقوبة عليه بحكم العقل لادائه إلى ترك ما هو مطلوب ومورد ارادته وغرضه، فإنه لولا فعلية الإرادة لما يكاد يعد هذا قبيحا موجبا لاستحقاق العقوبة، وأنت خير بان العقل المستقل قاض بذلك.

ويشهد علي ما ذكرناه من كون الإرادة فعليا قبل حصول الشرط في لحاظ حصوله ان المولى يتصدي لتحصيل المطلوب وتمهيد مقدماته وتهيا أسبابه التي منها امر العبد وبعثه نحو مطلوبه اذ لولا ذلك لما كان له إلى ذلك داع ومحرك بوضوح الوجدان وبداهة البرهان، وأيضاً ما في «الكفاية» بعد الاعتراض علي نفسه بانه اذا لم يكن المنشأ به طلباً فعليا وبعثاً حالياً فما فائدة الانشاء من ان الفائدة له ان يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط لا يصير داعياً ومحركاً للبعث اذا فرض عدم وجود الإرادة رأساً، فإنه مع عدم الإرادة كيف يعقل حفظ المراد وتمهيد أسبابه، فهذا كما عرفت من اقوي الشواهد علي وجود الإرادة فعلاً في نفسه، ولأجل ذلك يتأسف علي ترك ما يؤدي إلى تحريك الواجب في ظرف حصول الشرط، اذ به يفوت غرضه ويخالف ارادته وبعثه. ولوضوح الامر لا حاجة لنا إلى مزيد كلام.

ولا يخفى ان هذا هو المقصود والغرض الاهم من هذا البحث وعقد هذا التقسيم، فان عمدة الغرض ان المقدمات الوجودية للواجب المشروط هل تتصف بالوجوب بحيث يجب تحصيلها قبل حصول الشرط فيما علم بعدم التمكن منها بعده اولاً؟ وقد ثبت ان اثبات فعلية الإرادة كفي في اثبات وجوب تحصيل تلك المقدمات في هذه الصورة.

بحث وتحصيل

ثم ان عمدة مستند الشيخ رحمته لما اختاره ما افاده في التقريرات وحاصله ان الشرط يمتنع ان يكون من قيود الانشاء في مقام الاثبات ولزم ان يكون من قيود المادة في مقام الثبوت، أما الاول فلما ذكره في الكلام مع الشيخ البهائي رحمته من ان هيئة الامر موضوعة بالوضع النوعي العام والموضوع له الخاص لخصوصيات افراد الطلب والإرادة الحتمية

الالزامية التي يوقعها الامر ويوجدتها عند ما ينبعث في نفسه دواعي وجود الفعل المطلوب من المأمور، وأمّا الثاني فلما ذكره في ردّ كلام صاحب «الفصول» حيث التجأ في رفع الاشكال الوارد في الامثلة المتقدمة ونظائرها الى الالتزام بالواجب المعلق والفرق بينه وبين الواجب المشروط بفعالية الارادة في الاول دون الثاني من أنّه لا فرق فيما ينقذ في نفس الأمر بين ان يكون الزمان بحسب القواعد اللغوية قيداً للفعل أو للحكم، لان الطالب اذا تصوّر الفعل المطلوب، فاما ان يكون المصلحة الداعية اليه موجودة فيه علي تقدير وجوده في ذلك الزمان فقط، أو هي موجودة علي تقدير خلافه ايضاً، فعلى الاول يتعلق الامر به علي الوجه المشتمل علي المصلحة مثل ان يكون المأمور به هو الفعل المقيد بحصوله في الزمان الخاص، وعلي الثاني يتعلق الامر به مطلقاً من دون لحاظ خصوصيات الزمان، ولا يعقل قسم ثالث يكون القيد الزماني راجعاً إلى نفس الطلب دون الفعل المطلوب فان تقيد الطلب حقيقة بما لا معنى له، اذ لا اطلاق في الفرد الموجود منه المتعلق بالفعل حتى يصح القول بتقيده بالزمان، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب فهو عند التحقيق راجع إلى المادة، فلا فرق حينئذ بين قوله افعل كذا في وقت كذا وبين قوله اذا جاء وقت كذا فافعل كذا فيما هو المناط في وجوب المقدمة وهو انقراح الارادة في نفس المولى، هذا بناءً علي القول بالمصلحة والمفسدة، كذا الكلام علي القول بعدمهما، لان العاقل اذا تصوّر شيئاً فاما يتعلق به طلبه اولا لا كلام علي الثاني، وعلي الاول فتارة يكون هذا الشيء مورد طلبه مطلقاً وأخري يكون مورده علي تقدير خاص، وهو قد يكون اختيارياً وأخري غير اختياري كما في الزمان لا إشكال فيما إذا كان مورد طلبه مطلقاً، وأمّا إذا كان مقيداً فالطلب متعلق بالفعل علي هذا التقدير لكن علي وجه ليس التقدير مورداً للطلب، وقد يكون المطلوب الفعل المقيد لكن علي وجه يجب تحصيل القيد فيصير واجباً مطلقاً لكن المطلوب شيء خاص، وهذا هو الفرق بينهما والا فالمادة في كل منهما مقيد، هذا خلاصة ما استفدناه من كلامه.

وقد تبين من كلامه هذا ان هيئة الامر موضوعة لافراد الطلب وخصوصيات الارادة الحتمية وسيظهر ان تقييد الهيئة علي هذا مستحيل.

ويقرب مما ذكره هنا ما افاده في المكاسب عند الكلام في اعتبار التنجيز في العقود.
 قال ما لفظه: وربما يتوهم ان الوجه في اعتبار التنجيز هو عدم قابلية الانشاء للتعليق وبطلانه واضح لان المراد بالانشاء ان كان هو مدلول الكلام فالتعليق غير متصور فيه الا ان الكلام ليس فيه وان كان الكلام في أنه كما يصح انشاء الملكية المتحققة علي كل تقدير فهل يصح انشاء الملكية المتحققة علي تقدير دون آخر كقوله هذا لك ان جاء زيد غداً وخذ المال قرضاً أو قراضاً اذا اخذته من فلان ونحو ذلك، فلا ريب في أنه امر متصور واقع في العرف والشرع كثيرا في الاوامر والمعاملات من العقود والايقاعات انتهى.
 وربما يشكل بان لازم كلامه هذا كون الانشاء فعليا والمنشأ استقباليا مع أنه لا يكاد يتخلف احدهما عن الآخر لانهما من قبيل الایجاد والوجود لا زمان بل لا فرق بينهما الا بالاعتبار.

واجاب عن هذا الاشكال في حاشية «المكاسب» بان الایجاد التكويني يفارق الایجاد التشريعي في ان الموجود في الثاني اعتباري محض بخلاف الاول، فلذا يتصور التعليق في المنشأ فيه دونه وقد تبعه في ذلك بعض الاعلام واطال الكلام في اثبات ذلك علي ما نسب اليه بعض مقرري بحثه.  مركز تحيية كميتر علوم اسلامی

وأنت خبير بان الوجدان السليم لا يساعد وجود الانشاء الذي هو عبارة عن ايجاد المنشأ بنحو من الوجود الاعتباري فعلا وعدم وجود المنشأ كذلك، اذ فرق في ذلك بحكم الوجدان بين الایجاد التكويني والاعتباري، غاية الامر أنه يكون الموجد في الاول حقيقيا وفي الثاني اعتباريا، وقد مضى في تقريب الهيئة ان معناها علي ما اختاره جماعة من المحققين الطلب المنشأ والبعث الانشائي بمعنى انها وضعت لان يوجد بها هذا الطلب في عالم الاعتبار، ومن المعلوم أنه علي تقدير عدم وجود المنشأ فعلا لا تستعمل الهيئة في معناها الموضوعية له، لانها وضعت لایجاده وقد فرض عدم حصول الموجد فلم يحصل الایجاد بعد بل أمّا حصل الامر المعلق علي تقدير حصول امر فيما بعد وليس معنى ذلك الا عدم وجود المعلق قبل المعلق عليه فتدبر.

ان قلت علي هذا فما المراد بما ذكره هنا وكيف يجمع بينه وبين ما افاده في القرارات

من فعلية الطلب والارادة واستقبالية المطلوب والمراد.

قلت قد عرفت^١ ان الظاهر من كلامه في التقريرات بل صريحه ان الامر وضع لافراد الارادة المحتمية والموضوع له في باب الاوامر هو خصوصيات الطلب واشخاص الارادة لا مفهوم الطلب والارادة، ومن الواضح البديهي أنه إذا كان الموضوع له الهيئات ذلك لا يمكن ولا يعقل تقييدها اذ الفرد بما هو فرد موجود غير قابل للتقييد، فان شخص الطلب وفرد الارادة له وجود في النفس قائم بها وبما هو موجود خارجي غير قابل للتقييد بقيد بل امره يدور بين الوجود والعدم، فان كان فهو والا يلزم ان لا يكون الهيئة مستعملة في المعنى لما فرض من ان معناها الارادة الشخصية والمفروض انتفاؤها فلا بد وان يكون القيد في ناحية المادة وراجعاً اليها، وهو الذي يعبر عنه بالمأمور به تارة وبالواجب أخري وبالمراد ثالثه فما شئت سمّه. وبالجمله علي ما ذكره ﷺ لا بدّ من القول بمقالته من ان القيد راجع إلى المادة دون الهيئة، فان عدم امكان تقييد الامر الموجود سواء كان ظرف وجوده الخارج أو الذهن بديهي لا يحتاج إلى اقامة البرهان.

فما في «الكفاية» من تصوّر رجوع القيد إلى الهيئة مع تسليم المبنى المذكور غير قابل للقبول.

نعم كان للنزاع في أصل المبنى وان معنى الهيئة في باب الاوامر ليس ما ذكره مجال لكن عرفت في محله ان المختار هو مختاره ﷺ وكيف كان لا مناص من الالتزام باطلاق الهيئة وفعلية الارادة علي ما حققه في باب معنى الهيئات، فالمفيد في الحقيقة هو المراد ليس الا، هذا ما استفدناه من كلامه في التقريرات.

وامّا ما ذكره في «المكاسب» فيحتمل ان يكون المراد به ان الانشاء في باب العقود والايقاعات ليس الا قصد تحقق المعنى في الخارج ولو في عالم الاعتبار، ومن الواضح ان القصد بما هو ليس قابلاً للتقييد، لأنّه كالارادة يدور امره بين الوجود والعدم، فان كان موجوداً فهو والالزم كون اللفظ مستعملاً من دون ان يكون له معنى فالذي يقبل التقييد

١. ربما يوهم كلامه هنا كون الموضوع له الهيئات هو الطلب الانشائي لكنه ﷺ صرح بانها وضعت لافراد الارادة في بحث الواجب النفسي والغيري فراجع.

هو المقصود وهو الملكية مثلا، فالقصد هنا نظير الارادة في باب الاوامر، كما ان المقصود نظير المراد، فكما ان القيد في التكاليف راجع لبنا إلى المراد فكذلك في العقود والايقاعات راجع إلى المقصود.

ولا يشكل على هذا بلزوم التخلف والانفكاك، لان القصد انما تعلق بايجاد الملكية على تقدير امر مثلا وفي لحاظ وجوده ففي لحاظ عدمه لم يكن قصد اصلا، ومن المعلوم ان تعلق القصد بامر متأخر كتعلق الارادة متصور واقع في غير مورد، هذا غاية ما يمكن لنا استفادته من كلامه، وعليك بالتأمل التام لعلك تقف على ما لم نقف عليه.

وبالجملة سواء كان الهيئة موضوعة لايجاد الطلب أو كانت موضوعة لافراد الارادة المحتمية لا يمكن التعليق فيها وتقييدها بامر، بل لابد من حصول الطلب بعده كيفما كان، فالقيد قيد للمادة لبنا، تأمل تعرف.

نقد ونظر

قال في «الكفاية» في رد مقالة الشيخ من رجوع الشرط إلى المادة لبنا ما لفظه: ان الشيء اذا توجه اليه وكان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها، كما يمكن ان يبعث فعلا اليه ويطلبه حالا لعدم مانع عن طلبه كذلك يمكن ان يبعث اليه معلقا ويطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول لاجل مانع عن الطلب والبعث فعلا قبل حصوله، فلا يصح منه الا الطلب والبعث معلقا بحصوله لا مطلقاً ولو متعلقا بذلك على التقدير فيصح منه طلب الاكرام بعد مجيء زيد ولا يصح منه الطلب المطلق الحالى للاكرام المقيد بالمجيء.

اقول: ان كان مراده تعليق البعث الانشائي المجرد عن الارادة فهو راجع مقام الاثبات وقد قلنا ان تعليق الانشاء بما هو غير متصور، وان كان مراده تعليق الارادة فهو موقوف على امكان ان يكون الارادة من جهة مصلحة فيها ليريد تارة فعلا وتارة على تقدير حصول شرط، وفيه إشكال ليس المقام محل بيانه، وان كان مراده تعليق البعث مع كون الارادة فعليا ليكون راجعا إلى ان المصلحة في عدم اظهارها فعلا فهو عبارة أخرى عن

فعلية الارادة بحسب مقام الثبوت الذي هو مراد الشيخ وهو عليه السلام يدعى ان البعث المعلق يكشف عن وجود الارادة فعلا، فع انها حالية لا يحصل الغرض وهو عدم اظهارها لمجرد البعث المعلق فلا بد في حصول هذا الغرض من عدم البعث فعلا تدبر.

ثم قال عليه السلام هذا بناءً على تبعية الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح، وأما بناءً على تبعيتها للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهى عنها فكذلك، ضرورة ان التبعية كذلك انما يكون في الأحكام الواقعية بما على واقعية لا بما على فعلية، فان المنع عن فعلية تلك الأحكام غير عزيز كما في موارد الأصول والامارات على خلافها وفي بعض الأحكام في اول البعث بل إلى يوم قيام القائم (عج) مع «ان حلال محمد عليه السلام حلال إلى يوم القيمة وحرامه حرام إلى يوم القيمة»^١ ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الأحكام باقيا مر الليالي والايام إلى ان تطلع شمس الهداية ويرفع الظلام كما يظهر من الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام انتهى.

اقول لاشك ولا ارتياب في ان المصالح الواقعية في الموارد التي ذكرها عليه السلام قد ابتلت بمزاحمة مصالح اخر من رفع الحرج اللازم من الاحتياط وعدم تحميل الأحكام دفعة واحدة على الامة ونحو ذلك فلا يتم كلامه بوجه.

تنبيه

ثم ان المقدمات الوجودية للواجب المشروط داخلية في النزاع على المسلكين وعلى الملازمة تتصف بالوجوب على نحو اتصاف ذهابه، فعلى قول المشهور لا يكون وجوبها فعليا فلا يجب الاتيان بها قبل حصول الشرط، وعلى المختار كان وجوبها كوجوب ذهابها حاليا فلا يجوز تفويتها بل وجب الاتيان بها اذا علم عدم التمكن منها بعد حصول الشرط. وأما مقدمة الوجوب فخروجها عن النزاع على كلا المسلكين مما لا كلام فيه، لان وجوبها يشبه وجوب الامر الحاصل كما مر اليه الاشارة، فالمشهور والشيخ متصادقان على أنه إذا كان ظاهر الكلام بحسب القواعد النحوية رجوع القيد إلى الهيئة

لا يجب تحصيل هذا القيد بل لا يعقل إيجابه وإنما اختلافهما في المقدمات الوجودية.

عقد وحل

ثم إنه لما اختار المشهور أن الشرط في الواجبات المشروطة يرجع إلى البعث والوجوب، والتزموا بأن المقدمات الوجودية للواجبات المشروطة لا تتصف بالوجوب قبل حصول شرطها أشكل عليهم الأمر في المعرفة والتعلم، حيث رأوا عدم صحة الالتزام بعدم وجوبها قبل حصول الشرط، فالتجأ بعضهم إلى أن وجوبها نفسى تهيأ تهيأ بها واستعد للواجب بعد حصول الشرط وارتكب في «الكفاية» توجيهها آخر، قال: وأما المعرفة فلا يبعد القول بوجوبها حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه لكنه لا بالملازمة بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الانام بمجرد قيام احتمالها إلا مع الفحص والياس عن الظفر بالدليل على التكليف فيستقل بعد بالبراءة وإن العقوبة على المخالفة بلا حجة وبيان والمواخذة عليها بلا برهان فافهم واغتمم انتهى.

اقول: ما ذكره من أن احتمال التكليف منجز قبل الفحص مسلم، لما تبين في محله من أن الموضوع لدلة البراءة في الشبهات الحكمية هو الشك المستقر أي الذي لم يكن فيما بايدينا من الاخبار ما يزيله، فلا بد من الفحص التام بالمقدار المتعارف فيما بايدينا، فإن ظفر على الدليل فهو ولا يجري أصل البراءة ونحوها، ولا يمكن إجراء البراءة بمجرد احتمال عدم التكليف ما لم يفحص فحصاً تاماً، وهذا واضح لكنه يفيد فيما إذا كان التكليف المحتمل على فرض وجوده مشروطاً يقطع بعدم التكليف فعلاً ما لم يحصل شرطه، وهذا لا يخفى على من له أدنى تأمل. فما ذكره رحمته إنما يتم فيما إذا احتمل التكليف المنجز، إما بأن كان المحتمل واجباً مطلقاً، أو كان مشروطاً لكن حصل شرطه فتدبر.

بحث وتحقيق

ثم إن صاحب «الفصول» رحمته حيث اختار في الواجب المشروط ما اختاره المشهور

وقع في الاشكال فيما حكموا بوجوب المقدمات قبل حصول الشرط فالتجأ إلى تقسيم آخر.

قال علي ما حكى عنه في التقريرات ما ملخصه: إنه قد يقال اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وأخري يقال افعل كذا في وقت كذا وكذا الحال في المكان والاول واجب مشروط بمعنى أنه لا وجوب قبل مجيء الشرط من الزمان أو المكان والثاني واجب معلق ومعناه ان الواجب استقبالي والوجوب حالي، فالتوقف في الاول للوجوب، وفي الثاني للفعل، وما حكم المشهور بوجوب تحصيل المقدمات فيه هو الواجب المعلق اي يكون وجوبه فعليا قبل حصول وقت الواجب وشرطه وكان الواجب معلقا علي الزمان وغيره.

وقد عرفت انكار الشيخ عليه بان الفرق بينهما غير موجود اذ لا فرق بينهما في ان في كل منهما ينقذح الارادة في نفس المولى باتيان الفعل في الوقت الكذائي أو علي تقدير حصول امر كذائي، وهذا كما تري مرجعه إلى انكار الواجب المشروط علي مختار القوم فإنه ﷺ لا ينكر ان الارادة في قوله افعل كذا في وقت كذا فعلى حالي، بل انما ينكر كون الارادة في قوله اذا جاء وقت كذا فافعل كذا معلقة علي تقدير دخول الوقت علي ما يقوله المشهور فتدبر.

نعم يمكن ان يقال: ان في مقام التصور والثبوت ربما يكون الفعل المقيّد بحصول امر في الاستقبال من الزمان أو نحوه حائزا للمصلحة فعلا، بحيث لو امكن اتيانه في الحال كان حسنا متعلقا للمصلحة، وربما لا يكون كذلك بحيث لو فرض امكان حصوله في الحال ايضا لما كان متعلقا للمصلحة والحسن، ويمكن اصطلاح المعلق علي الاول والمشروط علي الثاني.

وكيف كان لا يكفي ما ذكره لحل الاشكال في جميع الامثلة المتقدمة، فان وجوب الصلاة مشروط بالوقت علي ما يستفاد من ظاهر قوله اذا دخل الوقت وجب الصلاة والظهور، فإنه لا فرق بحسب الظاهر بين هذا الكلام وبين مثل قوله تعالى و«لله علي

الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً^١ مع أنك عرفت منهم الحكم بوجوب احراز الماء وعدم جواز تفوتيه قبل الوقت للعالم بعدم تمكنه من الطهور بعده والامثلة كثيرة يظهر بالتتابع.

فالصواب في حل الاشكال ما عرفت مبنياً على المختار في الواجب المشروط فإنه يدفع الاشكال عن جميع تلك الامثلة سواء كان الظاهر من الدليل اشتراط الوجوب أو لم يكن.

ولقد تفصى عن هذه العويصة في «الكفاية» بعد تصوير أنه ربما يكون شرط الوجوب على نحو الشرط المتأخر، فكان الوجوب في فرض وجوده حالياً وكذا مقدماته بالملازمة بانه كلما ثبت في الشريعة الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب يكشف بطريق الان عن سبق وجوبه وان المتأخر هو زمان اتيانه ولو فرض العلم بعدم سبقه لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري، فلو نهض دليل على وجوبها فلا محالة يكون وجوبها نفسياً ولو تهيئاً لتهياً باتيانها لايجاب ذي المقدمة عليه انتهى.

اقول: اذا فرض عدم وجوب ذي المقدمة فعلا اشكل تصوّر توجه الامر والطلب إلى مقدمته ولو كان ليتيهاً اذ لا وجوب لتهياً له، فليس للآمر ولا للمكلف داع إلى الامر وللاتيان بالمقدمة، واذا امر يستكشف لا محالة عن سبق الارادة والوجوب واذا علم عدمه يكون الوجوب المتعلق به نفسياً محضاً هذا.

ثم إنه بعد تصوير الامر النفسى التهيائى تقول لا طريق إلى كشف سبق الوجوب فيما قام الدليل على وجوب الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب اصلاً، لان احتمال كون وجوبه نفسياً ولو للتهياً مانع عن استكشاف ذلك كما هو اوضح من ان يخفى.

وقد تلخص ان التعليق بالتعليق وكذا بالشرط المتأخر لا ينحل الاشكال فالمتصور هو ما اخترناه من فعلية الوجوب في الواجبات المشروطة.

ثم ان مقتضى ما ذكرنا اتصاف جميع المقدمات الوجودية للواجب بالوجوب فعلا

واذا قام الدليل علي عدم وجوب بعضها يستكشف أنه اخذ في الواجب من قبله قدرة خاصة وهى القدرة عليه بعد مجيء زمان الواجب وحصول شرطه القدرة عليه من حين وجوب الواجب فيجوز تفويته قبل حصول الشرط، فان حكمه حينئذ حكم شرط الوجوب في عدم حرمة تفويته، ومقتضى ما ذكره المشهور عدم اتصاف شيء من المقدمات الوجودية بالوجوب فعلا الا اذا قام الدليل علي وجوبها، فالنتيجة علي كل قول عكسها علي الاخر هذا في المقدمات الوجودية، وأما مقدمة الوجوب فقد عرفت اتفاق الفريقين علي عدم اتصافها بالوجوب.

تذنيب، في ترتب الثواب والعقاب علي الواجب الغيري

لا ريب في ترتب المثوبة علي امتثال الواجبات النفسية وترتب العقوبة علي عصيانها، وأما الواجبات الغيرية فقد وقع الخلاف في ترتب الثواب والعقاب علي موافقتها وعصيانها فنفاه أو استشكل عليه جماعة واستدل عليه في «الكفاية» بضرورة استقلال العقل بعدم استحقاق المطيع أو العاصي أزيد من ثواب واحد أو عقاب واحد مع أنه قد اتى بالواجب بما له من المقدمات أو تركه كذلك، ولكن اعترف بجواز ترتبها عليها اذا اتى بها بقصد التوصل إلى مطلوب المولى من باب دخول الواجب حينئذ في سلك احمز الاعمال واشق الافعال وهى افضلها علي ما ورد في الحديث، وعليه نزل ما ورد في آثار اهل بيت الوحي ﷺ أو آيات الكتاب العزيز من ترتب الثواب علي كثير من المقدمات واحتمل ايضا كونه من باب التفضل.

ولكن الانصاف أنه لا يمكن تنزيلها علي شيء مما ذكره ولا علي ما في بعض كلمات العلامة الانصاري من احتمال كونه من باب توزيع الأجر المترتب علي ذمها وعلي مقدماته، لأنه ربما يتم في حق من اتى بنفس الواجب دون من لم يأت بغير المقدمات، لأنه لا معنى لادخال عمله حينئذ في سلك احمز الاعمال حيث عمل له علي الفرض، كما لا معنى لتوزيع الاجر علي هذا التقرير مع ان مورد بعض الاخبار والايات هو ذلك بعينه كقوله تبارك وتعالى و«من يخرج من بيته مهاجرا الى الله والرسول ثم يدركه الموت فقد وقع اجره

علي الله وكان الله غفوراً رحيماً»^١ وأما التفضل فهو أيضاً بعيد عن مساق الايات والاخبار ولا يختص بخصوص من اتي بالمقدمات لا مكان الشمول لغيره أيضاً.

والتحقيق ان الاتي بها بقصد التوصل إلى ذبيها يستحق الثواب كاستحقاقه له من جهة اتيانه بذبيها، غاية الامر ان الثواب هنا ترتب علي نفس انقياده ولو لم يوجد شيئاً من المطلوب الواقعي، والوجدان الصادق شاهد بان العبد اذا قام بوظيفة العبودية وصار في مقام الاطاعة وتحمل مشاقاً كثيرة في تحصيل مقدماته ولكن عاقبه بعض العوائق عن الوصول إلى مطلوبه والنيل بمقصوده أو انكشف خطؤه في تشخيص مطلوب المولى، وتبين ان ما تحمل المشاق لاجله ليس بمطلوبه رأساً كان مستحقاً للاجر والثواب ولا يستوي هو ومن لم يقف موقف الاطاعة ولم يعبأ بأمر المولى، وعلي ذلك يتنزل ما ورد في النصوص من ترتب الثواب عليها.

نعم قد يقع الكلام في ان هذا الثواب المترتب علي الانقياد هل يترتب علي نفس الحسن الفاعلي من غير ان يسري إلى الفعل المنقاد به أو يكون الفعل ايضاً حسناً ويجتمع فيه الحسنان؟ واياً ما كان لا يضر بالمطلوب في هذا الباب والبحث في تعيين ذلك موكل إلى محله.

ثم انك تعرف مما قدمنا ان ترتب الثواب علي اتيان المقدمات بالبيان المقرر لا يختص بالقول بالملازمة ووجوب المقدمة، بل يجري علي القول بالعدم ايضاً حيث أنه لا يتفاوت امر الانقياد المستند إلى الاتيان بها بداعي ذبيها علي احد القولين كما هو ظاهرها.

شكوك وفكوك

لا إشكال لاحد في معلومية ترتب الثواب علي فعل الطهارات الثلاث شرعاً والاخبار فيه مستفيضة فوق حد الاستفاضة، واحتمال التفصيل والتوزيع هنا علي حذو ما يحتمل في ساير المقدمات مما ياباه مساق الاخبار لانها ظاهرة في ترتب الثواب عليها علي حذو دلالة غيرها علي ترتبه علي ساير الامور الواجبة أو المستحبة، ولا يمكن ايضاً

حملها علي ما احتمل في «الكفاية» و علي هذا يرد بناءً علي عدم كون الامر الغيري بما هو موجبا لترتب الثواب ولا مقربا اشكالان بل اشكالات ثلاث:

الأول أنه لا ريب كما عرفت في ترتب الثواب علي فعل الطهارات.

الثاني أنه قد اعتبر في صحتها قصد القربة مع ان الامر الغيري بما هو لا يستدعي قصد التقرب بوجه.

الثالث أنه كيف يصحح الامر المقدمي الغيري قصد القربة مع أنه كما عرفت لا يمكن ان يكون مقربا للعبد إلى المولى بل المقرب لابد وان يكون الامر النفسى.

ولقد اجاب عن الاول في «الكفاية» بما اشار اليه العلامة الانصاري علي ما حكاه عنه بعض مقرري بحثه من ان الطهارات ليست محضة في المقدمة بل علي عبادات في انفسها مستحبة بذواتها.

واجاب عن الثانى بان الغايات المترتبة علي تلك الطهارات اي الافعال المشروطة بالطهارة انما تكون متوقفة علي احدي هذه العبادات فلا بد ان يؤتى بها عبادة والا فلم يؤت بما هو مقدمة، فعلى هذا التقدير كان اعتبار قصد القربة فيها لاجل كونها في نفسها امورا عبادية ومستحبات نفسيه والغاية انما تكون غاية لما كان في نفسه كذلك لالكونها مطلوبات غيرية.

تذكير وتبصير

اقول: ان ما ذكره رحمته الله لا ينهض لدفع الاشكال لان غايته ترتب الثواب علي فعلها اذا قصد بها الطلب النفسى والاستحباب الذاتى، بل اللازم علي هذا التقدير قصد ذلك لما ثبت من اعتبار قصد القربة في صحتها، والمعلوم من طريقة الفقهاء هو القول بترتب الثواب علي الطهارات وان انحصر الداعى إلى ايجادها في الامر المقدمى علي وجه لو لم يعلم باستحبابها النفسى ايضا يكون كافيا في ذلك.

وكان المحقق صاحب «الكفاية» متفطنا بهذا الاشكال فاجاب عنه بما لفظه: والاكتفاء بقصد امرها الغيري فانما هو لاجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه لا حيث أنه

لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمة انتهى.

وفيه احتمالان: الأول أن الأمر الغيري إنما لا يكون مقرباً ولا يترتب علي اتیان متعلقه الثواب فيما لا يكون فيه رجحان ذاتي لافيا كان فيه ذلك، الثاني أن هذا الأمر لما كان يدعو إلى ما هو عبادة فلا محالة يكون في ضمن قصده قصد الأمر النفسي والاكتفاء به كترتب الثواب علي متعلقه إنما كان لما فيه قصد هذا الأمر ضمناً ويشكل علي كلا الاحتمالين أنه قد يتفق عدم علم المكلف بالاستحباب النفسي وأمره بل كان داعيه منحصرًا في الأمر الغيري بما هو، وقد عرفت أن ظاهر الفقهاء الاكتفاء به في مثل هذا المورد أيضا وترتب الثواب عليه مع أن الأمر الغيري لا يكاد يكون مقرباً موجبا لاستحقاق الثواب.

والتحقيق في حل الاشكال بحذايره أن التتبع الكامل في كلمات الفقهاء يفيدان الاعتبار في وقوع الطهارات الثلاث علي وجه الصحة قصد غاية من غاياتها الواجبة أو المستحبة بها عند الاتيان، غاية الأمر يفرق التيمم مع الغسل والوضوء في أنه لما لم يتبين كونه محصلاً للطهارة بخلافها لا يمكن قصد حصول الطهارة به علي وجه الجزم واليقين ولا يكفي ذلك في وقوعه علي الوجه الصحيح، وأما الغسل والوضوء فكما يمكن قصد الغايات الواجبة والمستحبة المترتبة عليهما بهما غير حصول الطهارة كذلك يمكن قصد حصول الطهارة بهما لكونها من الآثار المترتبة عليهما الثابت من الكتاب والسنة استحبابها. وفي كفاية قصد الوضوء بأفعاله إشكال منشأ احتمال استحبابه كما ربما يستظهر من قوله عليه السلام «الوضوء علي الوضوء نور علي نور»^١ لكن التحقيق خلافه، وبيانه خارج عن حد هذه الرسالة وموكول الى مقامه.

وبالجملة الذي يستفاد من كلماتهم بعد المراجعة التامة اعتبار قصد الغاية عند الاتيان بالطهارات الثلاث اعني الغاية التي ثبت بالدلة ترتبها عليها، وثبت ايضا رجحانها نفسياً، فيحصل بذلك أنه ان لم يقصد بها التوصل إلى الواجبات أو المستحبات

١. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٤١؛ الوسائل، ج ١، ص ٣٧٧.

النفسية لم تقع علي وجه الصحة، ومعلوم ان قصد التوصل إلى هذه يكون مقربا موجبا لاستحقاق الثواب وترتب المثوبة علي ما حققناه في الفصل المتقدم.

وبذلك كله يظهر أنه لا فرق بين هذه الطهارات وبين ساير المقدمات التوصلية في ان الاتيان بها بقصد التوصل إلى غاياتها التي امر بها لاجل تلك الغايات موجب للقرب والثواب، وبه يعد العبد مطيعا منقادا للمولى، وكاد ان يقطع الوجدان بالفرق بينه وبين من لا يبالي باوامر المولى، من دون فرق اصلا بينهما من تلك الجهة، وانما الفرق أنه لم يعتبر هذا القصد في وقوع المقدمات علي وجه الصحة في غير الطهارات، وأما فيها فقد اعتبر ذلك في صحتها، ولا بأس به بعد دلالة الادلة من الاجماع وغيره عليه.

وبالجملة لم يظهر من احد من الاصحاب الاكتفاء بالامر الغيري بما هو في وقوع الطهارات علي الوجه الصحيح، بل المستفاد منهم اعتبار قصد التوصل الى الواجبات والمستحبات النفسية في وقوعها علي هذا الوجه.

وبعد ثبوت ذلك يرتفع إشكال ترتب المثوبة بان الوجدان شاهد صدق علي ان هذا القصد يوجب الثواب كما اشير اليه.

وكذا إشكال أنه كيف اعتبر قصد القربة في وقوعها علي الوجه الصحيح مع انها مقدمات ولا يعتبر في المقدمة قصد القربة بانه لا ضير فيه بعد دلالة الدليل عليه.

وكذا إشكال ان الامر الغيري كيف يكون مقربا بان المقرب قصد الامر النفسي الوجوبى أو الاستحبابى لا الامر الغيري بما هو هذا.

ثم أنه هل يكفي اتيان الضوء أو الغسل بقصد غاية من الغايات لساير الغايات أو لا يكفي الا ان تكون مقصودة به؟ وجهان مبنيان علي اتحاد ماهية العمل واختلافها، وقد استقصينا الكلام فيه في الفقه ولا ربط لذلك بما هو المهم في هذا المقام، ومن اراد الاطلاع فليرجع إلى مظانه.

ثم ان ما هو الوجه في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادات في الواجبات النفسية هو الوجه في اعتباره في المقدمات المعتبرة فيها وقوعها عبادة كالطهارات الثلاث، فن التزم هناك بامرین كان احدهما متعلق بذات العمل والاخر باتيانانه بداعى الامتثال

كفاه الالتزام به هنا.

ولا يورد عليه بما في «الكفاية» من أنه لو لم تكن الطهارات بنفسها مقدمات لغاياتها لا يكاد يتعلق بها امر من قبل الامر بالغايات فمن اين يجيء طلب اخر من سنخ الطلب الغيري متعلق بذاتها ليتمكن به من المقدمة في الخارج.

فان ما هو الوجه الصحيح لتعلق طلب نفسى بذات العمل مع انها لم تكن مطلوبة وليس فيها ملاك المطلوبة النفسية هو المصحح لتعلق طلب مقدمى بذات الاعمال مع انها بما هي ليس فيها ملاك المطلوبة الغيرية، اذ لا فرق من هذه الجهة بين كون الطلب نفسيا أو غيريا ولعله من الواضحات.

الامر الرابع: في تبعية المقدمة لذيها في الاطلاق والاشتراط

ذهب صاحب «المعالم» في بحث الضد إلى توقف وجوب الواجب الغيري علي إرادة ذي المقدمة قال: وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة علي تقدير تسليمها انما ينهض دليلا علي الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى علي من اعطاها حق النظر انتهى.

واحتمل بعض الاعلام في تعليقه علي المعالم ان يكون مراده اشتراط الوجوب بحصول التوصل بالمقدمة إلى ذبيها. قال في محكى كلامه: وانما خص الوجوب بها في تلك الحالة من جهة حصول التوصل بها عند اداء ما يتوقف عليها دون ما اذا لم يكن مريدا له ولا يتوصل لها إلى فعله حينئذ انتهى.

ولعل ما افاده مرجع كلام اخيه في «الفصول» من الالتزام بوجوب المقدمة الموصلة وعدم وجوب غير الموصلة من المقدمات، لكن ظاهر كلام الفصول بل صريحه عدم كون الايصال شرطاً للوجوب وانما هو قيد الواجب وظاهر كلام «المعالم» ومحشيه كون إرادة ذي المقدمة أو الايصال اليها شرطاً للوجوب فبينهما فرق من هذه الجهة، هذا مضافاً إلى ان ظاهر كلامه ليس ما احتمله في التعليقة بل بينهما فرق كما نشير اليه ان شاء الله تعالى. وكيف كان فربما اورد علي مقالته بان وجوب المقدمة ان كان مشروطاً بإرادة

ذي المقدمة لزم كون وجوب المقدمة عند ارادتها لان من اراد ذي المقدمة فلا محالة يريد المقدمة، وهو صحيح إذا كان ملتفتا إلى مقدمية المقدمة تأمل تعرف ان شاء الله.

وقد اورد عليه الشيخ رحمته علي ما نسب اليه بان الحجة القائمة علي وجوب المقدمة جارية حال إرادة ذي المقدمة وعدمها من غير فرق، وان اطلاق وجوب المقدمة واشتراطه تابع لاطلاق وجوب ذبيها واشتراطه، ولا يعقل اشتراط وجوب ذبيها بارادته، لادائه إلى اباحة الواجب، هذا.

اقول: يمكن لاحد منع التبعية فإنه لم يقم برهان عليها في جميع المقامات، نعم فيما كان وجوب ذي المقدمة مشروطا بشيء كاشتراط وجوب الحج بالاستطاعة والصلاة بالوقت لا يكون المقدمة واجبة علي الاطلاق، بل لا محالة يكون وجوبها ايضا مشروطاً بذلك الشيء من دون تخلف واين ذلك بالفرض، ولعله اخذ وضوح التبعية من ذلك.

وبالجملة لو ادعى احد امكان ان يكون وجوب المقدمة مشروطا بارادة ذبيها بان يقول ان الحاكم بالملازمة العقل وهو لا يحكم بها في غير تلك الحال فلا طريق إلى اقامة البرهان علي بطلانه، بل ربما يساعده الاعتبار ايضا فان المقدمة انما كانت مطلوبة بالتبع ومن قبل طلب ذبيها، فعند عدم إرادة المكلف لذبيها لا يكون ذات المقدمة مطلوبة منه.

اللهم الا ان يقال: ان الحاكم بالملازمة العقل ولا يختص الوجوب عنده بصورة إرادة اتيان ذي المقدمة. ويمكن ان يقال: ان الاشكال المتوهم علي فرض تماميته انما يرد إذا كان إرادة ذي المقدمة شرطاً للوجوب لا ما إذا كان قيداً للواجب. وظاهر عبارة المعالم يوهم الاول، ويمكن اختيار الثاني ليكون مساعدا للاعتبار ولا يرد عليه شيء، فتأمل.

في اعتبار قصد التوصل وعدمه في كون المقدمة واجبة

ثم ان الشيخ رحمته بعد رد مقالة صاحب «المعالم» ذهب إلى أنه يعتبر في وقوع المقدمة علي صفة الوجوب ان يكون الاتيان بها بقصد التوصل إلى ذبيها، والفرق بينه وبين كلام صاحب «المعالم» واضح إذا كان مراده كون إرادة ذي المقدمة قيذا للوجوب وكذا الحال إذا كان المراد كونها قيذا للواجب، فان المقدمة المأتى بها مع إرادة الاتيان بذبيها بعد اتيانها

من دون ان يكون الغرض منها التوصل إلى ذبيها يقع علي صفة الوجوب علي الثاني دون الاول، هذا اذا التزم صاحب المعالم ومن قال بمقالته بكفاية بمجرد إرادة ذي المقدمة ولو لم يكن المقصود بها التوصل حتى تبين الفرق بين القولين علي ما نسب اليه، ولكن سيجيء ان الشيخ لا يقول الا بما قاله صاحب «الكفاية» من وجوب ذات المقدمة.

وكيف كان لا يخفى علي من نظر في كلام الشيخ حق النظر وتأمل فيها حق التأمل أنه لا يلتزم باعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة علي صفة الوجوب الا فيما اذا كانت عبادة واريده الامتثال بها، ويستفاد ذلك من موارد عديدة من كلامه قال بعد بيان ما نسب إلى المشهور من عدم الاعتبار وبيان وجهه: الا ان الانصاف ان ذلك فاسد، إذ بعد ما عرفت من تخصيص النزاع بما اذا اريد الامتثال بالمقدمة نقول: لا إشكال في لزوم قصد عنوان الواجب فيما اذا اريد الامتثال بالواجب.

وقال: وكيف كان فالظاهر اشتراط وقوع المقدمة علي صفة الوجوب والمطلوبية بقصد الغير المترتب عليها لما عرفت ويكشف عن ذلك ملاحظة الاوامر العرفية المعمولة عند الموالى والعبيد، فان الموالى اذا امروا عبيدهم بشراء اللحم الموقوف علي تحصيل الثمن فحصل العبد الثمن لا لاجل اللحم لم يكن ممثلاً للامر الغيري قطعاً وان كان بعد ما بدى له الامتثال مجزياً لان الغرض منه التوصل ولما كانت المقدمة العبادية ليست حالها مثل تلك المقدمات في الاكتفاء بذات المقدمة عنها وجب اعادتها كما في غيرها فلا يكاد يظهر الثمرة في هذا الفرع في المقدمات الغير العبادية كغسل الثوب ونحوه ضرورة حصول ذات الواجب وان لم يحصل فيه الامتثال علي وجه حصوله في الواجبات الغيرية انتهى.

وظاهره بل صريحه ان الواجب في المقدمات التوصلية ذات المقدمة والا لم يكن ما اتى به منها بدون قصد التوصل واجبا بل كان غير الواجب ومسقطاً له وصريحه حصول ذات الواجب فيها.

وقال عند الكلام مع الفصول: ثم إنه ربما يتوهم ان القول بوجوب قصد الغير في الامتثال بالواجب الغيري يلازم القول باعتبار ترتب الغير في وقوع الواجب الغيري علي

صفة الوجوب وليس علي ما توهم اذ لا ملازمة بينها واقعا، أمّا في المقدمات التوصلية كغسل الثوب ونحوه فظاهر اذ قضية القول الاول هو الوجوب مطلقاً ومقتضى هذا القول هو التنويع فما يترتب عليه الغير يكون مطلوباً بخلاف ما لم يترتب عليه الغير، وأمّا في المقدمات العبادية فلا ملازمة ايضاً، اذ مجرد القصد إلى الغير حال الاشتغال بالمقدمة يجزي عن وقوعها علي وجه الامتثال وان لم يترتب عليه فعل الغير لمانع اختياراً أو اضطراراً بناءً علي المختار بخلافه علي القول المذكور فإنه لم يقع علي صفة الوجوب فضلاً عن وقوعه علي صفة الامتثال عند التخلف انتهى موضع الحاجة.

وهذا اصرح كلماته في عدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة علي صفة الوجوب الا في المقدمات العبادية دون التوصلية، ومن البين أنه عند لزوم الامتثال ووجوب الاتيان بالمقدمة علي وجه العبادة والاطاعة لابد من قصد التوصل الى ذي المقدمة لأنه لا يكاد يتحقق الامتثال الا بذلك، فليس ذلك الا لان ما هو المقدمة لا يحصل الا بهذا القصد لا من جهة اقتضاء الامر الغيري بما هو.

والعجب كل العجب من المحقق صاحب «الكفاية» حيث اعترض عليه بتعميم الملاك وعدم اختصاصه بالمقدمة المآتي بها بقصد التوصل.

وفساده ابين من ان يحتاج إلى البيان بعد ما كان الكلام مفروضاً في المقدمات العبادية التي لا تكاد تتحقق الا اذا اوتيت علي وجه العبادة المتوقف ذلك علي اتيانها بقصد التوصل إلى الامر النفسى.

ويزيد في التعجب قوله: والعجب أنه شدد النكير علي القول بالمقدمة الموصلة واعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها علي صفة الوجوب بما يتوجه علي اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك.

ولعمري أنه لم ينظر إلى تمام كلام الشيخ أو نظر ولم يتأمل وبالجمل لا مجال للعاقل فضلاً عن الفاضل لان يرتاب في اعتبار قصد التوصل إلى ذي المقدمة عند الاتيان بالمقدمة في حصول الواجب في المقدمات العبادية، اذ بدونه لا يحصل ما هو مقدمة

وعبادة، نعم للمنع عن اعتبار ذلك في المقدمات الغير العبادية مجال لكن لا ثمرة في النزاع في اعتباره وعدمه فيها اذ علي كل من القولين يكتفى بما أتى به مجردا عن قصد التوصل ولا يجب عليه الاعادة قطعا ان بدا له الامتثال، غاية الامر أنه علي الأول لم يأت بالواجب ولكن كان غير الواجب مسقطا له وعلي الثاني اتي بما هو الواجب.

نعم يظهر ثمرة النزاع في التوصلات فيما اذا توقف امتثال الواجب النفسى علي مقدمة محرمة كما إذا كان التصرف في مال الغير مقدمة لانقاذ غريق وحفظ نفس محترمة فإنه علي القول باعتبار قصد التوصل في اتصاف المقدمة بالوجوب لا يجب علي المكلف الا التصرف الذي كان المقصود به التوصل، فغير ذلك من التصرفات حيث لا يكون مصداقا للمقدمة الواجبة يبقى علي حكمه السابق وهو الحرمة ويتبعه ترتب العقاب علي فعلها ولها علي القول بعدم الاعتبار يكون التصرف مطلقاً مقدمة متصفة بالوجوب ويرتفع حكمه السابق فلا يعاقب العبد علي فعلها. وربما يقال: ان الوجدان في هذا الفرع مساعد للاول فيكون كاشفا عن اعتبار قصد التوصل والامر سهل.

الكلام في المقدمة الموصلة

ثم ان صاحب الفصول رحمته ذهب إلى ان المعتبر في وقوع الواجب الغيري علي صفة الوجوب ترتب الغير عليه بحيث لو لم يترتب عليه يكشف عن عدم وقوعه علي هذه الصفة واذا ترتب عليه يكشف عن كونه واقعا عليها، وظاهر عبارته بل لعله كان صريحها ان قيد الترتب والايصال مأخوذ بنحو شرط الواجب لاشراط الوجوب واستدل عليه بوجوه:

منها: ان وجوب المقدمة انما هو من باب الملازمة العقلية والعقل لا يحكم بالملازمة في غير صورة الترتب.

ومنها: ان العقل لا يأبى ان يقول الأمر الحكيم: اريد الحج واريده المسير الذي يتوصل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به اليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الامر بمثل ذلك، كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً أو علي تقدير

التوصل بها اليه، وذلك آية عدم الملازمة علي تقدير عدم التوصل.

ومنها: ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم كان التوصل بها اليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه، وصرح الوجدان قاض بان من يريد شيئا بمجرد حصول شيء آخر لا يريده اذا وقع مجردا عنه ويلزم منه ان يكون وقوعه علي وجه المطلوب منوطا بحصوله. هذا.

ما اورده المحققان الخراساني والحائري (ره) علي كلام صاحب الفصول (ره)

واورد عليه في «الكفاية» تبعا لغيره: ان العقل حاكم بالملازمة في مطلق المقدمة ما لم يكن مانع عن وجوبه لثبوت ملاك وجوبها في مطلقها ولا يختص الملاك بالمقيد بحصول، الغير وعلى هذا فليس للحكيم ذلك التصريح، ودعوي قضاء الضرورة بجوازه مجازفة. وعلي تقدير تسليم صحة المنع من بعض المقدمات وهو غير الموصل منها لا يكون ذلك قرينة علي اعتبار الايصال، فان الواجب حينئذ وان ليس غير الموصلة الا أنه ليس لاختصاص الوجوب بها في باب المقدمة بل لاجل المنع من غيرها. وما افاده: من ان مطلوبة المقدمة كانت لمجرد التوصل بها الواجب، ففيه ان مطلوبيتها ليست لذلك بل هي لاجل عدم التمكن من التوصل بدونها، لأنه لا يكاد يكون الغرض من الشيء الا ما يترتب عليه من الفائدة والاثر، ولا يترتب علي المقدمة الا ذلك، من دون تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب، ولا يعقل ان يكون الغرض من ايجاب المقدمة حصول ذيها اذ هو لا يكون الا اثرا لتمام المقدمات في خصوص الواجبات التوليدية والافعال التسببية فالقول بالمقدمة الموصلة يستلزم انكار وجوب المقدمة الا في خصوص العلة التامة للواجبات التوليدية. هذا كله مضافا إلى ان لازم اعتبار الترتب عدم سقوط الطلب الغيري المتعلق بالمقدمة بمجرد الاتيان بها ما لم يأت بذاتها والوجدان يشهد علي خلافه. وايضا يلزم من القول باعتبار قيد الايصال في الواجب ان يكون وجود ذي المقدمة مقدمة لوقوع المقدمة علي صفة الوجوب، فيلزم ترشح الامر الغيري اليه من ناحية الامر الغيري المتعلق بمقدمته، وهو محال. وايضا يلزم اختصاص الايجاب

بصورة ترتب الغير، ومن الواضح أن الإيجاب في هذه الصورة لا فائدة له لرجوعه للغوية وتحصيل الحاصل، هذا خلاصة ما ذكره في «الكفاية» وهو قريب مما ذكره الشيخ فيما نسب إليه إلا في بعض الخصوصيات والجهات كما ربما يظهر بالمراجعة.

وفي «الدرر» بعد أن احتمل تبعاً لغيره احتمالات أربعة في كون الإيصال قيداً من كونه شرطاً للوجوب أو الواجب، وعلي كل تقدير كان مأخوذاً بنحو الشرط المتأخر الاصطلاحي أو المقارن اشكل علي كل من الاحتمالات اشكالاً أو أزيد.

ولا يخلو بعض ما ذكره من النظر مع أن احتمال كون الإيصال شرطاً للوجوب وإن كان احتمالاً في نفسه لكنه ليس احتمالاً في كلام الفصول لما عرفت من تصريحه بفساد كونه شرطاً له وإنما جعله قيداً للواجب.

بسط المقال وتحقيق الحال

وكيف كان يستدعى تحقيق الحال بسط المقال فنقول: ومن الله الاستعانة وعليه التكلان أن الذي يساعده الوجدان السليم ويشهد عليه الاعتبار أنه إذا أراد المولى شيئاً بسيطاً أو مركباً وكان حصوله متوقفاً علي مقدمة أو مقدمات فلا محالة يتوجه إرادته ثانياً بتلك المقدمات، بناءً علي القول بالملازمة لكن ليس توجه الإرادة بها في كل لحاظ بل إنما هو في لحاظ كونها مؤثرة في حصول المراد وترتبه عليها، ولذا لو سئل أنك هل تريد تلك المقدمات فقط ولو انفكت عن المراد ولم تؤثر فيه؟ أجاب قطعاً باني لا أريدها في تلك الحال أصلاً، وليس ذلك إلا من جهة أن الإرادة إنما توجهت إليها للوصول إلى المطلوب الأول وهو غاية الغايات التي يعبر عنها تارة بالملاك وأخري بالغرض وثالثة بالغايات ونحو ذلك، وكما أنه إذا أراد المولى شيئاً لاجل حصول الغرض الكذائي لا يكون هذا الشيء بحسب اللب وحقيقة الأمر مطلوباً إلا في لحاظ الوصول إلى هذا الغرض وترتبه عليه، بحيث لو لوحظ الشيء مجرداً عن الغرض وغير محصل له لا يكون مطلوباً بحال، فكذلك مقدمة هذا الشيء لا يكون مطلوباً إلا في ذلك اللحاظ وفي لحاظ غيره ليس مطلوباً.

وبهذا البيان عرفت ان كون الغرض الاصلى والمطلوب الاولى جهة تعليلية أو
تقييدية لا يوجب الاختلاف فيما هو المقرر في مقام الثبوت وظرف الارادة اللبية الحقيقية
من عدم توجه الارادة إلى المطلوبات الثانوية نفسية كانت أو غيرية الا في لحاظ كونها
محصلة لما هو الغرض الاولى الاصلى، نعم انما يوجب ذلك الفرق في ظرف بناء ومقام
الاستظهار كما تبين ذلك في بحث الاستصحاب بناءً على كون الموضوع مأخوذاً من
الدليل. وبالجمله نحن لا نتعقل في المقدمات على فرض القول بالملازمة الا توجه الارادة
بها لاجل الوصول إلى ذبيها، ولذا لو سئل عن علة ارادته لها اجاب بانى اردتها لذبيها
وليس الملاك فيها بمجرد التمكن بها من ذي المقدمة ولو انفكت عنه لما عرفت من ان ذلك
خلاف الوجدان بل خلاف ما نرى من العقلاء في اراداتهم التكوينية أو التشريعية، كما
ليس الملاك بمجرد أنه لولاها لما تمكّن من ذبيها فان هذا الملاك مضافاً إلى وجوده في
المتلازمين ايضاً ليس ملاكاً لوجوده في المقدمة مطلقاً حتى عند انفكاكها عن ذبيها، وقد
عرفت بما لا مزيد عليه عدم توجه الارادة اليها في لحاظ الانفكاك اصلاً، والذي يهديك
إلى ذلك ملاحظة المركبات المأمور بها مثل الصلاة وغيرها، فان وجود ملاك واحد في
تلك المركبات اوجب تعلق امر واحد بها مثلاً ملاك النهى عن الفحشاء والمنكر وغيره
الموجود في الصلاة الجامعة لتمام الاجزاء والشرائط التي كشف عنها الشارع اوجب كونها
مأموراً بها بامر واحد، ومعلوم ان هذا الامر يبسط على اجزاء الصلاة من التكبير إلى
السلام بحيث يصير كل منها مأموراً به لا بامر اخر بل بهذا الامر المنبسط يكون كل جزء
مطلوباً في لحاظ اجتماع سائر الاجزاء وانضمامها به، فلو لوحظ كل منفكا عن الآخر ليس
متعلقاً للامر قطعاً، ومثل الاجزاء المقدمات، من دون فرق الا في ان الامر بالاولى نفسى
وبالثانية غيري وهو لا يوجب التفاوت في المهم من البحث، والسر في الجميع ان الارادة
لا تتوجه بشيء الا في اللحاظ الذي يكون بهذا اللحاظ موصلاً الى الغرض ومؤثراً فيه
بحيث يرتب عليه بعد حصوله الغرض الاصلى والمقصود الغائى، وفي غير هذا اللحاظ
لا يتوجه الارادة به جزءً كان أو مقدمة، كما ليس المركب ايضاً مطلوباً الا في لحاظ

وصوله إلى غاية الغايات التي هي الموجب الأصلي للإرادة وفي لحاظ انفكاكه عن تلك الغاية لا يكون متعلقا للإرادة سواء في ذلك الإرادات التكوينية أو التشريعية.

ويوضح ذلك أيضا ما نرى بالبدهة والوجدان فيما إذا توقف الواجب على مقدمة محرمة في ذاتها مع قطع النظر عن توقف واجب أهم عليها، كما إذا توقف انقاذ الغريق وحفظ نفس محترمة على التصرف في مال الغير ونحوه، فإن مجرد التصرف أو ارتكاب محرم آخر لا يكون مأمورا به ولا يتعلق به الإرادة ولو انفك عن حفظ النفس، بل الواجب حينئذٍ والمتعلق للإرادة هو التصرف المؤدي إلى حفظ النفس بنحو التقييد ليرد عليه الإشكال بل على النحو الذي يسري في أجزاء المركب وهو تعلق الإرادة في لحاظ الاتصال وترتب ذي المقدمة، وفي غير هذا للحاظ كان المقدمة على حكمها السابق وهو الحرمة، وأنت بعد امعان النظر فيما ذكرناه تعرف أنه لا مفر من القول باعتبار الاتصال بهذا المعنى لا على وجه التقييد، وعليه لا يرد شيء من الإشكالات التي أوردوها على القول بالمقدمة الموصلة.

أما إشكال تعميم الملاك فقد عرفت ما هو الملاك في إيجاب المقدمة. وأما إشكال لزوم انحصار الوجوب بالعلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية ففيه أن كل مقدمة على البيان المذكور يصير واجبا نظير كل جزء من أجزاء المركبات النفسية، غاية الأمر أنها واجبة بالوجوب الضمني الغيري، وجزء المركب النفسى واجب بالوجوب الضمنى النفسى. وربما احتتمل أيضا كون كل مقدمة واجبا بالوجوب الاستقلالى الغيري في لحاظ تأثيرها في حصول ذي المقدمة ولا يخلو تصوّر ذلك من غموض ولا يهيم البحث عنه.

وإشكال أن الإرادة لا تكون متعلقة للطلب لعدم كونها بالاختيار قد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه.

وأما إشكال لزوم عدم سقوط الأمر بالمقدمة إلا بعد حصول ذبها فنندفع بان المقدمة والجزء على نسق واحد وحالة واحدة وكذلك حال الأمر المتعلق بهما من دون فرق إلا

فما ذكر، وعلى هذا فما يقال في الامر الضمى المتعلق بالجزء يقال بعينه في الامر المقدمى.
وأما إشكال لزوم كون ذي المقدمة مقدمة فمدفوع بعد لزوم ذلك الا بناءً على كون
الايصال قيداً للواجب ومأخوذاً فيه بنحو الشرطية، وأما بناءً على ما وجهناه من ان
الواجب ذات المقدمة لكن في لحاظ تأثيرها وترتب ذمها عليها فلا يلزم ذلك قطعاً كما
لا يلزم كون الطلب لغواً وتحصيلاً للحاصل وذلك واضح على من اعطى النظر حقه.

نقض وإبرام

ثم إنه نقل عن السيد اليزدي رحمته النقض على من احوال وجوب المقدمة الموصلة بما
محصله أنه إذا كان المكلف فاقداً للماء المباح لاجل الوضوء وقد اذن له الغير ان يتوضأ
من مائه بشرط ان يصلى بعده فلا ارتياب في أنه بملاحظة هذه الاجازة يخرج عن تحت
عنوان فاقد الماء ولا يجوز له التيمم بل وجب الوضوء عليه كسائر من كان مأموراً به
ممن كان تحت عنوان واجد الماء، وعلى هذا تسأل القائلين باحالة وجوب المقدمة الموصلة
بأنه بعد ما كان المكلف مأموراً بالوضوء قطعاً هل كان امر الشارع متعلقاً بالوضوء
المطلق أو كان امره بما اجازه المالك من الوضوء الذي أتى بالصلاة بعده لا مجال للاول،
لان اذن الشارع وكذا امره في هذه الموارد انما يكون على حسب ما اذن المالك من السعة
والضيقة، فكما لا يأذن في التصرف في مال الغير بدون اذنه، ولذا يتبدل التكليف بالتيمم
اذا استلزم الوضوء التصرف في مكان غصبى أو مال كذلك، كذلك لا يأذن بغير ما اذن
المالك مما اخذه من القيود والشرائط في متعلق اجازته مأخوذاً في اذن الشارع بداهة،
وعلى هذا كان امر الشارع في المثال متعلقاً بالمقدمة الموصلة اعنى بما يترتب على
وجودها وجود ذمها، وهذا هو ما احواله، ومثله ما لو اذن في السير إلى الحج بشرط ان
يحج بعده والكلام الكلام في الوضوء من دون فرق الا ان الوضوء لكونه عبادياً لا يقع
صحیحاً اذا أتى به غير قاصد لاتیان الصلاة بعده، لأنه اذا اوتى به مع قصد عدم الاتيان
بل مع عدم قصد الاتيان فلا يمكن ان يتقرب به، نعم لو كان بناؤه حين الوضوء على اتیان
الصلاة بعده ثم بدا له ان لا يأتي بالصلاة وقع الوضوء على الوجه الصحيح من جهة اجتماع

الحسن الفاعلي والرجحان الذاقى فيه وان كان يجب عليه الصلاة بعده، لئلا يتحقق عنوان الغصبية، وأما المسير إلى الحج فهو لكونه توصليا يقع علي وجه الصحة لا مطلقاً، غاية الامر أنه بعد السير وجب عليه الحج وان لم يكن واجبا عليه بالذات دفعا لتحقيق الغصب، وكل ذلك خارج عما نحن بصدد من اثبات ان امر الشارع في المثال وامثاله كان متعلقا لا بحالة بالوضوء والسير المترتب عليها الصلاة والحج، وأما غير هذا الوضوء والسير فليس بمأمور به بل هو منهي عنه، لكونه تصرفا في مال الغير، وبهذا يظهر الوجه فيما ذكره «الفصول» من أنه لا يأبى العقل ان يقول الامر الحكيم اريد الحج واريد المسير الذي يتوصل به اليه دون ما لم يتوصل، فان الامر في المثال كذلك ولا يكاد يكون غيره، فلا بد للقائل بالمحالية من تمهيد حيلة ولا مفر له الا ان يلتزم بعدم وجوب الوضوء والحج في المثالين ولا اظن احدا يلتزم به كيف وهو من الفساد بمكان لا يخفى، ونظير المثال ما لو توقف واجب اهم علي ارتكاب فعل محرم مثل التصرف في مال الغير من دون رضى مالكة، فان جميع افراد هذا التصرف محرمة لو لا توقف واجب اهم وانما اباحه بل اوجبه ذلك الواجب والقدر المتيقن من الفرد المباح هو الذي ترتب عليه الواجب دون غيره بل هو باق علي ما كان عليه بحكم الاصل والوجدان علي ما مضى تحقيقه، وقد انقذ ان امر الشارع بايجاد المقدمة في الامثلة المذكورة مخصوصة ببعض المقدمات وهو التي وصلت إلى ذبيها وترتب عليها ولا تكون متعلقة بايجاد مطلق المقدمة من دون شك وارتباب، وحينئذ فالوجه المتصور هنا بحيث لا يلزم منه المحال من الدور وتحصيل الحاصل متصور في جميع الموارد، وهو إما ان يقال: ان الايصال لم يؤخذ قيدا بل انما امر بذات المقدمة من دون قيد لكن لا في كل لحاظ بل في لحاظ ترتب ذي المقدمة والمطلوب الاولى عليه، أو يقال: ان الامر تعلق بما كان بالحمل الشايع موصلا ومؤثرا في تحصيل ذيه من دون ان يؤخذ قيد الايصال في متعلق الامر ايضا، ولعله مراد من قال بان الواجب هو الحصة الملازمة لترتب ذبيها عليها لا الحصة المقيدة بالايصال والترتب. وعلي كل حال لابد للقائل بلزوم المحال من التماس الوجه في تلك الامثلة لتصحيح تعلق الطلب الغيري بالمقدمة الموصلة علي نحو لا يلزم المحال، والوجه الذي ذكره فيها نذكره في

جميع المقامات مساعدة للاعتبار والوجدان ودفعاً للزوم الحال وعلي الله الاتكال في كل حال ومقال.

ثمرة القول بالمقدمة الموصلة

بقي شيء وهو انهم رتبوا علي القول بالمقدمة الموصلة ثمرة وهو تصحيح العبادة التي يتوقف علي تركها فعل الواجب: وبيان ذلك محتاج إلى مقدمة وهي أنه اذا لم نقل بوجوب المقدمة شرعاً يكون العبادة المأق بها التي يتوقف علي تركها فعل الواجب واقعة علي وجه الصحة بلا إشكال، اذ مع فرض مقدمية ترك الضد لفعل ضده والقول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام واقتضاء النهي الفساد لا يكون ذلك الا إذا كان ترك الضد واجباً وهو فرع القول بوجوب المقدمة والمفروض عدمه كما أنه اذا قلنا بوجوب مطلق المقدمة شرعاً كانت العبادة واقعة علي وجه البطلان اذا قلنا بالامور الثلاثة المذكورة اعني ترك الضد مقدمة لفعل ضده واقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام واقتضاء النهي الفساد، والامران الأخيران ثابتان ليسا قابلين للانكار علي ما يأتي في محله، والاشكال كله في الامر الاول وليس المقام مناسباً للبحث عنه، ولعله يأتي الكلام فيه في محله والثمرة المنظورة انما تكون علي فرض الالتزام به وتسليمه، وعلي اي حال كل من الصحة والبطلان علي فرض انكار المقدمة رأساً والقول بوجوبها علي الاطلاق واضح لا مجال لانكاره؛ انما الكلام فيما اذا قلنا بوجوب المقدمة لكن لا علي الاطلاق بل اذا كانت موصلة إلى ذمها علي التقريب الذي بيناه فانهم رتبوا علي هذا القول تصحيح العبادة المذكورة بناءً علي ثبوت الامور الثلاثة المقدم ذكرها. وربما يقرب ذلك بما يستفاد من الفصول وحاصله ان الواجب بناءً علي القول بوجوب المقدمة الموصلة ليس مطلق ترك العبادة كالصلاة مثلاً بل هو الترك المقيد اي ترك الصلاة الموصل إلى الازالة ونقيض هذا الترك ليس مطلق الفعل بل نقيضه ترك الترك المقيد وهو الذي يكون منهياً عنه لا الفعل، لأنه ليس ولا من افراد ما هو النقيض، فان اقترانه مع ما هو النقيض اقتراني فلا يسري النهي اليه، فلا يكون فاسداً. وأخري يقرب بما يستفاد من الشيخ من ان

الواجب من الترك ليس الترك مطلقاً بل فيما إذا ترتب عليه الفعل، وحيث إنه مع وجود الضد لا يعقل وجود الفعل المأمور به بوجود الصارف عنه لا يكون الترك مطلوباً لوجود الصارف عن ترتيب الغير عليه فلا يكون الفعل منهيًا عنه فلا يكون فاسداً، هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الثمرة.

وربما يرد علي كلا التقريبين بانه يمكن ان يكون بطلان الصلاة عند وجود الامر بالازالة من جهة اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده الخاص بدعوي حكم العقل بان قضية ايجاب الازالة تحريم موانعها ومنها الصلاة، وواضح أنه بناءً علي هذا المبنى كانت الصلاة باطلة سواء قلنا بكون ترك الضد مقدمة لفعل ضده وقلنا بوجوب المقدمة اولاً، وسواء قلنا بان الواجب مطلق المقدمة أو خصوص الموصلة منها، فلا يفرق بين تلك الاقوال علي هذا القول كما هو واضح.

وأما بناءً علي انكار هذه المقالة فيرد ايضا علي تقريب الثمرة بما ذكره الشيخ علي ما نسب اليه، وحاصله ان حرمة ترك الترك المقيد يكفي في حرمة الفعل لكونه من مصاديق نقيضه ومجرد كونه مصداقاً له كفي في حرمة، ولو لم يكف كونه مصداقاً في الحرمة لما كان مطلق الفعل محرماً فيما كان مطلق الترك واجباً، لان نقيض الترك رفعه لا الفعل وانما كان الفعل مصداقاً لما هو النقيض، وذلك لان نقيض الترك ترك الترك لا الفعل كما ان نقيض عدم عدم الوجود، وانما جعلوا الفعل نقيضاً للترك والوجود نقيضاً لعدم بواسطة ملازمة بينهما، وحينئذ فلو لم يكف هذه الملازمة والمصادقية في اتصاف المصداق بالحرمة لوجب ان لا يكون الفعل منهيًا عنه فيما إذا كان مطلق الترك واجباً، لأنه ليس بنقيض حقيقة بل هو مصداقه وان كفت تلك الملازمة في اتصاف ما هو المصداق بالحرمة لوجب ان يكون الفعل منهيًا عنه فيما إذا كان ترك المقيد واجباً لأنه مصداق لما هو النقيض كما في صورة وجوب مطلق الترك والفرق بينهما مجرد ان المصداق منحصر بالفعل فيما كان مطلق الترك واجباً، وغير منحصر به فيما كان الواجب الترك المقيد ومصداقه الاخر الترك المجرد ومجرد انحصار المصداق في احد المقامين وعدمه في الاخر لا يكون فارقاً فيما هو

الامر الرابع: في البحث عن مقدمة الواجب ٢٥٩
المهم كما هو واضح، وبما ذكرنا من التقريب في ابطال الثمرة المذكورة يظهر ما في كلام
المحقق صاحب «الكفاية» رحمته فراجع وتدبر.

تقسيم الواجب إلى الاصلى والتبعي

ولا يخفى أنه ربما كان التقسيم بلحاظ الاصاله والتبعية في الارادة ومقام الثبوت،
فان الشيء تارة لا يكون ملتفتا اليه بما هو عليه من الملاك الموجب للطلب، وأخري
يكون ملتفتا اليه بذلك، وعلى الاول ربما يكون الارادة المتعلقة به مترشحة من إرادة
الغير، وأخري لا يكون ارادته مترشحة بل كانت لنفسه، فان كانت الارادة المتوجهة اليه
متولدة من إرادة الغير ومترشحة منها وكان مما لا يلتفت اليه بما هو عليه من الملاك
الموجب لتعلقها كانت ارادته تبعية، وان لم تكن مترشحة من إرادة الغير أو كان مما التفت
اليه بما هو عليه كانت ارادته اصلية وبذلك يظهر اعتبار قيدين في كون الارادة تبعية
احدهما كون المراد غير ملتفت اليه بملاكه والثاني كون الارادة متولدة من إرادة الغير اذا
قلنا بالامور الثلاثة المذكورة اعني كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده واقتضاء الامر
بالشيء النهي عن ضده واقتضاء النهي الفساد، فان انتفى أحد القيدين كانت الارادة اصلية
وذلك لعدم كفاية مجرد عدم الالتفات بالمراد بما هو عليه في كونها تبعية ظاهرا بل لا بد
من كون ارادته تابعة لارادة غيره، وعلى هذا التقدير لا تتصف الارادات النفسية بالتبعية
في حال بل هي دائما اصلية لعدم كونها مترشحة من إرادة أخري سواء التفت متعلقاتها بما
هي عليه ام لا، وأمّا الارادات الغيرية المقدمة فهي تكون تارة اصلية كما اذا التفت إلى
متعلقاتها بما هي عليه من الملاك المسمى، وأخري تبعية وهي اذا لم يلتفت إلى متعلقاتها
بما هي عليه والامر سهل هذا إذا كان التقسيم بلحاظ الاصاله والتبعية في الارادة.

وان كان بلحاظ مقام الدلالة والاثبات فربما يكون الطلب غير مقصود بالافادة
اصلا وانما يستفاد بتبع غيره فيكون تبعيا، وأخري يكون مقصودا بها مستقلا فتكون
اصليا، وبهذا اللحاظ يكون كل واحد من الواجب النفسى والغيري اصليا تارة وتبعيا

أخري كما هو واضح، وربما يستظهر أن التقسيم بلحاظ الأول والثاني، ضرورة أنه لو كان بهذا اللحاظ قد لا يكون الواجب متصفا بشيء من الأصلية والتبعية كما إذا لم يكن مدلول دليل أصلا مع أن ظاهرهم حصر الواجب فيها.

وأنت خير بانه بناءً على أن يكون الوجوب ظاهراً في الطلب الانشائي المنشأ بالصيغة يكون التقسيم بظاهره راجعاً إلى الوجوب الانشائي وهذا الوجوب منحصر في القسمين لا محالة لا يكاد ينفك عن الاتصاف باحد منهما كما هو واضح.

حكم الشك في اصالة الواجب وتبعيته

ثم إنه إذا شك في واجب أنه أصلي أو تبعي فبإصالة عدم تعلق الإرادة به مستقلاً يحكم بكونه تبعياً لكن الكلام مفروض فيما إذا علم أن بالالتفات إليه يتوجه الإرادة به عن الغير والا فلا يكاد يفيد أصالة عدم تعلق الإرادة الاستقلالية به كونه واجباً تبعياً لما عرفت من اعتبار قيدين فيه، وليعلم أن الأصل المذكور إنما يفيد الفائدة المذكورة إذا كان التبعي أمراً عديمياً وكان مما أخذ الأمر العدمي فيه بنحو التركيب لا التقييد كما قرر وجهه في محله، فلو كان التبعي أمراً وجودياً خاصاً أو كان أمراً عديمياً لكن أخذ بنحو التقييد لا يكاد يفيد الأصل تلك الفائدة كما هو ظاهر، هذا كله إذا فرض وجود أثر شرعي به والا فلا يجري الأصل لما تقدم في محله من أنه لا بد أن يكون محط الأصل أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي فتدبر.

تذنيب، في ثمره القول بوجوب المقدمة وعدمه

وليس البحث عن وجودها في المسألة الأصولية وعدمه بهم، وإنما المهم البحث عن وجودها ولو كانت في المسألة الفرعية لأنه الغرض الذي يهتم به الفقيه ويستنتج به، وكيف كان فقد عدوا للقول بوجوب المقدمة ثمرات:

منها: تحقق بر النذر باتيان مقدمة واجب إذا نذر الاتيان بالواجب على القول بوجوبها.

وربما أورد على هذه الثمرة بان البرو عدمه إنما يتبعان قصد الناذر، فلا بر باتيان المقدمة

لو قصد الوجوب النفسي كما هو المنصرف عند الاطلاق ولو قيل بالملزمة، وربما يحصل البر به لو قصد ما يعم المقدمة ولو قيل بعدمها.

وفيه ما لا يخفى فإنه ربما يكون قصد النادر الاتيان بواجب من الواجبات الشرعية من دون قصد النفسية والغيرية ومن دون قصد ما يعم المقدمة، فعند ذلك يظهر الثمرة كما لا يخفى.

ومنها: حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته اذا كانت له مقدمات كثيرة علي القول بوجوبها لصدق الاصرار علي الحرام بذلك. واورد علي تفريع هذه الثمرة.

تارة بما هو محتمل عبارة «الكفاية» وحاصله أنه بترك اول مقدمة لا يتمكن معه من الواجب حصل عصيان امر الواجب و امر المقدمة وبعضيان امر الواجب يسقط امره، واذا سقط عنه يسقط عن ساير المقدمات فلا يكون تركها بعد عصيانا، اذ لا امر بها ليتحقق العصيان بتركها فليس في البين الاعصيان الامر بالمقدمة والامر بذاتها، ولا عصيان بعد ترك ساير المقدمات لان المفروض سقوط امرها المستند الى سقوط الامر بذاتها.

وفيه اولا أنه علي فرض عدم تحقق الاصرار بعصيانين كما لعله الا قوي يمكن ان يكون مشمولاً للإصرار. وثانياً سقوط الامر والبعث الفعلي عن ساير المقدمات مستندا إلى سقوط الامر عن ذمها المستند إلى عصيانه المتحقق بترك اول مقدمة لا يتمكن معه من الواجب لا ينافي حصول العصيان بتركها وتعدد بتعددتها، لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وسقوط الامر المستند إلى سوء اختيار المكلف لا يستلزم انتفاء العقاب والعصيان، والوجدان اقوي شاهد علي ذلك كما يتضح بمراجعة ما هو الجاري بين الموالي والعبيد كما هو كذلك بالنسبة إلى ذي المقدمة.

نعم يقع الكلام في ان عصيان تلك الاوامر وترتب العقوبة عليه هل كان مقارنا لترك اول مقدمة أو لترك نفس تلك المقدمات؟ وهذا الكلام واقع بعينه بالنسبة إلى عصيان امر الواجب ايضاً، ولعل الاظهر الاول. وعلي اي تقدير ليس هذا بهم هنا وانما المهم مجرد

اثبات ان سقوط الامر عن ساير المقدمات وعدم البعث بها فعلا لا ينافي ترتب العقاب علي تركها كما هو واضح وثالثا أنه علي فرض تسليم تلك المقالة الفاسدة ايضا انها لا تتم الا في المقدمات الطولية لاجمعها. ورابعا نفرض الكلام في ترك الواجبين بمقدميتها فيحصل الاصرار بالمعصية بترك الواجبين بمقدميتها ان كانت المقدمة واجبة ولا يحصل ان لم تكن واجبة.

وأخري بما هو محتمل عبارته ايضا وهو ان الاصرار علي المعصية لا يحصل الا بوقوع العصيان من المكلف في الانات العديدة والازمنة المتعاقبة لا بوقوع معاصي عديدة في ان واحد، فلو اتفق صدور الف عصيان منه دفعة لا يكون اصرار علي الذنب ولا يوجب الفسق، والمفروض في المقام ان عصيان الامر بالمقدمات وذمها حصل في ان واحد وهو ان ترك اول مقدمة لا يتمكن معه من الواجب، فلا يكاد يفيد القول بوجوب المقدمة في تحقق الاصرار اصلا، وانما يفيد في تحقق عصيانات عديدة دفعة وهذا لا يكون محققا لمفهوم الاصرار علي الذنب، فتدبر تعرف.

ومنها: عدم جواز اخذ الاجرة علي المقدمة لو قيل بوجوبها لما ثبت من عدم جواز اخذها علي الواجب. واورد علي ذلك في «الكفاية» بانه لا بأس باخذ الاجرة علي الواجب اذا لم يكن ايجابه عليه مجانا، بل كان وجوده المطلق مطلوبا كالصناعات التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد الواجبة كفاية، بل ربما يجب اخذ الاجرة عليها للزوم الاختلال لولا اخذها، هذا في الواجبات التوصلية. وأما الواجبات التعبدية فيمكن ان يقال بجواز اخذ الاجرة علي اتيانها بداعي امتثالها لا علي نفس الاتيان كي ينافي عباديتها هذا خلاصة ما اوردنا نقله.

إشارة وإنارة

اقول: ليس هذا مقام البحث عن جواز اخذ الاجرة علي الواجبات وعدمه وبيانه موكل إلى محله، والغرض هنا مجرد التعرض لما جعله كالقاعدة والاصل في الواجبات التوصلية والتعبدية، فنقول: إنه اذا قام دليل علي عدم جواز اخذ الاجرة علي الواجبات التوصلية يجب متابعة الدليل ولا يرد باختلال النظام، اذ لو كان فعل جميع المكلفين بدون

الاجرة لا يلزم الاختلال قطعا، نعم انما يلزم الاختلال بعصيان المكلفين اذا لم يعملوا بوظيفتهم واین ذلك بلزوم الاختلال من عدم اخذ الاجرة وهذا واضح، هذا في التوصلیات. واما الواجبات التعبدية فلما كان المقصود بها التقرب إلى الله عز وجل بحيث لو لم تقع علي الوجه المقرب لا تكون صحيحة لا يجوز اخذ الاجرة عليها بمقتضى القاعدة والداعی إلى الداعی امر لا نتعقله، لاما يدور في العبادات مدار القرب، والوجدان اقوي شاهد علي عدم حصول القرب لو كان محركه لاتيان الصلاة أو غيرها اخذ الاجرة فكيف بما إذا كان المحرك فعل محرم وقد استقصينا في الفقه أنه اذا لم يكن امره تعالى داعيا مستقلا ومحركا بنفسه لعضلات العبد نحو العمل لاتصح منه العبادة لعدم حصول القرب، بل ربما يشكل فيما اذا استقل هذا الداعی بنفسه لكن العمل كان مستندا فعلا اليه والى غيره، والتفصيل موكول إلى محله والغرض مجرد اثبات عدم حصول القرب لو لم يكن المحرك المستقل امر الله تعالى والقرب اليه. وما تري من صحة عبادة من اوجر عليها في مقابل الثمن فليس هو لاجل صحة الداعی إلى الداعی، بل انما هو حصول القرب بفعله من جهة ان داعيه إلى اتیان العبادة جامعة لشرائط الصحة خوفا من الله وتفصيه عن اكل المال بالباطل وهذا المقدار كاف في حصول القرب كما هو وليس من الداعی إلى الداعی بشيء. وما تري من صحة الاعمال التي يؤتی بها بقصد الوصول إلى الفوائد الاخرية والمنافع الدنيوية كما دل عليه الاخبار المستفيضة والاخبار والایات الواردة في الوعد والوعيد وبيان نتائج الاعمال في الاخرة والدنيا التي ظاهرها بل صريحها ايجاد الداعی للمكلف فانما هو لدلالة الادلة علي كفاية هذا المقدار من الداعی في تحقق قصد القربة وحصول التقرب إلى الله تعالى، ولا ريب في ان كل هذه الدواعی امور مستحسنة راجحة وانما التفاوت بينها باختلاف المراتب فان قصد التقرب المحض إلى الله مرتبة كاملة من العبادة ويتلوه قصد النجاة من الجحيم والوصول إلى النعيم الاخروي، وادنى منه قصد الوصول الى النعيم الدنيوي فان ذلك ايضا حسن لما ورد من الامر بالسؤال والدعاء وطلب الحوائج من الله، فتدبر.

وربما يعد من الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة اذا قيل بالملازمة فيما اذا كانت المقدمة محرمة فيبتنى علي جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بخلاف ما لو قيل بعدمها.

ويرد عليه ان القول بوجوب المقدمة وعدمه لا دخل له فيما هو المهم من امكان التوصل بالمقدمة المحرمة وعدمه، توضيحه ان المقدمة المحرمة اذا كانت من الامور التوصلية امكن التوصل بها قلنا بوجوب المقدمة اولا، وعلي الاول قيل بجواز الاجتماع اولا. واذا كانت من الامور العبادية فلا يخلو إما ان يمكن التقرب بما فيه جهة مبغوضية لكونه حسنا من جهة أخرى، اولا يمكن ذلك، فعلى الاول امكن التقرب بالمقدمة المحرمة لان الاتيان بها لاجل التوصل بها إلى ذمها جهة حسنة سواء قلنا بوجوب المقدمة ام لا، اذ قد عرفت في البحث المتقدم ان الاتيان بالمقدمة بداعي الوصول إلى ذي المقدمة نحو اطاعة وانقياد ولو لم نقل بوجوب المقدمة، والمفروض ان وجود الجهة المستحسنة كاف في امكان التوصل، بل لو قلنا بوجوب المقدمة وتعلق الامر الغيري بها ايضا ليس قصده موجبا للحسن، لما عرفت من ان الامر الغيري بما هو ليس مقربا فوجوده كالحجر المضموم في جنب الإنسان.

مركز تقيت كميتر علوم اسلامی

نعم لو قلنا بكون قصد الامر الغيري مقربا وانحصر المقرب فيه بان يكون هو المصحح لنية القربة صح ترتيب الثمرة المذكورة علي وجوب المقدمة لكن الامرين كليهما محل منع كما هو واضح. وعلي الثاني لا يمكن التقرب بها ولو قلنا بوجوب المقدمة أو قلنا بكون الامر الغيري مقربا، فتدبر.

وربما اورد علي تفريع الثمرة المذكورة مضافا إلى ما ذكر بامرین: احدهما ان الواجب علي القول بالملازمة ما هو بالحمل الشايع مقدمة لا عنوان المقدمة فيكون علي الملازمة من باب النهي في العبادة والملازمة لا من باب اجتماع الامر والنهي.

وفيه منع واضح لان مجرد كون الواجب ما هو بالحمل الشايع مقدمة لا يخرج المقام عن مسألة الاجتماع وكيف وان المحرم في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة هو ما بالحمل الشايع غصب لا عنوان الغصب وكذا في ساير امثلة تلك المسألة، فلو كان تعلق الامر

والنهي بما هو مصداق للعنوان الواجب والمحرم مخلا بكونه من باب الاجتماع فليكن كذلك في الامثلة المذكورة من مسألة اجتماع الامر والنهي، وفيه ما تري.

وبالجملة لا فرق بين الامر المقدمى المتعلق بالمقدمة علي القول بالملازمة وبين النهي المتعلق بعنوان الغصب أو عنوان اخر في ان كلا منها متعلق بما هو بالحمل الشائع مقدمة أو غصب لا بمفهوم المقدمة والغصب ولعله من الواضحات.

الثانى أنه لا يكاد يلزم الاجتماع اصلا لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورة الانحصار وفيها إما لا وجوب للمقدمة لعدم وجوب ذبها لاجل المزاخمة، وإما لا حرمة لها والالزم التكليف بما لا يطاق كما لا يخفى.

وفيه أنه علي فرض القول بالجواز لا موجب لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورة الانحصار، نعم يختص الوجوب به علي فرض القول بالامتناع، فعلى هذا امكن تفريع الثمرة في الجملة وهو واضح. ولوضوحه نسب إلى المورد أنه قد عدل عن هذا الايراد في مجلس درسه، فتدبر.



الامر الخامس: في تأسيس الاصل في المقام

اعلم أنه لا أصل في محل البحث اعنى الملازمة لان كلامنا وجودها وعدمها اذلى فليس لها حالة سابقة، وأما وجوب المقدمة فهو لكونه حادثا مسبقا بعدم يمكن ان يقع محطا للاصل وموردا له، لكن لا بنحو جريان الاصل في الأحكام بل بنحو جريانه في الموضوعات ومرجعه إلى عدم جواز ترتيب آثار الوجوب؛ توضيح ذلك ان وجوب المقدمة عند وجوب ذبها قهري بناءً علي الملازمة لا يمكن ان تناله يد الجعل والتشريع الا بنحو التعبد بعدمه لترتيب آثار عدمه كالتعبد بعدم وجود زيد الذي مرجعه لا محالة إلى لزوم ترتيب آثار عدم وجوده. وبالجملة لا يجري اصالة عدم وجوب المقدمة الا بلحاظ آثار عدمه لا بملاحظة نفسه اذ لو كانت الملازمة بين وجوب ذي المقدمة والمقدمة موجودة كان وجوبها قهريا لازما لوجوب ذبها، فهو من قبيل لوازم المهية كالزوجية للاربعة ليس مجعولا ليتمكن رفعه برفع الفعلية ونحوه.

وربما يتوهم أن أصالة عدم وجوبها جارية ويثبت بها عدم الملازمة.
وفيه أن المستصحب لابد وأن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي،
وليس وجوب المقدمة حكماً شرعياً، لما عرفت من أنه علي فرض الملازمة قهري لازم
لوجوب ذمها، وليس عدم الملازمة من آثاره الشرعي بل هو أثر مترتب عليه بحكم
العقل، فلا يكاد يثبت بالأصل المذكور إلا علي القول بالأصل المثبت.
وبذلك تعرف أن ما في أحدي نسختي «الكفاية» من تصحيح التمسك بالأصل
المذكور لاثبات بطلان الملازمة ليس من الصواب والصواب ما فيها في النسخة الأخرى
فراجع وتدبر.

وقد انقذ بذلك أنه لما كان وجوب المقدمة عند العلم بوجوب ذمها قهرياً علي
الملازمة لا يكاد ينفك عنه أبداً لا يجري أصالة عدمه لعدم إمكان التفكيك بينها.
وتوهم أن المقام نظير مقامات أخرى كان الملازمة فيها بين الواقعين بحسب مقام
الإنشاء والجعل فكما لا يوجب ذلك عدم إمكان التفكيك بين اللازمين بحسب الواقع في
مقام الظاهر وظرف فعلية الأحكام في تلك المقامات فكذلك في المقام، فاسد جداً لأن
وجوب المقدمة وكذا الملازمة بينه وبين وجوب ذمها أن كان لا محالة في مقام الفعلية
والإرادة لا بحسب مقام الواقع وعالم الجعل كما هو واضح جداً فتدبر.

ثم إنه قد استدل لوجوب المقدمة ووجود الملازمة بأمور لا تخلو عن النظر فالأولى
أحواله ذلك إلى الوجدان، فإن حكم الوجدان بها فهو والا لا دليل عليها عدي ما يتخيل
من أن وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات دليل علي وجوبها ووجود
الملازمة بينه وبين وجوب ذمها. وفيه ما لا يخفى لما نبهنا عليه في غير مقام من أن تلك
الأوامر كلها للإرشاد إلى الشرطية ودخل متعلقها في الأمور به كالأوامر المتعلقة بأجزاء
المركب الأمور به، ولأجل ذلك يستدل بها علي الشرطية والجزئية، وهذا هو السر في
استفادة إطلاق الشرطية والجزئية منها أيضاً فإنها لو كانت أوامر تعبدية كانت مختصة
بالحال التمكن من متعلقاتها ولا تكون شاملة لغير تلك الحال فلم يكفد استفادتها

الشرطية المطلقة والجزئية، كذلك هذا فيما اذا لم يعلم بالمقدمية والدخالة واضح جدا ووجهه ما عرفت من ظهور الاوامر حينئذ في الارشاد إلى المقدمية والدخالة وعدم حصول ما هو المأمور به علي وجهه بدون ذلك، وأما فيما علم بذلك من غير ناحية الطلب فحينئذ يشكل الامر من جهة عدم امكان حمل الامر بالمقدمة علي الارشاد للعلم بالمقدمية فلا يكاد يفيد الطلب تلك الفائدة بل لابد من كونه مولويا حينئذ، ولاجل ذلك ربما يستدل بوجود هذه الاوامر علي الملازمة ولكن للنظر فيه مجال، وجهه ان الاوامر المقدمة لا تكاد تكون بداعي الانبعاث بالنسبة إلى المقدمات لما عرفت من انها لا توجب موافقة واطاعة ولا يتقرب العبد بموافقتها ولا يعصى بمخالفتها بما هو فلا بد وان تكون بداعي التأكيد بالنسبة إلى ذمها فإنه كما يؤكد المطلوب بتعدد الامر به، بان يقول اشتر اللحم اشتر اللحم، كذلك يؤكد بالامر به مرة والامر بمقدمته أخري فيقول ادخل السوق واشتر اللحم فهو احد طرق تأكيد الطلب وشدة الارادة، ولا يخفى ان تأكيد الطلب المتعلق بذى المقدمة بالامر بمقدمته كما يمكن ان يكون حصوله لوجود الملازمة بين وجوبها كذلك يمكن ان يكون لاجل اللابدية العقلية وعدم تحقق ذى المقدمة في الخارج الا باتيان مقدمته ولا دليل علي الاول، فانقذح بذلك كله عدم صحة الاستدلال لوجوب المقدمة ووجود الملازمة بالاوامر الواردة في الشرعيات والعرفيات المتعلقة بها لا فيما علم بالمقدمية من غير ناحية الامر ولا فيما لا طريق إلى استكشافها الا من قبل الامر فتدبر.

ما ذكره ابو الحسن البصري لاثبات وجوب المقدمة والتأمل فيه

ثم إنه لا بأس بذكر الاستدلال الذي ذكره ابو الحسن البصري - لأنه بمنزلة الاصل لغيره اذ سائر الاستدلالات تدور مداره وتؤل اليه لباً - وهو أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها وحينئذ فان بقى الواجب علي وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق والاخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا.

وقد اجيب عنه بعد اصلاحه بارادة عدم المنع الشرعى من الجواز الواقع في التالى في الشرطية الاولى لا الجواز الذي هو احد الأحكام الخمسة والا كانت الملازمة واضحة

البطلان، لان مجرد عدم الوجوب لا يستلزم كونه محكوما بالاباحة لامكان خلوه عن جميع الأحكام الخمسة، وإرادة الترك عما اضيف اليه الظرف نفس الجواز اذ بمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم لزوم احد المحذورين كما لا يخفى بان مجرد الترك لعدم المنع منه شرعا لا يوجب التكليف بما يطاق ولا خروج الواجب عن كونه واجبا لأنه متمكن من الاتيان بفعل المقدمة وانما تركها بسوء اختياره فترك الواجب مستند إلى سوء اختياره وتركه للمقدمة مع أنه كان متمكنا من اتيانها وكان عقله يحكم ارشادا بلزوم اتيانها، ومن المعلوم ان سقوط التكليف بالعصيان لا يستلزم خروجه عن كونه واجبا ولا التكليف بما يطاق فافهم.

قال في «الكفاية» بعد ذكر ما ذكرناه ما لفظه: نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعا وعقلا يلزم احد المحذورين، الا ان الملازمة على هذا في الشرطية الاولى ممنوعة انتهى.

اقول: يمكن ان يقال ان جواز ترك المقدمة شرعا وعقلا لا يستلزم ان يكون التكليف بذاتها تكليفا بما لا يطاق ولا خروجه عن كونه واجبا.

اللهم الا ان يقال: لو جاز تركها بحكم الشرع والعقل لكان للمكلف تركها من دون لزوم عصيان، اذ هو معذور بحكم الشرع والعقل في تركها وبعد الترك لا بد من سقوط التكليف بذاتها والالزم التكليف بما لا يطاق، وعلى هذا كان البعث بذوي المقدمة لغوا حتى قبل تحقق الترك بالنسبة إلى المقدمة لأنه بعد ما كان للمكلف تركها بحكم الشرع والعقل وكونه معذورا فيه لما كاد ان يكون الامر بذاتها بداعي الانبعاث، فان مثل هذا الامر لا يكاد ينبعث به العبد المطيع المنتقاد فضلا عن غيره، ولعله من الواضحات تدبر تعرف.

التفصيل بين السبب وغيره

وربما يفصل بين السبب وغيره، واستدل على وجوب السبب بان التكليف لا يكاد يتعلق الا بالمقدور والمقدور هو السبب وانما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهرا ولا يكون من افعال المكلف فلا بد من الامر المتوجه اليه عنه إلى سببه.

وقد اورد عليه بان المسبب مقدور للمكلف بواسطة القدرة علي سببه، وهذا المقدار من القدرة كاف في التكليف فلا موجب لصرف الامر عنه إلى سببه.

اقول: الانصاف اختلاف المقامات باختلاف الامر في كفيته، فإنه ربما يتعلق بايجاد ما هو الحاصل من ايجاد الاسباب والمعنى الاسم المصدري المترتب عليه كان يقال اوجد الاحراق مثلا وفي هذا المثال وامثاله لا يصرف الامر إلى السبب، لان ايجاد هذا الامر مقدور للمكلف بالقدرة علي تحصيل مقدماته وفعل من افعاله، وربما يتعلق بنفس الفعل الخارج عن قدرته الذي لا يعد من افعاله، كان يقال احرق زيدا فعند ذلك لا يبعد صرف الامر عن المسبب إلى سببه خصوصا فيما كان الفعل من افعال ذوي شعور من انسان أو حيوان غير المأمور مثل ان يؤمر هو بما هو فعل انسان اخر أو حيوان ولا يعد من افعاله الا بنحو من العناية والمجاز، فإنه لو لم تقل بصرف الامر عن المسبب إلى السبب فيما كان الفعل المأمور به من افعال غير ذوي شعور من جهة كونه مجرد آلة للفعل فلا بد من القول به فيما كان من افعال ذي شعور لأنه ليس الفعل حينئذ من افعاله وليس ما يعد الفعل من افعاله مجرد الالة في ايجاده، فالامر في هذه المقامات لا بد وان يصرف عن ظاهره إما بصرفه عنه إلى سببه الذي هو فعل للمأمور حقيقة، أو بارادة ايجاد المعنى الاسم المصدري الحاصل من الاسباب والمترتب عليها ترتب الاثر علي المؤثر والمعلول علي العلة لأنه أيضا فعل المأمور كما لا يخفى علي التأمل، وبالجمله لا بد في كل مورد من ملاحظة الامر فان كان متعلقه ما ليس من افعال المأمور يصرف الامر عن ظاهره والا فلا فتدبر.

التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره

وقد يفصل بين الشرط الشرعى وغيره بالوجوب في الاول واستدل عليه بانه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا.

واورد عليه بان الشرطية منتزعة من التكليف النفسى المتعلق بالمقيد بالشرط لا من الامر الغيري المتعلق بالشرط.

اقول: ربما يتفق عدم وجود الامر بالمقيد بالشرط وانما يأمر امرا غيريا بالشرط فقط والظاهر ان هذا اوجب التوهم للمفصل فتخيل أنه لولا وجوب الشرط لما كان منشأ لانتزاع الشرطية، ويرد عليه ان هذه الاوامر كلها للارشاد الى الشرطية ودخالة متعلقاتها في المأمور بها وليست اوامر مولوية، فلا يكاد يمكن استفادة وجوبها منها وانما يستفاد الشرطية من دلالتها عليها بحسب ظهورها في الارشاد نظير الاوامر الواردة في المعاملات المبينة لشرائطها واجزائها، فلا فرق بين الاوامر الواردة في مورد المعاملات والعبادات المتعلقة بالاجزاء والشرائط في ان كل الاوامر فيها ارشادي محض سيقى لمجرد بيان الدخالة وعدم حصول ما كان المقصود حصوله عبادة كانت أو معاملة بدون متعلقاتها فتدبر.

تتمة، في مقدمة الحرام والمكروه

والكلام فيها واحد كما ان الكلام في مقدمة الواجب والمستحب كذلك، ولذا تقتصر علي بيان حكم مقدمة الحرام فنقول: ربما يقال فيها بجرمة كل واحد من مقدمات الحرام، ولازمه تحقق العصيانات العديدة لو فرض توقف وجود الحرام علي مقدمات عديدة واتي بها، كما ان لازم القول بوجوب كل واحد من مقدمات الواجب ذلك. هذا اذا قلنا بترتب الثواب والعقاب علي موافقة الامر والنهي الغريين ومخالفتها، والا فلا يكاد يتحقق العصيان باتيان مقدمة الحرام كما لا يترتب الثواب علي تركها نظير مقدمة الواجب. وعن «الكفاية» ومن تبعه التفصيل بين المقدمات التي اذا وجدت يترتب عليها الحرام قهرا من دون توسط الارادة التي يعبر عنها بالافعال التوليدية وبين غيرها مما يتوسط الارادة بينها وبين وجود الحرام، فاختار في الاول اتصاف واحدة من المقدمات بالحرمة واتصاف تركها بالوجوب علي سبيل التخيير لابنحو التعيين، غاية الامر أنه اذا اتى بعدة من المقدمات بحيث لم تبق الا مقدمة واحدة يتعين الحرام فيه فيكون فعلها معينا محرما كما يكون تركها واجبا كذلك، فهو نظير انحصار الواجب الخير في بعض افراده، وعلى هذا ففي المقدمات الطولية يكون انطباق المحرم والواجب دائما علي فعل المقدمة

الأخيرة وتركها، وأمّا في المقدمات العرضية فربما ينطبق علي هذا وأخري علي ذاك من دون تعيين. واختار في الثاني عدم اتصاف واحدة من المقدمات بالحرمة، أمّا غير الارادة فواضح اذ مع اتيانها ايضا يتمكن من ترك الحرام، وأمّا الارادة فلانها ليست بالاختيار ولا يصح تعلق التكليف بها علي مختار «الكفاية» هذا خلاصة ما يستفاد من كلامه.

وربما يوجه بان مرجع كون الشيء محرما وجوده ومبغوضا إلى تعلق التكليف الوجوبي بتركه فان البغض للوجود منشأ لتوجيه الامر بتركه فيكون تركه واجبا، وواضح ان الترك لا يتوقف الا علي ترك واحدة من المقدمات التي تكون مجموعها من حيث المجموع علة لوجود المحرم فلا يكاد يتصف بالوجوب الا ترك احدي المقدمات لا علي التعيين، كما لا يتصف بالحرمة الا المجموع من حيث المجموع من المقدمات لانها هي المؤثر في حصول الحرام دون غيرها، وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه وبين مقدمات الواجب، فإنّه لما كان المطلوب هناك وجود الفعل كان وجود جميع المقدمات لازما، اذ بدونه لا يتحقق الوجود، وأمّا هنا فالمطلوب الترك وهو لا يتوقف الا علي ترك احدي المقدمات وعدم حصول مجموعها من حيث المجموع.

اقول: هذا كلام جيد، فان الفرق بين مقدمة الواجب ومقدمة الحرام واضح جدا، وهذا الفرق اوجب عدم اتصاف كل واحد من مقدمات الحرام بالحرمة ولا اتصاف تركه بالوجوب لان ترك كل مقدمة من المقدمات كاف في ترك الحرام ويترتب عليه الترك لامحالة فهو موصل إلى ترك الحرام في جميع الاحيان وهذا بخلاف مقدمة الواجب، وكل هذه نشأ من كون المطلوب في الواجب الوجود وفي الحرام الترك، والوجود يتوقف علي وجود جميع اجزاء العلة، والترك يحصل بفقد بعضها، هذا كله مما لا إشكال فيه.

انما الاشكال فيما يستفاد منهم من الحكم بتشخص المحرم في واحدة من المقدمات وتعيينه فيها اذ اتفق وجود باقي اجزاء العلة، فان هذا الكلام منظور فيه يظهر وجهه بالنظر في المحرمات النفسية، فإنّه إذا كان عدة امور منضمة منها عنها كتصوير صورة الإنسان مثلا ونحوها، فلا إشكال في عدم تحقق الحرام اذا فرض الاتيان بعدة من تلك

الامور وبقي واحد، وأما اذا اتى بالآخر فلا إشكال ظاهرا في ان الحرام يكون جميع المركب من اوله إلى الآخر لا خصوص المأقّى به اخيرا، وعين هذا الكلام جار في الواجبات الارتباطية ايضا، فاذا ظهر ذلك في المحرمات النفسية نقول كذلك الامر في المحرمات الغيرية، فان المحرم انما هو مجموع اجزاء العلة من حيث المجموع دون كل واحد لكنه اذا فرض اتيان المكلف ببعضها وبقي بعض لا يتعين الحرام في البعض الباقي ولا يتصف هو بالحرمة فقط بل انما يتصف بالحرمة الجميع من الاول إلى الآخر، وهذا واضح لمن تأمل.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الفصل الخامس: في الواجب الموقت والواجب الموسع

ويمكن تصويره بوجهين: الاول ان يكون مقيدا بزمان خاص وفي قبالة غير الموقت وهو ما لم يكن الزمان الخاص دخيلا فيه، الثاني ان يكون مقيدا بالزمان بان كان دخيلا فيه وان كان إلى اخر عمر المكلف، وفي قبالة غير الموقت وهو ما لم يكن كذلك واطلاق الواجب عليه حينئذ انما يثمر بالنسبة إلى من هو خارج عن حدود الزمان بناءً على ما قيل من ان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك، وظاهر تعاريف القوم هو التصوير الاول.

ثم ان امكان الموسع بكلا تصويريه مما لا يحتاج إلى مزيد بيان، والموسع كما كان له افراد عرضية كذلك له افراد تدريجية، والتخير بين هذه الافراد مثل تلك الافراد عقلي ان لم يختر في لسان الدليل. وأما ان خيره في الدليل وقال مثلاً صل في هذا الوقت أو ذاك وهكذا كان التخير لا محالة شرعياً.

ثم إنه لا دلالة للامر بالموقت على وجوبه خارج الوقت لوفات في الوقت الا فيما دل على كون التقييد بالوقت بنحو تعدد المطلوب مثل ان كان دليل الواجب مطلقاً غير مقيد بزمان، ولكن ورد التقييد بدليل منفصل ولم يكن لهذا الدليل المنفصل دلالة على كون الوقت دخيلاً في أصل المطلوب بل كان غايته الدلالة على مطلوبة ايقاع الواجب في

الوقت الكذائي، فعند ذلك يكون دليل الواجب بنفسه دليلا علي الوجوب خارج الوقت. وما يظهر من تقارير بعض الاعلام: من ان المقيدات تحكم علي المطلقات فلا فرق بين ان يكون دليل الوجوب بنفسه مقيدا أو كان مقيدا بدليل منفصل، مدفوع بما يأتي في باب المطلق والمقيد من ان الدليلين اذا كانا مثبتين لا يحمل دليل المطلق علي المقيد الا فيما اذا احرز وحدة الحكم ووحدة الغرض والملاك من وحدة السبب او طريق آخر أو كان دليل المقيد بلسانه ناظرا إلى دليل المطلق ومفسر له وفي غير صورتين لا وجه للحمل، ولذا لا يحمل المطلق علي المقيد في المستحبات مثلا اذا ورد قوله زُر الحسين عليه السلام وورد ايضا زُر الحسين عليه السلام يوم عاشوراء لا يحمل الاول علي الثاني ويحكم بتعدد المطلوب لا محالة فن زاره في يوم عاشوراء امثل امر المطلق والمقيد معا ومن زاره في غيره امثل الاول فقط هذا. نعم يتوجه علي ذلك ان ما يأتي به المكلف خارج الوقت على هذا التقرير ليس قضاء لما فات ولا يكون متداركا لمصلحته، لان الامر بالموقت قد فات وفاتت المصلحة القائمة به فلا يقضى والامر بالمطلق باق علي حاله علي الفرض، فلا يكون ما يأتي به قضاء لان متعلقه لم يفت بل كان اتيانه اداء لما هو المأمور به بالامر المطلق، وهو خلاف ما ربما يستظهر من عناوين كلمات القوم، وان شئت قلت: ان مقتضى تعدد المطلوب المستكشف من اطلاق دليل الواجب بضميمة دليل التوقيت تعدد المصلحة ومن الممكن اختلاف المصلحة المتدركة في الوقت مع المتدركة خارجه سنخا، ومن الواضح ان تدارك الثانية لا يكون تداركا للاولى بنحو من الانحاء بل هو تدارك نفسها وامثال امر المطلق كما لا يخفى، نعم ربما امكن فرض كون ما يأتي به خارج الوقت تداركا لبعض ما فات في الوقت لكنه محتاج إلى دليل، وقضية تعدد المطلوب واطلاق دليل الواجب خلافه تدبر تعرف.

ثم إنه بناءً علي عدم دلالة الدليل علي الوجوب خارج الوقت كان قضية أصل البراءة عدمه، ولا يجري استصحاب وجوبه بعد الوقت لأنه اسراء الحكم من موضوع إلى آخر وليس حقيقة بالاستصحاب، نعم يمكن استصحاب أصل الوجوب الجامع بين

الضمنى والاستقلالى حيث ان موضوع هذا الوجوب متحد في الوقت وخارجه وهو أصل الواجب، وقد قررنا هذا الاستصحاب عند تعذر بعض اجزاء الواجب أو شرائطه علي وجوه ستة فراجع، والفرق بين المقام وتلك الموارد هو ان كون وجوب أصل العمل ضمنيًا في المقام غير معلوم، اذ لم يحرز كون الوقت دخيلا في الواجب علي نحو كان المطلوب واحدا وهو المقيد بالوقت لاحتمال ان كان وجوبه استقلاليا وكان الزمان المأخوذ فيه مأخوذاً علي نحو الظرفية لكن ذلك لا يضر بجريان الاستصحاب ان لم يكن فيه إشكال من جهة أخرى فتدبر.



الفصل السادس: في الامر بالامر

هل الامر بالامر بشيء امر بذلك الشيء ام لا؟ التحقيق أنه يتصور ثبوتاً علي وجوه:
فتارة كان المقصود صدور هذا الشيء فقط من دون ان يكون لتوسيط امر الغير
مدخلية بل كان هو لمجرد التبليغ، ومن الواضح ان في هذه الصورة كان الشيء مأموراً به
ووجب الاتيان به لو علم الحال سواء صدر الامر من الواسطة ام لم يصدر، لان الارادة
النفس الامرية بنفسها مما توجب الاطاعة والامتثال من دون مدخلية للامر علي ما
فصلنا الكلام فيه في طى المباحث السابقة والمفروض تعلق الغرض والارادة باتيان
المأمور الثاني بهذا الشيء وهذا لاسترة عليه. ويدخل في حكم الصورة المذكورة ما اذا لم
يكن الغرض من توسيط امر الغير مجرد التبليغ بل كان التوسيط من جهة ان المأمور
الثاني لا ينبعث بالامر الصادر من الأمر الاول؛ وانما ينبعث باوامر الواسطة اذ الملاك
المذكور موجود فيه بعينه، ولا يتفاوت الحال فيما هو المهم والمناطق لوجوب الاطاعة
والامتثال وهو تعلق الارادة بالشيء من دون دخل لامر الواسطة فيها. ولعل من هذا
القبيل امر الوالدين بامر اولادهم بالعبادات تمرينا قبل البلوغ، ونظائره في العرفيات في
غاية الكثرة.

وأخري لم يكن الغرض اتيان الشيء اصلاً، بل إما ان كان امتحان المأمور الاول أو

المأمور الثاني أو كليهما، إمّا لاستعلام الحال في غير عالم الغيب أو لاتمام الحجة، والمحكم في هذه الصورة واضح كالاولى.

وثالثة لم يكن الغرض اتيانه علي وجه الاطلاق مثل الصورة الاولى، بل انما تتعلق الارادة باتيانه بعد تعلق امر الغير به بان كان لامر الغير بما هو مدخلية في تعلق الارادة بالشيء بحيث لو لم يقع منه امر لما كان الشيء متعلقا لارادة الامر الاول، ومعلوم ان في هذه الصورة لا يجب الاتيان به الا بعد صدور الامر من الواسطة، بخلاف الصورة الاولى. والشمرة تظهر فيما اذا لم يصدر الامر منه أو صدر ولم يصل إلى المكلف، والظاهر دخول اوامر اولى الامر والوالدين ومن ضاهاهما ممن اوجب الشارع اطاعته في اوامره ونواهيه في هذا القسم، ولعل الحكمة في توسيط امرهم علي هذا الوجه جعل هذا المقام لهم ليظهر شموخ قدرهم وقرب منزلتهم عنده أو يكون اداء لبعض حقوقهم وشكرا لما تحملوا وصبروا في تربية الروح أو الجسم أو لجهات اخر فتدبر.



الفصل السابع: في ان الامر بعد الامر يوجب التكرار ام لا؟

اذا ورد امر بالشيء بعد الامر به قبل امثاله فهل يوجب تكرار ذلك الشيء أو يكون تأكيداً للامر الاول فيه خلاف. والتحقيق أنه ان ذكر لكل واحد سبب غير الاخر مثل ان ظهرت فاعتق رقبة وان قتلت فاعتق رقبة فلا ينبغي الارتياح في وجوب التكرار عند تحقق السببين لأنه المنساق والمتبادر من الامر، وأما ان لم يذكر سبب اصلاً أو ذكر سبب واحد لهما مثل اعتق رقبة اعتق رقبة أو ان ظهرت فاعتق رقبة ان ظهرت فاعتق رقبة، فلا يخفى ان المتبادر من الامر الثاني مادة وهيئة ليس الا التأكيد. وما في «الكفاية» من ان مقتضى اطلاق الهيئة هو التأسيس لم يظهر لنا وجهه، فان الامر الانشائي نظير البعث الخارجي ليس الا سوق المكلف نحو العمل، غاية الامر ان هذا يقع في الاول باللفظ وفي الثاني بالعمل الخارجي، وكما ان في البعث الخارجي لا ينساق إلى الذهن من تكراره الا التأكيد كذلك في البعث الانشائي، ولعل المراجعة إلى الوجدان والمستفاهم العرفي وملاحظة الاوامر الصادرة من اهل العرف مكرراً اقوي شاهد علي المدعى.

المقصد الثاني:

في النواهي



- * مفاد هيئة النهي و متعلقه
- * في جواز اجتماع الأمر والنهي و عدمه
- * هل يقتضي النهي عن شيء فساد؟
- * الاخبار الدالة على الملازمة بين الحرمة و الفساد



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الثانى فى النواهى

الفصل الاول: فى مفاد هيئة النهى ومتعلقه

الظاهر ان النهى بهيئته دال على ممنوعية الفعل وعنايته الزجر عنه فى عالم الانشاء نظير الزجر الخارجى، ومنشأه البغض للفعل الناشئ عن وجود المفسدة فيه. وما عن البعض: من أنه نظير الامر فى الدلالة على الطلب غير ان متعلق الطلب فى احدهما الوجود وفى الآخر العدم، خلاف الظاهر فان عناية احدهما فى النظر غير الآخر، فالامر بعث إلى الوجود منشؤه تعلق الإرادة الأكيدة به الناشئة من وجود المصلحة فيه، والنهى زجر عن الوجود منشؤه تعلق الكراهة الأكيدة به الناشئة من وجود المفسدة فيه. وكما ان ممنوعية الترك ليس فى مفهوم الاول وانما هو امر يلزمه عقلا كذا طلب الترك ومحبوبيته ليس فى مفهوم الثانى بل هو لازم للزجر الاكيد عن الفعل، ولعله واضح.

ثم إنه وقع الاختلاف بينهم فى ان متعلق الطلب فى النهى هل هو مجرد ان لايفعل او الكف؟ فاختار بعض الاول نظرا إلى ظهور اللفظ، وبعض الثانى بتوهم ان الترك وعدم الفعل ليس تحت الاختيار فلا محالة يجب رفع اليد عن ظهور اللفظ عقلا وارجاع متعلق النهى إلى الكف ليكون تحت الاختيار.

واورد عليه بما حاصله ان عدم الفعل فى الازل وان لم يكن بالاختيار الا أنه بحسب مقام الدوام والاستمرار تحت اختيار المكلف فله ان يبقيه وله ايضا عدم ابقائه وتبديله بالوجود، وهذا واضح جدا واقوى شاهد على ذلك كون الفعل بالاختيار، فان كون

الفعل اختياريا مساوق لكون تركه كذلك ولا يمكن عقلا غير ذلك والتفكيك بين الفعل وتركه في الاختيارية. هذا كله مع أنه لو لم يكن الترك بالاختيار لم يكن الكف ايضا بالاختيار لأنه ليس الا عبارة عن الترك، غاية الامر أنه ترك الفعل مع وجود الداعى اليه، ومجرد ذلك لا يوجب كونه اختياريا بعد ما ليس حقيقة الا ترك الفعل، ولأجل ذلك تعرف ان الذهاب إلى ان المتعلق الكف - مضافا إلى استناده إلى امر باطل - مما لا يثمر في رفع الاشكال المتوهم ولا يوجب تفاوت الحال. ومن هذا ربما يخلج إلى البال ان ارتكاب التأويل بارجاع المتعلق الى الكف ليس لأجل ما توهم من كون الترك خارجا عن تحت الاختيار، فإنه بديهية الفساد من وجهين بل لعله لأجل ان النهى انما يكون بداعى ارتداع العبد كما ان الامر كان بداعى انبعاثه، وكما ان الامر لا فائدة فيه فيما كان المكلف بمقتضى طبعه آتيا بالفعل، كذلك النهى لا فائدة فيه فيما كان بنفسه ومقتضى طبعه تاركا له بان لم يكن فيه ميل إلى الفعل وداع إلى اتيانه، وأنت خير بانه ان كان الوجه هذا امكن توجيهه بوجه علمى بخلاف ما إذا كان الوجه ما ذكر فإنه لا يمكن تصحيحه بحال لوضوح فساده وبداهة بطلانه. ويرد على هذا الوجه ايضا بعد ما عرفت من امكان جعله وجها علميا ان الاوامر والنواهي لا يلزم ان تكون بداعى الانبعاث والانزجار في كل الاحوال، بل غاية ما اقتضاه البرهان انها من جهة كونها فعلا من افعال الأمر والنهى كالبعث والزجر الخارجين لابد وان يكون لغرض من الاغراض وداع من الدواعى قضية عدم صدور الفعل من الحكيم بلا غرض فإنه عبث قبيح، ومن الواضح عدم انحصار الغرض في انبعاث العبد وانزجاره، ونبين الكلام في هذا المقام مفصلا في بحث العلم الاجمالى عند الكلام في خروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء حيث نقول: ان ملاك استهجان الخطاب خلوه عن الفائدة بالكلية، وأما لو كان فيه غرض وفائدة ولو لم يكن انبعاث العبد ليس الخطاب مستهجنا، فعلى هذا لا بأس بشمول الخطاب لمورد الابتلاء وغيره ولمن كان قادرا على الفعل وغيره ولمن كان بمقتضى طبعه آتيا بالفعل أو تاركا له وغيره، فان التكليف على نحو العموم بحيث يعم جميع المذكورات واقع في العرفيات ايضا، بل هو كثير شائع ذائع خصوصا في الموالى والسلطين عند جعل القوانين للرعية، وسره ان التكاليف الانشائية انما تكون لبيان وجود الارادات والكرهات في

النفس، ومن الواضح ان الارادة النفس الامرية ربما لا فرق فيها بين القادر وغيره وبين محل الابتلاء وخارجه فمن هذه الجهة لا إشكال نعم بيان الارادة أو الكراهة لابد وان يكون معللا بعلة ومقرونا بفائدة من جهة ان نفس هذا البيان فعل من الافعال، وكل فعل صادر من الحكيم لابد وان يكون كذلك ولو كان فيه فائدة واحده، فلاجل ذلك نقول: ان التكليف علي النحو الكلي ربما يكون بداعي انبعاث العباد، وربما يكون لجهات اخر من لزوم الاحتياط في موارد الشك في القدرة والشك في موارد الابتلاء أو اتمام الحجة علي العاصين والتاركين أو من جهة عدم تميز العنوان ونحو ذلك من الامور، وتفصيل الكلام خارج عن مقتضى المقام فتدبر.

في عدم دلالة النهى علي التكرار

ثم إنه لا دلالة للنهى علي التكرار لا بصيغته ولا بالمادة، بل كان هو مثل الامر فيها، ولكن لازم تعلق النهى بالطبيعة الصرفة أو بالطبيعة السارية عقلا عدم تحقق الامتثال الا بترك جميع افرادها بخلاف الامر، فان لازم تعلقه بصرف الوجود من الطبيعة تحقق الامتثال باتيان اول فرد من الطبيعة. ولا فرق في ذلك بين ان يكون النهى متعلقا بالطبيعة الصرفة أو السارية كما هو واضح، وانما الفرق بقاء إرادة الترك بالنسبة إلى سائر الأفراد بدلالة النهى نفسه ان كان المتعلق الطبيعة السارية، وأما ان كان صرف وجود الطبيعة فلا يبقى للنهى دلالة علي إرادة الترك لو خولف باتيان فرد واحد من الطبيعة، وهل الظاهر الاول أو الثاني؟ وجهان: من ان النواهي الصادرة من الموالى ومنها النواهي الشرعية من قبيل الاول نوعا وغالبا بل قلما يوجد خلافه فيكون ذلك بمنزلة كثرة الاستعمال قرينة علي ان المتعلق الطبيعة السارية وان كان مقتضى ظاهرا اللفظ خلافه، ومن ان مقتضى مقدمات الاطلاق الجارية في المادة كون المتعلق نفس الطبيعة فقط، كما في متعلق الاوامر فليتأمل.

الفصل الثاني: في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه

اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد وامتناعه علي اقوال، ولا يخفى ان المترائي من تعابيرهم في عنوان المسألة كون الخلاف في الكبرى اعني جواز الاجتماع وعدمه لا في الصغرى اي الاجتماع وعدمه، وقد يتخيل ان النزاع لابد وان يكون في الثاني، لان عدم جواز الاجتماع من البديهيات لا يكاد يقع محل الخلاف بداهة تضاد الأحكام وعدم جواز اجتماع الحكمين في موضوع واحد، فالنزاع يؤل الى ان الامر والنهي المتعلقين بواحد ذي وجهين هل كانا مجتمعين في واحد وليس تعدد الوجه مؤثرا في اخراجه عن الوحدة أو لم يكونا كذلك؟ هذا.

ولكن التحقيق كون النزاع في الكبرى كما هو ظاهر العناوين ولا يلزم ارتكاب التأويل فيها بشيء، ومرجعه إلى ان الوحدة الخارجية مع التعدد الذهني هل كان مجوزا لاجتماع الحكمين من جهة ان متعلق الامر والنهي امر ذهني والمفروض كون متعلقها متعددا في ظرف وقوعها متعلقا لهما وهو الذهن أو ليس بمجرد التعدد الذهني مجوزا لذلك بعد كون متعلقهما في الخارج واحداً، فتدبر. وكيف كان قبل الخوض في المقصود يقدم أمور:

الامر الأول: في المراد من الواحد في المقام

الظاهر كون المراد بالواحد هو الواحد الشخصي كما في «الفصول» بداهة ان النزاع انما

٢٨٥..... الفصل الثاني: في جواز اجتماع الامر والنهي و عدمه
كان فيما اجتمع فيه متعلق الامر والنهي وجودا والوجود مساوق للتشخص. وبذلك
تعرف ما في «الكفاية» حيث قال: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجا تحت
عنوانين وان كان كلياً مقولاً علي كثيرين، وانما ذكر لخراج ما اذا تعدد متعلق الامر
والنهي ولم يجتمعا وجوداً كالسجود لله وللصنم، لا لخراج الواحد الجنسي أو النوعي
انتهى ملخصاً. والظاهر أنه تعريض علي صاحب «الفصول» رحمته حيث جعل الواحد
بالشخص في مقابل الواحد الجنسي أو النوعي؛ وأنت خير بانه لا وجه للتعريض
والمتمين الاخذ بمقالته، فإنه لا بد في العنوانين المتعلق احدهما للامر والاخر للنهي من ان
يجتمعا في الوجود حتى يكون مورداً للنزاع والاجتماع في الوجود يصير له محالة واحداً
شخصياً، ولو لا جهة الاجتماع الوجودي كان السجود لله والسجود للصنم ايضاً واحداً
في الجنس وهو أصل السجود، فليس خروجه عن محط النزاع الا لاجل عدم اجتماعهما
في الوجود، والامر سهل.



الامر الثاني: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات

هل الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات اختلافهما في الموضوع كما هو
المترائي من المحقق القمي وصاحب «الفصول» أو اختلافهما في الجهة كما هو مختار العلامة
الانصاري ومن تبعه؟ وجهان: مبنيان علي ان تمايز المسائل كتمايز نفس العلوم هل كان
بمجرد تمايز موضوعات المسائل، أو بتمايز الجهة المسئول منها والمبحوث عنها، والحق
الثاني كما بينا في محله، وهذا ليس بمهم، انما المهم بيان موضوع المسألة سعة وضيقاً
فنقول:

المستفاد من المحقق القمي رحمته ان العام والخاص المطلقين خارج عن محل النزاع بل هو
مورد للنزاع في النهي في العبادات.

واعترض عليه في «الفصول» بانه ليس بين العامين من وجه والمطلق فرق في امكان
جعل كل منهما موضوعاً لكلا المسئلتين، فلا ميز بينهما الا في ان متعلق الامر والنهي
طبيعتان متغايرتان في موضوع البحث، سواء كان بينهما عموم من وجه كما في مثل قولك

صل ولا تغصب، أو عموم مطلق كما في مثل قولك تحرك ولا تدن الى المكان الفلاني. وطبيعة واحدة في مسألة النهي في العبادات، وكان الفرق بمجرد الاطلاق والتقييد، سواء ايضا كان بينها عموم مطلق كما في قولك صل ولا تصل في وقت كذا أو مكان كذا، أو عموم من وجه كما في قولك صل صلاة الصبح مثلا ولا تصل في الوقت الفلاني أو المكان الفلاني انتهى محصل كلامه.

وقال الشيخ رحمته في التقريرات المنسوبة اليه بعد نقل كلامها ما لفظه «اقول: ان ظاهر هذه الكلمات يعطى انحصار الفرق بين المسئلتين في اختصاص إحداها بمورد دون اختها، وليس كذلك، بل التحقيق ان المسئول عنه في إحداها غير مرتبط بالآخرى. وتوضيحه ان المسئول عنه في هذه المسألة هو امكان اجتماع الطلبين فيما هو الجامع لتلك الماهية المطلوب فعلها والماهية المطلوب تركها، من غير فرق في ذلك بين موارد الامر والنهي، فإنه كما يصح السؤال عن هذه القضية فيما إذا كان بين المتعلقين عموم من وجه فكذا يصح فيما إذا كان عموم مطلق سواء كان من قبيل قولك صل ولا تصل في الدار المغصوبة أو لم يكن. والمسئول عنه في المسألة الآتية هو ان النهي المتعلق بشيء هل يستفاد منه ان ذلك الشيء مما لا يقع به الامتثال حيث ان المستفاد من اطلاق الامر حصول الامتثال بأي فرد كان، فالمطلوب فيها هو استعمال ان النهي المتعلق بفرد من افراد المأمور به هل يقتضى رفع ذلك الترخيص المستفاد من اطلاق الامر أولا. ولا ريب ان هذه القضية كما يصح الاستفسار عنها فيما إذا كان بين المتعلقين اطلاق وتقييد، فكذلك يصح فيما إذا كان بينها عموم من وجه كما إذا كان بينها عموم مطلق، انتهى موضع الحاجة من كلامه».

وهو كما تري ظاهر في جريان النزاع فيما إذا كان بين المتعلقين اطلاق وتقييد ايضا فضلا عما إذا كان بينها العموم المطلق.

وربما يوجه بانه إذا كان النزاع في المفاهيم المتعددة في الذهن المتحدة في الوجود الخارجي مع وجود المندوحة فكلامه رحمته بحسب القاعدة، ضرورة تعدد المطلق والمقيد في

الذهن، فان مفهوم الصلاة غير مفهوم الصلاة في الدار المغصوبة، وهذا واضح جدا. وان كان النزاع فيما لم يكن بين المتعلقين الواقعيين في حيال الامر والنهي المجتمعين في الوجود الخارجيّ جامع مشترك لزم ان لا يكون العامان من وجه ايضا^١ موردا للنزاع، هذا. وربما يقال: ان العنوانين لو كانا بحيث اخذ احدهما في الاخر بتمامه لا يتطرق فيها هذا النزاع وان كان اختلافهما في الذهن بمكان من القبول، وذلك لان معنى تعلق الامر بالمطلق مثل الصلاة مثلا اقتضاء الصلاة بطبيعتها للامر لا اقتضاؤها بقيد الاطلاق، وذلك واضح وهذه الطبيعة موجودة بعينها في المقيد لانه ليس الا أصل الطبيعة مع اضافة قيد، فلذلك لا يعقل ان يقع موردا للامر والنهي كليهما، وسيوضح ذلك بملاحظة ما يأتي مما يرتبط به، فتدبر.

الامر الثالث: في كون هذه المسألة اصولية

الظاهر كون المسألة بهذا العنوان الذي وقع في كلماتهم اصولية حيث كانت نتيجتها مما تقع في طريق الاستنباط. نعم يمكن عنوانها بنحو آخر كانت به من المسائل الفرعية كان يقال: ان مجمع العنوانين هل هو واجب أو محرم، أو من المسائل الكلامية كان يقال: هل جاز صدور الامر والنهي من الامر الحكيم اولا بناءً على ان مسائل الكلام ما يبحث فيها عن احوال الباري وافعاله، أو من المبادي التصورية أو التصديقية كان يقال: هل كان مجمع العنوانين منهيًا عنه أو مأمورا به حيث ان نتيجته كانت من مبادي مسألة النهي في العبادات. وبالجمله هذه المسألة وان امكن عقدها مما ذكر الا انها بهذا العنوان الواقع في كلماتهم اصولية لا غير، فتأمل.

الامر الرابع: في جريان النزاع في جميع اقسام الامر والنهي وعدمه

الظاهر عدم الفرق بين الامر والنهي التعيينين والتخييرين في جريان النزاع لان ما هو

١. هل علي هذا يختص النزاع بالموارد النادرة جدا مثلا اذا قلنا ان الذات خارج عن مفهوم المشتق كان قوله اكرم عالما ولا تكرم فاسقا مثلا من موارد النزاع، منه.

جار في الاول يجري في الثاني، فلو قيل في الاول بالامتناع من جهة لزوم التكليف بالمحال قلنا به في الثاني لعين هذه الجهة، بداهة أنه كما لا يعقل التكليف بالمحال من الحكيم تعيينا، كذلك لا يعقل التكليف به منه تخيرا، فان الثاني كالاول قبيح وهذا واضح. انما الاشكال في فرض الاجتماع في التخييرين، وذلك من جهة ان النهي اذا تعلق باحد الشئين كان قال لا تصرف في الدار اولا تكن مع الاغيار، كان مقتضاه حصول الامتناع بترك احد الامرين فان تصرف في الدار ولم يكن مع الاغيار كان ممثلا، وكذا ان كان مع الاغيار في خارج الدار، نعم لو لم يترك واحدا منها بان تصرف في الدار وكان مع الاغيار لخالف النهي وعصى. وعلى هذا يشكل بانه ان اوجد متعلق الامر التخييري أو التعيني مع احد الامرين الواقعين طرفي النهي التخييري لم يكن من باب اجتماع الواجب مع المحرم لان اتيان احد طرفي المحرم التخييري ليس بمحرم علي ما ذكر، وان اوجده معه بعد ان كان آتيا بطرفه الاخر كان من اجتماع الواجب مع المحرم لكنه يخرج عن المحرم التخييري حقيقة وكان من المحرم التعيني، بداهة ان الاتيان باحد طرفيه كالمجالسة مع الاغيار في المثال المذكور يصير الطرف الاخر وهو التصرف في الدار في المثال محرما علي التعيين، كما ان تعذر احد طرفي الواجب التخييري يعين الوجوب في الطرف الاخر، ولو لذلك لما امكن القول باجتماع الواجب مع المحرم اصلا، ضرورة أنه بعد ما لم يكن في البين الا محرم واحد مردد بينهما لا برهان علي تطبيقه علي الجمع، كما لا يخفى علي التأمل.

الامر الخامس: في اختصاص النزاع بما اذا كانت مندوحة

لا إشكال في اختصاص النزاع بما اذا كان مندوحة في البين، وفي الموارد التي لامندوحة فيها لا يقع النزاع قطعا، بداهة استلزام التكليف بالمحال فيها، وهو قبيح علي الحكيم باطباق الكل. واستشكل المحقق الخراساني فيه، فقال: التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع، ومحصل ما افاده في وجهه: ان الكلام هنا في محالية نفس التكليف وعدمها ولا يتفاوت الحال فيه بين وجود المندوحة وعدمه، ولزوم التكليف بالمحال علي الثاني لا يرتبط بمحالية نفس التكليف بل هو محذور آخر، هذا.

وأنت بعد امعان النظر في كلمات القوم تعلم ان ما ذكره خلاف التحقيق، حيث فرعوا علي الجواز وجود الامر وجواز قصده وصحة العبادة لو اعتبر فيها قصده ونحو ذلك، وعلي عدمه عدم وجود الامر وبطلان العبادة بناءً علي اعتبار قصده، ولو كان الكلام مع قطع النظر عن مقام امثال الامر وكان النظر إلى محالية نفس التكليف لما يكاد يصح استنتاج ذلك من القول بالجواز، كما هو اوضح من ان يخفى.

والعجب ان المحقق المذكور ايضا صرح في موارد عديدة من كلامه بانه علي القول بالجواز كان المجمع فعلا محكوما بالحكمين، وواضح أنه مختص بموارد وجود المندوحة فتدبر.

الامر السادس: في كون المسألة عقلية

الظاهر كون المسألة عقلية ولا اختصاص لها بما إذا كان الايجاب والتحریم باللفظ، وذكر الامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول جار مجري الغالب، والا فليس الكلام في دلالة اللفظ.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الامر السابع: في اختصاص النزاع بالقول بتعلق الأحكام بالطبائع

قد ظهر مما حققناه في الامر الخامس عدم جريان النزاع بناءً علي القول بتعلق الأحكام بالافراد، بل بناءً عليها لا بد من القول بالامتناع، فالنزع مختص بالقول بتعلقها بالطبائع، وذلك لأنه بناءً علي تعلق الأحكام بالافراد كان المجمع محكوما باحد الحكمين لا محالة، ولا يصح كونه محكوما بهما معا لأنه تكليف بالمحال حيث لامندوحة، فان معنى تعلقها بالافراد دخولها بخصوصياتها تحت الامر والنهي إمّا علي التعيين كما في قولك: اكرم العلماء ولا تكرم الفساق، أو علي التخيير كما في قولك: صل ولا تغصب. والامر باتيان الفرد والنهي عن اتيانه عين التكليف بالمحال سواء كان الامر باتيانه معينا أو مخيرا إمّا في التعييني فواضح، وأمّا في التخييري فلما ذكر في الامر الرابع. وهذا بخلاف ما إذا كان متعلقها بالطبائع فان خصوصيات الأفراد خارجة عن تحت الامر والنهي على هذا القول

وكان التخيير في ناحية الامر عقليا لا شرعيا فامكن النزاع فيه. فيدعى مدع الجواز أنه لم يتعلق الامر بالفرد المجتمع مع المحرم حتى يكون تكليفا بالمحال. وهذا وان كان محل الكلام علي ما يأتي مفصلا من ان تعلق الأحكام بالطبايع المحضة ايضا لا يرفع غائلة التكليف بالمحال، لكنه لم يكن بمثابة القول بتعلقها بالافراد في دخول كون التكليف بالمحال.

والمحقق الخراساني جريا علي مذاقه من ان الكلام في المقام من حيث محالية نفس التكليف فلا فرق فيه بين لزوم التكليف بالمحال وعدمه - استشكل علي اختصاص النزاع بالقول بالطبيعة، فراجع.

والمعجب كل العجب من المحقق اليزدي رحمته حيث ذهب إلى اعتبار قيد المندوحة، ومع ذلك منع الاختصاص والتزم بتعميم النزاع، فراجع وتدير.

الامر الثامن: في اشتراط وجود المناطين في محل النزاع

لا إشكال في ان النزاع المذكور انما يأتي إذا كان في كل واحد من متعلق الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصديق والاجتماع، اذ بدونه لا اجتماع للحكمين في مورد الاجتماع كي يتكلم في جوازه وعدمه فلا يكون من هذا الباب. ولا بأس هنا بذكر كلام المحقق الخراساني علي نحو الاختصار لأنه لا يخلو عن فائدة.

قال في الامر الثامن والتاسع من الامور التي قدمها امام البحث ما ملخصه: أنه لا يكون من باب الاجتماع الا فيما كان في المتعلقين مناط حكمها حتى في مورد التصديق كي يحكم علي الجواز بكونه فعلا محكوما بالحكمين، وعلي الامتناع بكونه محكوما باقوي المناطين، أو بحكم ثالث اذا لم يكن احدهما اقوي. وأما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب ولا يكون مورد الاجتماع محكوما الا بحكم واحد منها إذا كان له مناطه، أو حكم اخر اذا لم يكن لواحد منها مناط سواء قيل بالجواز أو بالامتناع، هذا بحسب مقام الثبوت. وأما بحسب مقام الاثبات فان احرز وجود المناط في احدهما فقط بلا تعيين فيعمل عمل المعارضة، وان احرز وجوده فيهما كان من باب التزاحم، الا إذا

كان كل واحد من الدليلين متكفلاً لبيان الحكم الفعلي فإنه يقع التعارض ولا بدّ أولاً من التوفيق بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي ان امكن والا يعمل عمل المعارضة انتهى حاصل كلامه في الامرين.

وهذا احد من الموارد التي صرح فيها بكون المجمع محكوما بالحكمين على الجواز، وهو كما عرفت ينافي ما تقدم منه من عدم اعتبار قيد المندوحة. وكيف كان لا يخلو كلامه عليه السلام من النظر توضيحه ان كون المجمع محكوما فعلاً بالحكمين على الجواز انما كان فيما كان هناك مندوحة على ما عرفت، اذ بدونها لا يكون المجمع محكوما بهما معاً، لاستلزامه التكليف بالمحال، وفي صورة وجودها لا ينظر اقوي المناطين على الامتناع بل انما يقيد الامر بغير مورد النهي عقلاً ولو كان ملاك النهي عنه اضعف بمراتب من ملاك المأمور به، لان المجمع بين الغرضين يستدعى اتيان المأمور به في غير مورد النهي ليتحقق امتثال الامر والنهي معاً، ونظيره ما تقدم عند تراحم الواجبين احدهما مضيق والآخر موسع من أنه لا يلاحظ اقوائية الملاك عند ذلك بل يقدم المضيق ويؤتى به في وقته ولو كان ملاكه اضعف ثم يؤتى بالموسع. فالمأمور به في وقته ليس الا اياه دون الموسع فإنه لا يكون مأموراً به بفردة المزاحم للمضيق، وحيث كان الامر في المتعدد بحسب الوجود كذلك فليكن في الوجود الواحد اولى على القول بالامتناع.

والحاصل أنه عند وجود المفر والمندوحة لا ينظر إلى اقوي المناطين لا على الامتناع ولا الجواز، والفرق بين القولين مجرد لزوم تقييد الامر بغير مورد النهي عقلاً على الاول دون الثاني وأما عند عدم وجود المفر فكما لا بدّ من رعاية اقوي الملاكين على القول بالامتناع كذلك على القول بالجواز، لما عرفت من أنه لا مجال للقول بالجواز عند عدم وجود المندوحة لاستلزامه التكليف بالمحال، فلا بد من ترجيح ما مناطه اقوي فيحكم فعلاً بحكمه.

ثم ان مناط التعارض على ما عرفت تكاذب الدليلين وتمانعها في الدلالة، وهذا كما يتحقق في صورة احراز الملاك في احدهما بلا تعيين ربما يتحقق في صورة احرازه فيهما إذا

كان الدليلان بصدد بيان الحكم الفعلي سواء علي القول بالجواز أو الامتناع، كما لا يخفى علي التأمل.

الامر التاسع: في ثمره النزاع علي القولين

لا إشكال في صحة العبادة علي القول بالجواز مطلقاً حتى في العبادات، وكذا علي القول بالامتناع وترجيح جانب الامر، وكذا عليه وترجيح جانب النهي لا إشكال في الصحة في المعاملات، وأما في العبادات فربما يفرق بين ما اذا لم يلتفت إلى الحرمة قصوراً وبين العلم بها أو عدم الالتفات تقصيراً، كما لعله المشهور علي ما حكى فحكموا بالصحة في الصورة الاولى وبالبطلان في الثانية، أما الأخير فلان الفعل مع العلم بالحرمة أو بدونه تقصيراً لا يصلح لان يتقرب به بحال وان امكن قصد القرية في الأخير، وأما الاول فلما ذكره في «الكفاية» من وجوه ثلاثة.

أحدها قصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به لاشتغاله علي المصلحة مع صدوره حسناً لاجل الجهل بحرمة قصوراً، فيسقط الامر وان لم يكن امتثالاً له بناءً علي تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

وهذا كما تري عبارة أخرى عن كفاية وجود الملاك في صحة العبادة وعدم لزوم الامر، وهو وان كان في محله علي ما بينه فيما يأتي ان شاء الله تعالى لكن يشكل الامر هنا من جهة ان المكلف الغير الملتفت إلى الحرمة لما كان قاصداً للملاك وانما كان قصد الامر والمفروض في هذا الوجه عدم وجوده، فلا بد في تصحيح العمل من ضمّ مقدمة، وهي كفاية الحسن الفعلي والحسن الفاعلي في صحة العبادات، كما بينا وجهه في الفقه علي نحو التفصيل.

الثاني حصول الامتثال حيث ان العقل لا يري التفاوت بينه وبين ساير الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها وان لم تعمه بما هي مأمور بها، فيجزى ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبة كما يكون كذلك في ضد الواجب، وبالجمله مع الجهل قصوراً كان الاتيان بالمجمع امتثالاً وبداعى الامر بالطبيعة.

اقول: هذا الكلام وان امكن توجيهه في ضد الواجب بالتقريب المتقدم ذكره، لكنه لا يجري في المقام حيث ان الجاهل بالجهل المركب انما يعتقد تعلق الامر بهذا الفرد المجتمع مع المحرم ولا يأتي به الا بداعى ذلك الامر لا الامر بالطبيعة المتعلق في الحقيقة بسائر الأفراد كما هو واضح، نعم لا يبعد تقريبه في الجهل البسيط ووجهه ظاهر.

الثالث حصول الامتثال لوجود الامر بهذا الفرد بناءً على تبعية الأحكام لما هو المؤثر في الحسن والقبح فعلا لا للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس الامر. ويشكل هذا الوجه ايضا بعد تسليم المبنى بانه ربما كان المكلف قاصدا للامر المتعلق بالفرد الغير المجتمع مع المحرم علي نحو التقييد زاعما ان ما يأتي به هو ذاك الفرد، فيشكل الصحة الا بناءً على القول باكتفاء الحسنيين المذكورين في الصحة فلا بد بالأخرة من ضم تلك المقدمة فتأمل.

وعن «الدور» تقسيم مورد عدم الالتفات إلى ثلاثة اقسام: الاول ما ورد فيه ترخيص من الشرع، الثاني ما لم يرد فيه ترخيص ولكن المكلف معذور بحكم العقل، الثالث الفرض مع عدم المعذورية فحكم في الأخير بالبطلان وفي الاولين بالصحة. وحاصل ما ذكره في وجهه أما في القسم الاول فهو أنه لا فرق بين الترخيص والامر، فاذا صح الترخيص مع كونه محرما في نفس الامر صح الامر لعدم التفاوت، وكما يحمل النهي علي الانشائي في الجمع بين النهي الواقعي والترخيص كذلك في الجمع بينه وبين الامر. وأما في القسم الثاني فهو وجود الملاك والجهة المحسنة.

اقول: لا يخلو كلامه عليه السلام من نظر وهو ان مقتضى ظاهر قياس الامر بالاباحة إرادة الامر الظاهري، وهو مما لا ينهض لاثباته دليل حيث ان الدليل الاولى وهو الامر بالطبيعة انما كان متكفلا لبيان الحكم الواقعي اعني حكم الواقعة في الواقع ونفس الامر، ومن البديهي ان الدليل مع وحدته لا يمكن استفادة الحكم منه في مرحلة الواقع والظاهر معا. هذا، مع ان مقتضى كون الامر ظاهريا عدم الاكتفاء بالعمل بعد انكشاف الخلاف وتبين الحال بناءً على القول بعدم الاجزاء، وهو خلاف ظاهر قاطبة المشهور، هذا إذا كان المراد تصحيح الامر في مرحلة الظاهر، وان كان النظر إلى وجود الامر واقعا فواضح

ان مسألة الترخيص الظاهري والجمع بينه وبين النهي الواقعي لا يجوز وجود الامر الواقعي في مورد وجود النهي، فتدبر.

هذا كله محصل ما يرد عليه فيما افاده في القسم الاول.

وأما ما افاده في القسم الثاني فوجهان: اولهما وجود الملاك والجهة المحسنة وهو مطابق للوجه الاول من الوجوه الثلاثة التي ذكرها في «الكفاية» وهو ايضا محل الاشكال من جهة ان المعتبر في صحة العبادات امران احدهما صدور الفعل من الفاعل علي الوجه الحسن ويعبر عنه بالحسن الفاعلي تارة وبقصد التقرب الى المولى أخري الثاني كون الفعل في نفسه وذاته مع قطع النظر عن ملاحظة صدوره من الفاعل حسنا ويعبر عنه بالحسن الفعلي، ولا يخفى ان الامر الاول وان كان متحققا في موضوع البحث وهو الجاهل الغير الملتفت بالجهل المركب أو البسيط مع العذر، لكن الامر الثاني غير متحقق لان الجهة المقبحة منافية للجهة المحسنة ومزاحمة لها، فلا يبقى بعد التزاحم حسنا للفعل الا فيما كانت الجهة الاولى اقوي من الثانية. وهذا الاشكال مذكور في كلامه عليه السلام بقوله: فان قلت: ان الجهة المقبحة وان لم تؤثر في الفاعل الا انها منافية للجهة المحسنة في نفس الامر الخ واجاب عنه بما لا يثمر ولا يغني عن جوع كما لا يخفى علي المتأمل، فان الجواب لا يصحح بالأخرة الا وجود الامر الاول وهو حسن الفاعل لاحسن الفعل. ونظيره كلام «الكفاية» ومن اجل ذلك ربما يتخيل ان الاظهر بطلان العبادة في جميع الموارد حتى موارد الجهل والعذر، كما هو مختار بعض الاعلام من المتأخرين، فهذا قول ثان.

واختار بعض الاجلة صحة العبادة في جميع الصور حتى صورة العلم والعمد، متمسكا بوجود الملاك وكفايته في صحة العبادة، وهو قول ثالث.

بحث وتحصيل

والذي يقتضيه النظر الدقيق ان تشتت الاقوال واختلاف الآراء انما نشأ من خلط محل الكلام - اعني مورد مسألة الاجتماع والنهي - بغيره، وتوضيحه ان اتيان متعلق النهي تارة يتحقق في الخارج بعين تحقق اتيان متعلق الامر بحيث لا يمكن التفكيك بينهما ابدا وأخري لا يتحقق بعينه بل يمكن التفكيك بان اتى بمتعلق النهي من دون الاتيان بمتعلق

الامر والاول ايضا قسمان: الأول ما لا مفر فيه للمكلف ولا مندوحة اصلا والثاني ما يوجد فيه مندوحة، فهذه ثلاثة اقسام. ويظهر الكلام فيها في ضمن مثال فنقول: مثال القسم الاول كل امر ونهى تعلقا بالطبيعة السارية في جميع الأفراد واتفق اجتماع العنوانين الواقعين متعلقهما أو موضوع المتعلق في فرد واحد مثل قوله: اكرم العلماء، ولا تكرم الفساق، وما ضاهاه. ومثال القسم الثاني كل امر تعلق بصرف الوجود من طبيعة واتفق اجتماع عنوان متعلقها مع متعلق النهي كما في قوله: اكرم عالما، ولا تكرم الفساق. ومثال القسم الثالث كل امر ونهى تعلقا بطبيعتين قد يتفق اجتماعهما في وجود واحد ولكن لا ملازمة بين وجود إحداهما ووجود الاخرى كما في قوله: صلّ، ولا تغصب.

اذا عرفت ذلك نقول: لا إشكال في القسم الاول في ان الامر والنهي لا يبقيان معا في الفرد المجمع اعنى العالم الفاسق لانه تكليف بالمحال حيث لا مفر للمكلف في الامتنال، فلا محالة يسقط احدهما وهو الذي كان ملاكبه اضعف ويقدم اقويها ملاكا، فان كان ملاك اكرام العالم اقوي قدم الامر وان كان العكس يقدم النهي، من دون فرق فيه بين الموارد، فان هذا الكلام يجري سواء علم المكلف بالموضوع والحكم ام لا، وسواء كان معذورا أو غير معذور كان مع الاختيار أو بدونه، فان الاشكال ليس هنا في قصد القرية كى يفرق بين موارد العذر وعدمه بل هو من جهة ان الأمر لابد له من ملاحظة اقوي الملاكين وجعل حكمه في المجمع تابعا له من جهة ان المكلف غير قادر علي الامتنال للامر والنهي معا، فان بقى الامر بعد الملاحظة المذكورة صحّ اكرام العالم بل وجب ولا معنى لصحته الا تحقق الامتنال باكرام العالم بقصد الامر كما لا معنى للبطلان الا عدم تحقق ذلك. وبهذا يظهر أنه لا ثمة في البحث عن الصحة والفساد في هذا القسم، حيث ان افراد العالم كل مشمول لحكم وجوب الاكرام بحاله من دون ارتباط احد بالآخر وكذا افراد الفاسق كل مشمول لحكم حرمة الاكرام والفرد المجمع ان كان مشمولا للامر وجب اكرامه فلو تركه فقد عصى الامر وان اكرمه اتى بما هو المأمور به وان كان مشمولا للنهي حرم اكرامه، فان تركه امتثل النهي وان اكرمه خالفه ولا معنى لبطلان عمله غير ذلك،

فانقذح أنه لا معنى للصحة الا وجود الامر وحصول ما هو المأمور به فامكن قصد التقرب به إلى المولى سواء علم بالفسق أو لا، نعم لو فرض كونه مجبوراً على اكرام هذا الفرد أو بنى على اكرامه من جهة أخرى غير جهة الامر لما صح منه العمل بما هو مأمور به، حيث إنه بعد ما لم يكن منفكاً عنه لا يمكنه قصد التقرب ولا يكون اتيانه بداعى امر المولى فقط، وقد تقدم ان المعتبر في صحة العبادة حسن الفاعل وحسن الفعل، والثاني وان كان موجوداً هنا لكن الاول مفقود، كما يظهر بملاحظة ما حقق في الفقه عند بيان النية في الوضوء من عدم صحة العبادات الا إذا كان امر المولى بحاله موثراً بحيث اذا لم يكن في البين الا امر المولى كان داعياً والتفصيل موكول إلى محله.

هذا كله ان قلنا ببقاء الامر، وأما ان كان ملاك النهى اقوي قدم لا محالة ويصير اكرام هذا الفرد محرماً منهياً عنه سواء علم المكلف حرمة ام لا، ومن الواضح أنه مع ذلك لا يصح بالمعنى المتقدم ولا يقع عبادة لانتفاء الامر وفقد حسن الفعل، وتمشى قصد القرابة في صورة الجهل لا يجدي بعد ما كانت الجهة المقبحة الموجودة في الفعل اقوي من الجهة المحسنة. وقد انقذح بذلك ان المثال وما شابهه لا بد فيه من رعاية المناط وملاحظة أقواهما في المجمع، وهو الذي لا يفرق فيه بين الموارد الا ببعض الجهات والخصوصيات الغير المهمة في المقام. فما ذكره بعض الاعلام علي ما ينسب اليه انما يصح في هذا القسم وهو علي ما عرفت تحقيقه خارج عن موضوع بحث جواز الاجتماع وعدمه، حيث لا شبهة تعترى احداً من ارباب النظر في ان الغرض مما لا يجوز فيه الاجتماع، بل إنما يقدم الامر لتقدم ملاكه أو يقدم النهى لذلك. وبذلك يظهر وجه عدم معاملة الاصوليين مع المثال معاملة الصلاة في الدار المغصوبة بل عملوا بمقتضيات باب التعارض ولم يتمسك احد لدفع المنافاة بجواز اجتماع الامر والنهي.

وبالجملة لا مناص فيما كان الايتان بمتعلق الامر عين اتيان متعلق النهى إنما في جميع افراد الطبيعة أو بعضها من رفع اليد عن واحد من الامر والنهي من دون فرق بين الارادات الفاعلية والتشريعية، كما لا مناص من ذلك في الوجوديين الملازمين ايضاً، فإنه

لو فرض وجود احد الامرين ملازما لوجود الاخر ولو من باب الاتفاق بحيث لا يمكن التفكيك بينهما لا يمكن ان يتعلق الامر باحدهما والنهي بالاخر، بل لابد من ترجيح احدهما من جهة اقوائية ملاكه، وإذا كان الامر في الوجودين المنحازين المتلازمين هكذا فليكن في الوجود الواحد بطريق اولى، وبعد ثبوت ذلك لا فائدة في البحث عن الصحة والفساد في خصوص هذا القسم لعدم ترتب ثمره عملية عليه وعدم تفاوت الحال علي احد الامرين، كما هو واضح، فتدبر.

وأما القسم الثاني فهو مشترك مع الاول في ان اتيان متعلق الامر يتحقق بعين عصيان النهي في الفرد المجمع، ومشارك مع الثالث في ان الامر تعلق بصرف الوجود من الطبيعة والنهي متعلق بالطبيعة بمثابة واحدة فيهما ويمكن للمكلف اتيان متعلق الامر في غير مورد النهي ولجل ذلك ربما يتردد في حكمه. ولكن التحقيق أنه ملحق بالقسم الاول فيما هو المهم، وذلك لان المكلف بعد ما بني علي عصيان النهي واتيانه متعلقه كان آتيا بمتعلق الامر قهرا ولا يكون فيه بعد مختارا كي يعقل اتيانه بداعي القرية فلا يتمشى منه قصد القرية ولو فرض كونه مجبورا علي اتيان متعلق النهي، لما تقدم من ان وقوع الفعل عبادة يتوقف علي صدق كونه ماتيا بداعي امر الله، ولا يتحقق ذلك الا إذا كان المكلف مختارا في فعله وتركه وقد اتى بداعي امر الله علي نحو لا يكون المؤثر فيه فعلا الا الامر فقط.

فتحصل ان الاظهر بطلان العمل في هذا القسم مع العلم بالحكم والموضوع ولو مع القول بوجود الملاك والامر لوجود المندوحة كما هو مختار المجوزين سواء كان اتيانه به مع الاختيار أو بدونه لعدم التمكن من قصد القرية بعد التلازم وعدم الانفكاك كما هو الامر في الوجودين المتلازمين ايضا علي ما عرفت، فالبطلان في الفرض مستند إلى فقد حسن الفاعل لاحسن الفعل، ولجل ذلك امكن الفرق بينه وبين القسم الاول في صورة الجهل فيقال بالصحة فيه، وذلك لوجود الملاك وتمشى القصد بخلاف القسم الاول، فان المفسدة الغالبة فيه منعت من تأثير المصلحة في توصيف الفعل بالحسن، ولجل ذلك قد اغمض

الآمر النظر عن المصلحة بالكلية. فلو فرض تمشي قصد القربة ايضا كما في فرض الجهل كان إشكال فقد حسن الفعل بحاله فتدبر. ثم ان الصحة والفساد مما يترتب عليه الاثر في هذا القسم، وليس البحث عنهما فيه كالبحث عنهما في القسم الاول غير مثمر للثمرة كما لا يخفى وجهه.

وأما القسم الثالث فهو الذي كان موضوع البحث وموردا للنزاع في جواز اجتماع الامر والنهي والحق صحة العبادة فيه في جميع الموارد، سواء كان جاهلا بالحكم أو الموضوع أو لم يكن، وسواء كان مضطرا إلى اتيان متعلق النهي أو غير مضطر، وذلك لان ما هو المعتبر في صحة العبادة من حسن الفعل وحسن الفاعل موجود فيه حتى في مورد العلم والعمد. وتوضيحه ان المفروض في هذا القسم عدم الملازمة بين الاتيان بمتعلق النهي والاتيان بمتعلق الامر ولا يتحقق الثاني بعين تحقق الاول، بل للمكلف التفكيك باتيان الاول من دون ان يأتي بمتعلق الامر اصلا، وهذا بخلاف القسمين الاولين فان التفكيك فيها غير متصور كما مر بيانه، وحيث اتضح ذلك نقول: لا إشكال في ان المكلف إذا كان من بنائه عصيان النهي واتيان متعلقه وله بعد هذا البناء وايجاد مبغوض المولى ايجاد مطلوبه ايضا، كما له ترك ذلك جاز له ايجاد المطلوب وبهذا يعد ممثلا وصح منه قصد القربة، وكما يحكم عليه بالعاصي من جهة الاتيان بالمنهي عنه كذلك يحكم عليه بالمطيع من جهة الاتيان بالمأمور به بعد ما كان مختارا بالنسبة اليه، وهذا مما يستقل به العقل ويحكم به جميع العقلاء لا في الامور الراجعة إلى الشرع فقط بل في الامور الراجعة إلى انفسهم، من دون فرق فيه بين الارادات التكوينية والتشريعية كما يظهر بالتأمل. وبالجمله ما يلزم في صحة العبادة من وجود المصلحة في الفعل وصدوره عن الفاعل علي وجه حسن محقق في المقام حتى في صورة العلم بالحرمة. أما الاول فلان المفروض عدم الفرق بين هذا الفرد المجتمع وبين ساير الأفراد في المصلحة والملاك بل هو حائز لجميع ما كان في الأفراد الاخر، وتقييد الامر بغير مورد الاجتماع عقلا أو بتقييد الامر ليس لنقص فيه من حيث الملاك، بل هو للجمع بين الفرضين، ولذا لا يلاحظ اقوي

الملاكين من ملاكى الامر والنهي، بل انما يحكم العقل وكذا يحكم الامر بتقييد الامر بغير مورد النهي لاحراز كلا المصلحتين ولو كان مصلحة الامر اقوي بمراتب من ملاك النهي. وبالجمله لا قصور في الفعل من جهة المزية والمصلحة والحسن. وأما الثانى فلان المكلف الذى يأتى بمتعلق النهي لا محالة ويعصيه بحسب بنائه وعزمه قد اورد علي المولى المفسدة التى كان يتحرز عنه، ولاجل التحرز عنه كان العقل حاكما بالتقييد ولما اورد عليه تلك المفسدة لا مانع من تحصيل محبوبه وقصد التقرب بفعله، فان المفروض كونه مختارا بالنسبة إلى المأمور به بعد، فله فعله وتركه، ولا شبهة في حكم العقل بوجوب تحصيل ما لا منقصة فيه بحسب ذاته وكان يحسد الوجوب والالزام في الملاك، كما لا شبهة في حكمه بان الاتى به مطيع من هذه الجهة متقرب إلى المولى باتيان محبوبه مع كونه بالاختيار امكنه تركه. وكل من راجع وجدانه يري الفرق بين العبد الغاصب الذى كان مشغول باتيان مراد المولى وبين الغاصب الذى اهمل في مرادات المولى وليس بصدد تحصيله، بل الفرق بينهما من مستقلات العقل، ولذا اتفقوا علي ذلك في الامور التوصلية مثل الخياطة ونحوها فحكموا فيها بالفرق المذكور.

وبهذا البيان تعرف أنه لا فرق بين التعبديات والتوصليات في الصحة وامكان التقرب بهما. ومحصل الكلام ان المولى انما لم يكن يأمر بهذا الفرد المجتمع مع كونه كساير الأفراد فيما هو ملاك امره فرارا عن المفسدة والمفروض ورودها عليه علي اي حال، فلا مانع بعد من ايجاد ما كان مثل ساير الأفراد من دون التفاوت في الملاك والمطلوبية، كما لا مانع من قصد التقرب به من هذه الجهة، وكما يحصل الامتثال والاطاعة باتيان ساير الأفراد كذلك يحصل بهذا الفرد. وبهذا البيان ظهر أنه بناءً علي تصحيح الترتب في محله امكن الالتزام به هنا، فالامر بالفرد المجتمع هنا نظير الامر بالمهم حرفا بحرف. وقد انقدح بما ذكرناه كله أنه يمكن تصحيح العبادة حتى بناءً علي القول بالامتناع مطلقاً سواء في مورد الجهل أو العلم وسواء اضطر علي المحرم ام لا، إما بالملاك بناءً علي كفاية قصده في الصحة كما وجهناه في محله، وإما بالامر الترتبى بناءً علي الالتزام بصحته.

ومما يرشدك إلى ما حققناه ما يظهر من الاصحاب من الحكم بان من توسط ارضا مغصوبة وجب عليه الخروج فورا ومن اقصر الطرق واذا صادف خروجه اخر الوقت وجب عليه الصلاة حال الخروج. ومقتضى كلامهم صحة هذه الصلاة وعدم وجوب قضائها كما هو المصرح به في كلام بعضهم، مع انهم متسالمون ظاهرا علي ان المتوسط في الارض المغصوبة معاقب بالخروج كالدخول، وان لم يكن الخروج فعلا منهيا عنه فهو معاقب بالنهي السابق الساقط، فالخروج مع كونه مبعدا وموجبا لحصول مبعوض المولى اي التصرف في الغصب لما اثر في ابطال الصلاة، ووجهه ما ذكرناه.

والعجب ان المحقق صاحب «الكفاية» مع متابعة الاصحاب في ذلك الحكم اختار البطلان في المقام، متمسكا بعدم حصول قصد القرية في مورد العلم والعمد، وعدم صلاحية العبد لان يتقرب إلى المولى في مورد عدم الالتفات مع التقصير.

وأنت خبير بان هذا الدليل جار بعينه في المتوسط في الارض المغصوبة بعد ما فرض كون خروجه كالدخول مستلزما للعقاب ومكروها للمولى، ولا فرق بينهما الا في ان النهي لم يكن فعليا عند الخروج في المثال، وواضح ان هذا الفرق غير فارق فيما هو المهم، مع ان في موارد عدم الالتفات مع التقصير ايضا ليس النهي فعليا، فتدبر.

وهم ودفع

ان قلت: الاتيان بالعبادة من الصلاة أو غيرها موجب لزيادة الغصب والتصرف في الهواء والمكان، فهو مشكل من هذه الجهة.

قلت: لا يعد امثال هذه التصرفات زيادة غصب، ولذا لا يحكمون فيمن حبس في مكان مغصوب بوجوب سكونه وعدم التحرك الا بمقدار الضرورة، بل انما يقال في حق من حكم بهذا الحكم: إنه اظلم من الحابس، ويحكمون بوجوب الصلاة عليه صلاة المختار ظاهرا وصحة الصلوات المأق بها مدة حبسه، وليس الوجه فيه الا ان هذه الاعمال لا يعد غصبا زائداً، ولعل سره ان الإنسان في كل حالة كان شاغل للهواء والفضاء بمقدار معين لا يتفاوت هذا المقدار بتفاوت حالاته واختلاف وضعه، وليس التصرف في الهواء

الفصل الثاني: في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه ٣٠١
بنفسه محرماً ازيد من أصل التصرف في المكان المغصوب، ولو لا ذلك لاشكل الحكم في
مقامات لا يلتزم به فيها احد، فراجع وتدبر.

ولقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان مقتضى القاعدة الاولى في القسم الثالث عدم
الفرق بين الجهل والعلم ولا بين صورة العذر وعدمه، خلافا لما عليه المشهور علي ما
ينسب اليهم حيث فرقوا بين موارد العذر وغيرها. وقد علمت ان هذا التفصيل انما يصح
في القسم الثاني في الجملة، وأما في القسم الثالث فالعبادة تقع صحيحة علي كل حال.

تنبيهان

بقي امران، الاول: ان ما ذكر من صحة العبادة انما هو علي فرض وجود الملاك في
الفرد المجمع، وهو فرع احرازه، فلو لم يحرز لم يكن موقع للقول بالصحة مطلقاً. ومن
اجل ذلك ربما يقع الكلام في أنه بعد ما كان الامر مقيداً بغير مورد النهي كما هو نتيجة
القول بالامتناع فباي طريق يستكشف وجود الملاك في المجمع، فان الامر هو الكاشف
لوجود الملاك والمصلحة من جهة عدم صدوره من الحكيم في مورد ليس فيه مصلحة
اصلاً كما هو مذهب العدلية وهو منتف في المجمع علي المفروض ولا كاشف للملاك غيره،
ومن الواضح ان انتفاء الامر في مورد كما يمكن ان يكون لوجود المانع مع كون جهات
المصلحة والملاك تامة كذلك يمكن كونه لانتفاء الملاك من رأس، فلا بد في القول بالصحة
من اثبات ان الانتفاء انما يكون للمانع. وبالجملة يقع الاحتياج بناءً علي القول بالامتناع
إلى دليل يكشف وجود الملاك.

والتحقيق في الجواب ان هذا الباب وباب تراحم الواجبين احدهما موسع والاخر
مضيق وكلاهما مشتركان في ورود هذا الاشكال والجواب، فما اجيب عنه في ذلك الباب
يجاب عنه هنا حرفاً بحرف، وقد تقدم هناك ان الامر المتعلق بالطبيعة من دون تقييدها
في لسان الدليل بقيد كان مقتضاه لولا الجهات الاخر حصول الامتثال باي فرد من افراد
الطبيعة ووجود الملاك في كل منها، فلو وقع المزاخمة في بعض افرادها مع واجب آخر
يحكم العقل بالتقييد من جهة استقلاله علي وجوب تحصيل مرادات المولى مع الامكان،

وبدعى ان هذا التقييد الذي اقتضاه الجمع بين الغرضين لا يؤثر في رفع اليد عما اقتضاه الامر بالطبيعة المحضة، ولذا لو فرض رفع المزاحمة في الفرد المزاحم كان كساير الأفراد حائزا للمصلحة والملاك قطعا، وصح اتيانه بداعي الملاك والامر، فكذلك الامر في صورة المزاحمة.

وبالجملة التقييد الجائي من قبل حكم العقل لا يكون من جهة انتفاء الملاك ابداء، بل انما يكون دائما من جهة المصادفة والمصادمة بمانع آخر. وكذا الكلام لو فرض تصريح المكلف بنفسه بعدم وجود الامر في هذا الفرد بعد ما فرض وقوع الامر بالطبيعة اولا من دون قيد، وذلك لحصول القطع بان هذا التصريح بعد الامر ابتداء بالطبيعة المطلقة انما هو من باب الجمع بين الغرضين وبالملاك الذي به يحكم العقل بالتقييد لا من باب عدم وجود الملاك في بعض الأفراد من رأس، اذ لو كان الامر هكذا جعل متعلق امره من الاول ضيقا ومخصوصا بما فيه الملاك. هذا كله اذا لم نقل بوجود الامر علي نحو الترتب، والا فالامر المترتب هو الكاشف لوجود الملاك، وعليك بالتدبر التام.

ويمكن ان يقال: ان كل واحد من الامر والنهي حكم اقتضائي مجعول مع قطع النظر عن مقام الامتثال كما قوينا ذلك في غير مقام، وواضح ان هذا النحو من الاقتضاء ليس علي نحو الاقتضاء في مثل الغنم حلال، فإنه لوحظ ذات الغنم من حيث هو هو، ولما كان مقتضيا من حيث الذات للحلية حكم عليه بذلك، ومعلوم ان مثل هذا الحكم لا ينافي طرؤ فرد واحد من الطواري فضلا عن الاكثر فلا ينتج في مقام الفعلية ولا يصح التمسك به بحال، وهذا بخلاف الاقتضاء هنا، فإنه لوحظ في ناحية الحكم، ومعناه ان الحكم كان مجعولا من جهة اقتضائه مع قطع النظر عن مقام الامتثال، فعند عدم القدرة ايضا كان الحكم المجعول علي ما كان عليه فتدبر.

وربما يتمسك لبقاء الملاك بان الامر كان دالا بالمطابقة علي وجود الارادة وبالالتزام علي وجود الملاك، والمعنى المطابق مما لا بد من رفع اليد عنه علي القول بالامتناع فيبقى المعنى الالتزامي، وتلازمهما في الوجود لا ينافي الانفكاك في الحجية. وفيه

الفصل الثاني: في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه ٣٠٣
ما ثبت في باب التعارض من عدم الاعتداد بالمعنى الالتزامى بعد انتفاء المعنى المطابق،
فراجع وتدبر.

الثانى ان المشهور حكموا علي ما عرفت ببطلان العبادة المتحدة مع المحرم في صورة العلم بالموضوع والحكم وكذا في صورة الجهل مع التقصير، وبصحتها في صورة عدم الالتفات مع القصور. مع ان مقتضى القاعدة التي اقناها وبيّنا أنّه مما يحكم به العقل وينطبق به الوجدان صحتها في جميع الاحوال علي القول بالامتناع ايضا فضلا عن القول بالجواز، ولجل ذلك ربما يخطر بالبال انهم استندوا في ذلك الى دليل دلّ علي بطلان العمل في صورة العلم والعمد، والافتك القاعدة ليست خفية بل هي كما قلنا غير مرة من واضحات احكام العقل فلا يظن بهم الذهول عنها وعدم التوجه اليها. وكيف كان لابدّ من التتبع التام في كلمات الاصحاب فان استفيد منهم الاجماع علي البطلان اجماعا كاشفا عن وجود دليل وقفوا عليه ولم نقف عليه فالمتبع الاجماع، وعليه لابدّ من الحكم بالبطلان حتى لو قلنا بالجواز في المسألة الاصولية، وان لم يحصل الاجماع بهذا النحو لزم اتباع القاعدة المقررة.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

ارشاد

اذا عرفت ذلك نقول الانصاف عدم امكان استفادة الاجماع الكاشف عن قول المعصوم منهم بعد مراجعة كلماتهم في الابواب المتفرقة وخصوصا باب مكان المصلي ولباسه، لان كثيرا منهم عللوا البطلان بكونه محرما منها عنه، فان الظاهر من هذا التعليل استنادهم في الحكم بالفساد إلى امتناع التقرب بما فيه جهة مفسدة محرمة، ولا يستفاد منه كون فساد ما فيه تلك الجهة امرا متلقى من المعصوم، كما لا يخفى علي المنصف بل المظنون ظنا مستندا إلى ظهور الكلمات لو لم نقل أنّه المقطوع انهم ذهبوا إلى الفساد لما ذهبوا إلى امتناع الاجتماع كما يظهر من الكلمات بتخيل ان القول بالامتناع وترجيح جانب النهي يستلزم بطلان العبادة من جهة كونها حينئذ محرمة ولا يمكن التقرب بالمحرم. وبالجمله من المحتمل قويا لو لم يكن المظنون بل المقطوع ان مدرّكهم في الحكم

بالفساد هو الحكم بالامتناع وربما يوضحه عبارة من وقع فيها التعليل، فمع طرو هذا الاحتمال فضلا عن الظن كيف يمكن الاعتماد على الاجماع وكشف قول المعصوم به، والذي يظهر من مراجعه الكتب المفصلة ان القول بالامتناع كان معروفا لديهم بحيث ادعى بعضهم الضرورة وبعضهم الاجماع عليه كالعلامة وصاحب «المعالم» و«المدارك» وصاحب «التجريد» علي ما حكى عنهم العلامة الانصاري رحمته الله في التقارير، فراجع. وكيف كان لا اظن بك الوثوق بمثل هذه الاجماعات ورفع اليد بها عن مقتضى القواعد الحاكم بها الوجدان وقاطبة العقلاء، ويرشدك إلى ذلك ملاحظة كلمات القائلين بالفساد، ونقل عبارتهم يوجب التطويل ولذا تقتصر على نقل بعضها على سبيل الاختصار.

قال العلامة في «المنتهى» عند البحث عن لباس المصلي بعد الافتاء بجرمة الصلاة في الثوب المغصوب ونقل الاجماع عليه واختلاف العلماء في بطلان الصلاة فيه: فالذي عليه علمائنا بطلان الصلاة فيه، إلى ان قال: لنا ان الصلاة طاعة وقيامه وقعوده في هذا الثوب منهي عنها فيكون مأمورا بما هو منهي عنه وذلك تكليف ما لا يطاق، ولان الواجب عليه صلاة مأمور بها ولم يثبت من الشرع الامر بهذه الصلاة فيبقى في عهدة التكليف. وقال في اخر المسألة: فما نحن فيه عبادة وقد بينا ان النهي فيها يستلزم الفساد. وقال في الفرع الثالث: لو جهل الغصب لم يكن قد فعل محرما وصحت صلوته لارتفاع النهي. وقال في بحث المكان بعد بيان حرمة الصلاة في المكان المغصوب مع العلم بالغصبية: مسألة وذهب علمائنا إلى بطلان الصلاة فيه، إلى ان قال: لنا انها صلاة منهي عنها والنهي يدل على الفساد في العبادات. وقال في الفرع الثاني: لو كان مضطرا إلى الصلاة في المكان المغصوب بان يكون محبوساً أو شبهه من المضطرين صلى في المكان المغصوب، لان التحريم يزول مع الكراهة.

وقال المحقق في «المعتبر»: لا يجوز الصلاة في ثوب مغصوب مع العلم به والتحريم متفق عليه وهل تبطل معه الصلاة؟ قال الثلاثة واتباعهم: نعم، إلى ان قال: لنا ان الحركة فيه محرمة وهي جزء الصلاة فيكون فاسدا لان النهي يقتضي فساد المنهي فتكون الصلاة

فاسدة لفساد جزئها، إلى ان قال: ثم اعلم اني لم اقف علي نص عن اهل البيت بابطال الصلاة وانما هو شيء ذهب اليه المشايخ الثلاثة منا واتباعهم. وقال: في الفرع الاول: لو جهل الغصب لم تبطل الصلاة لارتفاع النهي. وقال في مكان المصلي: لا تصح الصلاة في مكان مغصوب مع العلم بالغصبية اختيارا وهو مذهب الثلاثة واتباعهم، لنا صلاة منهي عنها، والنهي يدل علي فساد المنهي. لا يقال: هذا باطل بالوضوء في المكان المغصوب وبازالة عين النجاسة بالماء المغصوب وبان النهي يدل علي الفساد حيث يكون النهي متناولا لنفس العبادة وليس في صورة النزاع كذلك بل النهي متناول لعارض خارج عن ماهية الصلاة فلا يكون مبطلا، لانا نقول: الفرق بين الوضوء في المكان والصلاة فيه ان الكون بالمكان ليس جزء من الوضوء ولا شرطا فيه وليس كذلك الصلاة، فان القيام جزء من الصلاة وهو منهي عنه لأنه استقلال في المكان المنهي عن الاستقلال فيه، وكذا السجود فاذا بطل القيام والسجود وهما ركنان بطلت الصلاة. إلى ان قال: اذا ثبت هذا كان البطلان تابعا للنهي فلا يتحقق مع عدم العلم بالغصب، فخرج من هذا الجاهل والمضطر.

وقال الشهيد في «الذكري»: وخامسها المغصوب فتبطل الصلاة فيه مع العلم بالغصب عند جميع الاصحاب، لتحقيق النهي المفسد للعبادة، ولاشتمال العبادة علي قبيح فلا يكون مأمورا بها. ثم نقل كلام المعتبر والعلامة إلى ان قال: أما لو جهل الغصبية فلا تحريم ولا ابطال لعدم توجه النهي هنا، وقال في مكان المصلي ايضا ما يشبه ذلك.

وعن المحقق النراقي رحمته الله في «المستند» عند بيان شرائط اللباس وبيان عدم جواز الصلاة في المغصوب وبطلانها فيه ناسبا له إلى الاكثر بل الاجماع الاستدلال لذلك بالمروي في «تحف العقول» و«بشارة المصطفى» عن علي عليه السلام قال للمكي: «انظر فيما تصلي وعلي ما تصلي ان لم يكن من وجهه وحله فلا قبول»^١ وبان الحركات الواقعة الحاصلة بالركوع والسجود والقيام والجلوس تصرفات في المغصوب منهي عنها وكل منها اجزاء للصلاة

١. بحار الانوار، ج ٧٤، الباب ١٥، ص ٤١٧؛ بحار الانوار، ج ٨٠، ص ٢٨٤؛ تحف العقول، ص ١٧٤.

فيكون الصلاة باطلة لفساد جزئها. وقال عليه السلام في مكان المصلي: يشترط في مكان المصلي الاباحة، إلى ان قال: فيحرم الصلاة في ملك الغير فنقل دليله إلى ان قال: ويلزمه بطلان الصلاة كما هو الحق المشهور بل هو ايضا اجماعى عند الشيعة لان نفس الكون بل الركوع والسجود التي هي من اجزائها يكون منهي عنها والنهي في العبادة يوجب الفساد، ويدل عليه المرويان في «غوالي اللئالي» و«تحف العقول» المنجبر ضعفهما بفتوي الجل بل الكل، الاول «سأله بعض اصحابه فقال: يابن رسول الله صلى الله عليه وآله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به اذا غاب غائبكم واستتر قائمكم؟ فقال عليه السلام: «ما انصفناهم ان واخذناهم ولا احببناهم ان عاقبناهم بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم»^١ الحديث دل علي عدم صحة العبادة مع عدم اباحتهم المساكن والثاني «انظر فيما تصلى و علي ما تصلى، فان لم يكن علي وجهه وحله فلا قبول»^٢ انتهى موضع الحاجة من كلامه.

وانت بعد امعان النظر في هذه الكلمات تعلم ان مستندهم في الحكم بالفساد ليس كلاما اخذوه من الإمام، بل هو ما تخيلوا من عدم إمكان التقرب بما هو محرم منهي عنه، وعليك بالتصفح التام في كلمات جميع الاصحاب ممن تعرض لحكم الصلاة في اللباس المغصوب أو المكان المغصوب لعلك تقطع بأن مثل هذا الاجماع لا يظن به الكشف عن قول المعصوم ولا وثوق به اصلا.

وربما يشهد علي ذلك اتفاقهم علي الصحة إذا كان جاهلا بالغصب، كما صرح به في «المدارك» معللا بان البطلان تابع للنهي وهو انما يتوجه إلى العالم، فان ذلك شاهد قوي علي ان الاشتراط المدعى اعني اشتراط صحة العبادة بعدم اجتماعها مع الحرم لم يكن متلقي من الإمام، اذ لو كان لوقع منهم الاختلاف في صورة الجهل والنسيان والاضطرار وبالجملته مطلق صورة العذر.

هذا كله علي فرض تسليم كون الفساد مشهورا بين القدماء من الاصحاب أو مجمعا

١. مستدرک، ج ٧، الباب ٤، ص ٣٠٣؛ غوالي اللئالی، ج ٤، ص ٥.

٢. بحار الانوار، ج ٧٤، الباب ١٥، ص ٤١٧؛ بحار الانوار، ج ٨٠، ص ٢٨٤؛ تحف العقول، ص ١٧٤.

عليه، كما ادعى عليه الاجماع السيد المرتضى في «المسائل الناصرية» وصاحب «المدارك» وهو الظاهر من العلامة والشهيد والمحقق في «المنتهى» و«التذكرة» و«الذكرى» و«البيان» و«المعتبر». وبالجملته نقل الاجماع لو لم يكن متواترا فهو على حد الاستفاضة. لكن للنظر فيه ايضا مجال من جهة ما حكاه الكليني من فتوي الفضل بن شاذان من القدماء بالصحة، والظاهر من كلامه كون الحكم مشهورا بين القدماء كما فهمه العلامة المجلسي، والكليني رحمهما الله نقل هذا الفتوي ولم يطعن عليه، والظاهر أنه لو كان مخالفا لنظر في كلامه. وكيف كان يمكن المناقشة اولا في الصغرى وهو كون الحكم مجمعا عليه عند القدماء الذين كان اجماعهم كاشفا عن قول المعصوم، وثانيا في صحة الاعتماد على مثل هذا الاجماع على فرض تسليمه لوقوع التعليل بكون العبادة الواقعة في المكان المغضوب منها عنها والنهي في العبادة يوجب الفساد.

وبامثال هذه العبارات فيقوي في النظر ان مستندهم في الحكم استحالة اجتماع الامر والنهي لما تخيلوا من استحالة ان الاجتماع مساوق للبطلان من جهة كون العبادة محرمة، أو الاخبار الخاصة التي اشار اليها في المستند. وقد عرفت ان القول بالامتناع لا يلزم القول بفساد العبادة، بل مقتضى القاعدة صحتها.

وأما الاخبار فهي - مع ضعف سندها وعدم تبين استناد الاصحاب اليها في الحكم بالبطلان - غير واضحة الدلالة، أما ما رواه في «تحف العقول» و«بشارة المصطفى» من قول امير المؤمنين عليه السلام لكميل: «انظر فيما تصلى و علي ما تصلى ان لم يكن من وجهه وحله فلا قبول»^١ وكذا قول الصادق عليه السلام: «لو ان الناس اخذوا ما امرهم الله به فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ولو اخذوا ما نهاهم الله عنه فانفقوه فيما امرهم الله به ما قبله منهم حتى يأخذوه من حق وينفقوه في حق» فلان عدم القبول لا يلزم عدم الصحة، مع ان قول الصادق عليه السلام اجنبى عن المقام، لوضوح ان المال لو كان للغير لما صح التصديق به، فان الاتفاق المأمور به على نحو الوجوب أو الاستحباب انما كان الاتفاق من مال نفسه لا من ملك الغير فليتأمل.

١. بحار الانوار، ج ٧٤، الباب ١٥، ص ٤١٧؛ بحار الانوار، ج ٨٠، ص ٢٨٤؛ تحف العقول، ص ١٧٤.

وأما ما تمسك به بعضهم من قوله: «لا اطاعة من حيث يعصى» فلم نقف عليه بتأمله صدرا وذيلا، وبمجرد ذلك لا يدل علي حكم المقام، لوضوح ان الاطاعة لا تصح من حيث المعصية، فان المعصية من حيث كونها معصية لا تكون اطاعة ابدا^١ نعم رواية «غوالي اللثالي» لا تخلو عن اشعار بالمدعى، ولكنها ضعيفة السند ولم يظهر استناد الاصحاب اليها كما عرفت، وبمجرد تطابق الفتوي مع مضمون الرواية لا يكفي في رفع الجبر وخصوصا في المقام، حيث يري ان مستند الجبل لو لا الكل في الحكم بالفساد هو استحالة اجتماع الامر والنهي بل قلما اتفق منهم الاستدلال بالنصوص كما هو واضح علي من راجع كلماتهم فراجع وتدبر. وانقدح بما ذكرناه كله ان العبادات الواقعة مع المحرمات المجتمعة معها وجودا تقع علي وجه الصحة، سواء قلنا بجواز الاجتماع أو امتناعه، وسواء كان مع العذر أو بدونه ما لم يدل دليل بالخصوص علي بطلانه، والله العالم بحقائق الامور.

قال المحقق الخراساني رحمته الله بعد اختيار البطلان في العالم واختيار الصحة في الجاهل المعذور وبيان وجوهها الثلاثة ما لفظه: «وقد انقدح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليل الحرمة والوجوب متعارضين وقدم دليل الحرمة تخييرا أو ترجيحا حيث لا يكون معه مجال للصحة اصلا، وبين ما اذا كانا من باب الاجتماع وقيل بالامتناع وتقديم جانب الحرمة حيث يقع صحيحا في غير مورد. انتهى موضع الحاجة.

وفيه نظر يظهر وجهه بملاحظة ما قدمناه من ان فرض التعارض لا يتوقف ابدا علي احراز كون الملاك في احدهما بلا تعيين، بل ربما يتحقق التعارض مع فرض احراز الملاكين فيهما معا، تقدم من ان ملاك التعارض تكاذب الدليلين وتمانعهما في الصدق، وهذا المعنى يتفق تارة عند احراز الملاك في احدهما بلا تعيين وأخري مع احرازه فيهما معا كما إذا كان الدليلان في مقام اثبات الحكم الفعلي مع القول بالامتناع فإنه يقع التعارض لاحالة، مع ان الممكن احراز وجود الملاك في كلا المتعلقين في هذا الفرض، فلا بد حينئذ

١. اقول: لعل ذلك قول امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة «لا اطاعة أو لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق» وهو كما تري اجنبى عما نحن بصدده فان معناه عدم جواز اطاعة المخلوق حتى لمن وجب اطاعته كالوالدين والزوج فيما استلزم اطاعته معصية الخالق.

من حمل احدهما علي الحكم الاقتضائي أو الرجوع إلى المرجحات السندية.

تقديم وتحقيق

فتأمل جيدا اذا عرفت هذه الامور فالحق هو القول بالامتناع، فان اجتماع الامر والنهي في موضوع واحد بل في موضوعين منحازين في الوجود مع التلازم بينهما دائما مستلزم للتكليف بالمحال علي ما سيأتى بيانه مفصلا، وقبل ذلك ينبغي بيان مقدمتين:

الاولى: ان الامتناع ليس من جهة محالية نفس التكليف كما افاده في «الكفاية» بل هو من جهة التكليف بالمحال كما هو المترأى من كل من اعتبر المندوحة في مورد النزاع، فإنه لما كان لزوم التكليف بالمحال فيما لم يكن هناك مندوحة في غاية الوضوح بل من البديهيات، بخلاف ما إذا كان هناك مندوحة، فان ذلك لم يكن بتلك المثابة من الوضوح بحيث امكن النزاع فيه، تري ان جل من تعرض لهذه المسألة بل كلهم الا ما شذوندر اعتبر المندوحة في مورد البحث، فهو كاشف عن دوران كلامهم مدار لزوم التكليف بالمحال وعدمه، فوقع المجوز في توهم ان وجود المندوحة يرفع تلك الغائلة ذاهلا عن عدم ارتفاع هذه الغائلة بوجود المندوحة كما سنبين وجهة. وبالجملة ليس القول بالجواز والامتناع دائرا مدار استلزام التكليف المحال وعدمه، وتوضيحه يبتنى علي بسط الكلام فنقول ومنه الاستعانة: ان الأحكام المجعولة ليس لها الا مرتبة واحدة وهي مرتبة الانشاء والجعل كما بيناه في محله، واجماله ان مرتبة الاقتضاء ليست من مراتب الحكم ابدا لان الاقتضاء إما بمعنى وجود المصلحة والمفسدة أو بمعنى اقتضاء تلك المفسدة والمصلحة للبغض والحب، وعلي كل تقدير ليس امره بيد الجعل بل هو امر تكويني، وكذلك مرتبة التنجز فإنه ليس الا عدم معذورية المكلف في مخالفة التكليف، وهو موقوف بعد وجود الارادة في النفس علي امرين، الاول: قيام الحجة علي التكليف، والثاني: قدرة العبد علي اتيانها، فان ثبت الامر ان التكليف منجز، وان فقد احدهما يعبر عنه بغير المنجز، ومن البديهي ان هذا المعنى ليس باحد طرفيه مما تناله يد التشريع والجعل. نعم للشارع التكليف بالاحتياط في موارد عدم قيام الحجة علي

التكليف الواقعي، لكنه ليس في الحقيقة جعل التنجز للحكم، بل هو اقامة الحجة عليه فتدبر.

وأما مرتبة الفعلية فهي ايضا ليست من مراتب الحكم علي التحقيق، لان الفعلية ليست امرا وراء وجود الارادة الجدية النفس الامرية علي طبق الارادة الاستعمالية والحكم الانشائي ولا تتعلل لها وراء ذلك شيئا، وواضح ان وجود الارادة علي وفق الحكم الانشائي وعدم وجودها ليس بيد الشرع، بل هو ايضا كسابقه من الامور التكوينية، وليس امراً وضعه ورفعته بيد الجاعل والمشرع.

فتلخص ان مرتبة الحكم المجعول واحدة وهي مرتبة الجعل والانشاء وهو الذي يعبر عنه بالحكم الانشائي، وبقية المراتب التي توهم كونها من مراتب الحكم كلها امور تكوينية خارجة عن عالم الجعل والتشريع.

في عدم التضاد بين الأحكام

اذا عرفت ذلك تعلم أنه لا تضاد بين الأحكام المجعولة، لانها انشائية ولا تضاد بين انشاء الوجوب وانشاء الحرمة في موضوع واحد، فان الحكم الانشائي بما هو مع قطع النظر عن الارادة لا يعاند الحكم الانشائي الاخر بل امكن اجتماع الخمسة فضلا عن الاثنين منها في موضوع واحد، كما صرح به المحقق بقوله: وان لم يكن بينها مضادة ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ اليها، يعني من الضمير مرتبة الفعلية.

فانقدح ان ما شاع في الالسنه وربما جعل من الضروريات من التضاد بين الأحكام بما لا وجه له عند التحليل ان كان المراد كما هو الظاهر من الكلمات الأحكام التي تنالها يد التشريع وتعد مجعولات للشرع، هذا كله حكم مجعولات للشرع. وأما الملاك والمصالح والمفاسد فمن البديهي بحيث لا يكاد يشك فيه احد امكان اجتماعها في موضوع واحد لجهتين، والكسر والانكسار بمعنى اذهاب المصلحة الاكيدة المفسدة الضعيفة أو بالعكس مما لا يعقل علي ما نشير اليه، فلا مضادة بين المصالح والمفاسد الكامنة في شيء واحد

لجهات شتى، ضرورة وقوع اجتماعهما في العرفيات والشرعيات في شيء واحد كذلك، وهو من الواضح غنى عن البيان والتمثيل.

وأما الحب والبغض فهما ايضا كالمصالح والمفاسد لا مانع من اجتماعهما في موضوع واحد، واقوي شاهد على امكان الشيء وقوعه، ونحن نشاهد بالعيان ان الشيء الواحد من جهة محبوب وهى الجهة التي حازت للمصلحة، ومن جهة أخرى مبغوض وهى الجهة التي كانت المفسدة لاجلها وقد علمت ان اذهاب المفسدة للمصلحة أو بالعكس في صورة اجتماعهما في موضوع واحد مما يدفعه بداهة الوجدان، بل هو بذاته امر غير معقول، فإنه بعد وجود الجهة المحسنة في الشيء ووجود الجهة المقبحة فيه لا محالة يجتمع فيه المصلحة والمفسدة ولا معنى لرفع إحداهما، ويشهد بذلك الوجدان فان مثل هذا الشيء محبوب فعلا لاجل المصلحة ومبغوض لاجل المفسدة ولو كانت المفسدة في جنب المصلحة أو هى في جنبها كالقطرة في جنب البحر. وان كنت في ريب مما قلناه فراجع نفسك فيما اجتمع فيه الجهتان، فان في مراجعة الوجدان غنى وكفاية. نعم اذا جاوزنا عن مقام الصلاح والفساد ومرحلة الحب والبغض وصرنا إلى المرتبة الأخيرة المترتبة عليها وهى مرتبة الارادة والكراهة نرى انهما معا لا يجتمعان في موضوع واحد، بل الموضوع الواحد ولو كان فيه الملاك والمفسدة والمصلحة ولذلك تعلق به الحب والبغض الفعليان لابد وان يكون إما متعلق الارادة وذلك فيما كان المصلحة غالبية، أو متعلق الكراهة وذلك فيما كان المفسدة غالبية، ففي هذا المقام يقع الكسر والانكسار وملاحظة المصالح والمفاسد، لا بمعنى اذهاب إحدهما للآخرى، فإنه غير معقول كما عرفت، بل بمعنى ان أقواهما في النظر وارجحهما في المقصود ان كان المصلحة كان الشيء لا محالة متعلقا للارادة، وان كان المفسدة كان متعلقا للكراهة، لا يكاد يقع متعلقا لهما معا فإنه غير معقول من دون فرق بين الارادات المباشرة والتشريعية، فكما ان في الاولى لا يكاد يكون الشيء الواحد مع كونه ذا حسن وقبح بوجهين ومحبوب ومبغوض بهما الا متعلقا لاحد الامرين من الارادة أو الكراهة فكذلك الحال في الثانية، وهذا من الواضح بمكان لا يخفى على من له ادنى تدبر. ولكن الذي في الباب ان ذلك اعنى عدم اجتماع الارادة والكراهة ليس من

باب محالية اجتماعها بالذات، بل هو من جهة عدم امكان الامتثال وعدم المفر من رفع اليد عن الارادة أو الكراهة مع وجود مقتضيها ولذا كان ياسف علي ذلك فاما يصبر علي المكروه أو ياسف علي فوت المراد، ولو فرض محالا تمكنه من الامرين لكان مريدا للشئ بملاك حسنه ومكرها له بملاك قبحه، فالذي اجبره علي رفع اليد عن احد الامرين واختيار الفعل فيما كان ملاكه اقوي والترك فيما كان ملاك الترك كذلك انما هو عدم التمكن من التفكيك، ولذا لاشبهة فيما امكنه التفكيك في تعلق الارادة بغير الفرد المكروه كما مر غير مرة. وبالجمله انما يكون التكليف محالا فيما كان بنفسه مع قطع النظر عن مقام الامتثال والعمل محالا، وأما فيما استند المحالية إلى الامتثال ونشأت من ناحيته بحيث لو كان الامتثال ممكنا لما كان في التكليف محذورا كان التكليف تكليفا بالمحال. وقد انقدح بذلك ان الامتناع في المقام مستند إلى ما ذكرناه لأنه جاء من قبل عدم القدرة علي الامتثال والتفكيك، ومحالية نفس التكليف انما يتصور في الموضوع الواحد الموجه بجهة واحدة، فان الشئ الواحد بجهة واحدة إما ذو مصلحة أو ذو مفسدة، ولا يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة ولا الحب والبغض فيه، فان الوجه الواحد إما مؤثر في الاول أو في الثاني، واذا ثبت عدم اجتماع الملاكين فيه ثبت عدم اجتماع الارادة والكراهة والامر والنهي، لانها لا يتحققان الا بعد وجود الملاك في متعلقهما. وبذلك يظهر ان كون التكليف محالا في الفرض انما يكون بمعنى عدم صدور احد الامرين من الامر أو النهي لانتفاء ملاكه وعدم الوجود من رأس فان انتفاء الملاك يستتبع انتفاء التكليف، فتأمل جيدا.

في ما هو متعلق الأحكام

الثانية: ان متعلق الأحكام ليس فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه كما افاده في «الكفاية» ايضا بداهة أنه لو كان تعلق الأحكام بامر خارج لزم تعلقه به بعد خارجيته ووجوده مثل الحرارة والبرودة العارضتان للنار والماء، وذلك مستلزم للبعث نحو الامر الموجود وهو تحصيل الحاصل. فلا محالة كان متعلق الأحكام هو الوجود الذهني لا مقيدا بهذا الوجود - ليرد عليه أنه لو كان مقيدا بما في ذهن الامر لا يتمكن

المكلف من الامتثال ولو كان مقيدا بما في ذهن المأمور لزم حصول الامتثال بتصوره في الذهن - بل بما هو حاك عن الخارج ومرآت له. وتوضيحه ان الماهية من حيث هي ليست الالهى، لا تكون مأمورا بها ولا منهيّا عنها، لا محبوبة ولا مبغوضة. وبالجملّة لا تتصف بشي من الاشياء فلا بد في اتصافها بالحسن والقبح والحب والبغض وكونها مأمورا بها ومنهيّا عنها وكذلك بسائر الاشياء مثل الكلية والجزئية من لحاظ الوجود، وهذا الوجود قد يكون وجودا خارجيا كما في اتصاف الماء والنار بالبرودة والحرارة فان غير الوجود الخارجي لا يكاد يكون حارا اصلا ولا باردا، وقد يكون وجودا ذهنيا كما في اتصاف الماهية بالكلية فان غير الوجود الذهني لا يكاد يتصف بالكلية ابدًا، ولكن هذا الوجود الذهني لم يكن مع ملاحظة هذا الوجود موصوفا بالكلية فإتّه بهذه الملاحظة جزئي صرف، بل مع تعريته عن هذا الوجود وحكايته عن الوجود الخارجي يحكم عليه بالكلية، ومثل وصف الكلية وصف كونه مأمورا به ومنهيّا عنه من دون فرق اصلا، لما اقنا البرهان علي عدم امكان تعلق الأحكام بالوجودات الخارجية. ولكن ليعلم ان الماهية الموجودة في الذهن التي جعلت حاكية عن الخارج وتلاحظ مرآتًا له لا تكاد تحكى عن الوجودات الخارجية بخصوصياتها وتشخصاتها الفردية، فان ذلك غير معقول فان الماهية امر وخصوصيات الأفراد التي تتخصص الماهية بها امر اخر، ولا يعقل حكاية احدهما عن الاخر، فالماهية انما تحكى عن الخارج الملقى عن الخصوصيات والجامع بينها المشترك في جميعها الذي لا يختص به هذا دون ذاك؛ وبهذا يندفع الاشكال بانه بعد جعل الماهية حاكية عن الوجودات الخاصة لا بدّ من اتحادهما معها بنحو من الاتّحاد في لحاظ الحكاية، بداهة اتّحاد الحاكى والمحكى والمرات والمرئى، فاللازم من تعلق الارادة بالماهية الحاكية مع سعتها تعلقها بتلك الوجودات الخاصة فيلزم بالأخرة اتّحاد متعلق الامر والنهي، فان الماهية ليست حاكية عن الوجودات الخاصة بخصوصياتها، بل هي حاكية عن الجامع بين تلك الخصوصيات، وقد عرفت في غير مقام ان خصوصيات الأفراد ليست مأخوذة في متعلق الامر ولذا لا يعقل ايجادها بقصد الامر،

بل هي دائما انما تكون بداعي الشهوات النفسانية، وهذا كله واضح.
وبذلك تعرف ان المقدمة الثالثة التي افادها في «الكفاية» مما لا فائدة فيه ولا ثمره ترتب عليه، فان ما ذكره من عدم ايجاب تعدد العنوان تعدد المعنون واضح ولا ينكره احد لا المجوز ولا المانع، بل نزاعهم انما هو بعد فرض الوحدة في المعنون ولو كان المعنون متعددا لما وقع منهم النزاع ابدا، فع تسالم الفريقين علي كون الوجود الخارجي والمعنون واحدا اختلفوا في الجواز والامتناع، فذهب قوم إلى الجواز مستدلا بان متعلق الأحكام هو الوجود الذهني بالتقريب المتقدم وتعدد ما هو المتعلق كاف في الجواز، وذهب اخر إلى الامتناع إنا لذهابه إلى ان متعلق الأحكام هو الوجودات الخارجية والمعنونات أو لذهابه إلى ان مجرد تعدد المتعلق في الذهن لا يرفع غائلة الامتناع ولزوم التكليف بالمحال كما هو الحق علي ما نبينه ونوضح وجهه. وعلي اي حال لا إشكال لاحد في كون المعنون والوجود الخارجي واحدا فيما هو محل النزاع، ولو كان متعددا لما صح النزاع كما هو واضح.

وبهذا البيان ظهران توهم لزوم التكليف المحال انما يكون علي فرض كون متعلق الامر والنهي هو المعنون والوجود الخارجي، وأما بناء علي كونه الوجود الذهني علي النحو الذي قررناه واقنا عليه البرهان فلا مجال لتوهمه؛ هذا كله مع قطع النظر عما حققناه في المقدمة الاولى من عدم لزوم التكليف المحال علي اي حال سواء قلنا بكون متعلق الأحكام هو الوجودات الذهنية أو الخارجية، لما مر من ان كلما كان المحالية بملاحظة مقام الامتثال والعمل كان التكليف بالمحال، فتدبر جيدا.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان متعلق الأحكام وان كان الطبايع الموجودة في الذهن بما هي حاكية عن الخارج علي ما بيناه لا الوجودات الخارجية للبرهان المتقدم، ولكنه لا يرفع غائلة التكليف بالمحال، وبيانه يحتاج إلى التكلم في الارادات الفاعلية وبيان الحال فيها اولا ليتضح به الحال في الارادات التشريعية. فنقول وعلي الله التكلان: لا إشكال في الارادات الفاعلية في انها لا تتعلق بالفرد المكروه من جهة أخرى وانما تختص بالافراد

التي لا تكون فيه جهة مبغوضة، مثلاً اذا اراد الإنسان تنظيف بدنه بالماء وكان بعض افراد المياه موجبا لمرضه للبرودة أو نحوها ولبعض الاخر لم يكن فيه هذه المضرة فلا ارباب في أنه يختار التنظيف بالماء الخالي عن ايقاع الضرر عليه، وانكار ذلك يؤل إلى انكار الوجدانيات والبدهييات. نعم لو اراد التنظيف وكان في مطلقة وجود جهة مقبحة فهو من الموارد التي لا مفر ولا مندوحة، فلا محالة يلاحظ الإنسان ان كان مصلحة التنظيف اقوي من مفسدة المرض يتعلق ارادته به، وان كان العكس لا يتعلق الارادة به بل كان مكروها له فعلا فيتركه وان كان يحبّه لتلك المصلحة، وهذا بخلاف صورة وجود المندوحة فان الارادة لا تتعلق بالتنظيف بالماء الموجب للمرض وان كان هذه المفسدة في جنب مصلحة التنظيف بما كان من الضعف، وهذا واضح علي من له ادنى تأمل، ومراجعة الوجدان اقوي شاهد علي صحته، فلا يحتاج إلى مزيد بيان واقامة برهان، فهل تري من نفسك الشك والارتياب؟ كلا.

اذا عرفت ذلك في الارادات المباشرة نقول: لافرق بين الارادات التشريعية والمباشرة من هذه الجهة، فكما ان في الثانية يتوجه الارادة بالفرد الغير المبغوض فكذلك في الاولى، فان الارادة وان كانت متعلقة بالطبيعة الموجودة في الذهن وخصوصيات الأفراد وان كانت خارجة عن المأمور به علي ما اثبتناه ولكن الطبيعة لم تقع متعلقا للارادة علي اطلاقها بحيث تعم هذا الفرد المجامع مع المحرم كما هو الامر في الارادات المباشرة ايضا، فانها ايضا كالارادات التشريعية لا تكون متعلقة الا بالطبايع الموجودة في الذهن لا بالامور الخارجية لعين البرهان المذكور في الارادات التشريعية، وكما ان الخصوصيات الفردية والتشخصات الخارجية خارجة عن المراد في تلك الارادات كذلك خارجة عنه في الارادات الفاعلية. ومع ذلك كله لا تكاد تتعلق الارادة المباشرة بالفرد المحرم فليكن الحال كذلك في الارادة التشريعية.

نقل ونقد

ولقد تصدي المحقق اليزدي رحمته لا ثبات الفرق بينهما بما لا يخلو عن النظر فقال في

«الدرر» بعد بيان ان الأحكام عارضة للوجودات الذهنية وذكر البرهان عليه بما يقرب ما ذكرناه معترضا علي نفسه بما حاصله: ان الارادة التشريعية كالتكوينية لا تتعلق الا بالفرد الغير المجامع مع المحرم، فاجاب عنه بما حاصله: ان الخصوصيات الفردية المشخصة للوجود الراجعة إلى مقام الامتثال ملحوظة في الارادة الفاعلية وحيث كانت ملحوظة فلا محالة يصرف الارادة عن الموارد المحرمة المبغوضة إلى غيرها، وأما في الارادة التشريعية فليست تلك الخصوصيات ملحوظة بحال، فانها تلاحظ في مقام الامتثال لا في مقام الجعل والارادة، فلذا فرق بين الفرد المبغوض وغيره في كونه متعلقا لتلك الارادة انتهى محصل كلامه.

وأنت خبير بما فيه والظاهر ان الاشتباه ناش من الخلط بين الضمان المباحة والمحرمة، والفرق بينهما مما لا يخفى علي البصير، فان الذي لم يلاحظ ولا يكاد يلاحظ في مقام الارادة هو الضمان المباحة التي لاقتضاء لها في الصلاح والفساد ولا دخل لها في المصلحة والمفسدة والحب والبغض والارادة والكراهة، فانها بعد عدم دخلها فيما ذكر مما يقطع بانها لم تلاحظ ولن تلاحظ في المراد، من دون فرق بين انحاء الارادة من التشريعية والفاعلية، فكما لا دخل لها في المراد التشريعي كذلك في المراد التكويني، وأما الضمان المحرمة فهي لا بد من لحاظها في الارادة سواء ذلك في الاولى والثانية، أما في الاولى فواضح لما تقدم من شهادة الوجدان عليه، وأما في الثانية فلانه اذا اصاب الأمر بالفرد المحرم أو التفت اليه فراي امكان استيفاء الغرض في الفرد المباح فهل تراه مريدا لهذا الفرد المحرم مع امكان التخلص بما لا يوقعه في تحمل المبغوض، فلو سئل تفصيلا هل الفرد المحرم كساير الأفراد المباحة مشمول للارادة ومتعلق للأمر أو الارادة مختصة بغيره هل يجيب بالتعميم أولا؟ ولعمري ان الكلام من الوضوح بمكان يعد ايضاحه اطالة بلا ثمرة فراجع نفسك واسئل وجدانك وانظر حال الموالى والعبيد الظاهرية في الامور الراجعة اليهم تكاد تقطع صدق ما ادعيناه وأنه لا مناص من القول بالامتناع وان متعلق الامر والارادة خصوص الأفراد المباحة لا مطلق افراد الطبيعة وان كان مجتمعا مع جهة محرمة

وان كان الفرد المحرم ايضا كساير الأفراد في وجود الملاك وايفاء الغرض واشتتاله علي المصلحة بالمرتبة الموجودة في تلك الأفراد علي امر تحقيقه، وهذا هو الذي اوجب صحته ولو كان قريبا في جميع الاحوال سواء كان عالما أو جاهلاً معذورا أو غير معذور كما قويناه مفصلاً، وعليك بالتدبر التام في المقام فإنه من مزال الاقدام.

ثم انك بعد ما عرفت ان الغائلة الموجودة في المقام هو لزوم التكليف بالمحال تعرف أنه لا فرق فيما هو المهم بين الوجود الواحد والوجودين المتلازمين في الوجود، فان تعلق الامر باحد الوجودين المتلازمين ابدا وتعلق النهي بالآخر مثل تعلق الامر والنهي بالوجود الواحد لجهتين تكليف بالمحال فيمتنع فيها كما امتنع فيه، نعم لو كانت الغائلة لزوم التكليف المحال اختص القول بالامتناع بالواحد الوجودي ولا يجري في الوجودين المتلازمين، ولكنك عرفت أنه خلاف التحقيق.

وقد انقدح بذلك كله ان الاوفق بالقواعد والانسب بالاعتبار هو القول بالامتناع في الوجودين المتلازمين ايضا فضلا عن الوجود الواحد، فإنه اذا ثبت هذا القول في الاول ثبت في الثاني بالاولوية، لان تعدد الجهة والعنوان وكون متعلق الأحكام هي الطبايع الموجودة في الذهن لا يوجب بالآخرة وصول الواحد بحسب الوجود مرتبة الوجودين، وأنت بعد التأمل التام فيما ذكرناه تعرف ان تعلق الامر باحد الوجودين والنهي بالآخر مع تلازمهما في الوجود ممتنع، ولو كان التلازم في بعض افراد المأمور به والمنهى عنه وقلنا ان متعلق الأحكام هي الوجودات الذهنية لا الخارجية، فان البرهان الذي اقنائه في الوجود الواحد المستلزم لاختصاص الامر بغير مورد المحرم بعينه موجب لاختصاص الامر هنا بغير الفرد الملازم للفرد المحرم، وكما ان اختصاص الامر هنا بغير هذا الفرد لا يوجب ارتفاع الملاك عن هذا الفرد بل هو علي ما كان من الملاك والمصلحة علي حذو سائر الأفراد كذلك اختصاص الامر بغير الفرد المجتمع مع المحرم في الوجود لا يخرج عما كان عليه من الاشتتال علي الملاك والمصلحة، ولاجل وجود الملاك والمصلحة علي نحو وجودها في ساير الأفراد وامكان ان يقال: ان المكلف انما جاء بالمأمور به أو بالفرد

الملازم له في الوجود لاجل المولى والا كان له الاتيان بالمنهى عنه فقط أو بالفرد الغير الملازم وليس القرية المعتبرة في العبادات الا ذلك قلنا: ان الاصح صحة العبادة حتى مع العلم بالغصبية وارتكابها عمدا. هذا ما عندنا، وعليك بالتدبر لعلك تقف على غير ذلك والله العالم بحقائق الامور.

أدلة القول بجواز الاجتماع والنظر فيها

ثم ان ما استدل به للقول بالجواز أو يمكن الاستدلال له امور:
 منها: ان الأحكام لا تكون متعلقة بالافراد ليلزم من الامر بالفرد والنهى عنه تكليفا بالمحال، بل هي متعلقة بالطبايع كما ثبت في بحث الاوامر واقيم عليه البرهان، وعلى هذا لا يكون متعلق الامر والنهى متحدا اصلا، بل هما متعددان.
 اقول: ان تعلق الأحكام بالطبايع مسلم على ما حققناه ووجهناه بان الطبيعة من حيث هي وان ليست الا هي لا موصوفة بالمفسدة ولا المصلحة ولا الحب ولا البغض ولا الارادة ولا الكراهة ولا بشي من الاشياء، ولكنها مقيدة بالوجود بحيث كان القيد خارجا والتقييد داخلا تقع موصوفة بتلك الاوصاف، فالأمر يلاحظ الطبيعة ويتصورها في الذهن ويجعلها حاكية عن الخارج فيراها بما هي موجودة في الخارج مشتملة على المصلحة أو المفسدة، فيتعلق بها الحب والبغض في ذلك اللحاظ، ثم يصرف اللحاظ فيراها معدومة فيريد وجودها فيأمر بايجادها، وهذا امر يقتدر عليه الذهن على ما تبين مفصلا، لكن ذلك لا يرفع غائلة التكليف بالمحال، لما تقدم آنفا من ان كل ذلك لا يصير الوجود الواحد وجودين، وغائلة التكليف بالمحال موجودة في الوجودين المنحازين المتلازمين في الوجود فضلا عن الوجود الواحد، مع ان تعلق الأحكام بالطبايع محقق في الاول ايضا، وسره ما تقدم من ان الطبيعة وان كانت هي المأمور بها أو المنهى عنها لكنها باطلاقها بحيث تعم الفرد المجتمع مع المحرم أو الملازم له في الوجود ليست بمأمور بها، فافهم واغتنم.

ومنها: ما ذكره المحقق القمي رحمته الله واساسه مبنى على كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي

المأمور به، وبعد وضوح فساد المبنى لافائدة في ذكره بتفصيله والنقض والابرار.
ومنها: أنه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي لما وقع نظيره، وقد وقع اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة أو الاباحة أو الاستحباب في مثل الصلاة الفريضة في الحمام أو الدار أو المسجد والصيام في السفر وفي العاشوراء والنافلة في الدار أو في المسجد، واقوي شاهد علي امكان الشيء وقوعه.

وقبل الورود في الجواب ينبغي تقديم امر وهو: ان من قال بالامتناع مستندا الى لزوم التكليف المحال كالمحقق الخراساني رحمته الله يلزمه حل الاشكال في جميع موارد اجتماع الحكمين بداهة عدم اختصاص التضاد الموجود بين الأحكام بحكم دون آخر، وأما من كان سالكا مسلك الحق وقائلا بان الامتناع ليس من جهة استلزام المحالية في نفس التكليف بل هو من جهة كون التكليف بالمحال كان مستريحا عن الاشكال في غير مورد من الموارد المذكورة، مثل ما اذا اجتمع الوجوب مع الاستحباب أو الاباحة أو اجتمع الاستحباب مع احدهما، لان في شيء منها لا يلزم التكليف بالمحال. نعم ربما يقال بلزومه فيما اجتمع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة بتخيل أنه فرق في كون التكليف بالفعل والنهي عنه تكليفا بالمحال بين كونها علي نحو الالزام أو غيره، ولكن سيظهر لك عدم لزوم ذلك حتى في مورد اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة ايضا.

بحث وتحصيل

وكيف كان يستدعى تحقيق الامر بسط الكلام فنقول: قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بحقيقة واحدة وعنوان واحد، وكان الاختلاف بمجرد الاطلاق والتقييد، فان كان ذلك موجبا لخروجها عن موضوع مسألة اجتماع الامر والنهي ودخولها في مسألة النهي في العبادات كما هو مذاق من اعتبر في موضوع هذه المسألة كون المتعلقين عامين من وجه كالمحقق القمي رحمته الله أو كونها مختلفين في الحقيقة كالمحقق صاحب «الفصول» كان علي القائل بالجواز والقائل بالامتناع حل الاشكال في تلك الموارد، وأما ان لم يوجب ذلك الخروج عن موضوع هذه المسألة بان جعل موضوع

النزاع فيها مطلق ما اذا تعلق الامر بطبيعة والنهى بطبيعة أخرى مغايرة معها في الوجود الذهني ولو كان النسبة بينهما الاعم والاختص مطلقا أو كان بينهما اطلاق وتقييد كما هو مذهب جل القائلين بالجواز بل وكذا القائلين بالامتناع كان المجوز مستريحا عن الاشكال وكان علي الممتنع فقط حل الاشكال. وبذلك تعرف ان كلام صاحب «الكفاية» علي اطلاقه منظور فيه. هذا كله فيما إذا كان هناك مندوحة، وأما اذا لم تكن مندوحة في البين كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها أو العبادات المستحبة كذلك مثل الصوم في السفر أو في يوم العاشوراء والنوافل المبتدئة في المساجد أو في الامكنة الشريفة كان الاشكال واردا علي اي حال، سواء قلنا بالجواز أو بالامتناع، لان القائل بالجواز انما يقول بذلك فيما كان هناك مندوحة، وأما اذا لم تكن هي فلا مفر له من القول بالامتناع علي ما مر تحقيقه، فالفريقان واقعان في الاشكال في موارد عدم وجود المندوحة، فعليهما حله.

اقسام العبادات المكروهة

وبالجملة العبادات المكروهة علي ثلاثة اقسام: الأول: ما تعلق به النهى بعنوانه وذاته ولا بدل له كالنوافل المبتدئة في بعض الاوقات كعند طلوع الشمس وصوم يوم العاشوراء فانها ان اوتى بها تقع صحيحة بالاجماع والاتفاق، ومع هذا كان تركها ارجح فان معنى ارجحية الترك وكونها منها عنه فعلا بالنهى التنزيهي وجود الحزازه في فعلها وغلبة هذه الحزازه علي مصلحة الفعل والا لما يكاد تكون مكروهة بالفعل علي الاطلاق، وعلي هذا التقدير كيف تقع علي وجه الصحة، ومعنى استحباب الفعل وكونها مأمورا بها فعلا بالامر الاستحبابي عدم كونها مكروهة فكيف تكون مكروهة بالفعل وكان تركها ارجح، وقد عرفت مما اسلفناه ان اختيار جواز اجتماع الامر والنهى لا يوجب الاستراحة عن هذا الاشكال بعد كون المفروض عدم وجود المندوحة.

وقد اجاب عن الاشكال في «الكفاية» تبعا لمن تقدم عليه من المحققين بان ارجحية الترك مع وقوع الفعل علي وجه الصحة، إما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة علي الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض وكان مصلحة الترك اكثر فهما حينئذ من

الفصل الثاني: في جواز اجتماع الامر والنهي و عدمه ٣٢١
قبيل المستحبين المتزاحمين، أو لاجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة من دون انطباق عليه. انتهى ملخصا.

والظاهر ان أصل الجواب مأخوذ من العلامة الانصاري، وهو بمجرد ما ذكره في «الكفاية» لا يتم، بل لابد من ضم شيء، وذلك لان التخيير بين الفعل والترك بعث لغو لا يصدر من الحكيم، كما ان الاتيان باحد طرفيه لا يكاد يقع بداعي القرية ضرورة عدم خلو الإنسان عن احدهما، بل هو لا محالة إما فاعل أو تارك. وبهذا يظهر ان قياسه بباب المستحبين المتزاحمين مع الفارق لامكان خلو الإنسان عنهما وعدم القيام بفعل احدهما في ذلك الباب فيكون اتيانه باحدهما سواء كان الاهم أو المهم بداعي القرية لا محالة اذ لولاه لما اتى بواحد منهما وهذا بخلاف المقام. وكيف كان تحقيق المقال في حل الاشكال أنه بعد قيام الاجماع علي وقوع العبادة علي وجه الصحة واستحقاق فاعلها للمدح والثواب لابد من رفع اليد عن ظاهر النهي في وجود المحازاة في الفعل، فان وجود المحازاة فيه الغالبة علي مصلحته الموجب لكونه مكروهاً بالفعل ورجحان تركه علي وجه الاطلاق مانع عن صلاحية التقرب لانتفاء الحسن الفعلي حينئذ، فلا بد من التأويل والقول بان النهي ناش عن وجود المصلحة في الترك، إما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة عليه، أو لاجل ملازمته لعنوان ذي مصلحة من دون انطباق عليه، فيؤول إلى استحباب الترك واستحباب الفعل، ويكون من موارد تزاحم المستحبين، فيحكم بالتخيير بينهما مع كون الترك افضل الفردين فيرتفع الاشكال من هذه الجهة.

نعم يبقى إشكال آخر وهو ان البعث علي نحو التخيير بين الفعل والترك لغو لا فائدة فيه لعدم خلو الإنسان من احدهما، كما ان الاتيان بالفعل أو الترك لا يكاد يكون حينئذ لاجل القرية، لأنه بعد فرض عدم خلوه من احدهما لا يصح له ان يقول: فعلت لله، أو تركت لله لأنه مقهور في احد الطرفين ولا يمكنه الخلو منهما. وبعبارة أخرى لا يقع البعث التخييري من الحكيم بين الامرين اللذين لا يخلو المكلف من احدهما قهراً ولا يكون لهما شق ثالث وطرف آخر خارج عنهما، والتخيير بين الفعل والترك في المقام من هذا القبيل.

وحلّ هذا الاشكال أنّه بعد قيام البرهان علي عدم امكان ذلك لابدّ من ان يقال ان الترك علي نحو الاطلاق ليس مطلوباً في امثال هذه الموارد، بل الترك المطلوب هو الذي كان لاجل هذا العنوان المنطبق أو الملازم علي نحو لو لم يقصد به هذا العنوان ولم يقع الترك لاجله لا يكون مستحباً، وعلي هذا التقدير يكون لا محالة للمكلف المسفرّ وليس مقهوراً حينئذ علي احد الطرفين، بل له اختيار الشق الثالث وهو الترك لاجل هذا العنوان بل لدواعٍ اخرى، وحيث فرض شق ثالث امكن حينئذ الامر علي نحو التخيير بين الفعل والترك، وان شئت التوضيح في ضمن مثال نقول: اذا فرضنا ان الوالدين نهيا عن الصوم وكان اطاعة امرهما ونهيها مستحباً لا واجباً ففعل الصوم مستحب لأنّه «جنة من النار»^١ كالصلاة التي كانت «خير موضوع»^٢ و«معراج المؤمن»^٣ و«عمود الدين»^٤ وتركه ايضاً مستحب لا مطلقاً بل بعنوان اطاعة امر الوالدين، فاذا صام المكلف اتى بالمأمور به بالامر الاستحبابي، واذا تركه بعنوان اطاعة الوالدين اتى بمستحب اخر، واذا تركه لاجل ذلك بل لاجل أنّه بنفسه وبطبعه كان تاركاً له بحيث لولا امرهما ايضاً لتركه لما اتى بمستحب اصلاً. ومثله الصوم في يوم عاشوراء فان فعله مستحب لما ذكر وتركه ايضاً مستحب لكن لا مطلقاً بل بعنوان مخالفة بني امية، والترك لاجل ذلك لم يكن بمستحب اصلاً، فبهذا يرتفع الغائلة المذكورة.

نعم يشكل الامر مع هذا في الموارد التي لم نطلع علي العنوان المنطبق أو الملازم وليس في الاخبار ما دل علي ان الترك بهذا العنوان مطلوب بحيث لو لم يقصد العنوان لما وقع علي نحو المطلوبية، كما هو الامر في كثير من الموارد التي لم يذكر العنوان اصلاً أو ذكر الحكمة ولكن لم يتضح انها هي العنوان الذي كان الترك مطلوباً لاجل انطباقه عليه أو ملازمته له، ويدفع الاشكال أنّه بعد ما فرضنا ان استحباب الترك لابدّ وان يكون دائماً

١. الكافي، ج ٢، ص ١٨؛ من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٧٤؛ التهذيب، ج ٤، الباب ٤٠، ص ١٥١.

٢. مستدرک، ج ٣، الباب ١٠، ص ٤٢؛ بحار الانوار، ج ٧١، الباب ١٤، ص ٢٠٢.

٣. بحار الانوار، ج ٧٩، الباب ٤، ص ٣٠٣؛ بحار الانوار، ج ٨١، الباب ١٦، ص ٢٥٥.

٤. الوسائل، ج ٤، الباب ٦، ص ٢٧؛ مستدرک، ج ٣، الباب ٨، ص ٣١.

لاجل هذا العنوان إمّا لانطباقه علي الترك أو لملازمته اياه بحيث لو لم يقع الترك لاجله لم يكن مستحباً ابداً لا بدّ وان يكون الامر دائماً بالترك المقصود به ذلك العنوان، حيث إنّه لا يكاد يدعو إلى ما ليس بمستحب، وعلى هذا يكفي قصد الامر في حصول ما هو مستحب ولو لم يقصد العنوان علي نحو التفصيل فان قصد الامر قصد الاتيان بما هو مأمور به والمأمور به ليس الا الترك الكذائي، فتدبر وراجع كلام الشيخ في التقارير فإنّه يقرب مما ذكرناه والله العالم.

الثاني: ما تعلق به النهي كذلك ولكن يكون له البدل كالصلاة في الحمام، فانها ان كانت فريضة اجتمع فيها الوجوب والكراهة، وان كانت مستحبة كالنوافل المرتبة اجتمع فيه الاستحباب والكراهة، فهي واجبة ومكروهة، أو مستحبة ومكروهة.

ولقد اجاب عن هذا القسم في «الكفاية» بان النهي فيه يمكن ان يكون لاجل ما ذكر في القسم الاول طابق النعل بالنعل، كما يمكن ان يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها لاجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها بحيث لا يناسبها بما لها من الاثر وان لم يكن نفس الخصوصية بمكروه ولا حزاة فيها بل ربما كانت راجحة، فالنهي انما يكون لحدوث نقصان في المزية الكامنة في الطبيعة المأمور بها ارشادا إلى ما لانقصان فيه من ساير الأفراد، قال: وليكن هذا مراد من قال ان الكراهة في العبادة تكون بمعنى انها اقل ثوابا، فالنهي علي هذا لا يصلح الا للارشاد. انتهى محصل كلامه.

وفيه نظر أمّا اولا فان الظاهر عدم جريان ما ذكر في القسم الاول في هذا القسم فإنّه مضافا إلى عدم لزوم صرف النهي عن ظاهره في هذا القسم وارجاعه الى مطلوبة الترك الناشئ عن وجود المصلحة في الترك، حيث ان ظاهر النهي وجود الحزاة في الفعل بخلاف القسم الاول فان التأويل فيه مما لا بدّ منه علي ما عرفت ان الترك لم يكن مطلوبا في هذا القسم علي وجه الاطلاق كما كان في القسم الاول بل المطلوب انما هو ترك العبادة بهذه الخصوصية وایجادها لخصوصية أخرى، وأمّا تركها علي وجه الاطلاق فع عدم كونه مطلوبا مفوت للغرض الملزم ومبغوض لاجل ذلك. وبالعجالة انما حصل في القسم الاول التخيير بين الفعل والترك علي وجه الاطلاق مع ارجحية الترك، بمعنى أنّه

إذا ترك المكلف العبادة من رأس بداعى القربة أو انطباق العنوان عليه اتى بافضل
 الفردين من المستحب التخييري، وهذا غير جار في المقام، لان التخيير ليس بين فعل
 الصلاة مثلاً في الحمام وتركها علي وجه الاطلاق، بل التخيير انما هو بين فعلها فيه وتركها
 فيه مع اتيانها في غيره، والارجح انما هو الترك فيه المجتمع مع فعلها في غير الحمام فتدبر.
 وأما ثانياً فان القول بان النهي لا محالة يكون مسبباً عن حصول منقصة في الطبيعة
 المأمور بها مما لم يقم عليه برهان، بل ربما ينكره الوجدان في العرفيات. وما اشتهر في
 اللسنة من ان النهي في العبادات بمعنى انها اقل ثواباً فاقد الدليل ومناف للاعتبار، فان
 من تعلق ارادته بشرب طبيعة الماء ولكن كان تخصص مراده بخصوصية مكروها عنده
 مثل كون الماء في الظرف الكذائي أو بصفة كذائية فامر عبده باتيان الماء ونهاه بالنهي
 التنزيهي عن ايقاعه في الظرف الكذائي أو عن الاتيان بالماء الكذائي، فلا ريب في أنه اذا
 اوجد عبده الماء متخصصاً بالخصوصية التي كانت مكروهة عنده ونهى عنه تنزيهاً لم يرد
 نقصاً في المصلحة الالزامية القائمة بشرب الماء، بل انما اورد مفسدة غير الزامية علي مولاه
 التي يهلكها كان يكره تخصص الطبيعة بتلك الخصوصية ونهى عنه. وكذلك الكلام في
 الصلاة في الحمام أو في المقابر أو في مقابل بعض الاشياء، فان الصلاة بما هي لما كانت
 مكروهة اصلاً بل هي واجبة مشتملة علي المصلحة الالزامية الموجبة لارادتها علي وجه
 الالزام والجزم والامر بها علي نحو الوجوب، وكذا الكون في الحمام أو في المقابر علي
 تأمل فيها أو مقابل بعض الاشياء، فانها ليست مكروهة بل ربما كانت راجحة، فالمكروه
 ايقاع الصلاة متخصصة بخصوصية كونها في الحمام أو في مقابل النار مثلاً، وليس معنى
 كراهية ذلك ان المصلحة الكامنة في الصلوات الموجودة بتلك الخصوصيات انقص من
 المصلحة الكامنة في أصل طبيعة الصلاة، بل الصلاة فيها كالصلاة في غيرها مشتملة علي
 مصلحة الطبيعة من دون فرق وتفاوت اصلاً، ولكنها بملاحظة تلك الخصوصيات
 وبالإضافة اليها كانت فيها جهة مفسدة ولاجلها صارت مكروهة، فايقاعها متخصصة
 بها وان اوجب وصول المولى إلى غرضه الموجود في أصل الطبيعة واستيفائه للمصلحة
 الالزامية لكنه اورد عليه مفسدة غير الزامية التي كانت في ايقاعها كذلك وصارت منشأ

لتعلق النهي التنزيهي به. وبالجملية لادليل ولا برهان علي ما افاده تتبع من ان النهي عن العبادات لابد وان يكون دائما لاجل منقصة فيها بالنسبة إلى أصل الطبيعة. نعم ان امكن استفادة ذلك من دليل أو من غيره فلا كلام ولا نبالي بإمكان استفادته في بعض المقامات فانما نحن بصدد ابطال ما ذكره من لادبية كون النهي فيها دائما بسبب حصول المنقصة في مصلحة أصل الطبيعة، وقد اتضح لك بطلانه وان النهي فيها كالنهي في سائر المقامات انما كان محمولا علي ظاهره من وجود المفسدة في متعلقه فان اتى به المكلف اورد علي المولى المفسدة، وان تركه فان كان الترك بداعي نهى المولى عد مطيعا مستحقا للثواب، وان كان لالاجله لا يستحق الثواب ولكنه لم يورد المفسدة عليه. وكيف كان ان كان الامر كما ذكره تتبع كان اجنبيا عن مورد اجتماع الحكمين بالمرة، لان الانقص مصلحة والاقل ثوبا ليس مبغوضا لانبحو الالتزام ولا غيره، بل هو مطلوب صرف كالاكثر ثوبا والا كل مصلحة من دون تفاوت في ان كل واحد منها ليس مكروها بحال، ولكن الطلب المتوجه إلى الثاني أكد. وان كان كما ذكرناه وحققناه؛ فربما يقال: إنه اذا جعلنا المورد من موارد اجتماع الامر والنهي بان قلنا ان طبيعة الصلاة مأمور بها وخصوصية ايقاعها في المقام الخاص منهي عنها بالنهي التنزيهي وقلنا في تلك المسألة بالجواز من جهة ما ذكره المحقق الثاني والمحقق الكركي تتبع من ان القدرة علي الفرد الواحد قدرة علي الطبيعة ويكفي في كون الطبيعة بما هي متعلقة للامر فيرفع الاشكال ويكون العبادة واجبة ومكروهة أو مستحبة ومكروهة واذا لم نجعله من تلك الموارد اخذا بالمناط الذي ذكره المحقق القمي أو صاحب «الفصول» أو قلنا بالامتناع في تلك المسألة فلا بد من حمل النهي علي الارشاد إلى وجود المفسدة في الصلاة الخاصة والى ما لامفسدة فيه. هذا ولكن التحقيق عدم المنافاة اصلا بين الوجوب التخييري وكذا الاستحباب التخييري وبين الكراهة الفعلية كما لا منافاة بين الوجوب أو الاستحباب التخييري وبين الاستحباب التعيني الفعلي، فلا يلزم صرف النهي أو الامر عن ظاهرهما بالحمل علي الارشاد إلى ما لا نقصان فيه، أو إلى ما لا مفسدة فيه، وحمل الثاني علي الارشاد إلى افضل الأفراد والاكثر ثوبا، أو إلى وجود مصلحة في متعلقه، بل هما باقيا علي ظاهرهما من المولوية علي ما سيأتى تفصيله

في اخر القسم الثالث، وانما تؤخره لاشتراك القسم الثالث وكذا مسألة اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاستحباب مع هذا القسم فيما هو المهم فانتظر.

الثالث: ما تعلق النهي به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجودا أو ملازم له خارجا كالصلاة في مواضع التهمة.

ولقد اتى في مقام الجواب عن هذا القسم في «الكفاية» بما لا يخلو شي منه من نظر قال ﷺ يمكن ان يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذاك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز وكان المنهى عنه به حقيقة ذاك العنوان، ويمكن ان يكون علي نحو الحقيقة ارشادا إلى غيرها من سائر الأفراد بما لا يكون متحدا معه أو ملازما له، اذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزاة ذاك العنوان اصلا، هذا علي القول بجواز الاجتماع. وأما علي الامتناع فكذلك في صورة الملازمة، وأما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الامر كما هو المفروض حيث إنه صحة العبادة فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني فيحمل علي ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل حيث إنه بالدقة يرجع اليه اذ علي الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الاخر الا من مخصصاته ومشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة وتقيصة بحسب اختلافها في الملازمة كما عرفت. انتهى.

ويرد عليه امور: الاول: ان النهي ليس متعلقا بالعبادة علي سبيل المجاز ولو كان المنهى به حقيقة ذاك العنوان، لان اللفظ ان استعمل في غير معناه الموضوع له كان مجازا ولم يكن الامر هنا هكذا لان النهي وضع لانشاء الزجر أو طلب الترك وقد استعمل في هذا المعنى في المقام، غاية الامر ان ما تعلق به النهي لم يكن تركه مرادا بالارادة الجدية، وهذا لا يخل بكون الاستعمال علي نحو الحقيقة، ولو قيل: ان المجاز هنا نظيره في جري الميزاب فهو في الحقيقة في انشاء الطلب في الموضوع الذي ليس مطلوبا كما أنه في المثال في الاسناد لا الكلمة. قلنا: المجازية في المثال انما هو لاجل نسبة الجري بما ليس له هذه النسبة، وأما في المقام فليست نسبة واسناد بل انما وقع انشاء الطلب في الموضوع الذي ليس مرادا بالارادة الجدية فتدبر.

الثاني: أنه لا فرق بين الوجودين المتلازمين والوجود الواحد في امتناع تعلق الامر باحدهما والنهي بالآخر علي ما مر بيانه مفصلاً، اللهم الا ان يكون المستند في الحكم بالامتناع محالية نفس التكليف لا استلزام التكليف بالمحال.

الثالث: ان كون النهي هنا بسبب نقصان في العبادة ممنوع وان سلّمناه في القسم الثاني لان المفروض كونه متعلقا في الحقيقة بذاك العنوان وان كان في الصورة ولسان الدليل متعلقا بالعبادة، فان المفروض هنا بخلاف القسم الثاني حيث قلنا: ان الكون في المحام مثلا لم يكن مرجوحا بل ربما كان راجحا، وأما في المقام فالمكروه حقيقة هو الكون في مواضع التهمة وهو المنهى عنه واقعا، وعلى هذا لا يكون النهي الا لمفسدة في الكون فيها لا لمنقصة في الصلاة فتدبر.

ثم قال ﷺ ما حاصله: ان بما ذكرناه يظهر حال اجتماع الوجوب والاستحباب فان فيه ايضا يتصور الاقسام الثلاثة المذكورة في العبادات المكروهة والكلام الكلام طابق النعل بالنعل، الا أنه لو امر بالواجب الذي لا يدل له لا بد من ان يكون موجبا لتأكيد الايجاب لا أنه يوجب استحبابه اصلا ولو بالعرض والمجاز الاعلى القول بالجواز. انتهى محصل كلامه مع غموضه.

وتحقيق المقال ما اشرنا اليه سابقا من أنه لا منافاة اصلا بين الوجوب التخييري أو الاستحباب كذلك وبين الكراهة أو الاستحباب التعيني سواء قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي أو بامتناعه، بيان ذلك ان الاشكال كله لو كان فانما هو في مقام اللب والواقع ومرحلة الارادة والكراهة النفس الامرية، ولو قدرنا علي حل الاشكال في ذلك المقام وتلك المرحلة فلا نبالي بعد بعالم اللفظ ومرحلة الامر والنهي ولفظ الاستحباب والكراهة والوجوب، فانها ليست بجياها منشاء للآثر، وان وقع التكلم فيها فانما هو لكاشفيتها عن الارادة أو الكراهة النفس الامرية، فهي ليست ملحوظة علي نحو الاستقلال، واذن فلو تصوّرنا امكان اجتماع الارادة والكراهة في شي واحد بان كان الشي مرادا علي سبيل التخيير بالارادة الملزمة أو غيرها ومكروها علي سبيل غير الالتزام لمفسدة فيها أو في العنوان المنطبق عليها أو الملازم لها وكذلك امكان اجتماع الارادة

الملزمة أو غيرها مع الإرادة الغير الالزامية التعيينية فيه ارتفع الاشكال عما هو كاشف عن الإرادة والكراهة الواقعتين، فلان بالي بان نقول هو واجب ومكروه أو مستحب ومكروه أو واجب ومستحب ونحو ذلك، فلعمري ان البحث في مقام الألفاظ وحمل الامر والنهي تارة علي الارشاد، وأخري علي المولوي الاقتضائي، وثالثة علي المولوي الفعلي لغو لا فائدة فيه اصلا.

اذا عرفت ذلك نقول: لاشك ولا ريب في ان الشي الواحد ربما يتعلق به إرادة حتمية من جهة وجود المصلحة الملزمة فيه كشرب الماء لرفع العطش ولا إشكال في ان جميع افراد هذه الطبيعة متعلق لتلك الإرادة علي سبيل التخيير لوجود المصلحة الملزمة وهو رفع العطش في جميعها من دون فرق بينها من هذه الجهة، ولكن ربما يكون بعض افرادها لخصوصية فيها وانطباق عنوان عليها أو لملازمتها لعنوان متعلقا للإرادة الغير الالزامية أو الكراهة كذلك لوجود المصلحة أو المفسدة الغير الالزامية فيها من جهة تلك الخصوصية أو ذلك العنوان بحيث يكون الاتيان بهذا الفرد ارجح عنده من جهة كونه مع الاشتغال علي المصلحة الالزامية القائمة باصل الطبيعة مشتملا علي مصلحة أخرى غير الزامية من غير سنخ تلك المصلحة، فكذلك ربما كان اتيان بعض الأفراد مكروهاً مع كونه مشتملا علي تمام المصلحة الاكيدة الموجبة للامر الالزامي الكامنة في أصل طبيعة شرب الماء من جهة وجود تلك المفسدة، واذا تصوّرنا ذلك في المصلحة الالزامية وقلنا بإمكان تعلقها علي سبيل التخيير بفرد سواء كان التخيير بحكم الشرع أو العقل وتعلق الإرادة الغير الالزامية أو الكراهة كذلك علي سبيل التعيين بهذا الفرد من دون استلزامه لمحذور كان متصورا في المصلحة الغير الالزامية التخييرية ايضا. وبالجمله في موارد ثبوت الكراهة أو الاستحباب في العبادات الواجبة أو المستحبة لسنا نشك في أصل المطلب وحقيقة الحال، بل نعلم علما يقينيا ان في نفس الامر اجتمع امران: أمّا إرادة ملزمة متعلقة بهذا الفرد علي سبيل التخيير وغير ملزمة متعلقة بها به معينا لاشتغالها له زائدا علي المصلحة الموجودة في الطبيعة علي مصلحة أخرى غير الزامية موجودة فيه، أمّا لاجل خصوصية فيه أو عنوان منطبق عليه أو ملازم له أو إرادة ملزمة كذلك وكراهة

غير ملزمة موجودة في الفرد لوجود مفسدة فيها أو إرادة غير ملزمة متعلقة به علي سبيل التخيير من جهة كونه مشتملا علي مصلحة غير الزامية قائمة باصل الطبيعة وإرادة تعينية أو كراهة كذلك متعلقة به بالخصوص لما ذكر. وهذا مما نشاهد بالعيان ونري بالوجدان في الارادات المباشرة وربما نصادفه في الايام والليالي مرات عديدة في الامور العادية ولعل الارتياح فيه كالشك في نهارية النهار. وكيف كان بعد الفراغ عن مقام الواقع والعلم الجزمي به لا نتيجة في اطالة الكلام فيما اطالوا فيه. نعم يقع التكلم بعد ذلك في ان وجود المفسدة الغير الملزمة في هذا الفرد هل موجب لصرف الارادة عنه إلى ساير الأفراد مما ليس فيه هذه المفسدة اولا، وكذا وجود المصلحة الغير الملزمة فيه هل يصرف الارادة عن ساير الأفراد اليه اولا؟ وبعبارة أخرى كما ان المفسدة الملزمة توجب صرف الارادة عن موردها إلى ما ليس فيه مفسدة علي ما قويناه فهل المفسدة الغير الملزمة ايضا كذلك اولا وكذا المصلحة فان الالزامية منها توجب صرف الارادة عن الأفراد الاخر إلى موردها فهل المصلحة الغير الملزمة ايضا مثلها اولا؟ والاقوي عدمه، كما يظهر بمراجعة الوجدان ومشاهدة الارادات المباشرة، ولذا لا شبهة لاحد في ان العبادات المكروهة انما تكون مأمورا بها كغيرها وليس صحتها لوجود الملاك فقط ولا يظن باحد الالتزام بغير ذلك وكذا العبادات التي ليست فيها جهة استحباب تعينى من جهة المصلحة الغير الالزامية. ولا يذهب عليك ان ما ذكرناه كما يجري في الموارد التي كان التخيير فيها بحكم العقل كالا مثلة المتقدمة كذلك يجري فيما كان التخيير بحكم الشرع، وكان مصلحة كل واحد من الاطراف غير الاخر ومن غير سنخه، ولكن حيث لا يمكن استيفاء الكل امر بها علي سبيل التخيير كما في قوله: صلّ، اوازل، ونحو ذلك، فان الامر التخييري اذا ليس لقيام مصلحة واحدة بالجامع كما هو احد التصويرات في الواجب التخييري بحكم الشرع، بل كل واحد من الصلاة والازالة مشتمل علي المصلحة الملزمة بحيث لو امكنه استيفاء كلا المصلحتين لاستوفاهما، ولكن لما لم يكن هنا سبيل إلى ذلك امر بها تخييرا، ومعلوم ان شبهة كون الموارد المذكورة من قبيل باب اجتماع الامر والنهي غير جارية هنا لان المفروض اختلاف سنخ المصلحتين وعدم وجود العنوان والجامع، بل انما وقع الامر

بكل واحد من الطرفين بخصوصه لمصلحة فيه. ومع ذلك يجري ما ذكر في موارد التخيير العقلي حرقا بحرف من امكان وجود المصلحة في احد الاطراف أو وجود المفسدة فيه وصرف الارادة اذا بلغ ذلك حد الالتزام وعدم صرفها اذا لم يبلغ بهذا الحد. فبهذا ينقدح ان الكلام ليس مبنيا علي مسألة اجتماع الامر والنهي ولا يختلف الحال في المقام باختيار الجواز أو الامتناع في تلك المسألة بل هو اجنبي عنه بالمرّة، وحيث ظهر ذلك كان العبادة واجبة بالفعل ومكروهة كذلك أو مستحبة بالفعل ومكروهة كذلك وهكذا. وقضية تضاد الأحكام قد عرفت ما فيها، فافهم واستقم.

ومنها: ان اهل العرف يعدون من اتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعا وعاصيا من وجهين، فاذا امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص كما مثل به الحاجبي والعضدي فلو خاطه في ذاك المكان عد مطيعا لامر الخياطة وعاصيا للنهي عن الكون في ذاك المكان.

وناقش فيه في «الكفاية» بانه ليس من باب الاجتماع لعدم اتحاد الكون مع الخياطة وجودا، فانها ادخال الابرّة وهو من مقولة الفعل والكون من مقولة الين، وبالمعنى الا عن صدق احدهما إمّا الاطاعة أو العصيان لما تحقق من البرهان علي الامتناع، نعم لا بأس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصليات، وأمّا في العبادات فلا يحصل الغرض ايضا الا اذا غلب جانب الامر. انتهى.

اقول: الظاهر ان نظر المستدل ليس إلى الكون بما هو ليرد عليه بما ذكر، بل لعل نظره إلى الحركات الحاصلة بالخياطة وعدّها بما هي تصرفا في المكان، كما هو المحتمل ايضا في الصلاة، فان النظر فيها تارة بالكون بما هو بناءً علي كونه جزءاً للصلاة وأخري بالحركات الحاصلة من الركوع والسجود، كما عرفت التصريح به من غير واحد من المحققين في العبادات التي نقلناها، وعلى هذا فلا يرد بان الكون ليس جزءاً للخياطة. نعم ربما يقع الاشكال بعدم كون تلك الحركات بما هي تصرفا في المغصوب وهو كلام آخر، كما ان الظاهر ان مراده من حصول الاطاعة ليس بمجرد حصول الغرض بل مراده حصول الامتثال واستحقاق الثواب الذي هو اخص من حصول الغرض، ومستنده في

ذلك الوجدان وحكم العرف وهو مما لا ريب فيه، بل لعله من الواضح كالشمس في رابعة النهار. فالتحقيق في الجواب ان يقال: ليس حكم العرف وشهادة الاعتبار بحصول الاطاعة والعصيان في المثال وما ضاهاه ولو مع كون مورد النهي مجتمعاً مع مورد الامر وجوداً دليلاً على جواز الاجتماع، بل يجمع مع القول بالامتناع ايضاً، لان حصول الاطاعة يمكن ان يكون لوجود الامر على نحو الترتب أو للامر المتعلق بسائر الأفراد بعد كون هذا الفرد حائزاً على تمام مصلحة تلك الأفراد بحيث امكن للمكلف قصد ذاك الامر واسقاطه عن الأفراد الاخر، فإنه لو لم يأت به لما كاد يسقط الامر عنها، فالمحرك له والموجب على اتيان هذا الفرد هو ذلك الامر ولو لم يكن الفرد مأموراً به كما تصوّره في «الكفاية» في بحث تراحم الواجبين احدهما اهم أو لمجرد الملاك على ما حققناه ووضحناه، فلا تنافي بين اختيار الامتناع والقول بحصول الاطاعة من جهة الامر والملاك. وبرهان ان المبعد لا يكاد يكون مقرباً قد عرفت ما فيه، وان المقرب هو قصد الملاك أو الامر لا الجهة المبعوضة.

بقى الكلام في التفصيل الذي ذكره بعض الاعلام من جواز الاجتماع عقلاً وامتناعه عرفاً، ولا يخفى أنه ان كان المراد ما ربما يستظهر منه من ان العرف مع ما يري تعدد الموضوع يحكم بالامتناع الذي مرجعه إلى كون التفصيل ناشئاً من تعدد الحاكم مع كونها متوجهين إلى تعدد متعلق الامر والنهي، فيرد عليه ان حكم العرف ليس منحازاً من العقل بل هو انما يحكم بحكم العقل. وان كان المراد ان العرف وان كان حكمه بملاك العقل فالحاكم واحد ولكنه لا يتوجه إلى تعدد متعلق الامر والنهي، فامكن توجيهه بما مر اليه الاشارة غير مرة من ان التسامحات العرفية انما لا تكون محل الاعتبار فيما كان بنفسه متوجهاً إلى التسامح، وأمّا في الامور التي لا يتوجه فيها إلى خطائه الا بالدقة العقلية والنظر الفلسفي فلا بد من ان يكون محل الاعتبار، كما في لون الدم فإنه لا يراه دماً بنظره العرفي ولذا لا يحكم بنجاسته لاجل الدليل الدال على نجاسة الدم، ونظيره الكلام في قصد الوجه، وانما اجملنا الكلام من جهة سبق تفصيله في الفقه. وفي المقام اذا سلمنا ان اهل العرف لا يتوجهون الى كون متعلق الامر والنهي متعدداً فلا محالة يجب التفصيل لانهم

يقيدون الامر لا محالة بغير مورد النهي ولو لم يكن الشارع راضيا بذلك كان عليه التنبيه وحيث لم ينبه يستكشف ان تقييده بذاك مورد رضائه، فعلى هذا لو كان حكم العقل ايضا جواز الاجتماع كما يراه المفصل لابد من القول بالامتناع في الخطابات الشرعية والادلة الواردة في بيان الأحكام. وبالجمله بعد تسليم الصغري لاجمال للمناقشة في الكبرى اصلا فيكون النزاع في الامكان وعدمه عقلا بلا ثمة ان كان له مجال، هذا غاية ما يمكن من التوجيه بنظري القاصر اصلا. ولكن الاشكال كله فيها فان عدم توجه اهل العرف إلى تعدد المتعلق مع كونه من الامور الارتكازية له في الارادات المباشرة بحيث ربما يصادمه في كل ساعة مرات عديدة ممنوع جدا فراجع نفسك واسأل وجدانك عن الامر المرتكز عنده وتدبر تجد حقيقة الحال، والله العالم.

تنبيهات مسألة الاجتماع

التنبيه الاول:

في حكم الخروج عن الارض المغصوبة

من توسط ارضا مغصوبة لا مناص له من الغصب بمقدار زمن الخروج باسرع وجه وادنى طريق، وهذا لا إشكال فيه، انما الاشكال في حكم الخروج والغصب المتحقق بهذا المقدار واختلف الاقوال فيه.

فعن ابي هاشم أنه مأمور به ومنهى عنه، واختاره المحقق القمي ناسبا له إلى اكثر المتأخرين.

وعن صاحب «الفصول» عليه السلام أنه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه.

وعن العلامة الانصاري اختيار أنه مأمور به بدون اجراء حكم المعصية عليه.

وعن المحقق صاحب «الكفاية» عليه السلام أنه ليس مأمورا به ولا منهيًا عنه ولكن يعاقب

عليه ويجري عليه حكم المعصية، وحاصل ما ذكره في وجهه أنه لما كان قادرا على ترك الخروج بترك الدخول والقدرة على الواجب بواسطة القدرة على علته بحكم القدرة عليه لا يكون معذورا في مخالفته فيعاقب عليه، ولكن لا يصح النهي عنه فعلا فيعاقب بالنهي

السابق الساقط، وحيث يعاقب علي الخروج ويقع مبعوضا عليه لا يكاد يكون مأمورا به ولو سلم توقف الانحصار التخلص عن الحرام به وكونه مقدمة له. واعترض علي نفسه بانه كيف ذلك ومقدمة الواجب واجبة، فاجاب بانه انما يتصف بالوجوب ويتشرح عليه حكم ذيه اذا لم يكن محرما، وعند الانحصار انما يتصف بالوجوب إذا كان الواجب اهم من ترك ذلك المقدمة فيرتفع حرمة حينئذ، والمقرر في المقام وان كان كذلك الا أنه حيث كان بسوء الاختيار لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبعوضة، والا لكان الحرمة معلقة علي إرادة المكلف واختياره لترك الدخول وهو كما تري.

اقول: تعليق الحرمة علي إرادة ترك الدخول واختياره غير معقول، فان عند ترك الدخول كان الخروج متروكا قهرا فلا معنى لتحريمه، وأما تحريم الخروج بترك الدخول فلا مانع منه عقلا بان يقال مثلا: لا تخرج بان لا تدخل، وواضح أنه ليس بمثابة الاشتراط والتعليق بنحو الشرطية بان يقال: عند ترك الدخول يحرم الخروج، أو يقال: ان تركت الدخول فاترك الخروج، ونحو ذلك من التعابير. وعلى هذا فلو عصي ودخل لا مانع من اتصاف الخروج حينئذ بالوجوب لتبدل الحال واختلاف الاحوال علي ما نوضحه في توضيح مذهب الحق، وما افاده ^{في} من عدم اتصاف المقدمة بالوجوب اذا كانت محرمة، فهو انما يصح في صورة عدم الانحصار ووجود المقدمة المباحة، فان الجمع بين الغرضين في هذه الصورة يقتضى استيفاء الواجب بالمقدمة المباحة وترك الحرمة. وأما في صورة الانحصار فلا محالة يقع التزاحم، فان كان الواجب اهم يتصف المقدمة المحرمة بالوجوب وتكون مأمورا بها فعلا، وان كان العكس يسقط الواجب عن كونه واجبا، ويبقى حرمة المقدمة علي حالها، من دون فرق في ذلك بين ان يكون التوقف بسوء الاختيار أو بدونه. نعم الفرق بينهما أنه مع اتصاف المقدمة بالوجوب عند كون وجوب ذمها اهم يجري عليها حكم المعصية ويعاقب عليها وان اتصفت بالوجوب فيما كان بسوء الاختيار، وأما فيما لم يكن كذلك كانت مأمورا بها فقط من دون اجراء حكم المعصية.

وبما ذكرنا يظهر ان الحق الذي يقتضيه النظر الدقيق ويساعده الوجدان السليم هو خيرة صاحب «الفصول» عليه السلام فإنه مع فرض كون ترك البقاء واجبا وكونه اهم لاستلزامه زيادة الغصب لامناص من ان يكون الخروج الذي ينحصر التخلص به عن البقاء مأمورا به وواجبا وان كان يجري عليه حكم المعصية ويقع مبغوضا عليه من جهة كونه بسوء الاختيار، فان المطلوب الاولى هو ترك الغصب بجميع انحائه من الدخول والبقاء والخروج، فلو عصى المكلف ودخل في المكان المفصوب يدور امره بين البقاء وارتكاب اعظم القبيحين وايراد اكثر المفسدين علي المولى وبين الخروج وارتكاب اقلهما وايراد ادنى المفسدين عليه، ولا إشكال في أنه عند الدوران يصير الخروج واجبا للتفصيص عن الوقوع في المفسدة العظيمة التي يستلزمها البقاء. والذي يهديك إلى ذلك ملاحظة نفسك في ارادتك المباشرة فهل تري منك الشك والارتياب في أنه عند هذا الدوران تريد الخروج وتترك البقاء لما تري من استلزامه زائدا عما يستلزمه الخروج فيتعلق ارادتك بترك البقاء وحيث أنه متوقف علي الخروج يترشح الارادة اليه لاحالة وان كنت تبغضه وتذم نفسك علي اتيانه فيما كان بسوء اختيارك، فتعلق الارادة اليه نظير تعلق الارادة بانقاذ الاجنبى اهلك مع كمال كراهتك اياه، لكن لما تري دوران الامر بين نجاتها بمساس الاجنبى وبين هلاكها وكان الاول اهم عندك تريدها لاحالة وتأمر الاجنبى بانقاذها وان كان مكروها عندك في الغاية فتصبر علي هذا المكروه لاستيفاء المقصد الاهم، ولعل هذا شائع ذائع في الامور الراجعة إلى العقلاء، ولعل انكاره بمثابة انكار البديهيات، واذا تبين ذلك في الارادات الفاعلية تبين في الارادات التشريعية الامرية ايضا لعدم الفرق بينها اصلا.

فانقدح بذلك ان في المقام واشباهه يتعلق الارادة بالواجب الاهم ويترشح الارادة منه إلى مقدمته المنحصرة ولو كانت تقع علي وجه المبغوضية فيما كان بسوء الاختيار. وقد عرفت غير مرة أنه بعد تبين الحال بالنسبة إلى الارادة النفس الامرية التي هي حقيقة التكليف لافائدة في البحث عن الخطاب الذي ليس له فائدة اصلا الا من جهة

الفصل الثاني: في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه ٣٣٥
كونه كاشفا عن تلك الارادة.

وبذلك يظهر وجه النظر فيما افاده في «الكفاية» والتجأ اليه من دفع إشكال وجوب ذي المقدمة مع حرمة مقدمته بان الساقط انما هو خطاب ذي المقدمة فلا بعث ولا ايجاب فعلا. وأنت خير بان سقوط خطابه مع بقاء الارادة مما لا يثمر ولا يغنى ولا يدفع الاشكال ابدا، وان كان المدعى سقوط الارادة فهو واضح الفساد ولا يظن به الالتزام به كيف والمفروض كونه اهم واولى بالرعاية، فان البقاء مستلزم للغصب بمقدار الخروج وزيادة فتركه اهم من ترك الخروج فلا بد من كونه متعلقا للارادة لئلا يقع في اشد المحذورين واكثر القبيحين. وبالجمله فرق واضح بين المقام وبين من القى نفسه من مكان عال مثلا، فان كلاً من الخطاب والارادة ساقطتان في المثال، وليس الساقط الخطاب فقط، بل كما هو ساقط لقبحه كذلك الارادة ساقطة، لان تعلقها بعدم السقوط بعد الالتقاء اشبه شيء بتعلقها بالاحمال بل هو هو، وهذا بخلاف المقام فان الارادة المتعلقة بترك البقاء متحققة على الفرض وليس هو بحال ويطرئ الارادة منه إلى الخروج الذي هو مقدمة له على الفرض. وبعد ذلك لا يمتنا البحث عن الخطاب هل هو ساقط أو غير ساقط، ولو فرضنا حرمة الخروج وكونه ممنوعا شرعا بالفعل لا بد من سقوط الارادة بالنسبة إلى ترك البقاء، حيث ان الممنوع الشرعى كالممتنع العقلي، ولا فائدة في سقوط الخطاب مع بقاء الارادة فان فرض بقاؤها كان الخروج مأموراً به فعلا. وكيف كان فما ذكرناه من الوضوح بمكان لا يحتاج إلى مزيد توضيح، هذا كله بناءً على تسليم كون الخروج مقدمة لترك البقاء.

وأما مع انكار المقدمية كما لعله التحقيق من جهة أنه انما يكون مقدمة للكون في خارج الدار لالعدم الكون فيها فلا يكون مأموراً به اصلا فتدبر.

نقد ونظر

وما في «الكفاية» من الاعتراض على هذا القول بلزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ولا يجدي به اختلاف زمان التحريم والايجاب مع اتحاد زمان

الفعل وانما المجدي اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانها مدفوع بانه مانع من ذلك مع تغير الحال واختلاف الاحوال بعروض الطواري وطرو الحالات، فإنه لا مفر من الالتزام بان الخروج ليس منهيًا عنه فعلا، كما تري ان صاحب [الفصول] ايضا ملتزم بذلك، وحينئذ نقول: كما ان الفعل الواحد في زمان واحد كان منهيًا عنه في حال وغير منهي عنه في حال أخرى ولاضير به بعد تغير الحال، كذلك لا مانع من ان لا يكون مأمور به، بل كان منهيًا عنه في حالة ومأمور به لعروض حالة أخرى، اذ كما ان الفعل الواحد في زمان واحد لا يمكن ان يتصف بحكمين كذلك يمكن ان يتصف بالوجوب وعدمه أو بالحرمة وعدمها، وكما ان تبدل الحالات يصحح الثاني ويوجب امكانه كذلك يصحح الاول فنقول: ان الخروج كان منهيًا عنه قبل الدخول علي الاطلاق بمعنى تعلق النهي المطلق به ومرجعه إلى لزوم ترك الخروج بترك الدخول، وأما بعد الدخول بالعصيان أو بغيره يختلف حكمه ويصير مأمور به، فان عروض تلك الحالة يوجب تبدل حكمه ولا مانع منه، كما لا مانع من رفع حرمة الفعلية بذلك، ولعل هذا مراد صاحب «الفصول» رحمته عليه بما افاده من ان النهي مطلق وعلي كل حال والامر مشروط بالدخول، لا ما تخيله المحقق صاحب «الكفاية» رحمته عليه فلا يرد عليه بما ذكره والله العالم.

تزييف

ثم انك بعد امعان النظر فيما حققناه هنا وفيما تقدم تقف علي فساد ساير الاقوال. أما القول بانه مأمور به مع عدم جريان حكم المعصية عليه، ففيه أنه خلاف ما نشاهد من الوجدان عند المراجعة إلى انفسنا، مع ان عمدة مستند هذا القول عدم كون الخروج قبل الدخول مقدورا فلا يكون منهيًا عنه، وبعد الدخول يصير مأمور به لا غير فلا وجه لجريان حكم المعصية عليه. ويرد عليه ان القدرة علي الشي بالواسطة قدرة عليه ويكفي هو في صحة تعلق التكليف. وأما القول بانه مأمور به ومنهي عنه بعنوانين، ففيه مع أنه خلاف المختار وهو امتناع الاجتماع امتناعه في المقام ولو قلنا بالجواز عند وجود المندوحة، وذلك لعدم وجودها فيه وعدم المفز، فلا يتحقق الارادة والكراهة معا

في نفس المولى لا لقصور في المنشأ، بل لعدم امكان ترشحها فيما لا مفر للمكلف من مراعاتها معا ومن الواضح عدم الفرق علي هذا التقدير بين ما لو كان عدم القدرة علي الامتثال بسوء اختيار المكلف أو بدونه، والامر واضح جدًا. هذا كله بيان حكم الغصب الذي لا بد منه من حيث نفسه.

حكم الصلاة في الدار المغصوبة

وأما حكم الصلاة الواقعة في تلك الحال فهو علي مختار «الكفاية» يختلف باختلاف الموارد ولا بأس بذكر كلامه وبيان صحته وفساده.

قال: لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة علي القول بالاجتماع، وأما علي القول بالامتناع فكذلك مع الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار أو معه، ولكنها وقعت في حال الخروج علي القول بكونه مأموراً به بدون اجراء حكم المعصية عليه أو مع غلبة ملاك الامر علي النهي مع ضيق الوقت، أما الصلاة فيها في سعة الوقت فالصحة وعدمها مبنيان علي عدم اقتضاء الامر بالشئ النهي عن الضد واقتضائه، فان الصلاة في الدار المغصوبة وان كانت مصلحتها غالبية علي ما فيها من المفسدة، الا أنه لا شبهة في ان الصلاة في غيرها تضادها بناءً علي أنه لا يبقى مجال مع إحداها للآخري مع كونها اهم منها لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب، لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت صحيحة وان لم تكن مأموراً بها. انتهى.

اقول: وفي هذا الكلام مواقع للنظر ولا بد من توضيحه اولاً ثم بيان ما فيه من النقض والابرار فنقول: ومنه نستعين ان من توسط في ارض مغصوبة إما ان يكون توسطه فيها بالاختيار أو يكون مضطراً بذلك، وعلي كل تقدير إما ان يكون في سعة الوقت أو في ضيقه، وعلي جميع التقادير إما ان يصلي فيها في حال الخروج أو في حال البقاء، وعلي كل حال تارة يقع التكلم علي القول باجتماع الامر والنهي وأخري علي القول بامتناعه وعلي الأخير ايضاً ربما يختار في حكم الصلاة صحتها علي كل صورة كما هو المختار علي

ما عرفت وجهه فيما تقدم، وربما يختار بطلانها في صورة عدم العذر كما هو خيرة المشهور. فان قلنا بالاجتماع في المسألة الاصولية فلا ينبغي الاشكال في صحة الصلاة مطلقاً، سواء كان التوسط بسوء الاختيار أو بدونه، وسواء كان في سعة الوقت أو ضيقه، وسواء وقعت الصلاة في حال الخروج أو البقاء، كما اشار اليه رحمته بقوله: لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة علي القول بالاجتماع وكذلك الحال لو اختير صحة الصلاة علي القول بالامتناع وترجيح جانب النهي ايضاً، كما هو خيرتنا أو اختير ترجيح جانب الامر وأما بناءً علي القول بالامتناع وترجيح جانب النهي واختيار مقالة المشهور في حكم الصلاة في الدار المغصوبة، فع الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار تقع الصلاة صحيحة ايضاً سواء كان في حال الخروج أو البقاء، أما في حال الخروج فواضح، وأما في حال البقاء إذا كان في زمان يحتاج الخروج اليه لاكثر، فلان الغصب بهذا المقدار مما لا بد منه فليس فيه حرمة نفسية ولا يكون سبباً للغصب الزائد ايضاً، بل انما يلزمه، وحرمة احد المتلازمين لا يسري إلى الآخر، وكون الخروج واجباً لا يقتضي حرمة البقاء، لان الامر بالشي لا يقتضي النهي عن ضده. وان كنت مصرّاً علي أنه سبب للمحرم قلنا: ان الحرمة الغيرية لا توجب البعد والمبغوضية لتكون منافية للتقرب. نعم لا وجه لصحتها في سعة الوقت بناءً علي ما يأتي منه في فرض سعة الوقت عند كون التوسط بسوء الاختيار كما نشير اليه عند بيان حكم تلك الصورة، وأما مع كون الاضطرار بسوء الاختيار. فالذي يظهر من عبارته صحة الصلاة اذا وقعت الصلاة في حال الخروج علي القول بكونه مأموراً به بدون اجراء حكم المعصية عليه، وظاهر كلامه بقرينة ما بعده وما قبله عدم الفرق في الحكم المذكور بين سعة الوقت وضيقه، وفيه ايضاً ما في حكم الصورة المتقدمة من عدم الوجه لصحة الصلاة في السعة علي ما سيأتي منه. وأما علي القول باجراء حكم المعصية عليه كما هو المختار، فظاهر كلامه أنه ان كان في ضيق الوقت وكان ملاك الصلاة غالباً علي ملاك الغصب فالصلاة صحيحة سواء وقعت في حال الخروج أو البقاء، وان كان في سعة الوقت مع الغلبة كان الصحة وعدمها مبنيين

علي عدم اقتضاء الامر بالشي للنهي عن ضده واقتضائه، حيث ان الصلاة في خارج الدار اهم لخلوها عن المنقصة الحاصلة من قبل الاتحاد مع الغصب وهي تضاد الصلاة فيها فلا تكون هي مأمورا بها بل المأمور بها هي الصلاة في خارج الدار.

وأنت خبير بجريان هذا الابتناء بعينه في صورة كون الاضطرار إلى الغصب لابسوء الاختيار عند سعة الوقت، لان الاضطرار لا يوجب رفع المفسدة الكامنة في الغصب اصلا وانما يوجب رفع العقاب فقط، فبالاخرة كانت الصلاة في الدار واجدة للمنقصة الحاصلة من قبل الاتحاد مع المفسدة، وأما الصلاة خارجها فهي خالية عن تلك المنقصة فكانت اهم ويدور الحكم بالصحة وعدمها حينئذ مدار القول بعدم الاقتضاء والاقتضاء وبذلك يظهر الحال في صورة كون الاضطرار بسوء الاختيار ايضا اذا وقعت الصلاة في حال الخروج وقلنا بعدم جريان حكم المعصية، فإنه لا وجه لاطلاق القول بالصحة في سعة الوقت، وضيقة لجريان الابتناء المذكور عند سعة الوقت لان رفع حكم المعصية لا ينافي بقاء المفسدة الكامنة في الغصب.

ثم ان هذا كله علي فرض تسليم كون الاتحاد موجبا لنقص مصلحة الصلاة والا فقد عرفت مستقصى ان تزامم المصالح والمفاسد لا يوجب النقص في احد الطرفين، فليس الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة مع الواقعة في خارجها مختلفتين في المصلحة، بل مصلحتها مصلحة أصل الطبيعة من حيث هي من دون فرق بينهما من هذه الجهة، كيف وان اوجب ذلك الكسر والانكسار في مقام المصلحة والمفسدة بمعنى اذهاب إحداها للاخري لم يكن الغصب محرما وان وقع بالاختيار اذا صلى فيما فرض غلبة ملاك الصلاة علي الغصب كما هو المفروض مع أنه مما لا يظن باحد الالتزام به.

ثم ان ابتناء حكم المسألة علي غلبة ملاك الامر علي النهي بعيد عن التحقيق جدا، فان ملاحظة غلبة المصلحة علي المفسدة أو العكس انما يكون عند دوران الامر بينهما فيدور الامر بين جلب المصلحة أو دفع المفسدة، فعند ذلك يلاحظ الغالب منهما فان كان الغالب المصلحة يترشح الامر وان كان العكس يترشح النهي، واين ذلك بمورد الكلام مما

وقع المكلف في المفسدة إمّا بالاختيار أو بدونه، فإنّه ليس مورد الدوران ليلاحظ المصلحة والمفسدة ومرتبة كل واحدة منها، فعلى فرض غلبة ملاك النهي ايضاً كان الصلاة مأموراً بها وتقع على وجه المحبوبة. وبالعجالة ما افاده تتبع مما لا يمكن توجيهه بوجه.

تحقيق

فالتحقيق ان يقال: إنّ ان كانت المبعوضة منافية للتقرب ووقوع الفعل عبادة فلا محالة عند ضيق الوقت يخرج الجهات المبعوضة عن ماهية الصلاة ويتبدل التكليف إلى العارية عن تلك الجهات، كما أنّه عند عدم التمكن من القيام مثلاً يتبدل التكليف إلى القعود، وهكذا عند كل جزء لا يتمكن المكلف منه يتبدل التكليف بفاقده. وأمّا عند سعة الوقت فلا وجه لتبدل التكليف، للتمكن من اتيان الصلاة تامة الاجزاء والشرائط.

وبذلك يظهر وجه حكم المشهور بوجوب الصلاة عليه مومناً في ضيق الوقت وفي حال الخروج وعدم صحتها في سעתه، من دون فرق بين كون الدخول بسوء الاختيار أو بدونه، فإنّه مع كون الدخول بسوء الاختيار لا بدّ من اخراج الجهات المبعوضة التي منها نفس القيام ومنها الحركات الحاصلة من الركوع والسجود والجلوس ونحو ذلك من ماهية الصلاة، لان هذه الافعال حيث كانت تصرفاً في ارض الغير كانت مبعوضة والمفروض منافاتها للتقرب. وأمّا مع كونه لا بسوء الاختيار فكل ما يعد غصباً زائداً أو يكون سبباً لزيادة زمن الغصب فهو خارج عن الماهية كالسجود والجلوس للشاهد والركوع على إشكال في الأخير، حيث إنّ لا يعد عرفاً تصرفاً زائداً، ولا يستلزم طول زمن الغصب إذا كان مجتمعاً مع الذهاب، ولذا تري وقوع الاشكال منه فيه، فراجع كلامهم وتدبر.

وهم وكشف

نعم يبقى إشكال وهو أنّه لا وجه لتعين كون الصلاة في حال الخروج في الحكم بصحتها، بل مقتضى القاعدة صحتها وان وقعت في حال البقاء ايضاً على ما مر وجهه

فكيف خصّوا الحكم بالصحة عند ضيق الوقت بما اذا وقعت في حال الخروج. و يدفع الاشكال ان اعطاء النظر في كلماتهم يفيد عدم امكان استفادة تخصيص الحكم بالصحة بحال الخروج منها، فانهم انما حكموا بوجوب الصلاة عليه في حال الخروج مع الايماء، وهذا الكلام مسوق عند بيان الوظيفة وما هو الواجب علي المكلف ولا خفاء في ان وظيفته الخروج والصلاة في حاله، لان البقاء مستلزم لزيادة الغصب وما يلزم الحرام لا يجوز بحكم العقل المستقل ارتكابه، هذا علي القول بالملازمة، وأمّا علي القول بالسببية فالحكم اوضح. وبالجملة لا يكاد يستفاد من كلماتهم بطلان الصلاة اذا وقعت في حال البقاء لانهم انما كانوا بصدد بيان ما هو الوظيفة ولو سئلت عما هو وظيفة المكلف في مقام العمل لاجبت لا محالة بما حكموا به من وجوب الخروج وكون الصلاة في حاله مع ذهابك إلى الصحة في حال البقاء ايضا، وحكمهم بعدم جواز الركوع ايضا بناءً علي استلزامه لزيادة زمن الغصب لعله لاجل ذلك، اذ لا خفاء في أنه لا يعد تصرفا زائدا بنظر العرف، ويشعر به كلام من افق بوجوب الركوع والخروج مع الانحناء، وعليك بالتدبر التام، والله العالم بحقائق احكامه.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

التنبيه الثاني:

في ترجيح النهي علي الامر وما ذكر له من الوجوه

قد مر في بعض المقدمات أنه بناءً علي الامتناع لابد من تقديم جانب النهي وتقييد الامر بغير مورده ولو كان ملاكه اضعف من ملاك الامر بمراتب، بحيث لو دار الامر بينهما قدم جانب الامر، ولا وجه لملاحظة اقوي الملاكين واشد المقتضيين عند وجود المفر والمندوحة اذ الجمع بين الغرضين يوجب ذلك بحكم العقل، وانما يلاحظ أقوهما عند عدم وجود المندوحة ودوران الامر بينهما، فعند ذلك يقدم الغالب منها وان كان الدليل علي مقتضى الاخر اقوي دلالة أو سندا، وحيث بينا ذلك مفصلا لانطيل الكلام باعاداته. والذي يغلب علي الظن ان ما ذكره من وجوه ترجيح النهي علي الامر من اولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة أو الاستقراء انما يكون عند دوران الامر بين

الوجوب والحرمة، وذلك لا يتصور الا عند عدم وجود المندوحة كما اذا فرض دوران امر المكلف بين الغصب والصلاة، فإنه في هذا المورد لابدّ اولا من ملاحظة اقوي الملاكين فيقدم علي اضعفهما وان كان الدليل عليه اقوي من حيث الدلالة أو السند، واذا لم يحرز الغالب منها كان بين الخطابين تعارض لا محالة، إذا كان كل منهما متكفلا لحكم فعلى، فلا بد حينئذ من تقديم ما هو الاقوي منها دلالة أو سندا، وبطريق الان يحرز به ان مدلوله اقوي مقتضيا. وأمّا الترجيح من حيث اقوائية الدلالة فورده فيا إذا كان كل منهما متكفلا لحكم فعلى ولم يحرز الملاكين، فعلى الاجتماع يحمل كلاهما علي حكم فعلى ويستكشف عن وجود الملاكين، وعلى الامتناع يوخذ بما هو اقوي دلالة ويكون مقيدا للاخر فيكون نتيجه عدم احراز الملاك في الاخر، فتدبر جيدا.

وبالجملة لابدّ عند ذلك في ترجيح احد الحكمين علي الآخر من مرجح، وقد ذكرنا لترجيح النهي وجوها:

منها: أنه اقوي دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد بخلاف الامر. وربما يورد عليه بان دلالة علي العموم والاستيعاب ظاهر، لكن العموم المستفاد منه انما هو بحسب ما يراد من متعلقه فيختلف سعة وضيقا، فلا يكاد يدل علي استيعاب جميع الأفراد الا اذا اريد منه الطبيعة مطلقة وبلا قيد، ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالة عليه بالخصوص الا بالاطلاق وقرينة الحكمة، بحيث لو لم يكن قرينتها بان يكون الاطلاق في غير مقام البيان لم يكفد استفاد استيعاب افراد الطبيعة، فبالاخرة لا يكون دلالة النهي علي استيعاب جميع افراد الطبيعة الا بالاطلاق فيشترك مع الامر، ولا وجه لتقدمه عليه. اقول: لا يخفى ان الألفاظ الدالة علي الاستيعاب والعموم مثل «كل» إذا دخلت علي الألفاظ الموضوعية للطبايع تكون ظاهرة في استيعاب افراد ما كان اللفظ ظاهرا فيه لا افراد ما يراد من المدخول، اذ على هذا كان فائدتها مجرد التأكيد وهو خلاف المتبادر منها، فالظاهر كونها موضوعة للدلالة علي استيعاب معنى مدخولها من غير حاجة حينئذ إلى ملاحظة اطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهمة ولا بشرط في دلالة علي الاستيعاب.

وعلى هذا فلو سلمنا ان النهي والنفي موضوعان للاستيعاب وكونهما بمثابة لفظة كل وجميع ومطلق ونحوها كان دلالتها على الاستيعاب لما كان اللفظ ظاهرا فيه مثل دلالة تلك الألفاظ من دون احتياج إلى اعمال مقدمات الحكمة. ولكن الاشكال في عدم ثبوت ذلك لاحتمال كونها موضوعين للدلالة على الزجر عن الوجود وسلب المدخول، ولازم ذلك سلب جميع الأفراد لا موضوعين للعموم والاستيعاب. فعلى هذا كان الاحتياج إلى اعمال مقدمات الاطلاق بحاله. فتدبر.

ومنها: ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة. واورد عليه في القوانين بانه مطلقاً ممنوع لان، في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين. واعترض عليه في «الكفاية» بان الواجب ولو كان معيناً ليس الا لاجل ان في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون ان يكون في تركه مفسدة، كما ان الحرام ليس الا لاجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه. اقول: يمكن تصوير كون الحرام لاجل انطباق عنوان حسن علي الترك كما تبين تصويره في مسألة العبادات المكروهة، ولكنه خلاف ظاهر الامر والنهي كما اشرنا اليه في تلك المسألة. وكيف كان فقد اورد علي هذا الوجه في «الكفاية» بامور قال: يرد عليه ان الاولوية مطلقاً ممنوعة، بل ربما يكون العكس اولى كما يشهد به مقايضة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصا مثل الصلاة وما يتلو تلاوها، ولو سلم فهو اجنبي عن المقام، فإنه فيما اذا دار الامر بين الواجب والحرام ولو سلم فانما يجدي فيما لو حصل القطع، ولو سلم أنه يجدي ولو لم يحصل فانما يجري فيما لا يكون هناك مجال لاصالة البراءة أو الاشتغال كما في دوران الامر بين الوجوب والحرمة التعيينين، لا فيما يجري كما في محل الاجتماع لاصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته، ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الاجزاء والشرائط فإنه لا مانع عقلا الا فعلية الحرمة المرفوعة باصالة البراءة عنها عقلا ونقلا. نعم لو قيل بان المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبغوضية ولو لم يكن الغلبة بمحرزة، فاصالة البراءة غير مجدية بل كانت اصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة ولو قيل باصالة البراءة في الاجزاء والشرائط لعدم تأتى قصد القرية مع الشك في المبغوضية فتأمل انتهى. وفي الحاشية نفي البعد عن هذا القول الأخير معللا بان

احراز المفسدة والعلم بالحرمة الذاتية كاف في تأثيرها بما لها من المرتبة ولا يتوقف تأثيرها كذلك علي احرازها بمرتبتها، ولذا كان العلم بمجرد حرمة شيء موجبا لتسنجز حرمة علي ما هي عليه من المرتبة، ولاستحق المكلف العقوبة الشديدة علي مخالفتها. ولكن اشكل فيه بانه مع احراز ما يحتمل ان يزاحمها ويمنع عن تأثيرها يكون الفعل كما اذا لم يحرز أنه ذو مصلحة أو مفسدة، وحينئذ يمكن ان يقال بصحته لو اتى به بداعي الامر المتعلق بما عليه من الطبيعة لأنه لا يعتبر في العبادة ازيد من اتيان العمل علي وجه القرية كونه مع ذلك راجحا كيف وجل العبادات يمكن ان لا يكون ذاتا راجحات، انتهى ملخص كلامه في الحاشية، وبالتأمل التام في كلامه في المتن والحاشية. يظهر عدم استقامة شيء منه وذلك لان القاعدة المذكورة لا يجري فيها احراز غلبة المصلحة علي المفسدة، وليس مراد من تمسك بها اولوية دفع المفسدة من جلب المصلحة حتى فيما ثبت غلبة المصلحة علي المفسدة، فإنه لا يظن باحد توهم شمول القاعدة في مثل ذلك المقام بل المراد أنه كلما احرز كون المصلحة والمفسدة علي حد سواء أو لم يحرز التساوي ولكن يحتمل غلبة المصلحة علي المفسدة ويحتمل ايضا العكس كان دفع المفسدة وترك الفعل اولى، ووجهه أنه عند احراز التساوي أو احتمال غلبة كل منهما علي الاخرى لا يكون الفعل مأمورا به فلا يمكن اتيانه بداعي القرية، وحيث لا يمكن ذلك يصير محرما لا محالة في التعبديات دون التوصليات. توضيح ذلك ان في التوصليات حيث لا يعتبر فيها قصد الامر وانما يسقط الغرض بمجرد اتيان الفعل علي اي وجه كان، فلا محالة يمكن ايقاع الفعل علي الوجه الذي كان مشتملا علي المصلحة بهذا الوجه فيمكن جلب المصلحة فيه، فعند ذلك اذا دار الامر بين المصلحة والمفسدة واحرز تساويها أو احتمال غلبة كل علي الاخرى لا يكون الفعل حراماً لان فيه مصلحة ممكنة الاستيفاء وان كان لا يتعين فعله بل يجوز تركه ايضا، لان فيه دفع المفسدة الكامنة في مرتبة المصلحة، ومعنى اولوية دفع المفسدة علي هذا التقدير هو ان في فعله تحمل المشقة من دون فائدة، فكانت القاعدة في التوصليات منزلة علي الارشاد إلى عدم لزوم تحمل الكلفة حيث لا فائدة فيه. وأما في التعبديات فحيث لا امر ولا ملاك سليما عن المزاحم فلا محالة لا يكون فيه حسن الفعل

ورجحان ذاتي فلايكاد يقع الفعل علي وجه الصحة ولا يمكن احراز المصلحة واستيفائها وحيث لايمكن ذلك اثرت الحرمة اثرها وأما كون القاعدة مفروضة عند دوران الامر بين الواجب والحرام وعند فعل المكلف في المصالح والمفاسد الراجعة اليه لا عند فعل الشارع ومقام جعل الحكم عند الدوران فمحل المنع، لان الشارع في مقام اصال المصالح والمفاسد إلى العباد انما يحكم علي وفق حكم العقل لا غير، وبعبارة أخرى ان القاعدة وان كانت مقررة في فعل المكلف عند دوران الامر بين المصلحة والمفسدة العائدة إلى نفسه، ولكنها لما كانت بحكم العقل يتبعها الشارع في مقام اصال تلك المصالح إلى العباد فتدبر.

وأما كون القاعدة ثابتة عند ثبوت كل من الوجوب والحرمة بالقطع فمدفوع، اذ لا فرق بين ثبوته بالقطع أو بظواهر الادلة.

وأما جريان الاصل في محل الكلام ففيه ما وقع الاشارة اليه من ان القاعدة مفروضة عند الدوران بين المصلحة والمفسدة وعدم وجود المندوحة في البين، وأما عند وجود المندوحة فلا محالة يقدم النهي ويفيد الامر ولو كان مصلحته اقوي من المفسدة الكامنة في المنهي عنه بدرجات، ومن الواضح أنه عند عدم وجود المندوحة لا مجال للاصل، لأنه يكون من قبيل دوران الامر بين الوجوب والحرمة التعيينيين بل هو هو. وقد انتقد في محله أنه لا مجال للاصل عند دوران الامر بين المحذورين في احد الطرفين، إما لان الاصل لا يجري له في موارد العلم الاجمالي رأساً، أو لأنه يجري في كلا الطرفين ويسقط بالمعارضة، ولقد صرح بذلك المحقق نفسه ولكنه تخيل ان مورد الكلام من غير هذا القبيل، وقد ظهر لك بطلانه بما لا مزيد عليه.

ثم ان ما ذكره في الحاشية بان مجرد احراز المفسدة كاف في تأثيرها بما لها من المرتبة وقياسه بمسألة العلم بمجرد حرمة شيء حيث أنه منجز لها وموجب لاستحقاق العقوبة باشد مراتب الحرمة، منظور فيه، والقياس مع الفارق، فان احراز المفسدة انما يكفي في تأثيرها بما لها من المرتبة ويوجب استحقاق العقوبة باشد مراتب الحرمة اذا لايزاحمها احتمال غلبة المصلحة علي المفسدة، وأما إذا كان في قبالتها احتمال غلبة المصلحة المعلوم

اصلها فلا. وكذا ما ذكره من عدم اعتبار الا زيد من الحسن الفاعلي في العبادات، فإنه مما لا يمكن الالتزام به في الفقه، ولذا ترى ان الثواب المترتبة فيما اذا اتى المكلف بمبغوض المولى بتوهم كونه مطلوباً له لا يكون الا انقياداً مترتباً على القصد لا على الفعل، كما ان الامر كذلك في طرف الحرام المتوهم، فإنه اذا ترك شيئاً بتخيل كونه حراماً مع كونه واجباً في الواقع لا يثاب على العمل وانما يثاب على القصد، ولذا لو فعله كان متجرباً وقبحه قبح التجري، وفي ترتب العقاب وعدمه إشكال. وكيف كان لا مجال للاشكال في أنه يعتبر في العبادة مع حسن الفاعل وقصد القربة حسن الفعل والرجحان.

ومنها: الاستقراء فإنه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على الوجوب، لما يري في كثير من الموارد من ترجيحها عليه، كحرمة الصلاة في ايام الاستظهار وعند رؤية الدم الذي يحتمل ان يكون حيضاً وحرمة الوضوء من الانائين المشتبهين ونحو ذلك.

ويرد عليه اولاً بما ذكره في «الكفاية» وحاصله بتوضيح منا ان تتبع الموارد الجزئية وخصوصيات المقامات تارة يوجب القطع بعدم دخالة الخصوصية في الحكم بحيث يقطع ان الحكم مترتب على الجامع من دون دخل لخصوصيات المقام وأخري لا يوجب ذلك، بل انما يوجب الظن بعدم مدخلية الخصوصية، فالاول كما في موارد العلم الاجمالي على المختار فان مقتضى القاعدة الاولى وان كان جواز الارتكاب في جميع الاطراف من جهة جريان الاصل الشرعى فيها من دون تعارض وتساقط كما بينا وجهه في محله مستقصى، لكن ورد الحكم من الشرع في موارد عديدة بوجوب الاجتناب عن جميع الاطراف، وملاحظة تلك الموارد يوجب القطع بعدم دخل لخصوصية المورد في ذلك الحكم بل هو مرتب على الجامع والكلّي فيحصل ان الخصوصية ملغاة قطعاً، ولا يخفى أنه اذا اوجب تتبع الموارد هذا القطع يرتفع الشك في المورد المشكوك ويتضح حكمه بالقطع فيكون معتبراً لا محالة ولكن الاشكال في المقام عدم افادة الاستقراء هذا القطع. والثانى كما في المقام فان غاية الامر افادة استقراء عدة من الموارد الظن بذلك، ولا دليل على اعتبار مطلق الظن. وليعلم ان الظن الحاصل من الغلبة الذي حكم المحقق القمى رحمته الله باعتباره وقال: الظن يلحق الشي بالاعم الاغلب، غير الظن الحاصل في المقام، فان المفروض

هناك وجود الأفراد الغالبة ووجود موارد نادرة أيضا علي خلاف ما هو الغالب، فعند ذلك اذا وجد مورد مشكوك أنه هل هو داخل في الثاني أو في الاول؟ حكم بأنه يكونه ملحقا بالاول لحصول الظن الحاصل من الغلبة، وهذا بخلاف المقام فان المفروض فيه استقراء موارد عديدة حكم فيها الشرع بالحرمة ورجح جانبها علي جانب الوجوب ولم يقع الاطلاع علي مورد خلاف ذلك اصلا، فحصل الظن من هذه الجهة بان هذا الحكم مرتب علي الجامع بين تلك الموارد، وبه يتبين حكم مورد الشك بالظن. ومن الواضح أنه لو كان المقرر ذلك ينتفي الظن بمجرد الاطلاع علي الخلاف ولو كان في مورد واحد فضلا عن الاكثر. وكيف كان لادليل علي اعتبار هذا الظن الحاصل من الاستقراء، مع أنه لم يثبت كونه بالغيا إلى حد يوجب الظن ايضا فضلا عن القطع.

وثانيا بما هو اذق من ذلك وهو ان الموارد التي غلب فيها جانب الحرمة علي جانب الوجوب ولو كانت الف مورد بل الف الف لم يعلم ان تغليب الشارع جانب الحرمة هل كان بملك دوران الامر بين الوجوب والحرمة فقط ليحصل منه قاعدة كلية في جميع موارد دوران الامر بين المحذورين ويتضح به حكم كل مورد يشك في كونه حراماً أو واجبا من جهة دوران الامر بينهما، أو كان لاهية ملاك الحرمة وغلبته علي ملاك الوجوب المعلومة عنده. وبعبارة اوضح نحن نري موارد حكم الشارع فيها بالحرمة مع كون كل من الوجوب والحرمة محتملا فيها، ولكن لانعلم ان حكمه هذا هل كان لما رأي ان الحرمة في تلك الموارد كانت علي فرض ثبوتها اولى وانبل بالمراعاة بحيث ربما كان احتمالها مقدما علي الوجوب المعلوم ايضا فضلا عن المحتمل، أو كان لمجرد كون الامر دائراً بينهما؟ والذي يفيدنا هو الثاني، ودون اثباته خرط القتاد، اذ لا مجال لاحد استكشاف ذلك ولا طريق لاحترازه اصلا، وأما الاول فلا يوضح به حكم المقام فإنه علي فرض اهمية الحرمة احتمالا أو محتملا لابد من تقديم جانبها علي جانب الوجوب كما حققناه عند دوران الامر بين المحذورين، ولكن اني له باثبات المقام مما كان احتمال الحرمة في عرض احتمال الوجوب، والغلبة محتملة في كل منهما بحسب الملاك، فافهم واستقم.

ثم ان الظاهر كون المثالين المذكورين اجنبيين عن المقام بالمرّة؛ أمّا الأوّل فلان حرمة الصلاة بالنسبة إلى اول رؤية الدم انما تكون لقاعدة الامكان وبالنسبة إلى اخره تكون بقاعدة الاستصحاب لاجل ترجيح جانب الحرمة علي الوجوب.

ان قلت: هاتان القاعدتان دليلان علي ترجيح جانب الحرمة علي جانب الوجوب وتقدمها عليه بنظر الشارع.

قلت: ربما كان هذا الاشكال واردا في بدو النظر، ولكنه مدفوع عند التأمل وامعان النظر، فان قاعدة الامكان انما تبين حال الدم وتحكم بكونه دم حيض ولذا يحكم عليه بجميع الآثار المترتبة علي كون الدم حيضا، ومنها عدم جواز الصلاة فيه ولو كان باقل من درهم، فليست بمجولة لتقديم جانب الحرمة وترجيحها علي الوجوب، بل انما يحكم بحرمة الصلاة من جهة كونها من آثار حيضية الدم.^١ وأمّا الاستصحاب فهو مثل قاعدة الامكان ان قلنا بجريانه في نفس الدم بناءً علي كونه امرا واحدا بنظر العرف كما اشار اليه الشيخ رحمته الله في بعض تنبيهات الاستصحاب، فإنه حينئذ يبين حال الدم بعين القاعدة ولذا يجري عليه جميع آثار الدم المحكوم بالحيضية. ولعله اشار إلى ذلك في «الكفاية» بقوله: لان حرمة الصلاة فيها انما تكون لقاعدة الامكان والاستصحاب المشبته لكون الدم حيضا انتهى. وان قلنا بعدم جريانه في نفس الدم من جهة المناقشة في كونه امرا واحدا مستمرا بنظر العرف فلا يجري عليه آثار كون الدم حيضا، بل انما يجري آثار كون المرأة حائضا، فيجري احكام كونها حائضا من حرمة الصلاة والدخول في المساجد ووطئها وغير ذلك، ولكنه ايضا ليس ترجيح جانب الحرمة علي جانب الوجوب، بل انما انطبق عليه كانه انطبقه علي ساير الآثار، وبذلك يظهر الحال فيما لو كان مجري الاستصحاب نفس الحكم ايضا، فان اثبات الاستصحاب للحرمة السابقة في بعض المقامات وانطبقه عليها من باب الاتفاق ليس من باب تغليب جانب الحرمة وليس ملاك اعتباره ذلك، ولذا ربما ينطبق علي الوجوب في موارد دوران الامر بينه وبين الحرمة، فيثبت الاصل الوجوب

١. اقول: ولذا لو فرضنا ترتب حكم وجوب علي كون الدم حيضا وحكم تحريم علي عدمه يحكم بوجوب ذلك عليها لاجل القاعدة، كما لا يبعد فرض ذلك بالنذر.

دون الحرمة فيما كان هو الحالة السابقة فتأمل جيدا واغتنم. هذا كله اذا قلنا بحرمة الصلاة علي الحائض ذاتا، والا فان قلنا بالحرمة التشريعية يخرج المثال عن محل الكلام لعدم دوران الامر بين الوجوب والحرمة حينئذ، حيث لا حرمة في البين.

وامّا الثاني فلان الامر باراقة الماء والتيمم ليس لاجل تغليب جانب الحرمة عند دوران الامر بينها وبين الوجوب، لان عدم جواز الوضوء بالماء النجس ليس الا تشريعا ولا مفسدة ذاتية فيه قطعاً، ولا تشريع فيما لو توضا منها احتياطاً، فلا حرمة في البين غلب جانبها، كما عرفت بالنسبة إلى حرمة الصلاة في ايام الاستظهار بناءً على كون حرمتها علي الحائض تشريعيا لا ذاتيا.

ان قلت: بناءً على كون حرمة التوضي بالماء النجس وكذا الصلاة فيه تشريعيا فعلى اي محمل يحمل الاخبار الآمرة باراقة الماء والتيمم مع أنّه اذا توضا باحد المائين وصلى مع هذا الوضوء ثم توضا بالآخر وصلى معه ايضا يحصل القطع بصدور صلاة صحيحة واقعية مع الوضوء الصحيح وطهارة البدن منه اذا طهر بالثاني مواضع الملاقاة مع الاول أو لا فتوضا به ثانيًا، ولا يخفى أنّه اذا امكن ذلك، كان الحكم بانه يهرقهما ويتيمم علي خلاف القاعدة من عدم تنزل التكليف بالتيمم مادام قادرا علي الطهارة المائية.

قلت: الخبر ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «سئل عن رجل معه اثناء ان وقع في احدهما قدر لا يدري ايها هو وليس يقدر علي ماء غيرهما؟ قال: يهرقهما جميعا ويتيمم»^١ ومثله حديث سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام ولا يبعد ان يكون مضمونه علي وفق القاعدة إمّا بان يكون محمولا علي صورة صغر الاناثين وقلة الماء الموجود في كل منها بحيث لا يمكن صرف مقدار منه في تطهير مواضع الملاقاة بالماء الاول وصرف ما بقي في الوضوء ومن الواضح أنّه لو لم يطهر بالماء الثاني مواضع الملاقاة بالاول لم يحصل القطع بصدور صلاة صحيحة منه حتى مع تكرار الصلاة واثباتها مرّتين، أو يكون محمولا علي صورة عدم التمكن من الماء للصلوات الآتية، كما ربما يشهد عليه ظهور كون السؤال مفروضا في السفر، فان في الحضر كان فرض عدم القدرة علي ماء اخر غيرها فرضا

نادرا عزيز الوجود جدا. ومن الواضح أنه لو كان المفروض في السؤال ذلك كان الحكم المذكور في الجواب علي وفق القاعدة المقررة المستفادة من النصوص والفتاوي من تقدم الطهارة الخبثية علي الحديثة المائية عند الدوران إما لاجل كونها مع البذل بخلاف الاولى ولاجل وجود البذل لها سوغ تركها بادنى عذر، أو لجهات اخر، فإنه بعد استعمال الماء الثاني كان مواضع الوضوء محكومة بالنجاسة بحكم الشارع.

و توضيح ذلك أنه بناءً علي كون الماءين قليلين كما هو مفروض السؤال والجواب علي الظاهر كما ان المتبادر من لفظ الاناء ايضا لا يبعد ان يكون ذلك يعلم المكلف بمجرد مساس الماء الثاني لمواضع الملاقاة بالاول قبل الانفصال بنجاسة تلك المواضع تفصيلا، غاية الامر لا يعلم سبب النجاسة هل هو الماء الاول أو الثاني؟ وبعد انفصال الغسالة وحصول التكرار يشك في زوال النجاسة المعلومة تفصيلا وبقائها، ومقتضى الاستصحاب الحكم ببقائها. ومن الواضح أنه لا يضر عدم العلم بما هو سبب للنجاسة في استصحابها بعد العلم بها تفصيلا.

لا يقال: نعم استصحاب النجاسة جارية من دون إشكال، ولكن يعارضها استصحاب الطهارة المعلومة بالاجمال، إما بعد استعمال الماء الاول، أو بعد استعمال الثاني. فإنه يقال: قد بينّا في محله عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ، ولا تطيل الكلام بالاعادة فراجع. هذا كله بناءً علي اعتبار انفصال الغسالة أو التعدد واضح، وأما بناءً علي القول بعدم اعتبار شيء منها - كما هو احد الاقوال في مسألة تطهير النجس بالقليل وان كان خلاف المشهور - فربما يشكل كون الحكم المذكور علي وفق القاعدة من جهة عدم وجود استصحاب النجاسة علي هذا القول، فالمحكم قاعدة الطهارة.

ولكن التحقيق عدم امكان الرجوع إلى هذه القاعدة بناءً علي هذا القول النادر ايضا، وذلك لان الماء انما يحيط مواضع الملاقاة تدريجيا وفرض الدفعة غير واقع عادة فقبل احاطته بالكل يحصل علم اجمالي بنجاسة هذا العضو الذي احاطه الماء أو الذي لم يحيطه فعلا وهذا العلم الاجمالي يوجب التنجيز، وبعد احاطة الماء بالكل لا يرتفع اثره لما حقق في محله من عدم زوال اثر العلم الاجمالي الذي اوجب التنجيز بزوال بعض

اطرافه أو خروجه عن محل الابتلاء أو نحو ذلك، فلا يكون الباقي محكوماً بحكم الشك البدوي بعد.

ان قلت: سلمنا ذلك ولكن الجزء الذي لم يحطه الماء مستصحب الطهارة والجزء الذي احاطه ليس في استصحابها، بل قاعدتها جارية وتعارض الاستصحاب، وبعد التسايط يرجع إلى قاعدة الطهارة في الجزء الغير المحاط بالماء، لسلامتها عن المعارض. قلت: سلمنا ذلك في الجزء الغير المحاط بالماء اولاً، ولكن الجزء الذي احاطه الماء اولاً ليس فيه ما يحرز طهارته، فكان محكوماً بحكم النجاسة في وجوب التحرز عنه في الصلاة.

وبذلك كله يظهر الحال فيما لو كان كل من الاناءين أو احدهما كراً، فإنه مع كون ذلك خلاف ما هو الظاهر من مفروض السؤال لا يجدي بعد عدم تحقق احاطته بمواضع الملاقاة دفعة الا في بعض الفروض النادرة غاية الندرة، فكان العلم الاجمالي المذكور محكماً وموجباً لوجوب الاجتناب بالنسبة إلى الصلوات الآتية.

وقد انقدح أنه بناءً على كون السؤال والجواب في الخبر محمولاً على صورة عدم الظفر بالماء للصلوة الآتية كان ايجاب التيمم على وفق القاعدة، وقد عرفت شهادة السؤال بنفسه لهذا الاحتمال. وأما حمله على صورة صغر الاناءين فيخلو عن شاهد واناء الماء الذي كان مستعملاً عند العرف العرب في تلك الازمان خصوصاً في الاسفار غير ماء بما يبدو إلى اذهانتنا في زماننا هذا. ولا يبعد ان يكون الامر بالاهراق والتيمم لاجل ان ابتلاء الإنسان بنجاسة مواضع الوضوء يوجب الحرج الشديد والمشقة العظيمة عليه يمنع عن الاكل والشرب ما لم يصل إلى ماء طاهر يطهرها، فلم يوجب الشارع تحمل هذا الكلفة والمشقة عليه.

وبالجملة بناءً على امكان حمل الخبر على احد هذه الوجوه كان الامر بالتيمم على وفق القاعدة، وان ابيت عن حمله على احد هذه فنقول: الامر بالتيمم على هذا محمول على التعبد، ولعل وجهه عدم ايجاب الشارع كلفة تكرار الوضوء وتكرار الصلاة عليه

ومراعاة ما هو الاسهل والافق بحاله، والله العالم.^١

التنبيه الثالث:

في لحوق تعدد الاضافة بتعدد العنوان

لا يخفى أنه ربما كان العموم من وجه بين العنوانين بملاحظة نفس المفهومين الواقعيين في حيز الامر والنهي كما في قولك صل ولا تغصب وما شابه ذلك وأخري كان بين العنوانين بملاحظة متعلقهما كما في قولك اكرم عالما ولا تكرم الفاسق والتعدد في الاول يكون بالعنوان وفي الثاني بالاضافة.

اذا تبين ذلك نقول: ربما يدعى ان تعدد الاضافات ملحق بتعدد العنوانات والجهات في أنه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافيا مع وحدة المعنونة وجودا في جواز الاجتماع كان تعدد الاضافات ايضا مجديا، ضرورة أنه يوجب ايضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلا وبحسب الوجوب والحرمه شرعا. ومن اجل ذلك يتخيل ان مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق بناءً علي القول بالاجتماع يكون مثل صل ولا تغصب فلا يكون بينهما تعارض الا اذا لم يكن للحكم في احد الخطابين في مورد الاجتماع مقتض كما هو الحال ايضا في تعدد العنوانين. فعلى هذا كان ما يترأى منهم من المعاملة مع مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق معاملة تعارض العموم من وجه اشكالا علي القائلين بالجواز ان التعارض بينهما لا يكون الا بناءً علي القول بالامتناع فيما كان المقتضى لكلا الحكمين محرزا في مورد الاجتماع.

قال الشيخ فيما نسب اليه ما حاصله: ثم أنه قد يورد علي المجوزين اتفاق الفقهاء والاصوليين علي التعارض فيما إذا كان العموم من وجه بين متعلق الامر والنهي، ويظهر ذلك بالرجوع إلى كلمات الفقهاء في الابواب الفقهية والاصوليين في باب التعادل والتراجيح، مع أنه لا يعقل الفرق بين ان يكون العموم من وجه بين العنوانين بملاحظة

١. اقول: بناءً علي هذا الوجه والوجه الأخير من الوجوه الثلاثة المذكورة في محمل الرواية كان الامر باراقة الماء واليتم محمولا علي الترخيص لا الوجوب، كما لا يخفى وجهه، فتأمل.

نفس المفهومين أو متعلقهما. ويمكن ان يجاب عنه بان العرف لا يقضى في مثل صل ولا تغصب بتعلق الطلب بالفرد ولكنه قاض بالفرق في المقام.

ثم ذكر رحمته سر ذلك ورده بعدم الفرق بنظر العرف، فاطال الكلام بالاعتراض والجواب وان قلت قلت، فراجع كلامه وتدبر.

اقول: التحقيق الذي يقتضيه النظر الدقيق ان اتفاقهم علي معاملة التعارض مع مثل «اكرم العلماء ولا تكرم الفساق»^١ وهكذا مع مثل اكرم العالم ولا تكرم الفساق الذي مثل به الشيخ رحمته لا يكون دليلا علي امتناع اجتماع الامر والنهي اصلا ولو سلمنا ان تعدد الاضافات ايضا ملحق بتعدد العنوانات في الحكم بالجواز، وذلك لان المثال الاول من قبيل ما لا يوجد فيه مندوحة في العالم الفاسق، فلا بد فيه من القول بالامتناع ومعاملة التعارض سواء قلنا في المسألة بجواز الاجتماع أو بامتناعه، فان القول بالجواز انما يكون في مورد وجود المندوحة علي ما عرفت بتحقيقه مفصلا، وكذا الحال في المثال الثاني، اذ الظاهر ان الامر باكرام العالم مثل الامر باكرام العلماء في دلالة علي كون الطلب متعلقا بجميع افراد العالم علي سبيل الاستغراق من دون فرق بينهما من هذه الجهة، فإنه اذا امر المولى عبده باكرام العالم أو اعزاز الهاشمي كان المستفاد منه وجوب اكرام كل العلماء واعزاز جميع الهاشميين فلا يكتفي باكرام عالم واحد واعزاز هاشمي كذلك. نعم الامر باكرام عالم مثل قوله اكرم عالما ظاهرا في الاكتفاء بصرف الوجود فاذا ورد امر باكرامه ونهى عن اكرام الفساق يكون للمكلف المفر بايجاد متعلق الامر في غير مورد النهي، فاذا ثبت اتفاقهم علي التعارض في هذا المثال ايضا كان اشكالا علي المجوزين، ولكنه غير ثابت لان كلامهم انما هو في المثال الاول والثاني وما شابهها فقط، هذا كله مضافا إلى امكان المنع عن اللحق اصلا نظرا إلى الملاك الذي افاده المحقق صاحب «الفصول» في موضوع المسألة، فعلى هذا لا يكون اتفاقهم في المثال الأخير ايضا دليلا علي الامتناع في موضوع المسألة، فتدبر، والله العالم هذا تمام الكلام في هذا الفصل، ويتلوه الكلام في حكم النهي عن العبادات والمعاملات.

١. وقع التمثيل به في «الكفاية»، منه.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل الثالث: في ان النهى عن شىء هل يقتضى فسادہ أم لا
هل النهى عن الشىء عبادة كان أو معاملة يقتضى فسادہ وعدم ترتب الاثر المترقب
منه عليه اولاً؟ وقبل الورود في البحث تقدم امورا اقتفاء لما في «الكفاية».

الامر الاول: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع
قد تقدم في المسألة السابقة اختلافها مع هذه المسألة في الجهة المبحوث عنها التي هي
المعيار في تمايز العلوم ومسائلها كما تقدم اختلافها معها في موضوع البحث ايضاً علي
بعض الاقوال الذي نفينا البعد عن صحته وموافقته للتحقيق، ولا وجه لاطالة الكلام
بالاعادة، ولا يخفى أنه بناءً علي كون النزاع في هذه المسألة في دلالة اللفظ كان هذا ايضاً
وجهاً فارقاً بين المسألتين، وليعلم ان توهم اتحاد المسألتين انما يختص بالعبادات دون
المعاملات، اذ لا امر فيها، فلا يجري مسألة اجتماع الامر والنهى فيها اصلاً.

الامر الثاني: في كون هذه المسألة عقلية أو لفظية
لا يخفى أنه ان كان النزاع في الملازمة بين الحرمة وبين الفساد في العبادة والمعاملة
وكان محط البحث النهى الظاهر في الحرمة كان عقلياً لا محالة، وإن كان في دلالة اللفظ بما
هو وان لم يكن ملازمة بين الحرمة والفساد كان لفظياً كذلك وعلي هذا فلو وجد في
الاقوال قول بدلالة النهى علي الفساد مطلقاً أو في الجملة مع انكار الملازمة بين الامرين

يستكشف ان النزاع واقع في دلالة اللفظ.

اذا عرفت هذه المقدمة نقول: ان المحقق صاحب الكفاية رحمته ظن ان في الاقوال قولاً بدلالته علي الفساد في المعاملات مع انكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها ولاجل ذلك جعل النزاع في دلالة النهي الظاهر في التحريم في اللفظ. قال: ولا ينافي ذلك ان الملازمة علي تقدير ثبوتها في العبادة انما يكون بينه وبين الحرمة وان لم تكن مدلولة بالصيغة، وعلي تقدير عدمها تكون منتفية بينهما، لا مكان ان يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما يعم دلالتها بالالتزام فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ لها مساس انتهى.

ونحن لم نجد في الاقوال قولاً بدلالة النهي الظاهر في التحريم علي الفساد مع انكار الملازمة بينه وبين الحرمة حتى في المعاملات، وعليك بالتتابع التام فلا اراك تقف علي هذا القول الذي هو في الحقيقة تفصيل بين المعاملات والعبادات بالالتزام بالملازمة بين الحرمة والفساد في الثاني دون الاول، فالمظنون بالظن المتأخم للعلم ان النهي الذي وقع فيه النزاع في دلالة علي الفساد وهو مطلق النهي لا خصوص النهي الظاهر في المولوية والتحريم بعد اطباقهم ظاهراً علي رجوع النزاع في النهي التحريمي إلى النزاع في وجود الملازمة وعدمها مطلقاً سواء كان ذلك في العبادات او في المعاملات، وعلي هذا ليس القائل المذكور في الحقيقة مفصلاً بين العبادات والمعاملات بالالتزام بالفساد في الاولى لاجل الملازمة وفي الثاني لاجل دلالة النهي التحريمي بلفظه لا بغيرها بل هو في الحقيقة قائل بالفساد في المعاملات لاجل ما رأي ظهور النهي فيها في الارشاد لا في الحرمة فلا يبتنى القول به فيها علي القول بالملازمة اصلاً ولا حرمة علي الفرض، وأما في العبادات فان النهي فيها ايضا للارشاد إلى الفساد والممانعية كما هو الامر في مثل قوله لا تصل فيما لا يؤكل لحمه فالكلام الكلام، وان كان النهي فيها مولوياً ظاهراً في التحريم كما لعله الظاهر من قوله: «دعي الصلاة ايام اقرائك»^١ فيبتنى النزاع في الفساد وعدمه علي الملازمة وعدمها.

١. الكافي، ج ٣، ص ٨٣ عوالي اللئالي، ج ٢، ص ٢٠٧؛ فقه القرآن، ج ٢، ص ١٥٧.

وكيف كان الذي يخطر بالبال ان النزاع ليس في خصوص النهى التحريمى، اذ لو كان فيه وحده كان النزاع عقليا محضا مربوطا بالبحث عن الملازمة بين الفساد والحرمة ولو لم تكن مدلوله للفظ اصلا، بل انما هو في مطلق النهى، فيؤول النزاع الى ان الظاهر منه ماذا فهل كان ظاهرا في الارشاد إلى الفساد أو كان ظاهرا في المولوية والتحريم؟ فعلى الاول كان دلالة عليه بالظهور المطابق، وعلى الثانى بالالتزام المستفاد من حكم العقل بالملازمة على فرض وجودها، فافهم.

الامر الثالث: في ما هو المراد من النهى في المقام

قد تقدم في الامر السابق ان المراد بالنهى الواقع في العنوان اعم من النهى التحريمى المولوي والارشادي، كما يشهد عليه استدلالاتهم الاتية، فإنه استدلل جمع من القائلين بالفساد في المعاملات بظهور النهى فيها في الارشاد إلى الفساد، وهذا واضح لاسترة عليه، لكن لا إشكال في ظهور لفظه في التحريمى إذا كان مولويا فلا يشمل التنزيهى بالظهور اللفظي، وهل هو ملحق به في جريان النزاع أولا؟ وجهان: من عدم جريان ما ذكره في وجه بطلان العبادة المتحدة مع الحرام من ان المبعد لا يكون مقربا والمبغوض الذي يعاقب عليه لا يقع على وجه العبادة في النهى التنزيهى، ومن اعتبار الرجحان الذاتي وحسن الفعل في وقوع العبادات على وجه الصحة على ما مر عند البحث عن الوجه الثانى من وجوه ترجيح النهى في المسألة المتقدمة، ومن الواضح أنه لو كان فعل الشيء مكروها على وجه الاطلاق كان فيه مفسدة غالبية ومعه لا يقع على وجه العبادة. ومما يزيد في التعجب ذهاب صاحب الكفاية رحمته إلى الحاق النهى التنزيهى إلى التحريمى في المقام مع انكاره لاعتبار حسن الفعل على ما عرفت. وواضح أنه لو لم يكن الرجحان الذاتي معتبرا كان مقتضى القاعدة صحة العبادات المكروهة على وجه الاطلاق، اذ عرفت عدم جريان وجوه الحكم بالفساد في العبادات المجتمعة مع الحرام في المقام، لوضوح ان المكروه لا يقع على وجه المبغوضية ولا يكون مبعدا، وعلى هذا يمكن اتيان المكروه بقصد الملاك الموجود فيه بما هو عبادة لما مر غير مرة من ان المفسدة وان غلبت لا توجب ذهاب المصلحة الموجودة من رأس، فامكن قصد الملاك كما امكن قصد

الامر المتعلق بسائر الأفراد أو الامر المتعلق باصل الطبيعة وان لم يكن الفرد والمكروه مأمورا به في بعض المقامات. وليعلم ان النهي التنزيهي لا يكاد يتعلق بالواجبات علي وجه الاطلاق لان المفسدة الغير الالزامية لاتكاد تزاخم المصلحة الالزامية اصلا، فاذا ورد نهى متعلق بالواجبات تنزيها كان مفاده كراهة ايقاع أصل الطبيعة في مورد النهي في قبال ايقاعها في غير موردته لا كراهة ايقاعها مطلقا في قبال تركها رأسا. نعم في المستحبات لا بأس بتعلق النهي علي وجه الاطلاق بها فيرجع إلى كراهة فعلها مطلقاً رجحان تركها كذلك، والفساد علي القول به انما يتصور في القسم الثاني دون الاول، كما لا يخفى وجهه علي المتأمل.

ثم اعلم ان لفظ النهي لا ظهور له في النهي النفسي، اللهم الا ان يكون اطلاقه منصرفا اليه. وكيف كان فهل يعم النزاع النهي الغيري ايضا ولو بالمناط أو يختص بالنفسى؟ وجهان ربما يقرب الثاني بان الوجه في الحكم بالفساد وهو ما عرفت من ان المبعد لا يكون مقربا والمبغوض لا يقع علي وجه العبادة، وهذا لا يجري في المحرمات الغيرية، لانها لا توجب البعد ولا تقع علي وجه المبغوضية من حيث هي هي، لما عرفت في محله من ان الاوامر الغيرية والنواهي الغيرية لا توجب موافقتها بما هي ثوابا وقربا ولا مخالفتها عقابا وبعدا، فبذلك يتوجه كلام المحقق رحمته من ان استحقاق العقوبة في مخالفة النهي له دخل في الحكم بالفساد، فراجع كلامه وتدبر.

ويمكن توجيه الاول بما اشار اليه في «الكفاية» وتوضيحه ان عمدة القائلين بان الامر بالشئ يقتضى النهي عن ضده يقولون به من باب مقدمة ترك الضد للواجب أو ملازمته معه، وكل منهما ملاك للوجوب الغيري والحرمة الغيرية، ومع ذلك جعلوا ثمره النزاع فساد الضد إذا كان عبادة، فيستكشف ان لادخل لاستحقاق العقوبة بما هو في الفساد، والذي له الدخول فيه هو النهي والحرمة فتدبر.

الامر الرابع: في تفسير العبادة في المقام

ما يتعلق به النهي إما ان يكون عبادة أو غيرها، وحيث ان النزاع جار في كل منهما تصدي غير واحد من الاعلام لتفسير العبادة وعرفوها بتعاريف شتى، وقد اطالوا الكلام

فيها في النقض والابرام والطررد والعكس واستغنوا بذلك عن تعريف الأخيرة. وليعلم
اولا ان الظاهر انهم كانوا بصدد تعريف العبادة كلية العبادة الواقعة في حيال النهى فلا
يتوجه الاشكال عليهم بانها بهذه المعاني لا تكاد تكون منهي عنها.

وكيف كان ربما يطلق العبادة ويراد بها ما يعبر عنها في الفارسية بـ(پرستش)
والظاهر انها بهذا الاطلاق تختص بما كان بذاته وبنفسه خضوعاً وعبادة كالسجود
وماضاهاها، ولا يعم مطلق اطاعة الامر وامتنال الاغراض في نفس المولى، ولذا
لا يطلق ما هو مرادفها في الفارسية ايضا علي مجرد ذلك.

وربما تطلق ويراد بها ما يعبر عنها في الفارسية بـ(بندگی) وبهذا الاطلاق تعم
مطلق اطاعة الامر وامتناله سواء ذلك في الامور التعبدية أو التوصلية، فكما يكون اتيان
الصلاة بداعى الامر المتعلق بها عبادة بهذا الاطلاق كذلك غسل الثوب بهذا الداعى،
وانما الفرق بين التعبديات والتوصليات مجرد اعتبار قصد الامر في سقوطه في الاولى
وعدم اعتباره في الثانية، والا فلا إشكال في ان التوصليات ايضا كالعباديات اذا اتى بها
بقصد القربة تقع علي وجه العبادة ويستحق الثواب عليها. وبهذا البيان تعرف أنه
لا وجه لتخصيص النزاع بالعباديات المقابلة للتوصليات اعني العباديات بالمعنى الاخص
لأنه يعم التوصليات ايضا، بمعنى أنه يمكن النزاع فيها بانها اذا صارت منهي عنها هل
يمكن اتيانها علي وجه العبادة والتقرب اولا؟ وان كانت لا يعتبر في سقوط الغرض فيها
اتيانها علي هذا النحو بخلاف العباديات.

اذا عرفت ذلك عرفت ما في كلام صاحب «الكفاية» من تفسير العبادة في محل
النزاع بالعبادات الذاتية أو ما لو تعلق الامر به كان امره امرا عباديا لا يكاد يسقط الا اذا
اتى به بنحو قربى، فإنه كالصرح في اختصاص النزاع بالعباديات بالمعنى الاخص مع انك
عرفت أنه يعم التوصليات، ومرجع النزاع ان الشيء إذا كان منهي عنه هل يمكن اتيانه
علي وجه العبادة بقصد التقرب اولا سواء كان مما لا يكاد يسقط الغرض منه الا اذا اتى به
علي هذا الوجه أو لم يكن. ثم إنه اذا فرض كون النزاع في العباديات بالمعنى الاخص

ايضا فلا يخلو إماما ان يكون النهي متعلقا بالعبادة بوصف كونها عبادة كما هو الامر في الصلاة في ايام العادة وصوم يوم العيدين، ولذا لا إشكال منهم في عدم حرمة الصلاة اذا اتى بها لا بوصف كونها عبادة ويقصد القربة بل بقصد التعليم أو لمقاصد اخر، وكذا لا إشكال ولا خلاف في عدم حرمة مجرد الامساك بدواعي اخر غير قصد العبادة والتقرب، فان هذا دليل على ان الحرام والمنهى عنه هو العبادة بوصف كونها عبادة بحيث لو وقعت مجردة عن هذا الوصف ليست بحرام ولا بمنهى عنها. وإما ان يكون النهي متعلقا بها لا بهذا الوصف كما هو الامر في النهي المتعلق بالصلاة في الدار المغصوبة بناءً على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي، فإنه قد عرفت أنه بناءً على ذلك كان مسألة اجتماع الامر والنهي من صغريات مسألة النهي في العبادات.

وبما ذكرناه تعرف فساد ما في «الكفاية» حيث قال رحمه الله: أو ما لو تعلق الامر به كان امره امرا عباديا لا يكاد يسقط الا اذا اتى به بنحو قربى، كساير امثاله نحو صوم يوم العيدين والصلاة في ايام العادة، لا ما امر به لاجل التعبد به، ولا ما يتوقف صحته على النية، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء كما عرفت بكل منها العبادة، ضرورة انها بواحد منها لا يكاد يمكن ان يتعلق بها النهي مع ما اورد عليها بالانتقاض طردا أو عكسا أو بغيره انتهى موضع الحاجة. هذا مع ان تعريفه ايضا لا يخلو عن شائبة الدور، فتأمل والله العالم بحقايق الامور.

الامر الخامس: في تبیین مورد النزاع

لا إشكال في أنه لا يدخل في عنوان النزاع ما ليس قابلا للاتصاف بالصحة والفساد بل انما يدخل فيه القابل لذلك، وهو الذي جعل لصحيحه في الشرع اثر، وربما يقع على وجه الصحة فيترتب عليه هذا الاثر وأخري يقع على وجه الفساد فلا يترتب عليه، فيقع النزاع في ان هذه الامور عبادة كانت أو معاملة اذا وقعت متعلقة للنهي فهل تقع على وجه الصحة ويترتب عليه الاثر المترقب منها أو لا تقع على هذا الوجه ولا يترتب عليها الاثار المرغوبة؟ واين ذلك بالموضوعات التي ليس لها صحيح وفساد، إماما بان

لا اثر لها شرعا اصلا، أو بان كان اثره مما لا يكاد ينفك عنه في حال.

الامر السادس: في المراد من الصحة والفساد في المقام

ربما يترأى من تفسير الفقهاء للصحة في العبادة بسقوط الاعادة والقضاء وفي المعاملة بترتب الاثر وتفسير المتكلم لها بموافقة الامر أو موافقة الشريعة اختلاف معنى الصحة في العبادات والمعاملات، وكذا اختلافه عند الفقيه والمتكلم، مع أنه قد اورد علي كل من هذه التفاسير بالانتقاض طردا وعكسا أو بغيره يظهر الحال بمراجعة المطولات. والظاهر انها بمعنى واحد فيها عند الفريقين، وكذا ما يقابلها اعنى الفساد وهو معناها اللغوي، واستعمالها انما يكون علي سبيل الاستعارة علي ما في كتب اللغة، فان في المجمع: الصحيح ما يقابل السقيم ومنه استعير في اسقاط الاعادة والقضاء انتهى مضمون كلامه، ويشبه به كلام ساير اهل اللغة، فان الظاهر ان اطلاق الصحة والفساد يكون دائما بمناسبة ما هو معناها في أصل اللغة. نعم يختلف الافكار في ذلك وهو لا يكون بمهم بعد وضوح المناسبة وتبين جهة الاستعمال هذا ما يقتضيه، وفي «الكفاية» تبعا لبعض من تقدمه ما لا يخلو من التأمل قال بعد اختيار ما اخترناه من وحدة المعنى في العبادة والمعاملات عند الفقيه والمتكلم ما محصله: ان معناها هو التامة، وهو يختلف بحسب ما هو المرغوب من الاثار في كل منها عند كل من الفريقين.

وأنت خبير بعدم استقامة اطلاق الفساد عرفا علي مجرد نقص جزء واحد من اجزاء المركب، هذا مع ان المعاملات التي لم يجعل لها في الشرع اثر في صنفها ونوعها يلزم ان لا تتصف بالفساد حيث لا تتصف بالنقص، لوضوح ان اطلاق النقص لابد وان يكون بملاحظة المركب وفي قبال تام الاجزاء والشرائط فتدبر. وبالجملّة النظر الدقيق يساعد ما ذكرناه من كون الصحة والفساد مستعملين عند الفقيه والمتكلم في العبادات والمعاملات في معناها اللغوي علي نحو الاستعارة. والخبر يجد أن اطلاقها في جميع المقامات انما يكون بملاحظة معناها في أصل اللغة، ومنها العبادات والمعاملات. وتفسير الفقيه لها بسقوط الاعادة والقضاء لابد وان يكون للاشارة إلى اثر الصحيح قبال السقيم

وكذا تفسير الفساد بعدم سقوطها، والا في العبادات الموقته التي لم يجعل لها قضاء خارج الوقت اذا فاتت في الوقت يلزم ان لا يصح اطلاق الفاسد عليها اذا اتى بها في اخر وقتها غير جامعة للاجزاء والشرائط المعتبرة فيها، مع أنه لا خفاء في اطلاقه عليها حينئذ واطلاقه ليس الا بملاحظة عدم مطابقة المأتي به للمأمور به وسقمه من جهة عدم ترتب الاثار المنظورة منها عليها، فتدبر جيداً.

تنبيه

لا إشكال في ان الصحة والفساد بمعنى مطابقة الامر وموافقة الشريعة وعدمها ليسا بمجولين، لانها ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها، وواضح ان هذا امر تكويني وليس امراً وضعه ورفع به بيد الجعل والتشريع.

ان قلت: قد حققنا في محله ان الامور الانتزاعية مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها، ولذا قلنا: ان الشرطية والجزئية وماضاهاها من الامور المجعولة، فليكن الصحة والفساد علي هذا المعنى ايضا كذلك، لكون منشأ انتزاعها بيد الشرع اذ له جعل الامر بحيث يوافق المأتي به وله عدم ذلك.

قلت: مطابقة المأتي به مع المأمور به التي كانت منشأ انتزاع الصحة وعدم مطابقته المنشأ لانتزاع الفساد ليستا بيد الشارع، لانها تقوم بطرفين اتيان المكلف بالمأمور به وكون الامر علي وفق ما اتى به، وواضح ان هذا الامر خارج عن يد التشريع، وبهذا ظهر ان قياسه بباب الشرطية والجزئية مع الفارق.

وأما الصحة بمعنى سقوط الاعادة والقضاء، فلا يخفى ان سقوط الامر الواقعي باتيان المأمور به بالامر الواقعي وكذا الامر الثانوي أو الظاهري باتيان المأمور به بهذا الامر عقلي لا يكاد يكون مجعولا. وأما سقوط الامر الواقعي الاول باتيان المأمور به بالامر الثانوي أو الظاهري فربما يتخيل كونه مجعولا لان الحكم به بيد الشرع تخفيفاً ومنّة علي العباد مع ثبوت المقتضى لثبوتها علي ما مر في مسألة الاجزاء، ولذا ربما يحكم بثبوتها فيكون الصحة والفساد حكمين مجولين، هذا ولكن التحقيق عدم كون الصحة والفساد

معمولين في هذا المورد ايضا، لان السقوط في موارد الاضرار انما كان لاجل ان ظاهر الدليل قبول التكليف وانقلابه الى المأمور به الاضطراري بحيث كان المأمور به في ذلك الحال هو ذاك المأمور به لا غير، وكذا سقوط الامر الواقعي في موارد الاتيان بالمأمور به الظاهري انما كان لاجل سقوط الأحكام الواقعية عن فعليتها بقيام الأحكام الظاهرية المفعولة علي خلافها فتبصر.

وأما الصحة في المعاملات فالظاهر كونها مفعولة بجعل مستقل تشريعي وان قلنا بان السببية غير قابلة للجعل، وذلك لان حكم الشارع يترتب الاثار الكذائية علي معاملة كذائية في لحاظ وجودها وتحقيقها جامعة للاجزاء والشرائط المعينة بما لا بأس به ولا ايراد عليه، وليس مرجع ذلك إلى الحكم بترتيب الاثار فعلا علي المعاملات الواقعة في زمن وقوعها لوضوح ان هذا غير معقول، بل مرجعه إلى الحكم بترتبها علي المعاملات المفروض وجودها في لحاظ الوجود وفرض تحقيقها نظير القضايا المشروطة والواجبات كذلك فتدبر.



الامر السابع: في تأسيس الاصل في المسألة

اذا شك في دلالة النهى علي الفساد فان كان الكلام مفروضا في النهى التحريمي وكان الشك من جهة الشك في وجود الملازمة بين الحرمة والفساد وعدمه فلا خفاء في أنه لا أصل في أصل المسألة يحرز الدلالة وعدمها، لان الملازمة علي فرض وجودها اذلية ليس لها حالة سابقة عدمية ليستصحب، وان كان مفروضا في مطلق النهى وكان الشك من جهة الشك في كونه للتحريم أو الارشاد الى الفساد لاجل الشك في وضعه لذلك بعد ثبوت وضعه للتحريم بلا كلام، أو الشك في النقل اليه، فلا إشكال في جريان اصالة عدم وضع ثانوي، فانها مما يعتمد عليه العقلاء ويحكمون علي طبقه، وكذا اصالة عدم النقل، وبها يحرز عدم الدلالة بناء علي عدم وجود الملازمة بين الحرمة والفساد، كما هو المفروض في هذا الفرض. ولو كانت الملازمة ايضا مشكوكة مع ذلك كما امكن احراز عدمها بالاصل كما عرفت فلا يحرز عدم الدلالة قهرا، وان كان مفروضا في النهى

التحريمي كالصورة الاولى ولكن كان الشك من جهة احتمال دلالة لفظ النهي علي الفساد بنحو من انحاء الدلالات مع انكار الملازمة بين الحرمة والفساد، فلا أصل ايضا يحرز الدلالة ولا عدمها. ولكنك عرفت ما في فرض هذه الصورة فراجع.

وكيف كان لابد من ملاحظة الأصول الجارية في الحكم الفرعي في جميع الوجوه المتقدمة فنقول: أمّا المعاملات فالأصل فيها الفساد لو لم يكن هناك إطلاق او عموم يقتضي صحتها، وأمّا العبادات فاختلف كلام «الكفاية» فيها قال في بعض النسخ المضروب عليه القلم ما لفظه: وأمّا العبادات فكذلك لو كان الشك في أصل ثبوت الامر أو في صحة المأتي به وفساده لاجل الشك في انطباقه مع ما هو المأمور به حين اتيانه والا فاصالة الصحة بعد فراغه متبعة، وأمّا لو كان الشك لاجل دوران الواجب بين الاقل والاكثر ففيه الأصل بحكم العقل وان كان هو الاشتغال علي ما حققناه في محله الا ان النقل مثل حديث الرفع يقتضي صحة الاقل والبراءة عن الاكثر فتدبر جيدا. وقال في بعض النسخ الموجود بأيدينا المتداول في زماننا هذا المطبوع بعد وفاته: وأمّا العبادة فكذلك لعدم الامر بها مع النهي عنها، كما لا يخفى انتهى.

ولا يخفى ما في كلا الكلامين من النظر، أمّا الأخير فلووضح ان مجرد عدم الامر لا يوجب بطلان العبادة كما التزم به نفسه في مبحث الضد حيث اختار صحة المهم اذا اتى به مع أنه ليس مأمورا بها قطعا، وبالجمله ليس بناؤه ولا بناء قاطبة المتأخرين عدي من شد منهم علي توقف صحة العبادات علي وجود الامر. وأمّا الاول فلان الشك في ثبوت الامر ووجود الملاك لا يوجب بطلان العبادة، لا مكان اتيانها برجاء المطلوبة. نعم لو كان في البين احتمال الحرمة ايضا فضلا عن القطع بها لما امكن الاتيان بها رجاء لذلك وكيف كان فهو خارج عن محل الكلام، لأنه مفروض في العبادة التي تعلق بمطلقها امر ثم تعلق النهي بقسم خاص منها فوقع النزاع في بطلانه لاجل النهي وعدمه، وواضح ان هذا النزاع بعد فرض وجود الملاك بحيث لولا محذور النهي لما كان في الحكم بالصحة إشكال.

ثم ان ما ذكره من الحكم بالبطلان اذا شك في انطباق المأمور به مع المأتي به في الاتناء

الفصل الثالث: في ان النهى عن شئ يقتضى فساده أم لا..... ٣٦٥
وبالصحة اذا شك بعد الفراغ لقاعدته اجنبى عما نحن فيه، اذ الكلام في الشبهة المحكية
والقاعدة مختصة بالشبهات الموضوعية. بقى الكلام فيما افاده من الحكم بالبراءة الشرعية
إذا كان الشك لاجل دوران الواجب بين الاقل والاكثر، ولقد وافقه في الاصل المذكور
المحقق النائيني.

والحق أنه إذا كان الشك في اعتبار الاكثر من جهة احتمال وجود التنافي بين الحرمة
وبين العبادة قهرا بحكم العقل فهو غير قابل للرفع شرعا، حيث إنه علي فرض التنافي
كان الحاكم به العقل، وليس لعالم الجعل والتشريع فيه مداخله اثباتا ولا نفيا. نعم لو لم
يكن مانعية الحرمة عن التقرب حكما عقليا بان علم بعدم الملازمة بين الحرمة وفساد
العبادة عقلا ولكن شك مع ذلك في المانعية من جهة أخرى كان لاجراء أصل البراءة
الشرعية أو العقلية والتمسك بحديث الرفع ونظائره وجه. ولكنك عرفت ان القائلين
بدلالة النواهي التحريمية علي الفساد في العبادات وكذا في المعاملات انما يقولون به من
باب الملازمة، فتدبر جيدا.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الامر الثامن: في متعلق النهى

قال في «الكفاية» ما حاصله: ان متعلق النهى تارة نفس العبادة وأخرى جزؤها
وثلاثة شرطها ورابعة وصفها الملازم لها وخامسة وصفها الغير الملازم، لاريب في
دخول الاول في محل النزاع، وكذا الثاني بلحاظ ان جزء العبادة عبادة، وأما الثالث فلا
يكون حرمة الشرط موجبا لفساد العبادة الا إذا كان عبادة بنفسه، وأما الرابع فالنهي
عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها
مأمورا بها مع كون الجهر بها منهيها عنه فعلا، بخلاف الوصف المفارق فان النهى عنه
لا يسري إلى الموصوف الا اذا اتحد معه وجودا بناءً علي الامتناع الجواز كما ثبت في
المسألة المتقدمة انتهى.

وربما يشكل بان الجهر والاخفات نظير الغصبية فكما انها تارة تنفك عن الصلاة و
بغيرها وأخرى توجد بها، وكذا الصلاة تارة توجد بغير الغضب وأخرى به كذلك الجهر

والاخفات. ويدفعه ما اشار اليه نفسه، واوضحه بان المراد ليس بمجرد الجهر والاخفات بل الجهر بالقراءة والاخفات بها، وواضح ان كل واحد منهما لا ينفك عن القراءة وان كانت القراءة تنفك عن كل واحد منهما.

وكيف كان للنظر في كلامه عليه السلام مجال، وموارد النظر ثلاثة:

الأول: ما يستظهر من قوله: بلحاظ ان جزء العبادة عبادة، وهو الملازمة بين عبادية المركب وعبادية بعض اجزائه، وهو في محل المنع، لا مكان كون بعض اجزاء المركب عباديا وبعضه غيره، اللهم الا ان يكون المراد ادعاء ان ظاهر ادلة اعتبار قصد التقرب في المركب اعتباره في جميع اجزائه ما لم يقم الدليل علي خلافه، وهو مقبول لكن اين ذلك بالملازمة. وعلي اي حال لا وجه لجعل ذلك قسما في قبال القسم الأول فيما هو المهم في المقام وهو بيان حال النهي في العبادات وأنه هل يدل علي الفساد أولا، فان الكلام في جزء العبادة المنهى عنه انما يقع من حيث دلالة النهي علي فساد هذا الجزء وعدمه، وأما فساد الكل لفساده وعدمه فهو امر خارج عما نحن بصدد، وكذا الكلام بالنسبة إلى النهي عن الشرط إذا كان عبادة، فتأمل جيدا.

الثاني: ما يظهر منه من عدم ايجاب النهي عن الشرط فساد المشروط به لو لم يكن موجبا لفساد نفس الشرط فإنه محل التأمل، اذ ربما لا يكون نفس الشرط عبادة ولكن كان ظاهر الدليل كون التقييد به الذي هو جزء المركب عباديا يلزم اتيانه بقصد القرية فيقع الكلام في أنه هل صح ايجاد التقييد علي وجه التقرب مع كون القيد محرما منها عنه.

الثالث: ما ذكره من ان النهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه، فإنه واضح البطلان، وصدوره من فعل هذا المحقق عجيب، مع أنه لا يلتزم به في سائر المقامات فان المتلازمين لا يجب اتحادهما في الحكم، وانما لا يتصفان بحكمين متضادين علي ما قرر في محله. نعم لو فرض اجتماع الجهر بالقراءة مثلا مع القراءة وجودا كما لا يبعد الالتزام به بل هو لا مناص عنه عند التدبر كان النهي عنه يسري اليها لا محالة علي القول بالامتناع، لكن ليس ذلك من جهة صرف التلازم، بل انما هو من جهة الاتحاد في

الفصل الثالث: في ان النهى عن شئ يقتضى فسادَه أم لا..... ٣٦٧
الوجود. وعلى هذا ثبت ان لافرق بين الوصف الملازم وغيره في أنه لا يسري النهى عن
الوصف إلى الموصوف الا مع فرض وحدة الوجود، فتأمل.

التحقيق في المقامين

ثم ان الاقوال في المسألة علي ما قيل تبلغ عشرة بل تزيد عليها، ولا يهمنا ذكرها
ومن يطلبها فليرجع إلى المطولات، وانما المهم بيان ما هو الحق في المسألة ولا بد من
بسط المقال في المقامين.

المقام الاول: في العبادات

في العبادات وقد يقال فيها بالفساد ومحصل ما قيل في وجوه ذلك الامور ثلاثة:
أحدها: ما يظهر من صاحب «الجواهر» رحمته الله من توقف صحة العبادات علي الامر فما
لم يكن امر في البين لا تصح، وربما تقدم عليه في هذا المبنى جماعة ولعله تبعه جماعة
أخري، ولا يخفى أنه لو كان المشى علي ذلك اتسع دائرة موارد الفساد ولا تختص بمورد
العلم والالتفات إلى الحرمة، بل تعم جميع موارد النهى وان جهله المكلف.

الثاني: ما تظهر من «الكفاية» من توقف صحة العبادات علي امرين: اتيانها بقصد
القربة، وكونها مما يصلح لان يتقرب به، ومع العلم بالحرمة لا يمكن تأتى قصد القربة
ولا يصلح لان يتقرب به لان المبعد لا يكون مقربا. ولا يخفى أنه بناءً علي هذا المشى
يختص القول بالفساد بغير صورة العذر، فإنه مع العذر يمكن الاتيان بقصد القربة وكانت
مما تصلح لان يتقرب به، لاشتتاله علي المصلحة كما هو المفروض في هذا الوجه، ولعدم
مانعية الحرمة عن صلاحية التقرب إذا كان المكلف في عذر منها وأما في غير صورة
العذر فلا يكاد تصح العبادة، أما مع الالتفات إلى الحرمة فواضح، وأما مع عدم الالتفات
تقصيرا فلانه وان يتمشى منه قصد القربة ولكن مع وجود الحرمة المانعة وعدم معذورية
المكلف عنها ليست العبادة سالحة لان يتقرب بها، هذا مع أنه بناءً علي كون وجه
الفساد ذلك لزم صحة مثل صوم العيدين اذا لم يلتفت الى حرمة، مع أنه قائل بفساده

مطلقاً، فلا يكاد يكون وجهه ما افاده كما لا يخفى، فتدبر.

الثالث: ما يظهر من المحقق النائيني في تقريراته: من ان الفساد انما هو لغلبة المفسدة علي المصلحة، وتلك الغلبة انما يستكشف بالنهاي عنها وتحريمها مع كونها مشتملة علي مصلحة أصل الطبيعة، فإنه لاوجه للنهي مع الاشتغال علي ذلك، الا كون ملاكه اي المفسدة غالبية علي ملاك الامر ومصلحتها.

ولا يخفى أنه بناءً علي هذا المشي ايضا يتسع دائرة الفساد ولا تختص بصورة العلم والالتفات، بل تعم صورة وجود العذر عنها كما لا يخفى.

بحث وتحصيل

اذا عرفت ذلك فاعلم ان تحقيق الحال يقتضي بسط المقال فنقول مستعينا بالله: ان تعلق النهي بالعبادة تارة يكون من جهة الجمع بين الغرضين كما هو الامر في مسألة اجتماع الامر والنهي في واحد بناءً علي القول بالامتناع وتغليب جانب النهي كما هو القوي علي ما مر وجهه، وقد عرفت تصريح صاحب «الكفاية» بان تلك المسألة علي ذلك نكون من صغريات مسألة النهي في العبادات، وأخري لا يكون من هذه الجهة،

فإن كان الاول فالحق صحة العبادة المنهى عنها علي ما مر تحقيقه في تلك المسألة وقد عرفت هناك ان هذا النهي لا يكشف عن غلبة المفسدة لصحته ولو كان المفسدة اضعف من المصلحة بمراتب بحيث لو دار الامر بينهما كان مراعاة المصلحة اقوي واهم كما عرفت ايضا صحة تعلق الامر بالعبادة علي سبيل الترتب، هذا مع ان الحق عدم توقف صحة العبادة علي وجود الامر وقصده، بل يكفي وجود الملاك وقصده، وان ابيت فكفي الامر الترتبي أو الامر المتعلق بساير افراد الطبيعة علي ما مر توضيحه.

وقد انقدح ان الوجوه المتقدمة لا تجري في هذه الصورة، أمّا الاول: فلما حقق في تلك المسألة مفصلاً من امكان قصد التقرب بفعل الصلاة بعد بقاء الاختيار بالنسبة اليها مع الغصب، وهذا يكفي في قصد القرية المعتبرة في العبادات والمفروض اشتغال الصلاة علي مصلحة أصل الطبيعة كساير الأفراد من دون قصور في صلاحها والتوضيح اطالة ما مر.

وَأَمَّا الثَّانِي: فلما ذكر انفا من ان النهى المتعلق بها من باب الجمع بين الغرضين لا يلزم ان يكون لغلبة الفساد. وَأَمَّا الثالث: فلما عرفت. وبالجمللة لا ينبغي الاستشكال في الصحة في هذه الصورة. ومثلها ما اذا تعلق النهى بايقاع العبادة بخصوصية كذائية لا على وجه الاطلاق ليكون كاشفا عن غلبة الفساد بل عند التمكن من غيرها، ولعله من هذا القبيل قوله: لا تصل في الحمام، اذا قلنا بجرمة ايقاعها فيه، فان النهى إذا كان على هذا النحو كان ايضا من جهة الجمع بين الغرضين لا محالة فكان مثل الصورة المذكورة، والفرق بينهما ان النهى في الصورة كان متعلقا بالغصب لا بايقاع الصلاة فيه، وأما في المثال فكان متعلقا بايقاع الصلاة في الحمام مثلا لا بالكون فيه. وواضح ان مع اتیان متعلق النهى حينئذ يسلب القدرة بالنسبة إلى المأموره، فلا يصح ان يقال: اذا وقعت الصلاة في الحمام عصيانا فصل، وهذا بخلاف مثال الغصب، ولجل ذلك ربما يفرق بين المثالين. ولكن التحقيق عدم الفرق فيما هو المهم من صحة الصلاة في المثالين وذلك لصحة ان يقال: اذا لم تصل في غير الحمام عصيانا فصل فيه ولا تترك الصلاة رأسا، وواضح ان القدرة على الصلاة في الحمام وعلى تركها محفوظة عند تركها في غيره، فالفرق بين المثالين ببعض الوجوه لا يوجب الفرق فيما هو ملاك الصحة من بقاء الاختيار بالنسبة إلى المأمور به وصحة الامر به على سبيل الترتب. وكيف كان كلما كان النهى في العبادة من جهة الجمع بين الغرضين لا من جهة مطلوبة تركها على اي حال بحيث لو دار الامر بين اتيانها في مورد النهى وبين تركها رأسا كان اتيانها فيه واجبا متعينا كان مقتضى القاعدة صحتها اذا اتى بها بقصد الامر الترتبي أو الملاك أو الامر المتعلق بسائر الأفراد، لان ترجيح فعلها عند الدوران دليل على كون المصلحة اقوي من الفساد، والله العالم.

وان كان الثاني بان كان النهى المتعلق بها لا من جهة الجمع بين الغرضين فقط، بل لان مفسدة متعلقه اقوي من مصلحة طبيعة العبادة المأمور بها بحيث لو دار الامر بين اتيانها في متعلقه وبين تركها رأسا لزم الترك رأسا، وان كان موديا إلى ترك أصل الطبيعة فلا شك ولا ارتياب في فساد العبادة، لان النهى عنها على هذا الوجه المساوق لغلبة

الفساد علي الصلاح يوجب عدم صلاحية الفعل لان يتقرب به. وبعبارة أخرى الفعل الذي كان مفسدة اتيانه غالبية علي مصلحته لا يكاد يكون حسنا، وقد ثبت في غير مقام ان المعتبر في صحة العبادة زائدا علي قصد التقرب الذي يعبر عنه بحسن الفاعل حسن الفعل، وهو منتف في المقام جزما. وبذلك ثبت ان تعليل فساد العبادات المنهى عنها بما افاده في التقارير من غلبة المفسدة علي المصلحة انما يصح في هذه الصورة لا الصورة الاولى.

اذا عرفت ذلك نقول: اذا تعلق النهي بالعبادة كان ظاهره لزوم تركها علي وجه الاطلاق، وواضح ان هذا النهي كاشف إما عن عدم وجود الملاك والمصلحة في متعلقه اصلا كما هو ظاهر النهي عن صوم يوم العيدين والصلاة في ايام الاقراء فان المتبادر من مثل قوله «دعى الصلاة ايام اقرائك»^١ أو قوله لاتصم يوم العيدين عدم وجود ملاك طبيعة الصلاة ومصلحة طبيعة الصوم في مورد النهي وهو ايام الاقراء ويوم العيدين ولعل انكار هذا التبادر والانسباق مكابرة، أو عن غلبة المفسدة علي مصلحة أصل الطبيعة، وعلي اي تقدير لا مناص الا من القول بفساد العمل من دون دخل للعلم والجهل والالتفات وعدمه في الفساد فإنه ناش عن عدم وجود الملاك وحسن الفعل، ولا يتفاوت الحال فيه بين العلم والجهل والعمد، كما هو واضح لمن اعطى حق النظر. فانقدح بذلك كله ان ظاهر النواهي المتعلقة بالعبادات من دون تقييد كونها منهية علي الاطلاق وهو مساوق لفسادها علي الاطلاق، ولعله لاجل ذلك حكم الاصحاب بفساد مثل يوم العيدين والصلاة ايام الاقراء علي وجه الاطلاق، والله العالم بحقائق الأحكام.

وهم ودفع

ثم إنه يتولد من كلام المحقق الخراساني رحمته الله إشكال، حيث إنه جعل فساد العبادات المنهى عنها مستندا إلى قاعدة عقلية وهي ان المبعد لا يكون مقربا، فيشكل بانه يتم إذا

كان النهى عنها دالا علي الحرمة الذاتية اذ بدونها لا يكاد يكون فعلها مبعدا الا من جهة التشريع، وقد اشار إلى هذا الاشكال نفسه فقال ما لفظه: لا يقال هذا لو كان النهى عنها دالا علي الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها العبادة، لعدم الحرمة بدون قصد القرية وعدم القدرة عليها مع قصد القرية بها الا تشريعا، ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة، ومعه لا يتصف بجرمة أخرى، لامتناع اجتماع المثليين كالضدين.

ثم اجاب عنه بامور ثلاثة:

الاول: أنه لا ضرر باتصاف ما يقع عبادة لو كان مأمورا بها بالحرمة الذاتية مثلا صوم يوم العيدين كان عبادة منها عنها، بمعنى أنه لو امر به كان عبادة لا يسقط الامر به الا اذا اتى به بقصد القرية كصوم ساير الايام.

الثاني: أنه لا ضرر في اتصافه بالحرمة الذاتية مع التشريعية بناءً علي ان الفعل لا يتصف في الحقيقة بهذه الحرمة، بل المتصف بها فعل القلب، كما هو الحال في التجري والانقياد.

الثالث: أنه لو لم يكن النهى دالا علي الحرمة الذاتية لكان دالا علي الفساد لدلالته علي التشريعية منها، فإنه معها لا يكاد يكون مأمورا به وان عمه اطلاق دليل الامر أو عمومه. قال: نعم لو لم يكن النهى عنها الا عرضا كما اذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلا لا يكون مقتضيا للفساد، بناءً علي عدم الاقتضاء للامر بالشئ للنهى عن الضد الا عرضا فيخصص به أو يقيد انتهى.

اقول: لا يخفى ما في كل من هذه الامور خصوصا الاول والثالث.

اما الاول: فلان الالتزام بكون المحرم الذائق العبادة الغير الفعلية اي التي لو كانت مأمورا بها كانت عبادة لا يسقط الامر بها الا اذا اتى بقصد القرية، خلاف ما يظهر منهم في مثل صوم يوم العيدين والصلاة ايام الاقراء، فان ما افاده يرجع في الحقيقة إلى تعلق النهى بمجرد الامساك والصلاة الصرفة لكونها عبادتين علي وجه التعليق، وهذا مما لا يظن باحد الافتاء به، فإنه ما قال فقيه بجرمة الصلاة علي الحائض علي وجه الاطلاق

ولو كانت بداعى التعليم أو دواعى اخر غير داعى الامر المتعلق بها، وكذا الحال في صوم العيدين، بل المحرم انما هو اتيانها بقصد القربة وعلو وجه العبودية، وعلى هذا فيعود إشكال المستشكل بانه بعد ثبوت عدم تعلق الحرمة بذات الصلاة والصوم ووضوح تعلقها بها على وجه العبودية على ما يظهر من فتاوى الاصحاب لا طريق للاتيان بها على هذا الوجه مع كونها منهي عنها الا على وجه التشريع، فكان حرمتها لا محالة تشريعية، ومعه لا يكاد يتعلق بها الحرمة الذاتية للوجه المذكور.

وأما الثانى: فلما ثبت في محله من ان مجرد البناء القلبي من دون ان يصير ظاهرا بمقام الفعل ليس محرما تشريعية بل المحرم اتيان العمل بقصد اشاعته بين الناس، وتفصيل ذلك موكل إلى محله.

فالأولى: ان يقال لا مانع من اجتماع الحرمة التشريعية مع الذاتية في موضوع واحد ولا برهان على محاليتها، بل الوجدان والاعتبار اقوي شاهد على جوازه، وباجتماعها تتأكد الحرمة ويتفاوت العقاب، فتدبر.

وأما الثالث: فهو بظاهرة كلام عجيب لا يظن صدوره عن مثل هذا المحقق، فإنه لا فرق بين العبادة المنهى عنها وبين ضد الواجب في انتفاء الامر في كل منهما، فكان اتيان الفعل في كل من المقامين بقصد الامر تشريعاً محرماً حيث لا امر قطعاً، وانما يصح ضد الواجب ان ترك الواجب عصياناً واتى به اذا قصد به الملاك الموجود فيه أو الامر المتعلق بسائر الأفراد الغير المزاحمة على ما نبه عليه نفسه، دون ما اذا قصد الامر المتعلق بهذا الفرد فاين الفرق.

نعم يمكن الفرق بكلام دقيق ربما كان هو مراد المحقق وان كان كلامه قاصراً عن افهامه وقد يشير اليه في طى البحث، وهو أنه اذا تعلق النهى بعبادة على وجه الاطلاق كان ظاهره مطلوبية تركها على اي حال، وهذا كاشف إما عن عدم وجود الملاك في متعلقه اصلاً أو عن غلبة المفسدة على مصلحته، وعلى اي تقدير كان مقتضى القاعدة فسادها. وهذا بخلاف ضد الواجب، فان الامر بالواجب اذا لم يقتض النهى عن ضده كما

الفصل الثالث: في ان النهى عن شئ يقتضى فساده أم لا..... ٣٧٣
هو المفروض وانما يقتضى مجرد عدم الامر به لأوله الى التكليف بالمحال لا اقتضاء فيه
لفساد الضد لا مكان اتيانه بقصد الملاك الموجود فيه، ولا تشريع حينئذ.

وبذلك يظهر الكلام فيما افاده المستشكل من عدم امكان اتيان العبادة المنهى عنها علي
وجه العبودية الا علي وجه التشريع، فإنه يرد عليه عدم انحصاره في ذلك، اذ ربما يكون
النهى لا علي وجه الاطلاق بحيث يكون كاشفا عن عدم الصلاح رأسا أو غلبة الفساد
عليه، بل كان لاجل الجمع بين الغرضين كما في النهى الساري عن الغصب إلى الصلاة
بناءً علي القول بالامتناع وترجيح جانب النهى، فان هذا النهى حيث لا يكون كاشفا
عن انتفاء الملاك بل كان المفروض وجوده علي ما مر تحقيقه يمكن اتيان الصلاة بقصد
الملاك فيتحقق العبادة فعلا بدون التشريع وكان العبادة الفعلية محرمة ذاتية من دون لزوم
اجتماع المثلين ابدا حيث لا حرمة تشريعية. وأخري كان النهى علي وجه الاطلاق
وحيث هو كاشف عن انتفاء الملاك لا يمكن الاتيان بمتعلقه علي وجه العبودية الا علي
وجه التشريع وحينئذ يتأتى كلام المستشكل، لكن مع غمض النظر عن الكلام المتقدم
من امكان اجتماع الحرمتين ايضا كان مقتضى القاعدة في هذا القسم الفساد، تدبر واغتم.

المقام الثاني: في المعاملات

وحاصل الكلام فيها ان النهى الدال علي حرمتها لا يقتضى الفساد الا إذا كان النهى
ظاهرا في الارشاد إلى الفساد وعدم ترتب الاثر المرغوب منها عليها، كما هو كذلك في
قوله ﷺ: «لا تتبع ما ليس عندك»^١ بل الظاهر ان اغلب النواهي الواردة في الشريعة المتعلقة
بالمعاملات من هذا القبيل. وكيف كان لا كلام في النهى الذي كان ظاهره الارشاد إلى
الفساد.

وانما الكلام في النهى الظاهر في الحرمة، والحق عدم دلالة هذا القبيل منه علي
الفساد لعدم الملازمة بين حرمتها والفساد اصلا بحكم. وتوضيح ذلك ان النهى المتعلق

١. فقه القرآن، ج ٢، ص ٥٨.

بها علي انحاء، وقد عدّها في «الكفاية» أربعة:

الاول: ما اذا تعلق الحرمة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة لا بما هو سبب، ولعله من هذا القبيل النهى عن البيع وقت النداء.

الثاني: ما اذا تعلق بمضمونها اي الملكية والنقل والانتقال باي سبب كان، مثل النهى عن ملكية الكافر للمسكر والمصحف.

الثالث: ما اذا تعلق بالتسبب لا بذات السبب ولا المسبب، كما في التسبب حرمة زوجته بالظهار.

الرابع: ما اذا تعلق باثارها مثل النهى عن التصرف في الثمن أو المثلن، وهذا علي قسمين اذ ربما يكون النهى عن التصرف علي الاطلاق وربما يكون عن قسم منه.

اقول: وهنا قسم خامس وهو ما اذا تعلق النهى والحرمة بانشاء المعاملة وايقاعها بقصد ترتب الاثر عنه وان كان الشارع لم يحكم عليها بترتب الاثر اصلا والفرق بين هذا القسم وما اذا كان النهى عن المعاملة بقصد ترتب ما هو من آثارها في الواقع واضح فإنه اذا كان النهى عن التسبب الواقعي أو عن المسبب كذلك كان النهى دالّا علي الصحة من جهة لزوم القدرة في متعلق النواهي كالاوامر، والاشكال بانه مع حرمتها كيف حكم الشارع بترتب عليها مدفوع باختلاف جهات المصالح والاغراض، ولا ضير بكون الغرض من جهة الوضع مقتضيا للصحة ومن جهة التكليف للحرمة. وبذلك يظهر ان ما حكى عن ابي حنيفة والشييباني من دلالة النهى علي الصحة انما يتم اذا كان عن السبب أو المسبب الواقعيين دون ما اذا كان عن المسبب عند المكلف أو التسبب عنده كما هو القسم الخامس الذي تصوّرناه. وبالجملّة اذا كان النهى عن المعاملة باحد الاقسام الثلاثة الاول فلا اقتضاء فيه للفساد، بل هو في القسمين الأخيرين منها دال علي الصحة كما عرفت. وأمّا اذا كان عن الاثر فتارة كان عنه علي وجه الاطلاق كان يقال لا تصرف في الثمن بنحو من انحاء التصرف وما شابه ذلك، وأخري كان عن بعض الاثر، فعلى الأوّل كان النهى مساوقا للفساد عقلا، وعلي الثاني يدل عليه بحكم العرف. وهذا كله

الفصل الثالث: في ان النهى عن شئ يقتضى فساد أم لا..... ٣٧٥
لا إشكال فيه.

انما الاشكال في القسم الخامس وهو ما إذا كان النهى عن ايقاع المعاملة وانشائها بقصد ترتب الاثر، وقد عرفت ان مثل هذا النهى لا يقتضى الفساد كما لا يقتضى الصحة بنفسه، حيث لا ملازمة بين حرمة ايقاعها كذلك وبين فسادها، كما لا ملازمة بينها وبين الصحة.

الاستدلال بالاخبار علي الملازمة بين الحرمة والفساد

نعم ربما يستفاد من بعض الاخبار وجود الملازمة بين حرمتها كذلك وبين فسادها وان ليس بحكم العقل ملازمة بينهما مثل ما رواه في الكافي^١ والفقهاء عن زرارة عن الباقر عليه السلام «سأله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده، فقال: ذلك إلى سيده ان شاء اجازة وان شاء فرق بينهما، قلت: اصلحك الله تعالى ان حكم بن عتيبة و ابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان أصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له، فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله، وانما عصى سيده فاذا اجاز فهو له جاز»^٢. وفي «الكفاية» اورد الخبر واستشكل في دلالة بان الظاهر ان يكون المراد بالمعصية المنفية ههنا ان النكاح ليس مما له يمضه الله ولم يشرعه كى يقع فاسدا، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد وقال: ولا بأس باطلاق المعصية علي عمل لم يمضه الله ولم يأذن به كما اطلق عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه أنه معصية انتهى.

ووجهه نفسه في الحاشية بان العبودية تقتضى عدم صدور الفعل عن العبد الا عن امر سيده وأنه حيث أنه كل عليه لا يقدر علي شيء فاذا استقل بامر كان عاصيا حيث اتى بما ينافيه مقام العبودية لاسيما مثل الزوج، وأما وجه أنه لم يعص الله تعالى فلاجل كون الزوج بالنسبة اليه مشروعاً مطلقاً، غاية أنه يعتبر في تحققه اذن سيده ورضاه وليس كالنكاح في العدة غير مشروع من اصله، فان اجاز ما صدر عنه بدون اذنه فقد وجد

١. وسائل، باب ٢٤، من ابواب النكاح العبيد والاماء.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٧٨؛ التهذيب، ج ٧، الباب ٣٠، ص ٣٥١؛ الوسائل، ج ٢١، الباب ٢٤، ص ١١٤.

شرط نفوذه وارتفع محذور عصيانه لسيدته انتهى.

اقول: لا يخفى ان كون اطلاق المعصية بلحاظ الوضع وعدم الامضاء وضعاً خلاف الظاهر وخلاف الارتكاز، فان المتبادر من اطلاقها والمرتكز إلى الذهن كونه بلحاظ التكليف وإلى هذا الارتكاز ذهب نفسه عليه السلام في الحاشية، فمعنى الرواية والله العالم أنه لم يعص الله وليس نكاحه هذا كالنكاح في العدة ولا كنكاح ذات البعل محرماً شرعياً وإنما عصى سيده من جهة أنه عبده وقد صدر عنه عمل بغير اذنه واطلاعه واجازته، كما اشار إليه الإمام عليه السلام في بعض الاخبار، كما في صحيحة زرارة عنه عليه السلام وفيها - بعد ان ذكر حكمه عليه السلام بصحة نكاح العبد مع لحوق الاجازة - قال: فقلت لابي جعفر عليه السلام «فإنه في أصل النكاح كان عاصياً فقال إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله وإنما عصى سيده ولم يعص الله، ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله من نكاح في عدة وشبهة»^١.

والعبد اذا صدر عنه عمل من دون اذن سيده كان عاصياً له من جهة استقلاله في عمله والحال أنه ليس شأنه ذلك، وهذا هو الوجه فيما ذكره من ان الاصل الاولي في الاشياء الحظر فتدبر. ولا يخفى أنه ان جعل الشارع للسيد مثل السلطنة ووجب علي العباد الظاهرية ان يكون افعالهم صادرة باجازة السيد واذنه كان عصيانه لسيدته عصياناً لله بعنوان ثانوي، وان لم يجعل له ذلك كان تزوجه بغير اذنه عصياناً لسيدته فقط من دون ان يكون عصياناً لله تعالى، وهذه الرواية غير دالة علي احد الامرين. نعم ظاهر بعض روايات الباب عدم كونه حراماً شرعاً وعصياناً لله ولو بعنوان ثانوي مثل معتبر منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام «في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص الله فقال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم أنه حرام قل له أن لا يفعل الا باذن مولاه»^٢. وبالجملته تدل علي ان هذا النكاح حيث لم يكن عصياناً لله ليس باطلاً من اصله وهذا يكفي في الاستدلال بها علي الملازمة بين الحرمة والفساد، فدللت علي أنه كلما كانت المعاملة محرمة وعصياناً لله تعالى

١. الكافي، ج ٥، ص ٤٧٨؛ من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤٤٦؛ التهذيب، ج ٧، الباب ٣٠، ص ٣٥١.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٧٨؛ الوسائل، ج ٢١، الباب ٢٣، ص ١١٣.

كانت فاسدة بخلاف ما اذا لم يكن عصيانا له تعالى بحسب الجعل الاول. وبالجمله يمكن في مقام الثبوت ان يكون عصيان السيد عصيانا لله وان لا يكون، والرواية ساكتة عن اثبات احد الامرين لانها بصدد بيان الفرق بين مثل النكاح في العدة ونكاح ذات البعل الذي كان حراماً بحسب الجعل الاول وبين نكاح العبد بدون اذن سيده الذي كان نافذا ومباحا بحسب هذا الجعل، فدللت علي ان الاول مع كونه حراماً باطل من رأس بخلاف الثاني، لأنه ليس حراماً فيحصل منها قاعدة كلية وهى أنه كلما كان ايقاع المعاملة بقصد ترتب اثرها عليها حراماً كان فاسدا ومرجع ذلك الى وجود الملازمة بين الامرين بحكم الشرع وان لم يكن ملازمة بينهما بحكم العقل. ويرشدك إلى ما ذكرناه من ان الظاهر إرادة المعصية بحسب عالم التكليف دون الوضع ما اشار اليه الإمام من ان هذا النكاح ليس كالنكاح في العدة واشباهه، ولقد تري حكم قاطبة الاصحاب بان نكاح ذات البعل والنكاح في العدة وانشاء البيع الربوي وبيع الخمر ونحو ذلك مع كونها فاسدة لا يترتب عليها الاثار حرام تكليفا وكان الاتى بها عاصيا معاقبا، فتدبر وامعن النظر في اخبار هذا الباب وفيما ذكرنا لعلك تجد صدق ذلك، والله العالم بحقائق احكامه.

تذنيب

ثم انك عرفت فيما سبق أنه لا دلالة للنهى علي الصحة إذا كان عن التسبب أو المسبب عند المكلف وبقصده، ولعل الذي اوقع اباحنيفة والشيباني في الغلط توهم ان النواهي الواردة عنها انما تكون عن التسبب الواقعي أو المسبب كذلك، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه من المحتمل كونها عنها بنظر المكلف لا بحسب الواقع وجعل الشارع، هذا في المعاملات، وأما العبادات فقد عرفت الكلام فيها وحاصله أنه إذا كان النهى عن العبادة الذاتية فواضح أنه لا يدل علي الصحة لانها مع الفساد ايضا تقع عبادة لذاتية عباديتها لها، وان كان النهى لاجل الجمع بين الغرضين بحيث لا يكون كاشفا عن عدم الملاك بل كان المفروض وجوده فكذلك، لما عرفت من ان اتيانها بقصد الملاك عبادة فعلية ومع ذلك كانت متعلقة للنهى وان كان النهى كاشفا إما عن غلبة المفسدة أو عدم وجود

..... المقصد الثاني: في النواهي
 المصلحة رأساً، فلا شبهة في عدم امكان اتيان متعلقه علي وجه العبادة الواقعية، فلا بد إما
 من ان يقال: ان المتعلق هو العبادة التعليقية أو يقال: إنه هو العبادة عند المكلف. وبعبارة
 أخرى اتيان العمل بقصد العبودية بنظره وان لم يكن بحسب الواقع ونفس الامر عبادة.
 وبعبارة ثالثة اتيانه علي وجه كان يأتي علي هذا الوجه لو لم يكن هناك نهى، كما هو
 كذلك بالنسبة إلى صوم العيدين وصلاة الحائض علي ما مر تفصيله فتدبر.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

المقصد الثالث:

في المفاهيم



- * في تعريف المفهوم وانه صفة المدلول
- * في مفهوم الشرط
- * في مفهوم الوصف
- * في مفهوم الغاية
- * في مفهوم الحصر
- * في مفهوم اللقب
- * في مفهوم العدد



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الثالث: في المفاهيم

المقدمة، في تعريف المفهوم وأنه صفة المدلول

وهي انهم ذكروا للمفهوم معاني عديدة اصطلاحية بعد الاتباق ظاهرا علي ان معناه اللغوي ما يقابله المنطوق ومعناه بحسب اللغة ما نطق به في الكلام وهو اللفظ. منها: ما في «الكفاية» من أنه عبارة عن حكم انشائي أو اخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي اريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك ووافقه في الايجاب والسلب أو خالفه، وقد مثل للاول بقولنا ان جائك زيد فاكرمه، بتخيل ان مفهومه النهي عن الاكرام عند عدم المجيء.

وهو كما تري فان المفهوم من امثال هذه القضايا نفى الوجوب أو الحرمة عند انتفاء شرطها، ففهوم هذا المثال أنه ان لم يجئك فلا يجب اكرامه وأنه ان لم يجئك فلا تكرمه. نعم المفهوم من قوله تعالى: ولا تقل لهما اف، بمفهوم الموافقة حكم انشائي وهو عدم جواز ضربها وشتمها ونحو ذلك، ولعله مطرد في المفاهيم الموافقة إذا كان أصل الحكم انشائيا كما لا يخفى.

ثم إنه يرد علي هذا التعريف بان استفادة المفهوم في المفاهيم الموافقة ليس من الخصوصية المقصودة من الكلام المستتبعة لذلك، فان استفادة عدم جواز الضرب والشم

ونحوهما من الاية الشريفة انما كان من جهة نفس الكلام، اعنى مجموع الحكم والموضوع والنسبة الحكمية، ولا نتعلل فيها خصوصية غير ذلك فتأمل.

ومنها: ان المفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق، بخلاف المنطوق فإنه ما دل عليه اللفظ في محل النطق.

ويرد عليه بما ذكره بعض من أنه علي هذا كان المدلولات بالالتزام كلها من باب المفاهيم.

ومنها: ان المفهوم حكم لغير مذكور، والمنطوق حكم للمذكور.
وفيه: ان موضوع حكم المنطوق والمفهوم في القضايا الشرطية وغيرها واحد، وهو ما نطق به في الكلام.

ومنها: ان المفهوم حكم غير مذكور، وفساد هذا التعريف ابين من ان يذكر.
وهنا تعاريف أخرى مذكورة في المطولات ومن طالبها فليراجع إلى مظانها مثل تقارير شيخنا العلامة الانصاري رحمته الله وغيرها. وبالجملة يمكن المناقشة في كل من التعاريف التي ذكروها، ولكن ذلك ليس بمهم من الكلام بعد عدم وقوع لفظ المفهوم والمنطوق في شيء من الأدلة ظاهراً فلا فائدة في الإطالة.

ثم ان الظاهر والا شبه بالاعتبار كون المفهوم من صفات المدلول دون الدلالة، ويمكن ان يكون من صفات الدال وان قال الشيخ رحمته الله علي ما نسب اليه ان كونه من صفات الدال مما لا يتوهم متوهم، فإنه بحسب معناه اللغوي كان من صفاته، حيث ان الدال علي الانتفاء عند الانتفاء في القضايا الشرطية مثلاً هو المعنى دون اللفظ، لان المنطوق هو اللفظ انما يدل علي الثبوت عند الثبوت فقط فتأمل.

ثم ان النزاع كما يمكن ان يكون صفرياً في أصل وجود المفهوم كذلك يمكن ان يكون كبروياً بان كان في صحة هذا المفهوم وعدمه، فان بعض انحاء الدلالات من الضعف بحيث صح سلب الحجية بل سلب أصل الدلالة عنه، كما يقال: إنه اشارة دلالة وهي ليس بحجة ونحو ذلك من التعابير فافهم.

الفصل الاول: في مفهوم الشرط

الجمل الشرطية هل تدل علي الانتفاء عند الانتفاء كما تدل علي الثبوت بلا كلام ام لا؟ فيه خلاف، والمشهور علي ما في التقريرات هو الاول، وهو خيرة العلامة الانصاري رحمته، وذهب جماعة إلى الثاني، واختاره في «الكفاية» معللاً بأنه لا تدل علي العلية المنحصرة فلا تستتبع الانتفاء عند الانتفاء، وقريب منه في الدرر، فراجع.

تقديم وتحقيق

اقول: الحق انها تدل علي الانتفاء عند الانتفاء من دون توقف دلالتها عليه علي دلالتها علي العلية المنحصرة بل علي أصل العلية، وتوضيح ذلك يستدعي بسط الكلام فنقول ومنه نستعين: انها كما تدل علي الثبوت عند الثبوت بلا كلام، كذلك تدل علي الانتفاء عند الانتفاء من دون ابتناء ذلك علي استفادة أصل الترتب فضلا عن العلية وفلا عن المنحصرة منها، وذلك لان حقيقة الشرطية تعليق ما هو الجزء بما هو الشرط وحصره به سواء كان المقدم سببا للتالي أو كان العكس أو كان كلاهما معلولين لعلّة ثالثة فان التعليق الذي هو حقيقة الاشتراط يساعد جميع ذلك ولا ينافيه ولا يلزم واحدا منها بالخصوص، ولازم التعليق والحصر المستفاد من الشرط عدم وجود الجزء عند انتفاء ما هو الشرط، وانكار استفادة التعليق المذكور من الجمل الشرطية مكابرة

واضحة، ويدل عليه ما يري بالعيان ويشاهد بالوجدان من أنه اذا قيل اذا جاء زيد اكرمه وقيل وان لم يجيء اكرمه بعد ذلك كلا ما مستهجنا، وليس ذلك الا لان الاخبار بتحقيق الاكرام علي فرض عدم المجيء ينافية تعليقه عليه في الجملة الاولى المفيد لحصر الاكرام في المجيء. نعم هنا كلام وهو أنه بما ذا ثبت ان ما هو الشرط والمعلق عليه خصوص المجيء فلعله كان المجيء وامراً اخر أو كان هو بجهته الجامعة بينه وبين امر اخر ولا يذهب عليك ان هذا كلام اخر غير مرتبط بمسألة المفهوم فان ظاهر الجمل الشرطية بالوضع تعليق ما هو الجزء وما هو المعلق بما هو الشرط والمعلق عليه والتعليق يساوق انتفائه عند انتفائه، وأمّا ان الشرط ماذا والجزء ماذا فهل الشرط خصوص ما ذكر تلو ادواته بخصوصيته أو ليس هو خصوصه والجزء هل كان نفس النسبة الايقاعية والجملة الخبرية أو الانشائية أو العلم بها وتنجزها والتجزم بها فهو امر اخر لابد من اثباته بدليل اخر غير نفس الشرطية والتعليق، فإنه لا يكاد يثبت الشرط والمشروط والمعلق والمعلق عليه حيث ما سبق الا لافادة أصل التعليق والارتباط والحصر، اذا ثبت ذلك نقول: المتكفل لاثبات ان الشرط هو خصوص ما ذكر تلو ادواته اطلاق الشرط حيث إنه كان المتكلم في مقام بيان حصر الجزء في الشرط وتعليقه عليه وذكر خصوص المجيء مثلاً ولم يذكر امراً وراء ذلك، فيعلم من ذلك ان الذي كان الجزء فيه محصوراً ومعلقاً عليه هو المجيء ليس الا، اذ لو كان هو مع امر اخر لزم بيانه، كما أنه لو كان هو بجهته الجامعة لا بخصوصيته لزم بيان تلك الجهة وذكرها لا لخصوص، كما ان المتكفل لاثبات ان الجزء نفس النسبة والانتساب دون التجزم بها ظاهر تعليق نفس تلك النسبة دون العلم بها، فقولك: ان جاء زيد جاء غلامه، ظاهر في ان المشروط والمعلق مجيء الغلام لا الجزم بمجيئه.

نعم ربما يعلم بملاحظة القرائن المقامية عدم إرادة المتكلم لهذا الظاهر كما ربما علم ذلك بتصريحه بذلك، وهكذا في طرف الشرط ربما يستكشف بدليل اخر أو قرينة حالية أو مقامية عدم انحصاره بخصوص المذكور تلو إن أو إذا بل هو بضميمة امر اخر أو بجنسه

لابفصله، وشيء من ذلك لا ينافي ظهور الجمل الشرطية في المفهوم بالوضع، وانما ينافي ظهور الجزاء في كونه نفس النسبة أو ظهور الشرط في كونه شرطاً بخصوصه.

وبعبارة ادق ان للقضايا الشرطية مدلولين احدهما: الثبوت عند الثبوت الذي عرفت من «الكفاية» وغيرها أنه لا كلام في دلالتها عليه، وانما الاشكال في دلالتها على العلية فضلا عن المنحصرة منها، الثاني: التعليق والحصر الذي يساوق الانتفاء عند الانتفاء: فكما ان في طرف الثبوت عند الثبوت الذي لا إشكال في دلالة تلك القضايا عليه يمكن ان يقال: ان مفاد القضية ثبوت ما هو الجزاء عند ثبوت ما هو الشرط، وأما ان الشرط ما هو والجزاء ما هو فهو ليس بمفادها قطعاً ويكاد يثبت بها ذلك، لانها ليست مسوقة لبيان بل انما سيقنت لافادة مجرد ثبوت ما هو الجزاء عند ثبوت ما هو الشرط. وعلى هذا فلو ثبت بدليل اخر ان الشرط والذي يثبت الجزاء عنده ليس ما ذكر تلو ان فقط، بل هو مع امر اخر كما هو احد وجوه الجمع بين قوله اذا خفي الاذان فقصر واذا خفي الجدران فقصر بالتصرف في منطوق كل واحد من الدليلين بالاخر، أو ثبت به ان الجزاء والذي يثبت عند الشرط ليس هو نفس النسبة بل الجزم بها ليس منافياً للظهور المنطوق بل انما هو مخالف لظهور نفس الجزاء والشرط، فكذلك الكلام في طرف المفهوم والانتفاء عند الانتفاء من دون فرق بينهما من هذه الجهة اصلاً، فان المستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَام اذا خفي الاذان فقصر بدلالة الشرط حصر ما هو الجزاء فيه فيما هو الشرط فيه، والظاهر منه كون الجزاء وجوب القصر والشرط خفاء الاذان بخصوصه، فلو قيل بوجوب القصر عند خفاء الجدران ايضاً بقوله عَلَيْهِ السَّلَام «اذا خفي الجدران فقصر»^١ بالتصرف في مفهوم كل منها بمنطوق الاخر، كما هو ايضاً احد وجوه الجمع بين الدليلين كان هذا منافياً لظهور الشرط في التعيين، والاشتراط لظهور القضية في استفادة التعليق والاشتراط فيرفع اليد عن ظهور الشرط في التعيين كما يجمع بين الامرين المتنافيين من جهة ظهور كل في التعيين برفع اليد عن ظهورهما في ذلك والحمل على التخيير.

١. لم نجد في كتب الرواية بهذه العبارة.

ولقد انقذح مما ذكرناه ان الجمل الشرطية تدل بالوضع علي أصل التعليق والانتفاء عند الانتفاء، واطلاق الشرط وظهور الجزاء يدلان علي ان المعلق عليه خصوص ما ذكر تلو الادوات والمعلق نفس النسبة الثبوتية، وهذا هو السر مما يري بالوجدان من التنافي بين قوله ان جائك زيد اكرمه أو اكرمته وان لم يجي اكرمه او اكرمته بحيث يعد كلاما مستنكرا عرفا ومستهجنا بحسب مقام المحاورة، وأمّا اذا قيل ان جاء زيد اكرمته وان اكرمني اكرمته فلا يعد مستنكرا ولا مستهجنا، وليس الوجه الا ما ذكرناه، والوجدان اقوي شاهد علي ما ذكر، فان ملاحظة الوجدان في كل مورد من الاشكالات العلمية بما يساعده اقوي وانبل من رفع اليد عنه بالمرّة واتباع الصناعات العلمية، مع ما فيها من النظر والتأمل.

مقابلة مع المحقق الخراساني

وبما ذكر ظهر وجه النظر فيما افاده في «الكفاية» من الاستدلال علي عدم المفهوم لها بانه لا يري في استعمالها فيما لا مفهوم له عناية ورعاية علاقة، بل انما يكون استعماله فيه كاستعماله عند إرادة المفهوم بلا عناية، وبانه يري من عدم الالتزام والاخذ بالمفهوم في مقام الخاصات والاحتجاجات وصحة الجواب بانه لم يكن لكلامه مفهوم، فإنّه ان كان المراد استعمالها فيما لا مفهوم له اصلا بلا عناية وعلاقة، ففيه ما عرفت من استهجان ذلك حيث أنّه لو لم يرد التعليق كان ذكر الكلام علي وجه يستفاد منه التعليق مستنكرا والدليل عليه أنّه لو صرح بذلك يتحاشا عنه اهل العرف ويري كلامه خارجا عن فنون التكلم والمحاورة، وان كان المراد استعمالها فيما لا يكون الجزاء فيه معلقا علي خصوص المذكور تلو الاداة فهو مقبول، لكنه ليس خلافا للظهور الوضعي المستند إلى الشرطية والتعليق بل منافي للظهور الاطلاقي، وما يري من عدم الالتزام والاخذ بالمفهوم انما كان بالنسبة الى خصوص انحصار المعلق عليه بالمذكور فيما ليس المتكلم بصدد بيانه والاطلاق من هذه الجهة لا بالنسبة إلى أصل التعليق، مع أنّه اذا كان بصدد البيان من

تلك الجهة ايضا صح الاخذ بالمفهوم في مقام المخاصمة والاحتجاج، ووجهه واضح.
وبما ذكرنا ظهر ايضا ان ما حكى عن «الفوائد الطوسية» من أنه تجشم باستخراج
مائة مورد بل وازيد من القرآن الكريم لادلالة فيها علي المفهوم مما لا يثمر ولا يغني في
اثبات عدم الدلالة علي المفهوم من رأس، فان ما استخرجه انما كان عدم تعليق الجزاء
علي خصوص تلو الاداة لعدم التعليق رأسا، كيف وقد عرفت ان التكلم بالشرط
والتعليق مع عدم إرادة الانتفاء عند الانتفاء رأسا خارج عن قانون المحاورة ومعدود من
المستنكرات، لا يصدر عن المتكلم المحكيم فضلا عن الباري.

ومما يؤيد دلالة الارادة علي التعليق المساوق للمفهوم ما يري بالوجدان السليم من
الاستدراك بلفظة لكن ونحوها في قوله ان جاء زيد اكرمه ولكنه لا يجيء فلا اكرمه، فإنه
لولا استفادة التعليق والمفهوم من الكلام الاول لما كان الاستدراك بلكن والتفريع بالفاء
حسنا، بل ربما لا يذكر قوله فلا اكرمه من جهة وضوحه، ومن المقطوع أنه لو لم يذكر
ايضا لكان مستفادا من الكلام، وليس ذلك الا لاجل دلالة الجملة الاولى علي المفهوم،
ومنه قول الشاعر:

ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما هن دوام
وقوله

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر

وبالجملة حسن الاستدراك والتفريع يؤيد ان المفهوم من الجملة الاولى كون الجزاء
محصورا في الشرط بل يدل عليه، حيث إنه لو لا تعلقه عليه وانتفاؤه عند انتفائه كان
الاستدراك غير مستحسن بنظر العرف ولما كان للتفريع مناسبة ولما يكاد يستفاد انتفاء
الجزاء في الجملة الثانية عند عدم ذكره والتصريح به كما في الشعر، ومما يدل علي كون
المفهوم من القضايا الشرطية ما ذكره في لو الشرطية من دلالتها علي امتناع الجزاء،
وسياتي الكلام فيه انشاء الله تعالى، وقد استدل عليه ايضا بأمور.

إشارة إلى ما استدل به علي انحصار العلية والتأمل فيه

منها: انصراف اطلاق العلاقة للزومية إلى ما هو اكمل افرادها، وهو اللزوم بين المنحصرة ومعلوها.

ولا يخفى ان هذا الاستدلال ربما كان مع فرض دلالة الجملة علي علية الشرط للجزء، كما هو المستفاد من ذيل كلام «الكفاية» وكان تقريبه حينئذ انصراف العلية إلى اكمل افرادها وهو العلية المنحصرة. وربما كان مع فرض دلالتها علي الالتزام وان لم تدل علي العلية، وتقريبه انصراف اللزوم إلى اكمل افراده وهو اللزوم من الطرفين، وكيف كان يرد عليه منع العبرة بهذا الانصراف أولا، ومنع الاكملية فيما هو مفاد الجملة الشرطية بالمنطوق ثانيا، فان مفادها بالمنطوق لها علية الشرط للجزء أو استلزامه له، وواضح ان عليته له لا تصير اقوي بانحصارها، وكذا استلزامه اياه لا يكون اكد بكون اللزوم من الطرفين.

ومنها: ان مقتضى الاطلاق بمقدمات الحكمة كون العلية بنحو المنحصرة، أو كون اللزوم والترتب بنحو يفيد الانتفاء عند الانتفاء.

واورد عليه في «الكفاية» بعدم جريان مقدمات الاطلاق فيما هو مفاد الحروف كما ههنا والا لما كان معنا حرفيا. وهذا مناف لما سيأتى منه من الالتزام بتقييد الهيآت، ولما مضى منه في بحث الواجب المشروط من اختيار رجوع القيد والشرط الى الهيئة فراجع. والجواب منع اقتضاء مقدمات الاطلاق لما ذكر، وقياسه مع تعليق الوجوب النفسى باطلاق صيغة الامر بمقدمات الحكمة مع الفارق، لان النفسى هو الواجب علي كل حال والغيري واجب علي تقدير دون تقدير فيحتاج بيانه إلى مؤنة التقييد بما اذا وجب الغير ولذا كان الاطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة معينا للنفسية حيث ليس فيه مؤنة زائدة وهذا بخلاف المقام، فان كل نحو من انحاء العلية وكل قسم من اقسام اللزوم محتاج في تعيينه إلى القرينة ولحاظ مؤنة زائدة علي أصل العلية واللزوم، فلا يكاد يقتضى الاطلاق بمقدمات الحكمة احدهما بالخصوص دون اخر، بل يمكن ان يقال: ان الاخذ

بمقدمات الاطلاق يفيد فائدة عدم الانتفاء عند الانتفاء، وذلك لأنه إذا كان المتكلم في مقام بيان العلية مع خصوصيتها من الانحصار وعدمه كان عليه بيان تلك الخصوصية لان عدم ذكرها نقض لغرضه حينئذ، حيث عرفت ان كل واحد من الخصوصيات محتاج إلى مؤنة زائدة وذكرها بخصوصها، فحيث لم يذكر يستكشف أنه لم يكن الا بصدد بيان أصل العلية. وعلى هذا كان الكلام ساكتا عن اثبات احدهما.

ومنها: ان مقتضى اطلاق الشرط كونه مؤثرا مطلقاً سواء سبقه شيء اخر اولا كها، ان مقتضاه كونه مؤثرا وحده سواء قارنه شيء اخر اولا، ولا يخفى ان هذا التقريب مبني على دلالة الجمل الشرطية على علية الشرط للجزاء بنحو العلية الفعلية لا الشأنية وعلى هذا يفرق مع الدليلين السابقين من هذا الجهة، فان الاستدلال الاول والثاني لما كان متفرعا على دلالتها على أصل العلية فضلا عن العلية والتأثير الفعلي، وأمّا هذا الدليل بهذا التقريب متفرع على ذلك، وحيث ان مقتضى اطلاق الشرط بعد فرض دلالة الجملة على التأثير الفعلي تأثيره مطلقاً فقولك «ان جالس اكرمته» في قوة الاطلاق، ومعناه ان جالس اكرمته سواء سبق على المجيء امر اولا قارنه ام لا.

ويمكن تقريبه بحيث لا يبتنى على دلالة الجملة على التأثير الفعلي، بل ولا على التأثير الشأني ايضا، وهو ان مفاد الجمل الشرطية هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا مجرد ثبوته عند حدوثه ولو كان من قبل، وحينئذ كان مقتضى اطلاق الشرط حدوث الجزاء عند حدوثه، سواء سبقه امر اخر اولا قارنه ام لا.

والجواب ان ما ذكر لا يثبت المفهوم والانتفاء عند الانتفاء مطلقاً، بل انما يستلزم ذلك في الامور الغير القابلة للتكرار مثل القتل وماضاهاها، فاستنتاج العلية المنحصرة من اطلاق الشرط انما يختص فيما لا يقبل التكرار اذ مع قبول الجزاء للتكرار انما يحكم بتكراره بالنسبة إلى كل شرط فلا يلزم التصرف في اطلاق الشرط، بل انما يحكم بحدوثه عند حدوث الشرط مطلقاً أو يقال بتأثيره فيه كذلك وشيء من ذلك لا يستدعي الانحصار، هكذا ينبغي ان يقال لا كما ذكره في «الكفاية» من نفي الاطلاق أو ندرة تحققه.

ومنها: ان مقتضى الشرط تعيينه كما ان مقتضى اطلاق الامر تعيين الوجوب.
 واورد عليه فى «الكفاية» بما حاصله ان الوجوب التعيينى سنخ من الوجوب يغير
 الوجوب التخييري وكان الوجوب فى كل منها بنحو اخر ليس فى الاخر كذلك، وحينئذ
 كان مقتضى الاطلاق بمقدمات الحكمة هو التعيينى حيث كان المستكلم بصدد بيان سنخ
 الوجوب لا بيان أصل الطبيعة المهمة، وحيث ان بيان الوجوب التخييري يحتاج إلى بيان
 قيد زائد ولحاظ مؤنة زائدة - حيث أنه وجوب على تقدير دون تقدير بخلاف الوجوب
 التعيينى فإنه وجوب على كل تقدير - يحمل الاطلاق عليه، وهذا بخلاف الشرط فإنه
 واحدا كان أو متعددًا كان نحوه واحداً ودخله فى المشروط بنحو واحد لا يتفاوت الحال
 فيه ثبوتاً كى تتفاوت عند الاطلاق اثباتاً، وكان الاطلاق مثبتاً لنحو من الدخالة لا يكون
 لها عدل لاحتياج ماله العدل إلى مؤنة زائدة وهو ذكره بمثل أو كذا قال، واحتياج ما إذا
 كان الشرط متعددًا إلى ذلك انما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطية، فنسبة اطلاق
 الشرط اليه لا تختلف كان هناك شرط آخر ام لا حيث كان مسوقاً لبيان شرطية بلا
 اهمال ولا اجمال انتهى.

مركز تحقيق كتب التراث

اقول: ان كان مراد المستدل بيان الاطلاق فيما هو مفاد الجملة من الشرطية والدخالة
 فكان يدعى ان الاطلاق فى هذا المفاد يقتضى ان يكون الدخالة بين الجزاء والشرط
 المذكور معيناً، فيرد عليه ما ذكره رحمته من عدم تفاوت الحال فى هذا المفاد ثبوتاً سواء كان
 الشرط واحداً أو متعددًا فان تعدده لا يوجب اختلاف سنخ الشرطية والدخالة والعلية
 بين الشرط المذكور وجزائه، بل الشرط واحداً كان أو متعددًا كان علية الشرط للجزاء
 أو دخالته فيه بنحو واحد، وعلى هذا لا يكاد يكون الاطلاق المسوق لبيانها مثبتاً
 للوحدة ولا التعدد، كما هو اوضح من ان يخفى.

ولكن الظاهر ان مراد المستدل ليس دعوى اطلاق ما هو مفاد القضية الشرطية من
 الاشتراط، اذ الظاهر ان نظره رحمته إلى صاحب «الفصول» كما قيل ايضاً، وكلام الفصول
 اجنبى عن ذلك بالمرّة، فإنه رحمته قد اجاد فيما افاد واتى بما فوق المراد وسلك على وفق ما

سلكناه واستند في القول بدلالة اداة الشرط بالوضع علي الانتفاء عند الانتفاء إلى ما ذكرناه: من انها تدل علي ذلك من جهة الدلالة علي التعليق وارتباط ما هو الجزء بما هو الشرط والتعليق مساوق للانتفاء عند الانتفاء، وعمدة مستنده في ذلك الانسباق والتبادر ويقضى بهما الوجدان السليم والعرف.

نقل تأييدي

قال بعد اختيار المفهوم: لنا ان المتبادر من التقييد بان واخواتها تعليق الجزء علي الشرط بمعنى افادة ان الثاني لازم الحصول لحصول الاول، ومرجعه إلى ان للشرط علة بالجزء يقتضى بها عدم انفكاكه عنه. ثم تصدي لاثبات ان علة اللزوم منحصرة في علة العلية، وهى كما تصح مع كون الشرط علة للجزء كذلك تصح مع العكس وكذا مع كونها معلولين لعلّة ثالثة، كما ان الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما والتالى لازما كون الملزوم شرطا واللازم مشروطا. قال: فهذا هو السر في تبادر شرطية الشرط للجزء عند الاطلاق لاكون اداته موضوعة لذلك، اذ المفهوم منها في الموارد المذكورة ليس الا معنى واحداً وهو كون الجزء لازما للشرط إلى ان قال: كما ان الظاهر من التعليق شرطية المقدم كذلك الظاهر من اطلاق الشرطية كون المذكور شرطا علي التعيين لا علي البدلية كما يرشد اليه قولك حصول المجيء شرط لوجوب الاكرام، فاذا كان المفهوم من اطلاقه كون المذكور سببا وشرطا علي التعيين فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزء، لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط. فظهر ان دلالة التعليق بالشرط علي الانتفاء عند الانتفاء في الجملة مستندة الى الوضع لان ذلك قضية التعليق، وعلي انتفائه عند انتفائه مطلقاً مستندة الى ظهور التعليق في شرطية المقدم وظهور الشرطية في الشرطية اليقينية، فقول القائل: ان جائك زيد فاکرمه وان اكرمك فاکرمه، مخالف للظهور دون الوضع. وأما نحو اكرم زيدا ان جائك وان لم يجئك فالظاهر أنه مخالف للوضع، اذ لا تعليق فيه حقيقة انتهى موضع الحاجة.

وأنت بعد امعان النظر في كلامه تجد ان استناده في دعوي الدلالة علي المفهوم الى

التبادر والظهور العرفي لا الاطلاق ولقد تري تصريحه بعد ابتناء ذلك علي عليه الشرط للجزاء فضلا عن العلية المنحصرة، حيث ذكر صحة المفهوم مع كون الجزاء علة للشرط أو مع كونها معلولين لعله، وانما اثبت عليه الاول للثاني بظهور اخر غير الظهور المستند إلى وضع اداة الشرط كما اثبت كون عليته بنحو التعيين والانحصار بالاطلاق متمسكة به ليس لاجل اثبات ان ما هو الشرط والمعلق عليه خصوص ما ذكر تلو الاداة.

وعلي هذا فما ذكره في «الكفاية» علي فرض كونه ناظرا إلى كلامه اجنبي عن مرامه. وبالجمله ما ذكره في غاية الجودة والمتانة فان الظاهر من الاقتصار علي شي واحد وبيان تعليق الجزاء عليه من دون ذكر شيء اخر معه ان ما كان الجزاء معلقا عليه هو خصوص المذكور تلو الاداة، وهذا الظهور متبع في جميع المقامات حتى اذا قيل حصول المجيء شرط لوجوب الاكرام أو قيل ينتفي وجوب الاكرام عند انتفاء المجيء، فإنه ولو كان الشرطية فيها مستفادة من غير اداة الشرط ولكن تعين ما هو السبب الذي ينتفي المسبب بانتفائه في خصوص المجيء يستفاد منه قطعاً والمفيد له الاطلاق وهو يسري في الشرط الاصولي ايضاً، فاذا قيل الوضوء شرط للصلاة كان ظاهره انتفاء الصلاة بانتفائه معيناً، وعلي هذا فاذا ثبت بدليل اخر ان ما هو الشرط هو المذكور بضميمة غيره أو ثبت أنه هذا أو ذاك أو احدهما علي نحو ما تصوّرناه في التخيير لما كان هذا مخالفاً للظهور المستند إلى الاطلاق سواء استفيد الشرطية من اداتها أو من امر اخر كما ذكر في المثالين، وليس مخالفاً للظهور الوضعي للاداة ولا للتعليق المصرح به فيها. فتدبر واستقم وحيث انجر الكلام إلى ذلك لا بأس بالتنبيه علي امر.

تنبيه

وهو أنه قد يتخيل عدم وجود المفهوم للقضايا الشرطية التي سيقّت لبيان الموضوع نحو قوله تعالى: ان جائكم فاسق فنبأ فتيبنوا، وقوله: ان ركب الامير فخذ ركابه. والظاهر عدم الفرق بينهما وبين غيرها في استفادة المفهوم وهو انتفاء ما هو الجزاء عند انتفاء ما هو الشرط منها، فان مفهوم الأول ان لم يجيء الفاسق بالنبأ فلا يجب تبين خبره

ومفهوم الثاني ان لا يركب الامير لا يجب اخذ ركابه، فان اراد القائل بعدم دلالة تلك القضايا علي المفهوم عدم دلالة علي ما ذكر، ففيه منع ظاهر، اذ لا إشكال في عدم وجوب تبين خبر الفاسق ما لم يجيء به حيث لا خبر حينئذ فكيف يعقل تبينه فضلاً عن وجوبه، وكذا لا إشكال في عدم وجوب اخذ ركاب الامير اذا لم يركب فالمستفاد من المفهوم قضية سالبة بانتفاء الموضوع. وان اراد عدم دلالتها علي عدم وجوب تبين خبر غير الفاسق وعدم وجوب اخذ ركاب غير الامير، فهو واضح لا محيص عنه، الا ان ذلك ليس مفهوم ذلك المنطوق قطعاً، بل هو بمفهوم اللقب اشبه. ولذا تري ان المحقق الخراساني رحمته الله تكلف بجعل الموضوع لوجوب التبين في الاية مطلق النبأ واخراج مجيء الفاسق به عن الموضوعية ليكون بمنزلة ان يقال: النبأ اذا جاء به الفاسق فتبينوا. وواضح أنه بناءً علي ذلك كان مفهوم الشرط عدم وجوب تبين النبأ اذا جاء به غير الفاسق، فصح الاستدلال بها حينئذ علي حجّة خبر العادل، ولكنه مشكل والتفصيل موكل إلى محله. والحاصل ان اداة الشرط لم تستعمل في تلك القضايا في غير معناها الموضوعية له اصلاً، بل انما استعملت فيها كما تستعمل في غيرها علي سبيل الحقيقة من دون تجاوز، ومفهومها كما عرفت هو نفي النسبة المذكورة في الجزء عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء النسبة المذكورة في الشرط عن الموضوع المذكور فيه، فان هذا انما كان المفهوم في سائر القضايا لانفي النسبة الجزائية عن غير ذلك الموضوع، ولعل مدعى عدم وجود المفهوم لها تخيل ان هذا هو المفهوم فانكره، وقد عرفت ان الانكار في محله، لكنه ليس بانكار المفهوم الاصطلاحي فان المفهوم المصطلح لها ما ذكر وهو قضية سالبة بانتفاء الموضوع.

ولاجل ذلك ربما يشكل بان المتكلم اذا لم يكن مراده من تعليق وجوب اخذ الركاب علي الركوب افادة عدم وجوب اخذ ركاب غير الامير فلماذا اتى بقضية تعليلية، مع وضوح عدم الاحتياج اليه حينئذ فكان بتوضيح الواضحات اشبه.

ويدفع الاشكال عدم البأس بذلك اذا فرض ترتب غرض أو فائدة عليه، ولعل

الفائدة في المثال أنه لو لم يجيء بالتعليق وقال ابتداء خذ ركاب الأمير يقع المخاطب في الاشتباه فيتوهم أن الأمير راكب فعلاً ولذا قد يقول ليس هو راكب فجيء بالتعليق لئلا يقع في هذا المحذور فتبصر.

ولقد ثبت إلى الآن أن المتبادر من أدوات الشرط في جميع المقامات تعليق الجزء على الشرط، والتبادر علامة الحقيقة، ولأجل ذلك قولك: أكرم زيدا أن جائك وأكرم زيدا أن لم يجئك، خلاف المعنى الوضعي للأداة وكان مجازاً. بل ربما يستنكر هذا الكلام ويعد مستهجناً عرفاً وخارجاً عن قانون التكلم والمحاورة. نعم ربما كان المتكلم بصدده التصريح بوجوب أكرام زيد مثلاً مطلقاً وعلي أي حال، ولأجل ذلك يذكر المورد الذي كان في شمول الحكم له نوع خفاء فيقول مثلاً: أكرم زيدا وأن اهانتني، أو يصرح بالاطلاق فيقول أكرم زيدا مطلقاً أن أكرمني وأن اهانتني، وقد يذكر موقع أن هذه كلمة سواء، وشيء من ذلك لا يكون مستهجناً بنظر العرب وإن كان مخالفاً للظهور المستند إلى الوضع، ولعله عن هذه يعبر بان الوصلية، ونظيره في سائر أدوات الشرط أيضاً كثير، كما يري في الكتاب العزيز منه موارد عديدة، فتدبر جيداً.

تذنيب فيه تحقيق

لقائل أن يقول أن ما ذكر من وضع أدوات الشرط للتعليق ودلالاتها علي أن للشرط علاقة بالجزاء يقتضي عدم انفكاكه عنه إنما يثبت الانتفاء عند الانتفاء في الجمل الخبرية مثل قولك «أن جاء زيد أكرمه» أو يجب أكرامه ونحو ذلك، دون الانشائية مثل قولك «أن جاء زيد أكرمه»، وذلك لأن الظاهر من الجمل الخبرية أن المعلق هو سنخ النسبة الثبوتية لا شخصها ولا التجزم بها ليكون المفهوم انتفاء شخص هذه النسبة أو العلم بها عند انتفاء الشرط، وهذا بخلاف الجمل الانشائية فإن المعلق فيه انشاء الوجوب، ولازمه كون الانشاء علي تقدير دون تقدير، وهذا لا يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء هذا التقدير، بل غايته انتفاء الانشاء أو المنشأ عند انتفائه، فلعله كان الحكم مستفاداً من انشاء آخر أو غيره.

اقول: وربما يشاهد ذلك ما يري في العقود والايقاعات من ان إنشاءها علي تقدير لا يقتضى عدم ثبوت المنشأ في غير هذا التقدير، بل ايفاءه اختصاص هذا الانشاء والمنشأ بهذا التقدير فقولك: بعثك ان قدم الحاج، يرجع إلى انشاء الملكية التقديرية بناءً علي عدم تعقل رجوع القيد إلى نفس الانشاء كما ذكره الشيخ، ومرجع ذلك إلى ان الملكية في غير هذا التقدير ما كانت منشأة بهذا الانشاء وليس يستفاد منه ازيد من ذلك. وأما عدم ثبوت الملكية في غير هذا التقدير ولو بانشاء اخر فهو ليس بفاده قطعاً. هذا ملخص ما يمكن ان يوجه به القول بالتفصيل.

ولكن يرد عليه مضافاً إلى ان الفرق بين مثل قوله: ان جاء زيد يجب اكرامه، وقوله: ان جاء اكرمه، مخالف لحكم الوجدان والارتكاز، وقد مضى ان الاخذ به وارجاع القواعد العلمية اليه اولى من رفع اليد عنه بالمرّة واتباع بعض الصناعات، ان ما ذكر لو تم فانما يتم علي قول من يري وضع الهيآت لانشاء الوجوب وغيره وايجاده في عالم الاعتبار، وأما من يري انها موضوعة للارادة النفس الامرية الكامنة في النفس كالشيخ رحمته الله فلا بد له من الالتزام بعدم وجود الارادة والحكم في غير مورد الشرط، لان تعليق الارادة وحصرها أو تعليق المراد وحصره يفيد عدم ثبوت الارادة في غير مورد التعليق. هذا كله مع وجود الفرق البين بين الانشاء في العقود والايقاعات وبينه في الأحكام، لان العبرة في الاولى بنفس الانشاء بما هو من دون مدخلة للارادة الواقعية النفس الامرية فيه وعلى هذا فلزم الدور فيه مدار نفس الانشاء اثباتاً ونفياً، وأما في الأحكام فليس العبرة بالانشاء بما هو ولا اثر له غير الكشف عن الارادة، وواضح ان الانشاء إذا كان التّ لكشف الارادة وكان ذكره لافهامها ومع ذلك وقع فيه التعليق يستكشف منه ان الارادة الواقعية المكشوفة معلقة، وكفى ذلك في افادة الانتفاء، عند الانتفاء والله العالم.

افارة

وربما استدل علي ثبوت المفهوم باتفاقهم علي ان «لو» تدل علي امتناع التالى لامتناع المقدم، وتقريب الاستدلال ان اداة الشرط لو لم تكن موضوعة لافادة التعليق

والانتفاء عند الانتفاء فجرد انتفاء المقدم وامتناعه، لا تقتضي انتفاء التالي وامتناعه مع انهم اتفقوا علي استلزامه لذلك، ويشهد لهم التبادر والوجدان. والقول بان امتناع التالي وانتفائه لعله اشرب في معنى لو، كما اشرب فيه انتفاء المقدم وامتناعه، فلا يكون ذلك مستفادا من التعليق. وحصر الجزاء في الشرط مدفوع بانه خلاف الارتكاز، فان المتبادر من كلمة لو ان ثبوت الجزاء كان معلقا علي ثبوت الشرط ومحصورا فيه، ولازم ذلك ان يكون منتفيا عند انتفاء الشرط، فالانتفاء عند الانتفاء مستند إلى التعليق والحصر المستفاد من وضع الاداة. ويتلو هذا القول في الضعف القول باحتمال اختصاص ذلك ب«لو» فإنه بعيد حيث ان الظاهر ان ما ذكره في لو انما هو من جهة دلالتها علي الشرط والتعليق. وبالجمله لافرق بينها وبين ساير الاداة في ان المتبادر من جميعها التعليق ولازمه الانتفاء عند الانتفاء سواء كان المقدم علة التالي أو كان العكس أو كان كلاهما معلولين لعله أخري علي ما تبين سابقا، والظاهر ان قول الشاعر: ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر، من هذا القبيل لا من قبيل كون المقدم علة التالي فإنه لم يرد الشاعر ان طيران ذي حافر علة لطيران فرسه بل انما أراد ان فرسه كانت مستجمعة لجميع الصفات الكمالية الموجودة في ذي حافر ولاجل ذلك لو كان الطيران متحققا من ذي حافر لكان متحققا من فرسه، حيث يستكشف حينئذ أنه من صفات ذوات الحوافر والمفروض استجماعها لصفاتها ولكن حيث إنه ما صدر من ذي حافر، فيعلم أنه ليس من صفاته وحيث لم يكن من صفاته فلم يصدر من فرسه. وبما ذكرنا ثبت ان انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط لا يلزم ان يكون معللا بانتفائه، بل يمكن ان يكون مستندا الى انتفاء ما هو علته، وعلى هذا فما يستظهر من قولهم امتناع التالي لامتناع المقدم إما محمول علي ما هو الظاهر من القضية من كون المقدم علة عند عدم وجود القرينة كما صرح به صاحب الفصول رحمته أو محمول علي إرادة مجرد الامتناع عند الامتناع الامتناع للامتناع. ثم ان ما اطبقوا عليه من دلالة لو علي الامتناع عند الامتناع لعله ليس من جهة

اشراب الامتناع في معناه، بل الظاهر أنه كان من جهة اختصاصه بالماضي كما صرح به ابن مالك في شعره حيث قال هو:

لو حرف شرط في مضي ويقل
ايلاءها مستقبلا لكن ندر
وواضح ان الانتفاء في الماضي يساوق الامتناع، حيث ان الشيء لا ينقلب عما هو عليه قهرا.

نعم ان ما يستفاد منها من كون المقدم منتفيا لعله كان معنى اشرب فيه، فاذا استعملت في المضارع ايضا يستفاد منه ان الشرط لا يتحقق، وقد ظهر مما مر أنه فرق بين لو وسائر الادوات فيما هو المهم في المقام من دلالتها على التعليق وحصر الجزاء في الشرط بالتبادر والوجدان، وانما الفرق ان لو اشرب في معناها انتفاء الشرط وقد عرفت ان الانتفاء في الماضي يساوق الامتناع، وأما ان فانما تستعمل غالبا في مورد شك في حصول الشرط مع كون الشرط مضارعا أو في معناه، كما ان اذا تستعمل غالبا في مورد علم بحصول الشرط، وقد يتفق ايضا خلاف ذلك، فيستعمل كل منها في مورد الاخر، والبحث عنه اجنبى عن المقام.

الاستدلال على المفهوم بالاخبار

واستدل على المفهوم مضافا إلى ما ذكر بالاخبار الواردة في تفسير بعض الايات حيث استشهد الإمام عليه السلام بمفهوم الآية، والاستشهاد موقوف على ظهور الآية بنظر العرف، اذ مع عدم الظهور عند العرف لا يصح الاستشهاد بها في مقام الالزام، ولذا قلنا فيما ورد في الجبائر من قوله عليه السلام «هذا واشباهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج» امسح علي عليه السلام ان الذي يعرف من ظاهر الكتاب وصح الاستشهاد له به هو سقوط المباشرة لا وجوب المسح علي المرارة، ولاجل ذلك كان الامر بالمسح عليها

من المخاطب بها حيث إنه لا تنافي بين المنطوقين، مع ان الإمام كان بصدد اثبات ان الاية الثانية مقيدة لاطلاق الاولى فتدبر.

واتضح لك ان الاقوي دلالة اداة الشرط علي المفهوم بالوضع.

ادلة مدخولة علي عدم المفهوم للشرط

واستدل علي العدم بامور: أحدها: ما حكى عن السيد من ان تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به ولا يمتنع ان يخلفه شرط اخر، فان قوله تعالى و ستشهدوا شهيدين من رجالكم،^١ يمنع عن قبول شاهد واحد حتى ينضم اليه شاهد اخر فانضمام الثاني شرط في القبول، ثم علمنا ان ضم امرأتين إلى الشاهد الاول شرط، ثم علمنا ان ضم اليمين شرط، فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى.

وهذا كلام عجيب فان نيابة شرط عن اخر لا يضر بالمفهوم علي ما قررناه، مع أنه خلاف ظاهر الاطلاق فلا يصار اليه ما لم يقم القرينة ومع قيامها فلا كلام، والعجب أنه عليه السلام صرح بافادة الشرط للتعليق وانا لسنا بصدد ازيد منه.

واعجب منه ان كلامه مشعر ~~بأخذ مفهوم العدد واللقب~~ من الاية حيث قال: إنه يمنع عن قبول شاهد واحد، فان الاية ليست قضية شرطية، ولولا دلالتها علي المفهوم من حيث اللقب والعدد المذكورين فيها ما كانت مانعة عن قبول شاهد واحد بنفسها، بل كانت ساكنة عن الاكتفاء برجل واحد وشهادة غير الرجل، فتبصر.

الثاني: قوله تعالى: ولا تكرهو فتياتكم علي البغاء ان اردن تحصنا،^٢ فإنه لو دل علي المفهوم لوجب اباحة الاكراه علي البغاء عند عدم إرادة التحصن، وهو ضروري البطلان عند اهل الشرع.

وربما يجاب عنه -مضافا إلى ان عدم الدلالة في موضع لقرينة الاجماع أو غيره لا يدل علي المطلوب - بان الالتزام بالمفهوم فيه مما لا ضير فيه، غاية الامر ان الشرط هنا من قبيل الشروط المسوقة لبيان الموضوع، حيث ان الاكراه لا يتصور الا عند إرادة

١. سورة البقرة، الايه ٢٨٢. ٢. سورة النور، الايه ٣٣.

التحصن فاذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء وحينئذ لا اكراه فلا حرمة، فالحرمة منتفية عند انتفاء إرادة التحصن لانتفاء موضوعه، والاباحة وان احتاجت إلى موضوع الا انها ليست من المفهوم في شيء حتى اذا فرض بقاء الموضوع في المفهوم كان الحكم بالاباحة محتاجا إلى دليل خارج مثل عدم خلو الواقعة عن حكم وما اشبهه والا فالشرطية لا تدل عليها.

واورد عليه العلامة الانصاري رحمته فيما نقله بعض مقرري بحته رحمته بإمكان الواسطة بين فرض إرادة التحصن وإرادة البغاء، وهي صورة عدم الالتفات أو مع الالتفات ولكن عند التردد. ويمكن ان يقال بان الاول مساوق لانتفاء الموضوع وهو الاكراه، فإنه لا يتصور الا عند الميل إلى خلاف المكره عليه، وأما المتردد فهو ايضا غير خال عن إرادة الترك، كيف وتركه امر اختياري فلا يكون الا عن إرادة. وبالجمله المتردد من جهة أنه شاك في المصلحة في الفعل يختار الترك عاجلا إلى ان يحصل له إرادة غيرها. لا يقال: إنه شاك في المصلحة في الترك فكيف يريد، لانا نقول: ليس ذلك الا لمرجح عاجل ولا اقل من أنه ليس فيه مشقة الفعل، فتدبر.

قلت: لكن الانصاف ان فرض ~~خلو الإنسان عن ارادتي الفعل والترك معا~~ لا ضير فيه، فان فرض عدم ترجيح شيء من الطرفين في نظره بمكان من الامكان، والترك ليس من قبيل الافعال حتى يحتاج إلى إرادة، فإنه مجرد أن لا يفعل، والمحتاج الى الارادة انما هو الفعل، غاية الامر ان الترك قد يقارن ارادته ولكن لا يستلزمه دائما، ويكفي في كون الترك اختياريا ترك إرادة الفعل اختيارا، وكم فرق بين ترك الارادة وإرادة الترك.

الثالث: ان المعلق على الشرط انما هو انشاء خاص ولازم التعليق انتفاء هذا الوجوب المنشأ بانتفاء شرطه، وهذا لا ينافي ثبوت انشاء اخر وطلب ثان.

واورد عليه بان الوجوب المنشأ في المنطوق هو الوجوب المطلق لا فرد خاص منه، لان الموضوع له هنا عام كوصفه.

واستشكل العلامة الانصاري رحمته علي ما حكاه عنه بعض مقرري بحته علي الايراد والجواب معاً، أما الاول فبان الجزاء ان كان بصورة الاخبار كما في قولنا: ان كان كذا

يجب علي زيد كذا لان المخبر به في المنطوق ليس شخصا خاصا، وان كان بصورة الانشاء فالمنطوق وان كان شخصا خاصا من الوجوب الا ان انضمام انتفاء نوع الوجوب عند انتفاء الشرط انما جاء من قبل العلية المستفادة من الجمل الشرطية، فان الذي يتوقف علي انتفاء العلة انما هو نوع الوجوب لا شخصه، كما ان الشرط بوجوده علة ايضا للنوع الموجود في ضمن انشاء خاص. وأما الثاني فلما حقق في محله من ان الموضوع له في امثال المقام خاص وان كان الوضع عام هذه خلاصة ما ذكره الشيخ العلامة رحمته في دفع الايراد المذكور وما اورد عليه.

وقد اجاب عن أصل الايراد في «الكفاية» بما يقرب من جواب المجيب وحاصله كون مدلول الانشاء كلى الوجوب لا شخصا خاصا منه، هذا.

والانصاف ان شيئا من هذه لا يكفي في حل الاشكال، بل التحقيق ان يقال: ان المعلق في الجمل الشرطية ليس نفس الانشاء كيف وهو حاصل علي كل تقدير، ولذا صرحوا في باب اعتبار التنجز في العقود بان نفس الانشاء فيها مما لا يقبل التقييد، فلا معنى للبحث عنه، وان التعليق المتصور انما هو في المنشأ، فاذن لا ينبغي التردد في ان طرف التعليق في الجمل الشرطية هو الارادة المستكشفة عن الانشاء، وما يري من وقوع التعليق في نفس الانشاء فانما هو باعتبار كونه كاشفا عن داعي الارادة وان النظر اليه نظر مراقى، واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الارادة قد تتعلق بشيء مطلق وأخري بشيء خاص موصوف بصفة خاصة أو في فرض مخصوص، ولا ريب في ان الخصوصية المزبورة لها دخل في تعلق الارادة بذلك الشيء، والكاشف عن ذلك في مقام الاثبات هو اخذ القيد في متعلق الطلب، ومن المعلوم ان قضية هذا انعدام تلك الارادة المتعلقة به بانعدام تلك الخصوصية ولكن ذلك لا ينافي وجود ملاك اخر في فاقد الخصوصية لتعلق إرادة أخرى به، وربما يكون للخصوصية مرتبة خاصة من الارادة اعني شدتها بحيث يوجب فقدانها تنزل الارادة إلى مرتبة أخرى منها ضعيفة، والجامع بين الصورتين دخل الخصوصية في شخص الارادة بعينها، وعلي كل تقدير فقد علمت ان هذا لا ينافي تعلق إرادة مباينة أو مرتبة نازلة منها بفاقد الخصوصية، فانتفاء الشخص لا يدل علي انتفاء

النوع، فلذلك تراهم يعترفون بظهور الاوصاف المأخوذة في متعلق الاوامر في كونها دخيلة في المطلوب مع اعترافهم بعدم حجّية مفهوم الوصف، وايضا ان هؤلاء النافين اذا اتوا إلى بحث المطلق والمقيد تراهم يحكمون بحمل المطلق على المقيد المثبتين مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة اذا استكشف وحدة السبب ولو بمثل قوله ان ظهرت فافعل كذا في الجملتين، ولا نظن ان هذا مناقض لقولهم بعدم حجّية مفاهيم الاوصاف، والسرفيه ما عرفت من ان اخذ القيد في متعلق الطلب دال على دخله في المطلوب والارادة المتعلقة به فاذا استكشف من وحدة السبب اتحاد الارادة في الموضعين لم يكن هناك به تقييد المطلق وحمله على المقيد، فقد عرفت من جميع ذلك ان مجرد دخل القيد في شخص الارادة لا يلزم انتفاء نسخها وكليها. نعم لو ثبت كونه دخيلا في نوعها وسنسخها فانتفاؤه ملازم لانتفاء الارادة وسنسخها، فثبوت المفهوم للقيود وعدمه انما يدور مدار ثبوت دخالتها في أصل الارادة المتعلقة بذات المقيد وعدمها، ولذا لا تري الخلاف بينهم في دلالة الجملة المصدرة بانما على المفهوم مثل قولنا: انما يجب اكرام زيد إذا كان عالما، حيث ان الحكم فيها مطلق، والمراد من الحصر حصر سنخ وجوب اكرام زيد في فرض خاص فينتفي بانتفائه وحينئذ فالنزاع في ثبوت المفهوم للجملة الشرطية وعدمها يؤول إلى كون الشرط قيد النوع الارادة أو شخصها. وبيان اخر الحكم والارادة تارة يتعلق بذات المقيد من غير لحاظ شيء اخر فيه وعدمه ويكون القيد قيда بنسبة الموجودة بينهما بحيث يكون ثبوت الحكم للموضوع المطلق في فرض خاص، وأخري يتعلق بالموضوع المقيد بما هو كذلك بحيث يكون القيد قيда له دون الحكم. ومن الواضح ان لازم الاول انتفاء الحكم عن ذلك الموضوع عند انتفاء القيد المزبور، وأما الثاني فغاية ما يقتضيه انتفاء حكم المقيد بما هو مقيد اعنى شخص الحكم بانتفاء القيد، وأما انتفاؤه عن ذات المقيد مطلقا فلا.

ومن هنا فصل المحقق الخراساني في بحث مفهوم الغاية بين ما اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيда للحكم كما في قوله عليه السلام «كل شيء حلال»^١ الخ فاختر ظهورها في

المفهوم وبين ما اذا كانت قيда للموضوع مثل قول المولى للعبد سر من البصرة إلى الكوفة فاختر ان حالها حال الوصف. وكذلك ذهاب معظم المحققين الى عدم حجّة مفهوم الوصف وما اشبهه ايضا ناظر إلى ما ذكرنا. ومن جميع ذلك بضميمة ما اشرنا اليه سابقا تعرف ان دعوي ثبوت المفهوم للجمل الشرطية في الحقيقة راجعة إلى دعوي رجوع القيد - وهو الشرط - إلى النسبة، كما ان انكاره راجع الى دعوى رجوع القيد إلى الموضوع، وحيث ان ظاهرها رجوعه إلى النسبة فلا ينبغي الاشكال في دلالة علي المفهوم، وهو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط.

تبصرة

ثم لا يخفى عليك ان المراد من سنخ الحكم الذي يدور المفهوم مدار انتفائه يختلف بحسب الموارد، فإنه في باب الاوصاف عبارة عن سنخ الحكم الثابت لذات الموصوف مع قطع النظر عن وجود الوصف، وهكذا الحال في باب الشروط، ولكن الالقاء يراد منه مطلق الحكم الثابت ولو لغير ذاك الموضوع، كما هو ظاهر.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

تنبيهات

وينبغي التنبيه على امور:

التنبيه الاول: في مدي تطابق المنطوق والمفهوم

لا ينبغي الشك في لزوم تطابق المفهوم والمنطوق في جميع نواحيهما، الا في النفي والاثبات وما ينشأ منهما مثل استفادة العموم من النكرة اذا وقعت في سياق النفي. ومن ذلك ما حكى عن بعضهم من ان الوجوب في المنطوق إذا كان مستفادا من الجملة الخبرية فمفهومه هو الحرمة مثل قولنا اذا جاءت فهو يكرم فان مفهومه اذا لم يجيء فهو لا يكرم اي يحرم اكرامه، لان الاخبار اذا وقع في حيز النفي كان ظاهرا في الحرمة. وما اورد عليه شيخنا العلامة الانصاري رحمته الله علي ما وقع في تقارير بحثه بما حاصله: ان

الذي يستفاد منه الحرمة هو الاخبار الواقع في حيز النفي بشرط ان لم يكن مسبقا بالوقوع في الجملة الاثباتية المستلزمة لدلالته علي الوجوب وأما إذا كان كذلك فالنفي رافع لوجوبه لا غير، ولكن يمكن الانتصار للقائل بكون المفهوم في هذه الموارد هو الحرمة بان الوجوب المستفاد من الجملة الاخبارية عند الاثبات ليس من مداليل الكلام بل من لوازمه، والنفي انما يرجع الى نفس مدلول الكلام لا الى لوازمه، فالنفي هنا يرجع إلى الاخبار الذي هو مدلول الكلام ولازمه الحرمة وهو ظاهر. اقول: وان شئت قلت كانه وقع في المقام الخلط بين المجاز والكناية، فان دلالة الجملة الخبرية علي الوجوب لو كان من قبيل المجازات صح القول بعدم دلالة المفهوم حينئذ علي الحرمة لان المعاني المجازية تستفاد من حاق اللفظ كالمعاني الحقيقية فالنفي في المفهوم يرجع اليها وهو الوجوب في المقام، وأما ان كان من سنخ الكنايات كما هو كذلك فلا يرجع النفي الا الى ما هو مدلول حقيق للكلام وان كان الداعي علي استعمال اللفظ في هذا المبنى الانتقال إلى لازمه أو ملزومه.

وأما الاطلاق والعموم المستفادان من الكلام فهل يتوافق المنطوق والمفهوم فيها أولا فيه كلام، فقد ذكر في التقارير كلاما طويلا حوله حاصله: هو ان الاطلاق ان كان غير ملحوظ في مقام الافادة بل كان ناشئا عن اخذ الطبيعة مجردة عن لحاظ قيد فيه مع كون المتكلم في مقام بيان مراده فلا شك في ان المفهوم أيضاً موافق له، وأما ان كان ملحوظا في المنطوق ففيه خلاف بينهم. ثم ذكر ان ذلك ايضا يتصور علي الوجهين، فان كان التعميم الملحوظ علي وجه الموضوعية فالنفي يتوجه اليه فيكون المفهوم من قبيل نفي العموم لا عموم النفي، وان كان لا علي هذا الوجه بل علي وجه الالية لملاحظة حال الأفراد علي وجه الشمول فالنفي لا يتوجه اليه بل الى الأفراد فيكون المفهوم عموما للسلب فيتوافقان في الكم ويخالفان في مجرد الكيف، وان شك في اندراجهم تحت احد هذين فالظاهر ان العرف قاضٍ باندراجهم في القسم الأخير الا ان يقوم قرينة علي خلافه كما في مثل قولنا ان جاء زيد فلا تقتل احدا. ثم فرع عليه صحة قول القائل بان مفهوم قوله عليه السلام «اذا كان الماء

قدر كرم ينجسه شيء»^١ أنه اذا لم يكن قدر كرم ينجسه كل شيء من النجاسات، وفساد قول من قال بان مفهومه قضية مهمة، هذا.

ولكن الذي يظهر من كلامه في كتاب الطهارة الذي برز من قلمه الشريف في باب حكم الغسالة ان العموم في السالبة الكلية دائما ليس من قيود السلب ولا من قيود المسلوب بالبيان الذي ذكره هناك، ولازم ذلك دخول السوالب الكلية باسرها في الشق الأول وهو ما لم يلحظ فيه العموم والاطلاق فلا تدخل في شيء من القسمين الأخيرين. وعلي كل حال الذي يمكن المساعدة عليه بعد التأمل التام في الموارد التي يكون العموم والاطلاق فيها لحاظيا رجوع النفي إلى العموم فإنه المتبادر منه عند الاطلاق، أما ان الظاهر كون العموم في قوله طهارة: اذا بلغ الماء الخ مخاطبا وهكذا الظاهرة مثل قولنا: ان جائك زيد لا تكرم احدا وغيره من اشباهه فحل نظر.

التنبيه الثاني: في حكم التصرف في الظهور اذا تعدد الشرط

اذا تعدد الشرط مثل اذا خفي الاذان فقصر واذا خفي الجدران فلا إشكال في عدم امكان حفظ ظهور الجميع علي القول بحجية مفهوم الشرط، بل لابد من التصرف في احدهما أو كليهما وقد ذكر له وجوه:

اولها: تخصيص مفهوم كل منها بمنطوق الآخر.

ثانيها: تقييد اطلاق الشرط في كل منها بالآخر، فيكون المجموع شرطا لثبوت الحكم وينتفي بانتفاء احد جزئيه، والفرق بينه وبين سابقه اوضح من ان يخفى.

ثالثها: القاء خصوصية كل واحد من الشرطين والاخذ بالقدر المشترك بينهما فيكون الشرط في الواقع هو ذاك وكل واحد من الشرطين ومصدق من مصاديقه، وهذا الوجه لا يفارق الوجه الاول في النتيجة.

رابعها: ابقاء احدي الجملتين بحالها منطوقا ومفهوما ورفع اليد عن ظهور الاخرى

كذلك بتقييد كل واحد من طرفيها بما يحاذيه من الاولى، وقد نسب هذا الوجه إلى الحلّى في المثال المذكور.

خامسها: القاء كلا المفهومين والاخذ بالمنطوقين فقط، هذا ولكن الأخير كما ترى ضرورة أنّه لا وجه لرفع اليد عن الظهور بهذا المقدار مع عدم ما يدل عليه، ويتلوه في الضعف ما قبله، فإن رفع اليد عن أحدهما مفهوماً ومنطوقاً لا يمكن إلا بقرينة خارجية أو خصوصية في محل الكلام، كما هو كذلك فيما نسب إلى الحلّى، فإن الظاهر أن نظره في اختيار إبقاء قوله أن خفى الأذان فقصر والتصرف في الآخر ما قد يقال من أن خفاء الأذان يكون قبل خفاء الجدران دائماً فكانه إعادة لخفاء الأذان تكشف عن حصوله قبلها، ولا مانع له سيما موافقته لاستصحاب حكم التمام إلى أن يحصل العلم بخلافه، كما أنّه قد يجعل حد الترخّص أمراً ثالثاً يكون كل منها إماراً كاشفة عنه. وكيف كان فتل هذه لا ربط له بكلّ المسألة، كما أن كون الدار على خفاء الشخص عن الجدران أو على خفاء الجدران عنه لا دخل له بالمباحث عنه من المسألة الأصولية.

فعند هذه تبقى الوجوه الثلاثة الأولى، وأنك لو تأملت ما تجدها جميعاً راجعة إلى التصرف في إطلاق الشرط لا في القضية الشرطية ودلالاتها على الانتفاء عند الانتفاء.

أما الأول: فلأن التصرف في المفهوم لا يجوز إلا بالتصرف في منشأه وهو المنطوق فإنّه تابع له دائماً، فلا بد من تقييد إطلاق الشرط كي يحذو المفهوم حذوه.

وأما الثانى: فلأن إطلاق الشرط سكوتاً يقتضى كونه تمام المعلق عليه لأجزءه فبعد ورود الآخر يرفع اليد عنه ويحصل المجموع شرطاً واحداً مع حفظ المفهوم كالسابق. وكذلك الثالث: فإن ظاهر الشرط بقرينة كون التكلم في مقام البيان أنّه بخصوصه دخيل في الجزاء.

ثم بعد ذلك يرفع اليد عن هذا الظهور بالإطلاق ويحصل القدر المشترك شرطاً فيتحصل من جميع ذلك أنها باجمعتها من هذه الجهة أي الرجوع إلى تقييد الإطلاق على شرع سواء، وحينئذ نقول: «أن الذي يساعد عليه متفاهم أهل العرف أن التصرف على

الوجه الاول اهون من الثاني، وقد عرفت ان الثالث لا يفارقه في النتيجة فلا بد من الحكم بكفاية كل واحد منهما في ثبوت الحكم وانتفائه بانتفاء كليهما^١ نعم قد يلزم المصير إلى الثاني لقيام القرينة عليه كما لو ورد في رواية: «إذا بلغ النصاب فزكّ وإذا حال عليه الحول فزكّ، فإنّه يجعل الشرط في مثل ذلك كلاهما، والسر فيه أنّه بصدد بيان نفي الحكم علي فرض عدم الشرط لا بيان اثباته علي فرض ثبوته.»

التنبيه الثالث: في تداخل الجزاء وتعددّه اذا تعدد الشرط

اذا تعددت الاسباب واتحد الجزاء فهل اللازم تكريره علي حذو تكرار اسبابه او يجب فعله مرة لا غير؟ فيه خلاف معروف بينهم، والمشتهر هو الاول، وحكى عن جماعة منهم المحقق الخوانساري اختيار الثاني، وعن الحلّي التفصيل بين اتحاد الجنس فاختار فيه عدم التكرار واختلافه فاختار فيه ذلك.

وعلي كل حال فقد يتوهم ان هذا النزاع لا يجري علي القول بوجوب جعل الجميع شرطاً واحداً لان المفروض انها باجمعها لا تقتضي ايجاد الجزاء الامرة، وكذلك علي القول بالقاء احدي الجملتين مفهوماً ومنطوقاً.

وأنت خبير بان هذا النزاع لا دخل له بمسألة حجّة مفهوم الشرطية فكيف بهذه الاقوال، فإنّه يجري في الشرط الواحد ايضاً اذا وجد مراراً كما لا يخفى، فشيء من الاقوال في المسألة السابقة لا يغني قائلها عن البحث عن هذه المسألة ولا يرخص لهم في طي الكشع عنها.

١. قلت ويمكن الاستدلال عليه بان الظاهر من الشرطية غالباً كونها بصدد بيان حكم المنطوق ومسوقة له وان المفهوم من توابيع الفرض ولوازمه وحيث ان التصرف علي الوجه الاول يرجع بالمآل إلى التصرف في المفهوم ولا يظهر اثره في حكم المنطوق المستفاد من ظاهر القضية لأنّ الثبوت عند ثبوت الشرط بخلاف التصرف علي الوجه الثاني فإنّه متوجه إلى المنطوق في الحقيقة ولا يظهر اثره في المفهوم وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ابداً فالتصرف علي الوجه الاول ادنى من الثاني وان شئت قلت ظهور الشرطية في المنطوق اقوي من المفهوم والاول يرجع بالمآل إلى التصرف في المفهوم فهو اهون من الثاني الراجع إلى المفهوم.

واذ قد عرفت هذا فاعلم أنه قد ذكر في «الكفاية» تحقيقا للمقام حاصله بتقريب وبيان منا: ان ظاهر الشرطية بادي الامر حدوث الجزاء بوجود الشرط كيفما كان إما مستندا اليه أو إلى ما يلزمه، فاذا تعددت الشروط وكان الجزاء طبيعة واحدة لزم حدوث الوجوبات المتعددة فيها بتعدد الشروط، فيجتمع احكام متاثلة في شيء واحد بعنوان واحد، وهو محال علي كل حال، فعلى هذا لا يمكن حفظ هذه الظواهر كما هي، بل لابد من التصرف فيها بحيث يرتفع غائلة اجتماع الأحكام المتاثلة، وذلك باحد امور:

الأول: رفع اليد عن ظهورها في الحدوث عند الحدوث والتنزل منه إلى مجرد الثبوت عند الثبوت اعم من ان يكون حدوثه في تلك الحالة بعينها أو من قبل، وحينئذ فلا يجب بالجميع الا اتيان الطبيعة مرة واحدة ويسمى هذا بتداخل الاسباب في اصطلاح القوم، وهذا المعنى وان كان مخالفا لظاهر القضية الشرطية الا أنه انما يصار اليه بعد عدم امكان الاخذ بظواهرها.

ثم لا يخفى عليك ان حمل القضية الشرطية عليه انما يصح اذا تم بتخلل الامتثال في البين، وأما اذا حصل احد الشروط فامتثل حكم الجزاء ثم بعد ذلك حصل اخر فاللازم حفظ الظاهر وتكراره بتكرار الشرط. ثم اعلم ان حمل الشرطية علي هذا المعنى يقرب مما قد مضى في بحث حجّة مفهوم الشرط من أنه قد يقال بان ظاهرها كون الشرط سببا ثانيا للجزاء يؤثر عند خلو المحل عن الموانع والمزاحمات.

الثاني: الالتزام بكون الجزاء في كل واحد منها حقيقة غيرها في الاخر فاذا وجدت الجميع اشتغلت الذمة بحقائق متعددة، غاية الامر انها متصادقة علي امر واحد كتصادق عنواني الهاشمية والعالمية علي شخص فتسقط الجميع باتيان الطبيعة مرة واحدة، كما هو كذلك في نظاير المقام من المقامات التي تتصادق عنوانات عديدة علي مصداق واحد، كما في باب تداخل الاغسال علي بعض الاقوال ويسمى هذا بتداخل المسببات في قبال المعنى الأول، ولا يخفى عليك ان الحكم بسقوط تلك الحقايق المختلفة بمجرد الاتيان بفرد

واحد يحتاج إلى دليل لا يمكن المصير اليه بدونه.^١ هذا أولا. وثانيا أنه انما يجري في اجناس المتعددة، وأما اذا تكرر الشرط من جنس واحد فلا، وهو ظاهر. وثالثا ان ذلك لا يجري الا في الأحكام الشرعية التعبدية مما يقبل هذه الاحتمالات، وأما في العرفية وماضاهها من احكام الشرع مثل ما اذا قال المولى لعبده: اذا جاءك زيد فتصدق بدرهم وان جاءك عمرو فتصدق بدرهم، فلا.

ثم من اللازم ان تعلم أنه لا مانع هنا من اتصاف المجمع بحكمين متماثلين باعتبار انطباق عنوانين مختلفين عليه بناءً على ما عرفت في باب اجتماع الامر والنهي، خلافاً لمختار «الكفاية» ان ملاك الاستحالة في اجتماع احكام عديدة على شيء واحد هو كونها تكليفاً بالمحال لا تكليفاً محالاً، ومن الواضح أنه ليس في المقام تكليفاً محالاً لكون الأحكام هنا متماثلة. نعم لو قيل بان ملاكها كونها تكليفاً محالاً جري في المقام ايضاً ولزم المصير إلى ان انطباق عناوين متعددة على مصداق واحد هنا يوجب تأكيد وجوبه لا تعدده، الا ان نفرض العناوين قابلياً للانفكاك ولو من جهة عدم القصد إلى كليهما بناءً على اعتبار القصد في سقوط الجميع بفرد واحد، فحينئذ لا مانع من القول بان اثر كل من الشرطين وجوب شيء على المكلف وأن تصادق العناوين على شيء واحد يوجب اجتماعها في مقام الامتثال واسقاط التكليف لا في المطلوب والمأمور به، فتدبر جيداً.

الثالث: ان يرفع اليد عن ظهور القضية في وجود اثر مستقل بكل من الشرطين ويلتزم بان اثر الثاني هو تأكيد الوجوب الثابت بالشرط الأول لا وجوب بجماله، فان المطلوب فيها شيء واحد، فيرتفع غائلة اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد.

وقد ذكر في «الكفاية» بعد الوجوه الثلاثة ما حاصله: انها لما كانت باجمعتها مخالفة لظاهر القضية الشرطية لم يحجز المصير اليها بلا دليل، كيف ولا مانع من حفظ الظواهر بوجه آخر، وهو الالتزام بوجوب فرد من الطبيعة لكل شرط غير واجب بالآخر فلا يجتمع الامتثال ولا ينصرف في شيء منها. ثم اورد على نفسه بان اخذ هذا القيد في

١. قلت وكأنه في المقام هو اتحاد ظاهر الجزاء في الجميع فتأمل.

الجزء ايضا مخالف للظاهر فكيف يقال به. فاجاب بان هذا الظهور ظهور اطلاق ومنوط بعدم البيان وظهور الشرطية بيان له هذا.

وقد تنظر فى ذلك فيما علقه على «الكفاية» بانه انما يوافق مذهب من يقول بان الاطلاق منوط بعدم البيان مطلقاً المتصل منه والمنفصل كالشيخ العلامة رحمته وأنه لا يوافق مختارنا فى ذلك الباب من أنه منوط بعدم البيان فى مقام التخاطب. ثم قال: فعلى هذا مآل الكلام هو تعارض الظهورين، ولكننا اذا عرضناها على اهل العرف يرون التصرف فى اطلاق الجزء اهون انتهى. ومن المعلوم ان هذا الايراد يتوجه اليه فى خصوص الشروط المنفصل بعضها من بعض، وأما اذا اتصلت فى كلام واحد أو لوحظ التعدد فى ناحية الأفراد من شرط واحد فلا، وهو واضح هذا.

انارة

وقد بقى شيء ولعله العمدة وهو أنه ما الوجه فى تقديم احد هذين الظهورين على الآخر، وهل يوجد له بيان صناعى أو يكتفى بايكاله على متفاهم اهل العرف الذى هو كالفرار عن الجواب؟ وجوابه ان يقال: نعم، بيانه ان الوجوه الثلاثة السابقة والوجه الذى ذكره جميعها ترجع إلى التصرف فى الظهور الاطلاقى، مثلاً ظهور الجملة الشرطية فى الحدوث عند الحدوث الذى كان مصب التصرف فى الوجه الاول ليس الا ظهوراً اطلاقياً، فان دلالة القضية الشرطية على السببية الفعلية وحدوث الجزء بعد حدوث الشرط وان كان مقتضى الوضع اللفظي على سبيل الاجمال الا ان ثبوت ذلك مطلقاً حتى عند سبق وجود شرط اخر لا يستفاد الا من اطلاق الكلام، فببركة اطلاق السببية يحكم بان النوم مثلاً سبب لوجوب الوضوء سبقه حدث اخر وهكذا غيره من الوجوه، فليس المقام من قبيل دوران الامر بين الظهور الوضعى والاطلاقى حتى يقدم التصرف فى الثانى على الأول بل الدوران بين الظواهر الاطلاقية، ولكن مع ذلك نرى اهل العرف حاكمين بتقدم التصرف فى اطلاق الجزء وابقاء الشرط على حاله، والسرف فيه ان الشرط واقع فى رتبة سابقة على الجزء ملحوظ قبل لحاظه تقدم لفظاً أو تأخر، ومن المقرر فى محله لزوم

حفظ ظاهر ما في الرتبة الاولى و صرف ما بعدها عنها عن الظهور بسببه كما صرح بذلك في الموضوع والحكم وان اطلاق الموضوع مقدم علي اطلاق الحكم، ومن هذا الباب ما ذكر في بحث التمسك بعموم العام عند اجمال حكم المخصص من ان الاطلاق الافرادي في العمومات مقدم علي الاطلاق الاحوالى في الأفراد، فتدبر فيما ذكرنا في المقام فإنه نفائس الكلام^١ هذا.

ويستفاد من بعض كلمات شيخنا العلامة رحمته وجه اخر للزوم تقديم التصرف في الجزاء علي التصرف في الشرط، وحاصله ان الوحدة المستفادة من الجزاء انما هي من جهة عدم الدليل علي التعدد والاخذ بالقدر المتيقن كما هو كذلك في الاوامر الابتدائية الغير المقارنة للشرط، فاذا ورد الدليل وهو ظهور الشرط علي التعدد لابد من الاخذ به والحكم بلزوم تكرار الجزاء عند تعدد الشروط، انتهى محصل مرامه.

وأنت بعد التأمل تجده غير واف محل الاشكال، حيث ان مفروض البحث كون المولى في مقام حدود غرضه ومطلوبه، فمن عدم ذكره سوي الطبيعة المجردة في هذا المقام يستكشف عدم دخل شيء اخر فيه ونتيجته وحدة المطلوب، وليس هذا من باب الاخذ بالقدر المتيقن، وبالجمله فظهور الجزاء في الوحدة مما لا يقبل الانكار.

١. قلت ولقائل ان يقول ان المسلم من تقديم احد الاطلاقين علي الآخر هو ما اذا كانا تابعا للاول ومتفرعا عليه بحيث يرد الثاني مورد الاول ويستفي موضوعه بانتفائه ووجه تقديمه في هذه المقامات ظاهر وأما مجرد التقدم الترتيبي كتقدم رتبة السبب علي رتبة المسبب غير كاف في ذلك لأنه مما لا وجه له فتدبر.

الفصل الثاني: في مفهوم الوصف

اعلم أنه وقع النزاع بين الاعلام في مفهوم الوصف، وقبل الاخذ في المطلب تقدم امور:
الأول: هل الخلاف مختص بما إذا كان الوصف معتمداً على الموصوف كقولهم اكرم
الرجل العالم أو يعم الغير المعتمد ايضاً كقولهم اكرم العالم؟ وظاهر كلمات الاعلام الأول،
كما يشهد عليه قولهم في مقام الاجتماع على المفهوم بأنه لو لم يكن القيد دالاً على المفهوم
لزم اللغوية، وذلك لأن الوصف الغير المعتمد لا يكون لغواً اصلاً.

الثاني: ان الظاهر من كلمات الاعلام هو شمول النزاع لجميع القيود، وبعبارة أخرى
المراد من الوصف هو الوصف اللغوي لا الاصطلاحي المتعارف بين الادباء.

الثالث: ان في المسألة اقوالاً، الاول: هو القول بوجود المفهوم مطلقاً. الثاني: عدمه
مطلقاً. الثالث: التفصيل بين ما يفيد النفي أو الاثبات، أو ان الوصف ان افاد العلية فقد
افاد المفهوم والا فلا.

بحث وتحقيق

اذا عرفت ما ذكرنا فنقول: استدل المحقق صاحب «الكفاية»^(١) على اثبات عدم
المفهوم بعد ان حكم بعدمه هنا مطلقاً بعدم ثبوت الوضع وعدم لزوم اللغوية بدونه
وعدم قرينة أخرى ملازمة له والعلية ان استفيدت غير مقتضية له لعدم الانحصار ومع

كونها بنحو الانحصار وان كانت مقتضية له ألا أنه لم يكن من مفهوم الوصف ضرورة ان قضيته العلية الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام وهو مما لا إشكال فيه انتهى. وكلامه ﷺ ناظر إلى ما حكى عن العلامة ﷺ في المقام من الاستدلال بأن تعليق الحكم بالوصف ان افاد العلية فحينئذ ان قلنا بوجود الحكم مع عدمه لزم وجود المعلول بدون العلة.

ولكن لا يخفى ان كلام العلامة ﷺ لا يرد عليه ما ذكره، لأن مراده علي ما يظهر من عبارته ان الحكم المقيد بوصف ان بقى فاما ان يبقى بلا علة ان كان الوصف علة منحصرة أو يكون له علة أخرى فلزم كون العلة هو الجامع أو احدهما كما مر في مفهوم الشرط حيث قلنا: ان ظهور القضية كون الشرط بشخصه علة لوجود الجزاء، فاذا وجد سبب اخر، فاما ان نرفع اليد عن ظهور القضية في كون العلة شخص المأخوذ شرطاً فيكون العلة هو الجامع، أو نرفع اليد عن ظهورها في التعيينية فتكون هو هو وشيء اخر فكذا في مفهوم الوصف، فعلى هذا لا يرد على العلامة ما ذكره في العبارة.

وقد استدل على ثبوت المفهوم بانه لولا ذلك لزم كون القيد توضيحياً مع ان الاصل فيها كونها احترازية، وبانه لولا المفهوم لا وجه لحمل المطلق على المقيد اذ لولا دلالة القضية على دخالة الوصف في الحكم وأنه لا حكم فيما لا يوجد هذا الوصف لما كان لها تعارض مع المطلق، لا مكان حكمين مجعولين احدهما على المطلق والثاني على المقيد.

وقد يجاب عن الاشكالين بان قضية كون القيود احترازية هو دخالتها في الموضوع فيوجب تضيق دائرة الموضوع مثل ما إذا كان بهذا التضيق من أول الامر، وكذا قضية حمل المطلق على المقيد لا يلزم منها الا تضيق دائرة الموضوع فتكون القيد دخيلاً في شخص الحكم لا سنخه كما مر توضيحه آنفاً، فعلى هذا لا يكون كون القيد احترازياً وحمل المطلق على المقيد دليلاً على المفهوم فتأمل هذا. وتحقيق المقام أنه لا إشكال في ان ظاهر القيود المأخوذة في القضايا دخالتها في الحكم في الجملة، وادعاء ان ذكر القيد إنما هو لبيان ان المقيد احد الأفراد وأنه ذكر لئلا يغفل المكلف عنه مع كونه مساوياً للمطلق

شطط من الكلام، ويدلّ على ذلك الوجدان وفهم اهل العرف في محاوراتهم، فكما ان لفظ القضية الملفوظة المأخوذ فيها القيد تدل على دخالته في الانشاء، فكذا تدل على دخالته في الارادة بنحو الدلالة اللفظية، وأمّا دلالتها على دخالة القيد في الحكم بنحو تمام الملاك لسنخ الحكم حتى يوجب نفي الحكم عن المطلق فلا. وبعبارة أخرى لإشكال في أنّ القيد دخيل في الارادة في الجملة، فاذا قال: اعتق رقبة مؤمنة، دلت القضية الملفوظة على أنّ الايمان له دخل في الحكم، وأمّا دخالتها بنحو يرتفع الارادة عن المطلق ايضا فلا، لا مكان كون الايمان دخيلا في مرتبة من الارادة ومطلوبا وكون مطلق الرقبة مطلوبا آخر، فما دلت عليه القضية اللفظية هو عدم كونه لغوا غير دخيل في الحكم، وأمّا كونه تمام المطلوب حتى لا يكون المطلوب مطلوبا بنحو تعدّد المطلوب فلا، ويوضح ذلك ما قيل في قضاء الصلاة بأن الصلاة مطلوبة وكونها في الوقت مطلوب آخر فقوله: صلّ ما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل، تدل على دخالة الوقت في الصلاة بمرتبة لا يتأهّلها مع كون الصلاة مطلوبة برأسها، فمن ادعى كون القيود احترازية ان اراد هذا المعنى فقد اصاب رشده، والا فقد اخطأ، فالقول بكون الاصل في القيود الاحترازية لا يلزم القول بالمفهوم. فعلى هذا لو فرضنا موردا نعلم بعدم تعدد المطلوب أو بعدم امكان تعدد الحكم فيدور الامر بين ان لا يكون القيد دخيلا اصلا أو يكون دخيلا في أصل الارادة صحّ اخذ المفهوم. وتوضيح ذلك: أنا اذا قطعنا من الخارج بأن المطلوب واحد فأمّا ان يكون القيد لغوا أو دخيلا في وجود الارادة بحيث لو انتفى الوصف انتفى المطلوبية من رأس نحكم بدخالته في الارادة لما مرّ من كون ذلك مستفاداً من القضية الملفوظة، فحينئذ اذا انتفى القيد لزمه انتفاء المطلوبية اصلا، وكذا اذا علمنا بعدم قابلية الحكم للتعدّد كما اذا قال الشارع يجوز شرب الخمر للمعالجة فحينئذ يعلم ان جواز الشرب ليس قابلا للتعدّد بان يعرض للمطلق وللمقيد ايضا فلا بدّ أمّا ان نقول بعدم دخالة المعالجة في الجواز أو دخالته في أصل الجواز فاذا انتفى انتفى الجواز، وكذا في الأحكام الوضعية كالزكاة حيث انها جعلت ملكاً للفقراء لعدم قابلية الملكية للتعدّد، فاذا قال: الزراعة اذا سقى شحا ففيها

العشر، فحيث نعلم أنّ الملكية المجعولة لا تقبل الجعل ثانياً فيدور الامر بين ان يكون السقي بالشح دخيلاً في هذا الجعل اولاً، فعلى القاعدة السالفة تحكم بدخالة القيد في الجعل فيلزمه الحكم بعدم العشر اذا لم يسق شحاً.

ان قلت فكما: ان من الممكن جعل حكمين تكلفيتين فكذلك يمكن جعل حكمين وضعيتين، فمن الممكن ان يجعل العشر في مطلق الزراعة وعشر آخر في المسقى شحاً فاذا سقى شحاً وجب فيها العشر.

ان قلت: نعم ولكن الظاهر ان العشر المجعول واحد لا تعدّد فيه. وبالجمله لو علمنا ان القيد دخيل في أصل المحبوبة اما من جهة العلم بوحدة المطلوب أو للعلم بعدم قابلية الحكم للتعدّد حكمنا بوجود المفهوم، وبعبارة أخرى اذا لزم من عدم المفهوم لغوية القيد حكمنا بوجوده فتدبر. ولا يناقني ما ذكرنا امكان ان يتعلق حكم علي هذا الموضوع مع قيد آخر كان يقول يجوز شرب الخمر للضرورة، فحينئذ يكون الدخيل والعلة للحكم هو عنوان احدهما أو الجامع بينهما كما مرّ آنفاً وفي مفهوم الشرط، هذا.

وقد استدلل القائلون بعدم المفهوم للوصف بالنقض بالقيود الغالبية منها قوله تعالى: وربائبكم اللاتي في حجوركم، لوضوح عدم دخالة القيد في الحكم، فلو كان للوصف مفهوم لزم حرمة الربائب التي ليست في الحجور.

واجيب بان استعماله احياناً في غير المفهوم مع القرينة مما لا ينكر وهو لا يضر بالمفهوم، وبان ذكر القيد انما هو بيان لما كان ينصرف اليه الاطلاق لولا القيد فذكره وعدمه سيان انتهى. والوجه الأخير واضح الضعف، لمنع الانصراف بغلبة الوجود لولا غلبة الاستعمال، وأنه تسليم للتقييد.

والتحقيق في الجواب ان يقال: ان القيود الغالبية حيث انّها غالباً قد يذكر من باب المعرفة، كما يقال: اكرم من كان متعمّها، ومن المعلوم عند المخاطب ان هذا القيد لا دخل له في الحكم بحيث اذا تجرّد الشخص اللابس لها عنها لا يجب اكرامه بل ذكر معرفاً للعالم لكونه لابساً للعمامة غالباً ونظائره وافر عند عرف العقلاء، فحينئذ لا ظهور لها في

دخالها في الحكم لعدم اللغوية في ذكرها مع دخالها في الحكم لوجود فائدة عقلانية في ذكرها، فعلى ما ذكرنا يكون القيود الغالبية على اقسام، منها: ما نعلم من الخارج دخالها في الحكم، ومنها: ما نعلم عدم دخلها في الحكم، ومنها: ما نشك في دخالها في الحكم وعدمها، فعلى الأولين يكون حكمه واضحاً، وأمّا على الثالث فلا يمكن الحمل على اي من الوجهين، لاحتمال ان يكون لها دخل في الحكم، مثلاً يحتمل في الآية المذكورة ان يكون كونها في المحجور دخيلاً في الحكم، لأن من ربّي في حجر شخص يكون كاحد ولده فيجري عليه حكمهم، ويحتمل ان لا يكون لها دخل بل ذكر من باب المعرفة، فاذا لم نحكم باحدهما معيّناً لا يجوز لنا ترتيب آثار اي منهما، فلو كان هناك دليل مطلق لا يمكن تقييده بذلك الدليل، مثلاً لو دل دليل على حرمة الربائب مطلقاً لا يمكن تقييده بقوله تعالى وربائبكم الخ، وكذا يمكن التمسك باطلاق ذاك الدليل المقيّد بحمل القيد على الغالب فلا يمكن التمسك باطلاق وربائبكم الخ لحرمة مطلق الربائب.^١

تنبيه، في تحرير محل النزاع
ان قلنا بمفهوم الوصف فهل يجري مطلقاً أم لا؟ قولان.

قال الشيخ رحمته الله يجري النزاع فيما إذا كان الوصف خاصاً والموصوف عامّاً، كما اذا قال الرجل الكاتب فحينئذ يكون النزاع في دلالة الوصف على انتفاء الحكم عن المجرد عن الوصف كالرجل الغير الكاتب، وكذا إذا كانا عامّين من وجه وكان الافتراق من جهة الموصوف كما في قوله «في الغنم السائمة زكاة»^٢ فيجري النزاع في المعلوفة من الغنم، وأمّا اذا كانا متساويين كالانسان ضاحك يجب اكرامه، أو كان الوصف اعم من الموصوف أو

١. و يظهر من بعض الأخبار تمسك الإمام عليه السلام بمفهوم الوصف، قال: سئلت ابا جعفر عليه السلام عن رجل تزوج امرئة وطلقها قبل ان يدخل بها اتحل له ابنتها قال فقال قد قضى امير المؤمنين في هذا بأس ان الله ... وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ولكنه لو تزوج الابنة ثم طلقها قبل ان يدخل بها لم تحل له أمها قال قلت اليس هما سواء قال فقال لا ليس هذا مثل ان الله يقول وأمهات نسائكم لأنه عليه السلام استدل بمفهوم قوله تعالى دخلتم بهن ويمكن ان يقال ان المفهوم يستفاد من قرينة خارجية وهي كونه تعالى في مقام التحديد.

٢. عوالي اللئالي، ج ١، ص ٣٩٩.

كانا عامين من وجه وكان الافتراق من جهة الوصف فلا يجري النزاع. نعم حكى عن بعض الشافعية جريانه في الأخير لقوله: ان قولنا في الغنم السائمة زكاة، تدلّ علي نفى الزّكاة عن المعلوفة من الآية.

وقال في «الكفاية»: ولعلّ وجهه استفادة العليّة المنحصرة منه وعليه فيجري فيما كان الوصف مساوياً أو أعمّ مطلقاً أيضاً فيدل علي انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه فلا وجه في التفصيل بينهما وبين ما إذا كان اخص من وجه فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف بانه لا وجه للنزاع فيها معلاً بعدم الموضوع واستظهار جريانه من بعض الشافعية انتهى كلامه.

اقول: هذا تعريض منه ﷺ حيث خصّ خلافهم بما اذا كانا عامين من وجه وكان الافتراق من جهة الوصف، وذلك لأننا اذا قلنا ان وجه كلامهم هو استفادة العليّة المنحصرة وان تمام الملاك بوجوب الزكاة هو السّوم يجري الحكم في جميع موارد وجوده وانعدم عن جميع موارد انعدامه، وذلك ما اشتهر انّ العلة يعتم الحكم ويخصّص هذا.

ولكن لا يخفى ما فيه اذ هذا الذي نسب اليهم اما ان يكون المراد انهم يقولون ذلك مطلقاً بمعنى ان الحكم يدور مدار الوصف وجوداً وعدماً في تمام الموارد يلزمه ايجاب الزّكاة للحيوانات السائمة غير الغنم والأبل من البقر والجاموس والفرس والحمار والبغل ممّا يكون سائماً، ويلزمه أيضاً نفى وجوب الزكاة عن مورد لا يوجد فيه الوصف كالحبوبات والنقدين لعدم السوم فيها والفرض كونه تمام الملاك، وذلك واضح البطلان كما لا يخفى ولا يلتزم به احد حتى الشافعية. واما ان يكون المراد ان كلّها يكون قابلاً لأن يتّصف بالوصف المفروض وان لا يتّصف يكون الحكم فيه دائراً مدار الوصف، وهذا اقل اشكالاً من الأوّل وان كان مخدوشاً فيه، لأنّ الشافعية لا يقولون بوجوب الزّكاة في البغال والحمير والخيل اذا كانت سائمة. واما ان يكون المراد ان كل حيوان وجب فيه الزّكاة يشترط فيه الزكاة بالسوم ويدور مداره وهذا الوجه اقرب، فنسبة استفادة العليّة المنحصرة إلى بعض الشافعية ثم الحكم بجريانه في المتساويين معناه اسناد الوجه الأوّل

والثاني اليه، ولا يخفى ما في هذا الاسناد ولا بدّ من حمل كلامه علي الوجه الثالث، ومع ذلك لا يخلو عن إشكال، اذ ظاهر القضايا ان الوصف دخيل في الحكم الثابت علي الموصوف المذكور لا مطلقاً كما في القضايا الشرطية فاذا قال ان جاءك زيد فاكرمه فهل يخطر علي بال احد ان يستفاد منه وجوب اكرام عمرو الجاني فكذا هنا، ولاحتمال دخل الوصف والشرط في الحكم الثابت علي الموصوف والمشروط المذكور في القضية ثبوتاً وان قلنا بالعلية التامة المنحصرة.



الفصل الثالث: في مفهوم الغاية

في مفهوم الغاية فصل صاحب «الفصول» بين ان يكون الغاية قيذا للموضوع وان يكون قيذا للحكم، فيحكم بعدم المفهوم على الأول وبوجوده على الثاني، الا أنه قال: ان القيود من توابع الفعل وهو من متعلقاته وهي قيود لمدلول مادته، فعنى صم الى الليل طلب امساك مقيد بكون غايته الليل فالقيود قيود للموضوع، فعلى هذا ما يقضيه تقتضى ظاهر اللفظ هو ان الصوم المأمور به بذلك الخطاب ينقطع ببلوغ الغاية من اول الليل او آخره على الخلاف السابق (من دخول الغاية وعدمه) اذ لو فرض بقاؤه لم يكن ما فرض غاية غاية، فلو تعلق خطاب آخر بالامساك الى الصبح كان امراً آخر وإرادة أخرى على موضوع آخر ولا ينافي قوله صم إلى الليل، بخلاف ما لو كان قيذا للحكم لان الظاهر حينئذ أنه فرض موضوعاً مطلقاً وحكما كذلك ثم غيأه (اي الحكم) بتلك الغاية فينقطع المغيأ وهو سنخ الحكم. وبعبارة أخرى أنه ان كان القيد قيذا للموضوع يكون الحكم والارادة الثابتة بهذا الموضوع شخص الحكم والارادة فلازمه انتفاؤه بانتفاء موضوعه، وأما إذا كان قيذا للحكم فحيث إنه لوحظ الموضوع مطلقاً والارادة كذلك فجعل الغاية غاية للسنخ لا للشخص، فعلى الاول لو جعل حكماً آخر بعد هذه الغاية بان قال صم من اول الليل إلى الصبح لا تنافي بينهما، لكونهما حكمين وارانيتين على موضوعين كايجاب

اكرام زيد وعمرو، وعلي الثاني لو جعل حكماً آخر من أول الليل ينافي كون سنخ الحكم مغنياً هذا.

وقرّر الشيخ رحمته أيضاً كذلك ولكنه خالف صاحب «الفصول» في الصغري وادّعى كون القيود قيوداً للحكم لا للموضوع، وتردّد في «الكفاية» بين كونها قيداً لأئمتها وكأنه رحمته جعل بعضها ظاهراً في قيد الحكم وبعضها في قيد الموضوع.

وأورد عليه شيخنا العلامة في حاشية درره بأنه لو فرض قيداً للحكم أيضاً لا يدل على المفهوم، وذلك لمساعدة الوجدان على أن لو قلنا بعد قولنا: اجلس من الصبح إلى الزوال، وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب، فليس فيه مخالفة لظاهر الكلام الأول، فهذا يكشف عن أن المغنى ليس سنخ الحكم من أي علة تحقق بل السنخ المعلول لعلّة خاصة سواء كانت مذكورة كما في أن جاءك زيد فاجلس من الصبح إلى الزوال أم كانت غير مذكورة... الخ انتهى.

وفيه: أن المراد من السنخ المعتبر في المفهوم سنخ ما لو كان المتكلم في مقام بيانه فقد يكون في مقام بيان تحديد الحكم المحمول لذات الموضوع، وقد يكون في مقام تحديد الحكم المعلول لعلّة، فحينئذ يعتبر سنخ الحكم المحمول لذات الموضوع، ففي المثال المذكور إذا قال: اجلس إلى الزوال، علمنا كون سنخ الحكم المطلق مغنياً بهذه الغاية، وإذا قال: وإن جاء زيد فنه إلى الغروب، علمنا أن المتكلم كان في مقام بيان سنخ الحكم لكن من غير ناحية هذه العلة فيفيد المفهوم ونفى الحكم عن غير مورد هذه العلة، ويوضح ذلك أن ذلك يتفق في مفهوم الحصر المتفق عليه أيضاً فإذا قال: إنما يجب في الصلاة اليومية، فهمنا منه المفهوم ونفى واجب آخر من الصلاة ثم قال: يجب الصلاة المنذورة، علمنا أنه كان في مقام حصر ما يجب لذاته لا ما يجب بالعرض فنأخذ بمفهومه بالنسبة إلى الواجبات المحتملة الذاتية من الصلاة فننفّيها. وبالجملّة قد يكون المتكلم في مقام بيان المطلق من جميع الجهات فحينئذ يؤخذ بمفهومه، وقد يكون في مقام بيان مطلق الحكم المعلّل بعلّة خاصّة فيؤخذ بمفهومه بقدر ما كان في مقام بيانه.

بحث وتحصيل

وتحقيق المطلب أن الأمر قد يلاحظ الموضوع وأنه محدود بحد كذا وغاية كذا مثلاً قد يلاحظ السير وأنه محدود ابتداءً بالبصرة وانتهاءً بالكوفة فيحكم عليه بالوجوب بحيث يكون المطلوب هو هذا المحدود فلو زاد عليه ابتداءً أو انتهاءً لم يأت بالمأمور به أصلاً، وقد يلاحظ السير بنحو مطلق ويلاحظ نسبة حكمه إليه وأنه مطلوبه أو مبغوضه فيمدد بأن طلبه وقع من السير من هنا إلى هنا، وهذا أيضاً على قسمين: أحدهما: أن يلاحظ فرداً شخصياً من الإرادة ويجعله مغنياً بغاية. وثانيهما: أن يلاحظ طلبه مطلقاً من دون نظر إلى فرديته أو استغراقه لإرادات متعددة، هذه أقسام ثلاثة. أما الأول فهو قيد للموضوع ألا أننا نعلم انتفاءه في الموارد المستعملة عرفاً يعني أن الظاهر من الأوامر العرفية هو غير هذا القسم، فإن العرف لا يحكم في القضايا المغنية بقدر زيادة سيره ابتداءً أو انتهاءً، وهو الذي نفاه الشيخ رحمته الله وتمسك بالتبادر يعني بتبادر المفهوم إلى أذهانهم، فحيث أن قيد الموضوع لا مفهوم فيه يستكشف من هذا التبادر كون القيود قيدا للحكم. وأما القسم الثاني فهو مع أنه قيد للحكم لا مفهوم معه أيضاً للناظر الإرادة الشخصية لا السخية، ولأزم هذا القسم أنه لو خالف هذا الأمر أو النهي آناً لم يأت به أصلاً لمخالفة الإرادة الفردية الشخصية. وأما القسم الثالث فلازمه أخذ المفهوم لأن المغنى هو أصل الإرادة من دون نظر إلى فرد أو أفراد، فإذا انتهى الغاية انتهى أصل الإرادة لا فرد منه هذا. وأما الاشكال في موارد الغاية في تعيين أن المراد هو القسم الأول من قسمي قيد الحكم حتى لا يكون له مفهوم، أو من القسم الثاني حتى يكون له مفهوم؟ والظاهر أنه ظاهر في الثاني منها، لأن الاستفادة من القضية هو أصل الإرادة إذ لا دلالة فيها على الفرد والأفراد، فكما أن المتكلم لو قال أريد من إلى زمان كذا أو مكان كذا لا يستفاد منها أزيد من أصل الإرادة، فكذا لو أتاه بصيغة أفعّل ونحوه، فحينئذ يكون الاستفادة هو كون الغاية غاية للإرادة المطلقة من دون نظر إلى الفرد، كما في الجمل الشرطية حيث قلنا أن الظاهر منها هو تعليق أصل الإرادة لا الفرد منها، ولذلك أشار إلى

ذلك الشيخ رحمته الله أيضا، وما ذكره الشيخ رحمته الله من تبادل المفهوم صحيح، وكذا قياسه بالجملة الشرطية فالظاهر كون القيود قيودا للحكم بالمعنى الأخير.

تذنيب، في أن الغاية داخلية في المعنى أم لا

وقع النزاع في أن الغاية داخلية في المعنى أم لا^١ أقوال ثالثها: الفرق بين اداتها فإن كانت بحيث تكون داخلية وإن كانت بالي تكون خارجية. ورابعها: بين أن الغاية للموضوع أو للحكم فالأول في الأول والثاني في الثاني. وخامسها: التوقف بمعنى الحكم بعدم دلالتها على أي منها. ولا يبتنى النزاع هنا على النزاع في وجود المفهوم لها وعدمه، إذ بناءً على عدم المفهوم أيضا لا إشكال في دلالتها على الثبوت إلى الغاية، فيقع النزاع في أن الحكم ثابت على ما جعل غاية أيضا أم يختص بثبوته على ما قبل الغاية مثلا إذا قال: صم إلى الليل، فلا بد من دلالتها على ثبوت الصوم إلى الليل فيقع النزاع في ثبوته إلى الفجر حتى يدخل الغاية في المعنى أم لا، فلا يتوقف النزاع على القول بالمفهوم بل يجري النزاع على القولين، وعلى كل حال ملاحظة الأمثلة المختلفة يؤيد القول الأخير، فإنها يختلف في بعضها كان الظاهر دخول الغاية في المعنى، وفي آخر يكون الأمر بالعكس، مثلا ظاهر قوله «صم إلى الليل» هو خروج الغاية عن المعنى وفي قوله في تعيين حد الجار إلى الأربعين الظاهر هو الدخول فعلى هذا يمكن أن يقال بعدم دلالة الغاية في نفسها على شيء من الدخول أو الخروج، فلا بد في استفادة أي منها من القرائن الخارجية.

ولكن التحقيق هو أن الغاية التي جعلت موردا للنزاع أن كان المراد منها هو انتهاء الشيء كما جعله بعضهم فجعله مبتنيا على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وصحته، فإن قلنا بالأول فالحق عدم الدخول لكون الغاية حينئذ هو النقطة الموهومة، وإن قلنا بالثاني فالحق هو الدخول لكونه حينئذ الجزء الأخير للشيء، ومن الواضح عدم كونها بهذا

١. ذكر المحقق صاحب «الكفاية» في تحرير محل النزاع أن النزاع واقع في أن الغاية داخلية في حكم المعنى أم انتهى ولكن القيد أن كان قيودا للموضوع كان النزاع في دخولها في الموضوع وإن كان غاية للحكم كان النزاع في دخولها في الحكم.

المعنى موردا للنزاع بل محل النزاع هو ان متلوّ الى وحتى الخارجة عن الشيء المأخوذ غاية داخل فيه أو خارج عنه، فحينئذ نقول: غاية الشيء هو ما ينتهي عندها الشيء فغاية النهار ما ينتهي عندها النهار وهو الليل وكذا العكس، فغاية الشيء هو حده وما ينتهي اليه وعنده الشيء. وهذا ما اشار اليه المحقق الخراساني رحمته الله بقوله: والظاهر خروجها لكونها من حدوده فلا يكون محكومة بالحكم. فعلى هذا لا يكون محكومة بحكم المغيبي وبعبارة أخرى اذا جعل شيء حداً لشيء آخر فلازمه خروجه عن المحدود (لأنّ المراد من الحد هنا ليس هو الحد المنطقي بل هو ما ينتهي عنده الشيء كالليل فإنه ما ينتهي عنده النهار) ولازم ذلك عدم كونه محكوماً بحكم المحدود، فمعنى كون الليل ما ينتهي عنده النهار أنّه ليس بنهار فلا يحكم بحكمه، وأنما الاشكال في تعيين ما جعل غاية، فإنه قد يكون الغاية شيئاً بسيطاً فحينئذ لا إشكال في خروجها، وقد يكون مركبة من اجزاء عديدة، وعلى هذا قد تجعل الغاية آخر الشيء المركب، وقد تجعل الغاية أولها، وقد يجعل الشيء من دون تقييد بالاول والاخر، فعلى الاول لا إشكال في دخولها، وعلى الثاني لا إشكال في خروجها، وكذلك لو اخذت على الوجه الثالث ايضاً، فإنه يصدق بالأول. ومنشأ توهم دخول الغاية في المغيبي بنحو الاطلاق هو ملاحظة بعض الغايات المركبة التي جعلت الغاية آخرها. وما يتوهم: من الفرق بين حتى والى من الدخول في الاول كقوله جاء الحاج حتى المشاة ومات الناس حتى الانبياء دون الثاني، مدفوع بان منشأ التوهم هو عدم الفرق بين حتى العاطفة والغائية، فإنّ في الاولى لا يلاحظ الابتداء والانتهاء كي تستعمل حتى في الانتهاء، فإنه ليس المراد ابتداء الموت من غير الانبياء فانتهى اليهم وكذلك ليس المراد كون مجيء الحاج غير المشاة مقدّماً على مجيء المشاة، بل المراد هو بيان شمول الحكم المذكور لجميع الأفراد، وذلك اما بذكر الاقوياء أو الضعفاء.

الفصل الرابع: في مفهوم الحصر وفيه مقامان

المقام الاول: في أداة الاستثناء

الاول في الاستثناء ويقع البحث فيه من جهات:

الاولى: في ان أداة الاستثناء تدلّ على ثبوت حكم للمستثنى مخالف لحكم المستثنى منهام لا، ونسب الخلاف فيه إلى أبي حنيفة شيخنا العلامة الحائري رحمته الله في هامش درره، فعلى هذا لا يكون الاستثناء من النفي ايجاباً ولا الاستثناء من الايجاب نفياً، ويلزمه حينئذ عدم استفادة الشرطية من قوله لا صلاة الا بطهور^١ اذ بناء على عدم دلالة «الا» على الحكم المخالف لا يمتنع ان يكون النفي صادقاً مع وجود الطهور وسائر الشرائط للصلاة ايضاً، لأن وجود الطهور وعدمه حينئذ يمكن ان يكون مساوياً، بمعنى ان هذه الجملة لا تدل على دخالة الا ولا على عدم دخالتها في الحكم، فيمكن حينئذ ان يكون دخيلاً في الواقع فيكون شرطاً، وان لا يكون دخيلاً في الواقع أصلاً فلا يكون شرطاً مثلاً اذا قال: جاءني القوم الا زيداً، دلت هذه الجملة على مجيء القوم غير زيد، وأما مجيء زيد وعدمه فلا دلالة فيها عليهما، فيمكن ان يكون جائياً، ويمكن ان لا يكون. فكذاك

١. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٣؛ التهذيب ج ١، الباب ٣، ص ٤٩؛ الوسائل، ج ١، الباب ٩، ص ٣١٥.

قوله لا صلاة تدل علي عدم الصلاة عند عدم الطهور، وأما وجود الصلاة عند عدم الطهور أو عدمها عند عدمه فلا دلالة فيها عليه، فلا يستفاد الشرطية ولا عدمها، وهذا مما يبعد التزام أبي حنيفة له، وسيأتي توجيه كلامه فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

الثانية: أنك بعد ما عرفت عدم الخلاف (الآ عن أبي حنيفة علي بُعد) في دلالة أداة الاستثناء علي مخالفة حكم المستثنى مع حكم المستثنى منه ولذلك يكون الاستثناء من الإيجاب سلبيًا ومن السلب إيجاباً، لا بدّ وإن تعلم بأنّ هذه الدلالة مستفادة من المنطوق أو المفهوم، بمعنى أن لقول القائل: جاءني القوم الآ زيدا، مدلولين، أحدهما: مجيء القوم وهو مستفاد من المنطوق، وثانيهما: عدم مجيء زيد، وهو مستفاد من الآ فيكون منطوقاً، أو هو من لوازم الحصر المستفاد من الآ فيكون مفهوماً، والحق هو الثاني، لأنّ المستفاد من الآ هو حصر الحكم المذكور في القضية بالمستثنى منه ولازمه عدم مجيء زيد، فاستفادة حكم زيد أنّما هو من الحصر المستفاد من الآ، لأنّه مستفاد من الآ بالمطابقة أو التضمن كي يكون منطوقاً.

الثالثة: إنّ الآ يرد علي نحوين استثنائية و وصفية، وأما الاستثنائية فهو أن يفرض الحكم منبسطاً علي المستثنى منه والمستثنى ثم يخرج منه، كما في جاءني القوم الآ زيدا حيث حمل المجيء علي القوم الشامل للمستثنى أيضاً ثم أخرج منها زيد أخرجاً عن الحكم، فالاستثناء والمختص المتصل والمنفصل في هذا الجهة واحد، فكما أن قوله: أكرم العلماء ولا تكرم زيدا، متصلاً أو منفصلاً يفيد شمول أكرم أولاً لجميع العلماء ومنهم زيد ثم يفيد خروج زيد منها عن هذا الحكم، فكذا أكرم العلماء الآ زيدا يفيد أولاً شمول أكرم لجميعهم ثم أخرج منها زيدا، فالاستثناء يدلّ علي عدم مطابقة الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية كما في التخصيص. وأنما الفرق بين التخصيص والاستثناء هو أن الوجدان حاكم باستفادة زيد من الإخراج عن تحت العام من الاستثناء، لانا نعلم بالوجدان أن ما يستفاد من قوله أكرم العلماء الآ زيدا غير ما يستفاد من أكرم العلماء ولا تكرم زيدا، وإنّ استفادة نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى أنّما هو عن الحصر، وإنّ استفادته في

التخصيص أمّا هو باثبات تقيضه، بمعنى ان استفادة أنّ زيدا خارج عن تحت اكرم العلماء في التخصيص يستفاد من اثبات حرمة الاكرام أو اباحته لزيد لحكم العقل لعدم اجتماعها مع وجوب الاكرام، وفي الاستثناء يستفاد من الحصر المستفاد من الا. وبالجملة أنّ الا يفيد خصوصية يلزم منها خروج زيد، وفي التخصيص يستفاد من اثبات تقيض الحكم المذكور في المستثنى.

وامّا الوصفية فهو ان يكون بمعنى غير، فيكون وصفا لموضوع الحكم المذكور فيكون اخراجا قبل الحكم، فعنى اكرم العلماء الا زيدا حينئذ اكرم العلماء غير زيد، فالموضوع اخذ مقيّدا كان يقول اكرم العلماء العدول أو اكرم العلماء الغير الفساق، فعلى هذا يكون كالأوصاف، ولا يكون نفى الحكم عن زيد للحصر، بل لأنّ الحكم وضع لموضوع مضيق لا يشمل زيدا وقد مرّ بحثه في مفهوم الوصف، وعلى الأول يفيد الحصر والمفهوم، فتأمل وتدبّر.

الرابعة: أنّ الحصر هنا حصر لسنخ الحكم لا للشخص، لأن شخص الحكم عبارة عن الارادة الشخصية المتعلقة بالفعل أو الترك، وهنا لا معنى للشخص الا الارادات المتعلقة لاكرام كل واحد من العلماء، وهذا لا يعقل هنا لأنه لا معنى لنفى الارادة المتعلقة لسائر الأفراد عن زيد، فلا وجه للحصر هنا الا حصر سنخ الحكم للباقي، ولازمه نفى سنخ الحكم المذكور عن زيد. وبالجملة لا إشكال في أنّ الا يفيد الحصر ولازمه نفى الحكم عن المستثنى وقد نقل الخلاف عن أبي حنيفة، ونقلنا سابقا ما نسب اليه إجمالا، وتعرض هنا لما ينبغي ان ينسب اليه وما يرد عليه، فنقول: قد اشرنا سابقا إلى ان العلامة الحائري رحمته الله نسب اليه القول بعدم دلالة الاستثناء على مخالفة حكم المستثنى للحكم الثابت للمستثنى منه، وان المستفاد من الا هو خروج زيد عن تحت اكرم العلماء من دون دلالة على اثبات حكم مخالف له أو نفى حكم موافق لحكم المستثنى منه عنه، وذكرنا هناك ما يرد عليه من الاشكال. والذي ينبغي ان ينسب اليه هو أنّ الاستثناء تدل على ثبوت حكم للمستثنى مخالف لحكم المستثنى منه، وأمّا الحصر فلا، اذ لو دلّ على الحصر

لدلّ قوله عليه السلام: «لا صلاة الا بطهور»^١ علي وجود الصلاة عند وجود الطهور مطلقاً لأن لازم حصر عدم الصلّاتية علي صورة عدم الطهور بمعنى ان عدم الصلاة انحصر في عدم الطهور غير هو وجودها مع وجوده اذ لو لم يكن كذلك لم يصحّ الحصر فلا دلالة فيها علي الحصر، وفائدة الا هو نفى الصلّاتية عمّا لا طهور فيها، وأمّا اثبات الصلّاتية مطلقاً ولو لم يكن شرائطها الاخر موجودة فلا.

وبعبارة أخرى قوله: اكرم العلماء الا زيدا أو لا تكرم العلماء الا زيدا، تدلّ علي اخراج زيد عن اكرم أو لا تكرم بمعنى ان اكرم أو لا تكرم لا يشمل، وأمّا اثبات عدم اكرامه أو وجوب اكرامه علي الاطلاق فلا، لامكان دخل شرائط اخر في الحكم، فنفي الاكرام أو حرمة عن زيد يدل علي دخالة زيد في النفي، وأمّا مطلقاً فلا، بل يمكن ان يكون جزء العلة. وبالجمله الا تدل علي ثبوت الاكرام أو حرمة لباقي العلماء غير زيد، وأمّا حصرها لهم مطلقاً بحيث يثبت للمستثنى خلافه مطلقاً فلا، لاحتمال ان يكون حكم المستثنى منه ثابتاً له بشرط والمتكلم في مقام بيان الحصر مطلقاً حتى يستفاد منه ذلك وفي المثال المذكور يكون المستفاد ان عند وجود الطهور يثبت الصلّاتية في الجملة، وهذا معنى الشرط، هذا غاية ما يمكن ان ينسب اليه. واجيب بان المراد ان الصلاة الواجدة لسائر الاجزاء والشرائط إذا كانت واجدة للطهارة فهي صلاة وإذا لم تكن فلا، وهو مردود بان ظاهر هذه القضية هو ليس التامة لا الناقصة.

والذي ينبغي ان يقال في جوابه: ان ظاهر الباء الداخلة علي امثال هذه القضايا كقوله: لا صلاة الا بركوع وسجود وفاتحة الخ هو السببية الناقصة لا التامة لأن بعد فرض ان الصلاة مركبة لا يمكن ان يكون اجزاؤه علة تامة، فعليه لا بدّ من حمل الباء علي العلية الناقصة، وبعبارة أخرى الأخذ باطلاق السببية الناقصة مطلقاً.

واستدل علي وجود الحصر خلافاً لإبي حنيفة بناءً علي ما نسب اليه (وقد مرّ مشروحاً) بكلمة التوحيد بأنّه لولا افادة الا خلاف حكم المستثنى منه للمستثنى لما قبل

رسول الله ﷺ اسلام من يقولها، واورد عليه انتصارا لأبي حنيفة ان استفادة ذلك في كل مورد بواسطة قرينة خاصة، وردّه الشيخ رحمه الله بان ذلك بمكان من السخافة، لان وجود القرينة في جميع الموارد غير صحيح وبعيد.

واورد علي دلالة كلمة التوحيد علي التوحيد بان خبر لا اّمّا ان يقدر ممكن فلا تدلّ علي وجود الباري تعالى بالفعل، وان قدّر موجود فلا تدلّ علي نفي امكان غيره. واجيب تارة بان لا خبر لها.

ويندفع بان عدم تقدير الخبر لا يدفع المحذور، فان معناها حينئذ ان الله تعالى موجود أو ثابت والالهة سواء غير موجودة، واما ان يكون المراد الثبوت بالفعل أو بالامكان، فعلى الاول لا تدل علي نفي امكان غيره، وعلي الثاني لا تدل علي وجوده تعالى بالفعل، بل تدل علي اثبات امكانه.

واجيب ايضا بان المراد من الاله هو واجب الوجود ونفي ثبوته ووجوده في الخارج واثبات فرد منه وهو الله يدل بالملازمة علي امتناع تحقّقه في ضمن غيره تبارك وتعالى ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من افراد الواجب.

واجاب الاستاد في «الدرر» بان المراد من الاله المنفى هو خالق تمام الموجودات وبعد نفي هذا المعنى مطلقا واثباته في الذات المقدسة، يلزم ان يكون كل موجود سواء جلّ جلاله مخلوقاً له، ولا يمكن مع كونه مخلوقاً ان يكون خالقا، فحصر وجود الاله في الباري جلّ شأنه يدل بالالتزام البيّن علي عدم امكان غيره تعالى، انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه. وللمجيب الأول ان يضيف إلى ما ذكره ان بناءً علي كون المراد من الاله هو الواجب الوجود يصحّ افادتها للتوحيد اذا قدّر ممكن ايضا، لأنّه يكون المعنى حينئذ أنّه ليس واجب الوجود ممكنا الا الله، وهذه الكلمة وان افادت امكان الباري جلّ شأنه حينئذ، الا انها يدل بالملازمة الواضحة علي وجوده تبارك وتعالى.

ولكنّ الذي يرد علي الاستدلّالين ان المشركين في عصر الرسول الذين كان معاشرته معهم وتقبّله منهم كانوا قائلين بوجود الله تعالى وأنه الخالق وان الالهة من

الفصل الرابع: في مفهوم الحصر.....
 الاصنام شفعاء عند الله والمرتكز في اذهانهم من لفظ الاله غير واجب الوجود وخالق
 تمام الموجودات، بل المرتكز الهتهم من الاصنام والشمس والقمر. وبالجملة الاله عندهم
 كان يطلق بمعنى شامل لاهتهم لا بمعنى الخالق أو واجب الوجود، فالذي كانوا ينفونه
 ويثبتونه من الالهة هو بالمعنى الذي كان مرتكزا عندهم مضافا الى أنه ورد في القرآن
 الكريم أيضاً علي معنيين في قوله: «اذا لذهب كل اله بما خلق»^١ استعمل بمعنى غير الواجب
 وفي قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا»^٢ بمعنى واجب الوجود، فلا يعلم ان المراد
 من الاله هو الواجب.

والتحقيق ان يقال: ان الاله في اللغة مشتق من آله بمعنى عبد فالآله بمعنى المألوه
 كالمخلوق بمعنى المخلوق والهة اي معبود، فلذلك قال بعض القدماء: ان المراد من لا اله الا
 الله هو نفى المعبود من دون الله وهذا بظاهره غير صحيح، لأن الاصنام كانت معبودة في
 الخارج فلا بد من تقدير قيد، فمعناها حينئذ لا معبود بالحق الا الله. ومن الواضح ان هذا
 التقدير لا يدفع الاشكال ايضا، لأنه لا بد من تقدير الخبر اما ممكن أو موجود فيعود
 الاشكال، وان جعلنا لا تامة حتى لا يحتاج إلى الخبر لا يدفع الاشكال كما مر عن
 الشيخ رحمته الله. وجعل بعضهم الخبر مستحقا للعبادة اي لا معبود مستحقا للعبادة الا الله.
 وهذا ايضا لا يدفع الاشكال كما كان لا يدفع علي تقدير عدم الاحتياج إلى الخبر، لان نفى
 كون معبود مستحقا للعباد الا الله اما بالفعل او بالامكان، فعلى الاول لا ينفي الامكان،
 وعلي الثاني لا يثبت استحقاق الباري تعالى فعلاً.

وحق الجواب كما قاله الشيخ رحمته الله ان اللازم في التوحيد المتوقف عليه اسلام المسلم
 ليس هو نفى امكان الشريك حتى يتوقف علي هذه التكاليف البعيدة، بل عدمه في الصدر
 الاول معلوم، لأن الاعراب البعداء عن العلم والبرهان لا يكادون يفقهون حديث نفى
 الامكان، لأن نفيه يتوقف علي براهين اقامها الفلاسفة في كتب الحكمة بعد تحمل المشقات
 والزحمات واين الاعراب العاكفين علي ما ينحتونه بأيديهم ويعلمون أنه لا ينطق ولا

يضر ولا ينفع من البراهين الفلسفية، وأما اللازم هو نفي المعبود سوى الله تعالى الذي به كان المشركون يتركون اهتهم، يعني بمجرد نفي اله دون الله جل شأنه كانوا يتركون الشركاء، فاللازم هو نفي وجود معبود يلحق سوى الله تبارك وتعالى.

المقام الثاني: في أداة أخرى غير أداة الاستثناء

ومنها: بل، وهي أداة عاطفة للترقي كجاء الوزير بل السلطان ولا يفيد المحصر كواو العاطفة، أو اضربية وهي أما ان يكون اضرباً عن مقام الاثبات وهو على اقسام: الأول: ان يخبر المتكلم ويسهو في مقام البيان كان اراد الاخبار عن مجيء عمرو فقال جاء زيد فرأي أنه سها اضرب فقال بل عمرو، ومعلوم ان اضربه هذا كان في مقام البيان لا في مقام الثبوت، فيمكن ان يكون زيد أيضاً جائياً ولكنه ليس في مقام بيانه. الثاني: ان يكون المتكلم مريداً للاخبار عن مجيء عمرو فاراد ان يتوجه المخاطب إلى كلامه لكونه اهم في نظره فقدم الاخبار عن مجيء زيد توطئة وتنبها للمخاطب لان يستمع ويتوجه فقال جاء زيد ثم اضرب فقال بل عمرو، وهذا ايضاً اضرب في مقام البيان، فعنى اضربه هذا اني لست في مقام بيان مجيء زيد وإنما اقصد مجيء عمرو. الثالث: ان يريد بيان المراد فاذاه بكلمة ثم رآها غير واف به فاداه بلفظ آخر الا أنه اضرب عن الاول. وهذه الاقسام الثلاثة اضرب عن مقام الاثبات لادلالة فيها على المفهوم لعدم منافاتها مع الثبوت واقعا كما لا يخفى على المتدبر، وأما ان يكون اضرباً عن مقام الثبوت كان يقول جاء زيد ثم اضرب عن مجيئه حيث رأي أنه لم يجيء وإنما سها فقال جاء زيد فاضرب فقال جاء عمرو، وهذا القسم يفيد المحصر والظاهر فيما استعمل فيه، بل للاضرب هو القسم الأخير، والشاهد عليه الوجدان انا اذا راجعنا وجدنا علمنا بان الظاهر من استعمال بل هو الاضرب عن مقام الثبوت لا الاثبات.

ومما قيل بافادتها للمحصر أنها لتبادره عنها عند الاستعمال.

وأورد عليه الشيخ رحمته الله بان موارد استعمال اللفظة مختلفة بان التبادر يصح لو كان لها

لفظ مرادف في لغتنا كما في اداة الشرط والا الاستثنائية حتى نلاحظ احوالنا عند استعمالها ونستفد بحكم الترادف معناها، وليس لأنما لفظ مرادف في لغتنا، وأما نقل الادباء والنحويين افادتها له فلا يفيد الا بناءً على حجة قول اللغوي انتهى.

وبالجملة واستدل علي عدم افادتها للحصر بأننا اذا راجعنا وجداننا اتضح لنا اننا لانفهم من الجمل التي دخلها انما فرق بين قبل دخولها وبعد دخولها، فان كانت الجملة يفيد الحصر قبل دخولها افادت انما تأكيد الحصر، وان كانت غير مفيد للحصر افادت تأكيد النسبة الحكيمية فقط من دون افادة شيء زائد.

ومنها: تعريف المسند اليه باللام ولقد اجمل في «الكفاية» وتفصيله ان القائلين بافادته للحصر قالوا بافادته له إذا كان المحمول خاصا والموضوع [عام] كما في قولهم الإنسان زيد، وإذا كان المحمول اعم من وجه أو مطلق فظاهر التفتازاني اللاحاق نحو الإنسان حيوان أو الإنسان ابيض، ويؤيده قولهم الائمة من قريش لعدم اخصية الخبر حينئذ، وأما المساوي فلا وجه للبحث لعدم الافتراق هذا، وقد وقع الخلاف والنزاع في وجه افادته للحصر بعد ان علم استفادته بالوجدان فيما إذا كان الخبر اخص أو هو مع الاعم مطلقاً ومن وجه وهو لمكان اللام أو لقضية لزوم الاتحاد في الحمل علي وجوه واقوال، واطالوا فيه النقض والابرار مع عدم صحة اي منها فرض.

ولكن التحقيق ان يقال: ان قضية الحمل هو الحكم بانحصار الموضوع في المحمول مثلاً قولك زيد قائم معناه أنه اذا فرض زيد موجودا كان قائماً، ومعنى قولنا زيد انسان أنه اذا فرض زيد موجودا كان انساناً ولا زيد من الانسانية، فحينئذ ان جعل الموضوع هو جميع الأفراد بنحو الاستغراق الأفرادي كان المحصور هو الجميع بنحو الإنسان زيد اي فرد من الإنسان فرض موجودا كان زيدا، وكذا ان جعل الجنس بنحو الطبيعة السارية موضوعاً بنحو الرجل زيد اي هذا الجنس الساري في الأفراد اذا فرض كان زيدا وذلك لأن الجنس معلول الطبيعة السارية في حكم الاستغراق، وأما ان جعل الجنس بنحو الطبيعة المهملة موضوعاً فلا يفيد الا ان هذه الطبيعة المهملة بنحو صرف الوجود اذا وجد كان زيدا فحينئذ لا يوجب انحصار الرجولية في زيد فتدبر.

الفصل الخامس: في مفهوم اللقب

ويدخل فيه الوصف الغير المعتمد حتى يؤخذ منه مفهوم اللقب وان قلنا بعدم مفهوم الوصف اولا فلا، وعلي كل حال اتفق الامامية علي عدمه وعن بعض العامة وجوده. وقال الشيخ رحمته الله: وكم لهم من هذه الآراء، واستدلوا علي المفهوم بوجهين: الاول: بانه لو لم يفد اللقب المفهوم لعري عن الفائدة كما قيل في مفهوم الوصف. الثاني: بقول القائل لست بزنان ولا اخي، حيث يستفاد منه قذف المخاطب ويحد القائل.

ويرد الاول ان ذكر حكم مثل لا بد فيه من بيان موضوعه بنفسه أو بذكر جامعه مثلا اما ان يقول اكرم زيدا أو يقول اكرم الإنسان والثاني قد لا يمكن اذ يمكن ان لا يكون له جامع وقد لا يكون الغرض بيان ما عدا الفرد المفروض كما في صدر الاسلام حيث كان الحكم يأتي شيئا فشيئا فلا بد من ذكر الموضوع وهو فائدته، فلا وجه لقوله لعري عن الفائدة، لان الفائدة هو بيان موضوع الحكم، واما عدم ذكر ماعداه فلاغراض خفية أو لعدم الجامع اصلا.

ويرد الثاني أنه لو كان لهذا الكلام مفهوم لاثبت لجميع الناس عدي المتكلم واخته لا المخاطب فقط.

الفصل السادس: في مفهوم العدد

اختلفت الامامية فيه علي قولين: وجود المفهوم، وعدمه. واستدلّ للأوّل بما نقل عن الرسول ﷺ من طريق العامة التمسك بمفهوم قوله تعالى بقوله ﷺ لازیدن علي السبعين بعد ما نزل قوله تعالى «ان تستغفر لهم سبعين مرّة فلن يغفر الله لهم»^١ حيث فهم ﷺ انّ ما زاد علي السبعين حكمه بخلاف السبعين.

والجواب عنه بمنع حجّة الحديث إذ الطريق العامي لا يكون حجة لنا، مضافا إلى ما قيل من كون ذكر السبعين للمبالغة اي لن يغفر الله لهم استغفرت لهم او لا تستغفر وان استغفرت بما لا نهاية له ولا عدد، فحينئذ لا وجه للدلالة علي المفهوم، وذلك واضح. مع أنّه يمكن ان يقال: ان استفادته عليه وآله الصلاة والسلام امّا لعلمه من الخارج انّ حكم السبعين مخالف لما بعده، أو لما رأي سكوت الآية عمّا بعد السبعين قال استغفر اي رجاء وحينئذ لا دلالة علي المفهوم ايضا. والتحقيق ان يقال: إنّ لا دلالة فيه علي المفهوم اذا جرّد عن القرينة، فقد يقوم القرينة علي العدد وتارة علي عدمه، فحينئذ يتبع في كل دليل ما يستفاد منه أو من القرائن المكتنفة به او الخارجية عنه ككونه في مقام تحديد الموضوع قلّة أو كثرة نحو قول القائل خذ من مالي عشرة ارطال، لعلمنا حينئذ بعدم جواز الاكثر

١. متشابه القرآن، ج ٢، ص ١٤٩؛ نهج الحق، ص ٣٠٨.

ونحو سبّح فى الركعتين الأخيرتين ثلثا حيث تدلّ على الجزئية ولا يجوز الأقلّ منه، وأمّا نفي الأكثر فلا دلالة فيه عليه. هذا كلّه فى الأدلّة الدالة على الإباحة أو الحكم الوضعى بما لا تكليف فيه، وأمّا إذا كان ذكر العدد فى بيان الحكم الوجوبى أو التحريمى فله دلالة على نفي الحكم عن غير هذا العدد المذكور فى هذه القضية كقوله صم ثلاثين يوماً ولكن ليس ذلك نفياً لسنخ الحكم، أمّا إذا كان الواجب ارتباطياً فإنّه تدلّ على نفي شخص الحكم المتعلق به، ضرورة انتفاء الحكم لانتفاء موضوعه فليس الوجوب الشخصى متعلقاً على احدي وثلثين ولا على تسعة وعشرين، وأمّا دلالتها على انتفاء السنخ فلا، لا مكان مطلوبة الأقلّ أو الأكثر بملاك اضعف أو اقوى. وان كان استقلالياً كما فى مثال الصوم وكما فى النهى المتعلق بعدد خاصّ كان يقول لا تصم يومين ضرورة أنّ من صام يوماً أو ترك فرداً من الحرام فقد امتثل بهذا المقدار فكذلك ايضاً، لأنّه لا تدلّ على كون الارادات الشخصيّة على ثلاثين يوماً فيوماً مثلاً، ولا تدلّ على عدم مطلوبة صوم يوم آخر بملاك آخر، كما أنّه لا تدلّ على نفي الوجوب عن الأقلّ لوجوبه بالفرض هذا. وأمّا البحث عن ان الزايد قادح ام لا فيمكن ان يقال: ان مقتضى الاطلاق عدم كونه قادحاً لأنّ البشروط لائية قيد لا بدّ من بيانه، فاذا لم يبيّنه المتكلم فمقتضى مقدمات الحكمة العدم.

المقصد الرابع:

في العام والخاص



- * في مفهوم العام والخاص
- * اختصاص بعض الالفاظ بالعموم
- * حجّة العام بعد التخصيص
- * اذا كان الخاص مجملًا
- * هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟
- * في عموم الخطابات الشفاهيّة
- * في تخصيص العام بالمفهوم المخالف



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الرابع

الفصل الاول: في مفهوم العام والخاص

لا يخفى ان المبحوث عنه في اكثر مباحث العام هو وضع بعض الكلمات لهذا المعنى كما في اللام أو من الموصولة، ومعلوم ان المدار فيها ليس علي لفظة عام وانما هو علي مفهومه الذي له في كل اللغات اسم مخصوص، بل في بعض اللغات اسماء متعددة كالعموم و الشمول والاستغراق في العربية و«فراگرفت» في الفارسية، فيجعل تبادل ذلك المفهوم من تلك اللفظ دليلاً علي وضعه له، وعدمه علي عدمه، فعلم ان مفهوم العموم اوضح من ان يحتاج إلى تعريف وبيان.

وعلي اي حال فما عرف به العموم مع عدم الاحتياج اليه ليس تعريفاً حقيقياً له، بل هي شرح الاسم وتعريف لفظي له، لكنه لا ينافي كونهم بصدد بيان تعريف لفظي كان جامعاً ومانعاً، ويدل عليه ما في كلامهم من بيان القيود وان ذلك كان لاجراخ ذاك الفرد أو ادخال هذا، فليس النقض والابرار مما لا يليق بالمقام كلية كما قال في «الكفاية».

وبالجملة فالمستفاد من ضمن كلام الكفاية تعريفه العموم بشمول جميع ما يصلح ان ينطبق عليه، ولا يخفى ان لفظ العام ككل مثلاً ليس له صلاحية الانطباق علي فرد حتى يشمل جميعها، بل هو يشمل جميع ما يصح ان ينطبق عليه لفظ الرجل او العالم أو غير

ذلك مما وقع بعده، فالاولى تقييده بجميع ما يصلح ان ينطبق عليه الدخول.
وبذلك عرفت خروج مفهوم العشرة وامثالها عن العموم، حيث إنه ليس لها مفهوم
يصح ان ينطبق علي كل فرد فيجمعها بالعموم، بل هي موضوع لمجموع الاحاد الواقعة
ذيلها، والمميز ليس بمنزلة مدخول العشرة كما قال بعض المحشّين وانما هو مميّز لتلك
الاحاد الموضوع لمجموعها العشرة.

في تقسيم العام

ثم انهم ذكروا ان العموم ينقسم إلى الاستغراق والمجموعى والبدلى، والظاهر اتفاقها
واقعاً وانما الاختلاف اضافي ينشأ من اختلاف نحو تعلق الحكم به، ولا ينافيه اختصاص
بعض الألفاظ ببعض الاقسام وضعاً، كاي رجل للبدلى، وكل رجل للاستغراق، وغير
ذلك، وانما ذلك كاشف عن كيفية تعلق الحكم به لاعن اختلافها في معنى العموم.
وبالجملة العموم هو الاستيعاب أو الشمول كما سبق، وهو لا يتم الا بالمستوعب بالكسر
والمستوعب بالفتح، والمستوعب هو الحكم في مقام الانشاء والارادة في مقام الثبوت
والواقع، فالارادة أو الحكم قد يتعلق بالمجموع من حيث المجموع بحيث يكون واحداً
إرادة أو حكماً، وقد يتعلق بالافراد بحيث ينحل الارادة أو الحكم إلى الارادات
والأحكام تعلق كل واحد منها إلى احد الأفراد. وبذلك يفترق العام المجموعى عن
الاستغراقى، بل لا يختص ذلك بالعام ويجري في العدد ايضاً، فان تعلق الحكم أو الارادة
بالعشرة قد يكون بحيث تعلق بكل واحد من افراده ارادة وحكم واحد فينحل تلك
الارادة إلى الارادات، وقد يكون بحيث تعلق بالمجموع إرادة واحدة فاردة، وانما يتعين
ذلك في الاعداد بالقرينة ويكشف بها عن كيفية تعلق الحكم أو الارادة، فتارة يساعد
الأول كما في وجوب صوم ثلاثين ايام، وأخري يدل على الثاني كما في صوم الواجب
بالكفارة مثلاً. وأمّا في المقام فالكاشف عن كيفية تعلق الحكم أو الارادة الألفاظ
المخصوصة بكل واحد، ككل رجل للاستغراقى، واي للبدلى، ولا يوجب ذلك تفاوتاً في
أصل المفهوم، بل يمكن منع تخصيص كل واحد منها بالمعاني المخصوصة، فان اي قد

يستعمل في الاستغراق كقولك اكرم اي عالم رأيته، والكل أيضاً يستعمل في المجموعى كثيراً كما لا يخفى، فلا بد من الرجوع إلى القرينة المقامية أو المقالية فيتشخص كيفية تعلق الحكم والارادة، فان التفاوت فيه يوجب التفاوت في مقام الامتثال، فلو كان بنحو الاستغراق يكون الاتيان بكل فرد منه امثالاً على حده فلو اتي بالبعض دون الباقي امثال وعصى، ولو كان بنحو المجموعى يكون الاتيان بجميعها من حيث المجموع دخيلاً في الامتثال فلو ترك الاتيان بالبعض واتي ببعضه فقط لم يكن ذلك امثالاً له أصلاً، وأما في البدلى منه فعصيانته يتوقف على عدم الاتيان أصلاً فلو اتي بفرد واحد فقد امثال واطاع وهذا ظاهر.

وبذلك عرفت ما في كلام بعض المحشين من ان المجموعى وضع بشرط الاجتماع والاستغراق لا بشرطه فيوجب التفاوت في الماهية، فإنه لو سلم ليس إلا بمعنى شرط الاجتماع في الحكم أو الارادة واللابشرطية فيه ايضاً، فرجع إلى كيفية تعلق الحكم ايضاً ولا يمكن له ان يقال باشتراط الاجتماع في مقام الامتثال، لأنه متأخر من الوضع والانشاء ولا في اللحاظ فللاجتمع في اللحاظ في الاستغراق ايضاً، فتدبر.

الفصل الثاني: في اختصاص بعض الألفاظ بالعموم وضعاً

لا ينبغي الاشكال في اختصاص بعض الألفاظ في الجملة بالعموم وضعاً، وما عن السيد عليه السلام: من الاشتراك بينه وبين الخصوص لغةً والاختصاص بالعام شرعاً، مستدلاً للأول بالاستعمال وان الأصل فيه الحقيقة، والثاني بفهم العلماء منه العموم اجماعاً. مدفوع بمنع الأول، وان الاستعمال ليس علامة للحقيقة، وفهم العلماء منه العموم لا ينافي كونه كذلك وضعاً.

وأما التخصيص بالخصوص فقد استدل له بوجهين، أحدهما: كون الخاص هو المتيقن ووضع اللفظ للمتيقن أولى. والثاني: ان التخصيص شائع بحيث قيل ما من عام الا وقد خص، فيلزم من وضعه للعام كثرة المجاز. ولا يخفى ضعف كليهما، أما الأول فلان المراد من المتيقن الموضوع له اللفظ ما هو وهل هو يكون دون بفرد أو فردين أو افراد، وعلي اي حال يلزم في الاخص منه تخصيص له وليس اقل من ان يوضع كما يستهجن التخصيص باكثر منه، فمع تصوّر وضع اللفظ له لا يكون استعماله في الاقل منه مستهجناً لعدم فاصلة كثيرة بينهما. مثلاً لو كان اللفظ موضوعاً للالف يكون استعماله في الاقل من المائة مثلاً مستهجناً لكن لو كان موضوعاً للخاص وهو المائة لا يكون استعماله في الاقل منه مستهجناً عرفاً كما لا يخفى.

٤٤١ الفصل الثاني: في اختصاص بعض الألفاظ بالعموم وضعاً
و يرد هذا علي الاحتجاج الثاني أيضاً لتفاوت مراتب الخاصّ إلى ان يبلغ درجة
الاستهجان، فع وضعه له لا يكون استعماله في الاقل منه مستهجناً فتدبر. مضافاً إلى ان
التخصيص ليس مجازاً حتى يوجب كثرة المجازات، وانما هو من قبيل عدم تطابق المرادين
الاستعمالي والجدي كما سيأتي.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الفصل الثالث: في الفاظ العموم

لا ينبغي الاشكال في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم، وانما الكلام في ان ذلك بالوضع أو بالعقل، فقال في «الكفاية»: ان ذلك عقلي، حيث ان حرف النفي لم يوضع الا للنفي ولا يمكن ان يقال: ان الهيئة التركيبية موضوعة لذلك لعدم وضع خاص لها كما لا يخفى. نعم نفي الطبيعة انما يتحقق عقلاً بنفي جميع افرادها، كما ان الطبيعة لو امر بها يمتثل باتيان فرد منها ولو وقعت في حيز النهى لا يمتثل الا بترك جميع افرادها.

ثم ذكر ان استفادة العموم منه انما يبتنى على إرادة الطبيعة المرسلة من المدخول بضميمة مقدمات الحكمة لا الطبيعة المهمة أو المقيدة، والا فلا يستوعب الا ما اريد منها. وبالجملة كلمة «لا» انما ينفي ما اريد من المدخول، فان كان المراد منها هي الطبيعة السارية ولو بضميمة مقدمات الحكمة يثبت العموم اي استيعاب جميع افرادها، بخلاف ما لو كانت مقيدة أو اخذت مهملة فإنه لا يستوعب الا افراد ما يراد منها.

ثم عطف عليه كل، فإنه ايضا يدل على استيعاب ما يراد من مدخولها، فلا يدل على استيعاب جميع افراد ما يصلح ان ينطبق عليه اللفظ الا اذا اخذت الطبيعة مطلقة سارية ويكشف عنه اجتماع مقدمات الاطلاق، وهكذا الحال في المحلى باللام وغيره مما يفيد العموم، فان كلها يستوعب افراد ما يراد من المدخول ان كان مطلقاً، فمطلقاً وان كان

الفصل الثالث: في الفاظ العموم في الفاظ العموم
مقيّداً فمقيّداً، ولا اباء في ان تقييد المدخول بقيد ليس في الحقيقة تخصيصاً له، بل هي
تقييد وينعقد العام مقيدا ويطلق عليه التخصيص، كما في ضيق فم الركبة، انتهى ملخص
كلامه تعالى.

وهل المراد من الطبيعة المرسلّة أو المهمة ما لوحظ كذلك ام لا؟ الظاهر من قوله:
اخذت مرسلّة، وكذا ساير عبارته بل بضميمة ما يستفاد منه تعالى في باب المطلق والمقيد
هو الاول، فانه قال: ان المطلقات موضوعة للطبيعة المهمة لا لحاظ فيه حتى لحاظ أنه
كذلك، وبعبارة أخرى انها موضوعة للطبيعة المقسّمة التي من اقسامه السارية والمقيدة
والابيض والاسود وغير ذلك، ولا يتصور ذلك في الذهن أيضاً فان المتصور وان كان
يتصور في نظره هو ذاك المعنى لكنه بعد تصوّره في ذهنه يصير قسماً له لا المقسم،
فعلى هذا يحتاج السريان وغيرها من احوال المطلق إلى لحاظه والتوجه اليه. فيكون
المراد من المرسلّة هنا ما لوحظ سارية اي لوحظ بان لا يلاحظ مع قيد فايها وجد يكون
فرداً منه منفيّاً بلا أو مشمولاً بكل، ولا يخفى أنه علي هذا مضافاً إلى ان السريان قيد
زائد يرتفع بالاطلاق يكون الدال على العموم في النفي والاثبات نفس لفظ المدخول
لاكل ولا حرف النفي، فيكون الاتيان بلفظ الكل للدلالة على العموم لغواً. نعم يصح
ذلك لو كان المراد من قوله: نعم لا يبعد ان يكون ظاهراً عند اطلاقها في استيعاب جميع
الأفراد الخ كون لفظة كل دالاً على إرادة الطبيعة المرسلّة من المدخول كما فهم ذلك بعض
المحشين لا ما قلنا من احتياجه الى مقدمات الحكمة. لكنه يكون مناقضاً لما في صدر
الكلام من قوله لا ينافي... كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله الخ فانه علي هذا
ينبغي تعيين ما يراد منه قبلاً حتى يستوعبه كل فلا يكون معيناً له عند الاطلاق كما
لا يخفى. وبعبارة أخرى الامر دائر بين ان يكون كل موضوعاً لاستيعاب جميع الأفراد
ولا يحتاج إلى مقدمات الحكمة، وبين ان يكون موضوعاً لاستيعاب ما يراد من المدخول
فيحتاج لاثباته إلى مقدمات الحكمة، والجمع بينهما كما تري.

نعم لو كان المراد من الارسال الطبيعة السارية من دون لحاظ شيء معه حتى لحاظ

الارسال وعدم لحاظ شيء آخر معه بان يلاحظ الطبيعة من حيث هي هي، قبضية مقدمات الحكمة يكون سببها سبب تمام افرادها عقلاً ولا يكون بنفسها دالاً علي العموم. وهذه غاية ما يمكن ان يقال في توجيهه وان كان مخالفاً لظاهر العبارة.

لكن ذلك كله مبنى علي ان يكون لفظة كل أو اداة النفي كلا موضوعاً لاستيعاب ما يراد من مدخولها أو نفيه لا ما هو المدخول ظاهر فيه ويصلح ان ينطبق عليه، ولا يخفى بعده فان الظاهر من كلمة كل وما يرادفه مما وضع للعموم ان لها نحو حكومة علي الارادة وانها يستوعب جميع افراد ما يصلح ان ينطبق عليه المدخول لا ما يراد منه.

نعم لا يبعد ذلك في اداة النفي فانها موضوعاً لنفي مدخولها، أما كونها موضوعاً لنفي ما يصلح ان ينطبق عليه المدخول بحيث كان ذلك أيضاً جزءاً للموضوع له فيحتاج إلى دليل يثبت، ومع انتفائه يكون نافياً لما يراد منه، أو مجملأً بينه وبين الأول، فيكون استفادة العموم منه متوقفاً علي اجتماع مقدمات الحكمة، ولكن المتبادر هو الأول، وهو يكفي في اثباته، فيدل علي العموم لفظاً لا عقلاً، لعدم توقفه علي مقدمات الحكمة كما لا يخفى.

مركز تحقيق كتب التراث

واعلم ان الفاظ العموم انما تدل علي استيعاب افراد المدخول بالعموم الأفرادي، وأما كون ذلك في كل زمان فلا يستفاد منها، بل يكون من تبعات اطلاق المدخول. وبالجمله تخصيص الحكم في بعض الأفراد بزمان محدود دون زمان لا يكون تخصيصاً للعام كما قيل بل هي تقييد للاطلاق الزماني للمدخول فقوله تعالى «وفوا بالعقود»^١ ان خرج منه مثل عقد الهبة وامثالها مما خرج منه كلية يكون تخصيصاً له، وأما خروج عقد البيع حين الخيار مثلاً لا يكون الا تقييداً لاطلاقه.

الفصل الرابع: في حجية العام بعد التخصيص

هل العام بعد التخصيص حجة في تمام الباقي ام لا؟ ام يفصل بين المخصّص المتصل والمنفصل؟

ذهب في «الكفاية» إلى الاول، فان وجه المنع ليس الا مجازية العام في الباقي واجماله لتعدد المجازات وتساوي نسبتها إلى العام، لكن المجازية في كلا قسميه ممنوعة، أمّا في المتصل فلان اداة العموم انما استعمل في معناها الحقيقي وهو استغراق جميع افراد المدخول وانما المدخول يدلّ علي الخصوص بتقييده بالقيد وليس ذلك مجازاً كما يأتي، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الاداة موضوعاً لاستغراق ما يراد من المدخول أو ما يصلح ان ينطبق عليه المدخول، فانه بعد التقييد لا يصلح ان ينطبق الا علي الخصوص، فلا مجاز لا في اداة العموم ولا في مدخوله.

وأما في المنفصل فلان جملة العموم استعمل في معناه الحقيقي العام وانعقد ظهوره فيه لكنه لم يكن مطابقاً لمراذه المجدي، فيكون التخصيص منفصلاً قرينة لذلك وبيانا له لا مصادماً لاصل ظهوره.

ان قلت: ان الخاصّ كما يمكن ان يكون قرينة علي عدم تطابق الاستعمال للمراد المجدي، كذلك يمكن ان يكون قرينة علي عدم استعماله في العموم فما يثبت الاحتمال الأول؟

قلت: ان العام ظاهر في استعماله في العموم وإرادة العموم منه والخاص لا يزاحم الاول بعد رفع اليد عن الثاني فيكون ظهوره فيه ثابتاً في محله، وبعبارة أخرى يكون الكلام مما حُفَّ بما لا يصلح للقرينة فلا يرفع به اليد عن الحقيقة كما لا يخفى، انتهى ملخص كلامه رحمه الله.

لكنه لا يخفى ان تخصيص العام بالمخصص المتصل ليس منحصرأ فيما ذكره رحمه الله من تقييد المدخول بالوصف، بل قد يكون بالاستثناء كقوله اكرم العلماء الا زيدا، وقد يكون بجملة مستقلة كقوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق، ولا يجري فيها ما قيل في المخصص المتصل لعمومية المدخول فيكونان كالمتفصل بمعنى استعمال في عمومته وكون المخصص قرينة على عدم تطابقه للمراد الجدي لكن لا يثبت ذلك فيها بما سبق في المتفصل من انعقاد الظهور قبل ورود المخصص لما هو واضح، بل يدل عليه في الاول معنى الاستثناء، فإنه لو لم يكن مستعملاً في العموم لم يكن معناً للاستثناء، لأنه للاخراج فيلازم دخوله بنحو ما أو يكون كالاستثناء المنقطع، وهو كما ترى. علي أن المجازية فيه لا يضر، لعدم اجماله بتعدد المجازات حيث ان الا كما سبق يدل على المحصر اي ينحصر عدم حكم العام في مدخوله، فيكون العام حجة في تمام باقيه.

واما في الثاني فيمكن اثباته باصالة الحقيقة، حيث إنه كما يمكن ان يكون مستعملاً في المعنى المجازي، يمكن ان يكون مستعملاً في المعنى الحقيقي باختلاف المراد الاستعمال والجدي، فبناء العقلاء على اصالة الحقيقة يثبت الثاني.

وبالجملة فالعام المخصص ليس مجازاً حتى يكون مجملاً في الباقي.

واما ما قيل بناء على تسليم المجازية بعدم الاجمال لتعين الباقي بكونه اقرب المجازات فاجاب عنه في «الكفاية» بأنه لا اعتبار بالاقربىة بحسب المقدار وانما المدار على الاقربىة بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال انتهى.

ويمكن الانتصار للقائل بان المجاز ليس من استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل هو كما قال السكاكي استعمال للفظ في احد افراد معناه الحقيقي ادعاء، ويؤيده ما يري من

الفرق بين قولنا زيد كالاسد وزيد اسد لمزيد المبالغة في الثاني، ولو كان الاستعمال في الثاني في غير ما وضع له بعناية الشبهة لكان اللازم عدم الفرق بينهما، ولما ثبت ان المجاز ليس الا دعوي كون ذلك من افراد الحقيقة فكلما كان ذلك اقرباً الى المعنى الحقيقي يكون ادعائه احسن وواقع في النظر، ولذلك كان اطلاق لفظ اسد علي من كان شجاعاً غاية الشجاعة احسن من اطلاقه علي الاضعف منه، بل وذلك أيضاً يقال: ان وجه الشبه لو لم يصرح به في الكلام يكون اظهر خواص المشبه به بكونه احسن في التشبيه كما لا يخفى.

وعلي هذا استعمال العام في مراتبه ليس مساوياً كلها، بل قد يكون مستهجناً ولا ينوط ذلك بتخصيص الاكثر كما قيل، وقد لا يكون مستهجناً ولا حسناً أيضاً وغير ذلك لعدم تساوي الادعاء في تلك الصور فما كان الباقي اقرب إلى العام يكون ادعاء العموم فيه احسن وواقع، فمع فقد القرينة الصارفة عنه يحمل عليه. وبذلك عرفت أنه لا خصوصية في كثرة الاستعمال وزيادة الانس الناشئة منه فتدبر.

وامّا ما عن الشيخ عليه السلام في جواب الاستدلال السابق من ان دلالة العام علي كل فرد من الأفراد لم يكن منوطاً بفرد آخر فيكون العام مقتضى لكل فرد من الأفراد مستقلاً والمخصص ليس الا مانعاً من بعض الأفراد العموم، فما لم يكن فيه ذلك المانع يجري فيه الحكم بمقتضى العام. فاجاب عنه في «الكفاية» بما حاصله يرجع إلى أنه: ليس دلالة العام علي كل فرد غير مرتبط بالآخر أصلاً، بل هو مربوط به من حيث أنه موضوع للشمول والاستغراق ومقتضى الشمول جريان الحكم علي كل فرد، فلما لم يكن مستعملاً فيه لم يكن مقتضى لكل فرد كما لا يخفى.

وفيه: ان الشمول والاستغراق معنى مطابق للعموم ودلالته علي كل فرد يكون بدلالة الاستلزام، والمخاص ليس الا معارضاً لدلالته المطابق للاستلزام، ولا وجه لرفع اليد عنها به لانفكاك الدالتين كما قال به الشيخ عليه السلام والمحقق اليزدي عليه السلام فيما لو تعارض الدليلان فانها يتساقطان لكنه ينتفى الثالث بهما، لان دالتهما علي الوجوب أو الحرمة مثلاً دلالة مطابق لهما وعلي عدم الاستحباب والكراهة دلالة التزامي،

والتعارض انما وقع بين المطابقين الالتزاميين فيبقيا على الاصل، وكذا فيما نحن فيه سيما على القول بكون الاوامر والنواهي موضوعة لمصداق الارادة والكراهة فإنه يلزم فيما لو لم يدل على الوجوب أو الحرمة عدم وجود المستعمل فيه له فلا يفرق بينه وبين المقام بعدم استعمال العموم في الشمول أصلاً. نعم لو قلنا بان نفي الثالث انما يكون باحدهما الحجة في الواقع فلا يستلزم ذلك فتدبر.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الفصل الخامس: في ما إذا كان الخاص مجملاً وحكمه مفهوماً

إذا كان الخاص مجملاً بحسب المفهوم فتارة يكون مردداً بين المتباينين وأخري بين الأقل والاكثر، وعلي أي حال قد يكون منفصلاً وقد يكون متصلاً. والامر في المنفصل المردد بين الأقل والاكثر واضح لانعقاد ظهور العام في العموم، والثابت من مزاحمته للخاص هو الأقل لعدم حجّية في الاكثر لاجماله له فيبقى الاكثر علي حاله تحت العموم ولا يسري به الاجمال، وأمّا في بقية الصور فيسري اجمال المخصص إلى العموم.

أمّا في المنفصل المردد بين المتباينين فلانه وان انعقد الظهور علي العموم لكن الخاص حجة قائمة علي عدم الحكم في احدي هذين، فيعلم إجمالاً عدم الحكم في احدهما ووجوده في الاخر، كما لو استثنى من العموم زيد المشترك بين شخصين، فيكون العام مجملاً من حيث الامتثال وان لم يكن كذلك من حيث الاستعمال، ولذلك قال في «الكفاية» فيسري اجماله اليه حكماً الخ.

وأمّا في المتصل فلان العام كما قلنا يشمل تمام افراد المدخول والمفروض ان المدخول مجمل لتقييده بما يصلح ان ينطبق علي كل من المتباينين أو الاكثر. وبالجمله لم ينعقد له ظهور في العموم واستيعاب تلك الأفراد المشكوك أصلاً لكنه لا ينصرف عن حجّية في الباقي من الاكثر والفردين المعلوم بالاجمال لتيقنه.

ولا يخفى أنه يجب الرجوع في موارد الاجمال إلى ما يقتضيه الاصل العمل في المقام فلو كان العام مثبتاً للتكليف والخاص نافياً له أو العكس يكون الاصل هو الاشتغال والاحتياط مخالفاً في الاول للعام وفي الثاني للخاص، أو كان كليهما مثبتاً له بان كان مدلول العموم الوجوب والخاص الحرمة، فيكون من موارد دوران الامر بين المحذورين فالتخير.

ولكن لا يخفى ان سراية الاجمال إلى العام في المخصص المتصل المردد بين الاقل والاكثر انما يصح لو كان بنحو التقييد كقوله اكرم العلماء العدول حيث ان اجمال التقييد يسري بالمقيد فيكون مدخول اداة العموم مجملاً، وأما لو كان بنحو جملة مستقلة كقوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم أو بنحو الاستثناء كقوله اكرم العلماء الا الفساق منهم، فلا يبعد دعوي عدم الفرق بينه وبين المنفصل بناءً على ما سبق منا من ان اداة العموم تستغرق ما يصلح ان ينطبق عليه الدخول لا ما يراد منها، فإنه حينئذ لا يمكن القول باستعمال العموم في الباقي والا لا يكون محلاً للاستثناء ويصير الاكثير الوصفية وصفاً للعموم، وهو كما تري، بل الصحيح استعماله في العموم فيكون الاستثناء أو الجملة التالية قرينة على عدم تطابقه مع المراد الجدّي. فعلى هذا انعقد ظهور الجملة في العموم للاستعمال فيه فكما يقال في المنفصل من ان الثابت من مزاحمة الخاص للعام هو الاقل فيبقى الاكثر تحته كذلك في المقام فان الثابت مزاحمة الخاص لاصالة التطابق هو الاقل والاكثر باق على الاصل فتدبر.

نعم لو قلنا بان العام يستغرق جميع افراد ما يراد من المدخول يكون للقول بالاجمال وجه، لعدم انعقاد الظهور في العموم حتى استعمالاً كما لا يخفى، هذا كله في الاجمال بحسب المفهوم.

حكم ما إذا كان الخاص مجملاً مصداقاً

وأما لو كان الخاص مجملاً بحسب المصداق بان اشتبه في فردية فرد للخاص، فهل يجوز التمسك بالعام فيه أو لا؟

لا ينبغي الاشكال في عدم جواز التمسك به فيما لو كان الخاصّ متصلاً بنحو الوصفية كما لو قال اكرم العلماء العدول وتردد في عدالة زيد، لان العامّ حينئذ هو العلماء المقيد بالعدالة فيكون التردد في شمول عادل له ترديداً في شمول العامّ له فلا حجة علي وجوب اكرامه. وأما في باقي الصور فقليل بالجواز مستدلاً بان الخاصّ انما هو حجة في غير فرد المشكوك، فخر وجه عن العامّ يكون تخصيصاً بلا حجة ودليل، مثلاً قولنا اكرم العلماء يشمل زيداً ويشك في شمول الفاسق له فلا يكون لا تكرم الفاسق حجة بعدم اكرام زيد فكيف يخرج من العام؟

واجاب عنه في «الكفاية»: بان الخاصّ يوجب تعنون العامّ بعنوان غير الخاصّ فيشك في شمول ذاك العنوان لهذا الفرد، مثلاً قولنا اكرم العلماء بعد تخصيصه بلا تكرم الفاسق يعنون بعنوان عدم الفسق فيكون الحجة منه وجوب اكرام عالم غير فاسق وشموله لزيد مشكوك. وبالجملّة فالعام وان كان يشمل فرد المشكوك بما أنّه عام لكنه لا يشمل بما أنّه حجة ودليل، فلا دليل علي جريان الحكم في هذا الفرد ايضاً انتهى. واعترض عليه بوجهين: احدهما أنّه لا فرق فيه بين اجمال المفهوم والمصدق، فكما ان في اجمال المفهوم يقال بانعقاد ظهور العموم في العموم والشمول والخاصّ لا يزاحمه الا في مقدار المعلوم فكذلك في اجمال المصدق، فان العامّ كان شاملاً له أيضاً بظهوره والخاصّ انما يزاحم اصالة التطابق في غير ذلك الفرد المشكوك دخوله تحته. وبالجملّة لا فرق بين فرد اشتبه كونه من الخاصّ باجمال المصدق وبين ما اشتبه ذلك فيه لاجمال المفهوم، وانما الفرق بينهما ان الموجب للشك في الاول امر خارجي وفي الثاني مربوط بالخاص، وذلك لا يوجب الفرق فيما هو المهم.

ولا يخفى ان الارادة في الامر بالعموم قد لا تتعلق بالافراد فرداً فرداً بل يتعلق بعنوان يجمعها، وكذلك في طرف الخاصّ فبعد تخصيص العامّ بعنوان مجمل مفهوماً يرجع إلى الشك في مراد المولى وان مراده الجدي من العامّ هو الباقي من الاكثر أو الاقل فاصالة تطابق المراد الاستعمالي مع الجدي قائمة حتى يزاحمه حجة. وأما في اجمال المصدق

فالخارج عن العام هو العنوان المعلوم مفهوماً والباقي تحته هو غير ذلك العنوان، فعلم ان المراد الجدي قد يتعلق بغير ذلك العنوان واصالة التطابق محكمة للخاص في مقدار ذلك العنوان، فالشك في الفرد لا يرجع إلى الشك في إرادة المولى بما قلنا من عدم تعلقها بالافراد، ولذا لو سئل عن ذلك المصداق يجوز له ان يكون جاهلاً به ويحيل تشخيصها إلى العبد، بخلاف ما لو سئل عن مفهوم الخاص فان الجهل فيه جهل في موضوع الحكم وهو باطل.

وبالجملة فالمحتمل في الشبهة المصداقية كون هذا الفرد مما لا يجري فيه اصالة التطابق بلا دليل علي شمول إرادة المولى له.

الثاني: ان عام اكرم العلماء مثلاً شامل باستغراقه لمعلوم العادل والفاسق ومشكوك العدالة والفسق، فبعد تعنونه بغير عنوان الخاص لا يخرج منه الا معلوم الفسق مثلاً، وأما مشكوك الفسق فهو عنوان غير عنوان الفاسق فلا يخرج عن العام.

ان قلت: ان ذلك يوجب اجتماع حكّمين في مورد واحد فيما لو كان مشكوكاً ظاهراً فاسقاً واقعاً، فمن حيث إنه مشكوك يجب اكرامه، ومن حيث إنه فاسق لا يجب اكرامه وذلك باطل.

قلت: لا ضير فيه ويجمع بينهما بما قيل في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فكما ان الشيء المشكوك حليته حلال بمقاد قوله ﷺ: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»^١ وان ذلك كاف لبيان حكم الواقعي والظاهري، فكذلك في المقام.

وفيه: أنه ان اريد من المشكوك المشكوك بعناية الموضوع وهو مشكوك الفاسقية والعدالة كما سبق منا في تقريره فذلك موجب لدخول ذلك تحته وخروجه فان موضوع الخاص انما كان الفاسق الواقعي، فهذا الفرد المفروض فسقه واقعاً من حيث إنه فاسق واقعاً خارج عن العام، ومن حيث إنه مشكوك الفاسقية داخل تحته، وليس ذلك من موارد اشتباه الأصول اللفظية، فان جريان اصالة التطابق في ذلك الفرد مشكوك لاحتمال

كونه من الفساق واقعاً فيكون محكوماً للخاص لأنه يجري ويخطيء في ذلك الفرد.
ولو أريد منه المشكوك بعناية الحكم فاشكاله واضح، حيث لا يمكن أن يتكفل دليل واحد لبيان حكم وحكم الشك فيه كما حقق في محله.

حكم ما إذا كان الخاص المجمل لبياناً

هذا كله في المخصص اللفظي، وأما المخصص اللبي فلو كان من العقلية الضرورية أتى يصح أن يتكل عليها المتكلم بياناً حين التخاطب فهو كالمتمصل اللفظي، وإن كان من قبيل الأحكام النظرية، فقال في «الكفاية»: أن الظاهر بقاء العام في المصدق المشتبه علي حجته كظهوره فيه بخلاف اللفظي، وقد أطال الكلام فيه من دون أن يتكفل لبيان ما هو الفرق واقعاً بين المخصص اللفظي واللبي.

ووجه ذلك بعض المحشين بأنه لو كان لفظياً فقد أتى المولى حجتين، والقاء التخصيص يدل علي أنه علم بوجود المعنوي بهذا العنوان في العام وأراد بذلك إخراجهم وأحال تعيين مصاديقه إلى المخاطب، وأما إذا كان لبياناً فعدم تعرض المولى للخاص يكشف عن أنه علم بعدم وجود المعنوي به في العام وأنه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه علي جميع الأفراد ولم يكل ذلك إلى المكلف، فلا محالة يكون هذا الظهور حجة علي المكلف في الموارد المشكوك فيها انتهى.

وفيه: أن ذلك إنما يصح لو لم يعلم بوجود المنافي فيه والآن فيكشف ذلك عن عدم إحرار المولى انطباق موضوع حكمه علي جميع الأفراد، ولا يمكن حمل سكوت المولى عن بيانه علي كون المصلحة مقتضية لسكوته عنه أو علي غفلته عن ذلك كما في الموالى العرفية فيما لو علم بفقدان أفراد كثيرة للقيود بعد الغفلة عنه كما لا يخفى. علي أن ذلك يستحق في اللفظية أيضاً فيما كان النسبة بين الدليلين عموماً من وجه فيجب القول بالتمسك بالعام فيه أيضاً. مضافاً إلى أن بناء العقلاء في القاء العموم ليس علي الفحص عن أفراد، بل يري ملاك الحكم في المتصف بذلك الوصف ويلقاه بالعموم، بل وقد لا يمكن ذلك، كما لو قال رجل: أكرم العلماء، وعلمنا بعدم رضاه لأكرام الفساق فإن فرض تجسسه عن تمام أفراد

العلماء واحراز عدم الفاسق فيهم كما تري. والشارع أيضاً لا يتكلم الا علي نحو ساير الناس ولا يتكل في محاوراته علي علم الغيب وان كان يمكن له ذلك. نعم يصح ذلك فيما لو قام قرينة علي فحصه كما سيأتى.

وبالجملة التمسك بالعموم في تمام موارد المخصّص اللبى خالية عن الوجه، ومع ذلك لا يمكن انكار ذلك في بعض الموارد، وهى الذى اوقع الاعلام في الاشتباه والخلط.

تحقيق

فالتحقيق ان يقال: ان القيد المدرك عقلاً ان كان مما يمكن للمكلف احراز وجوده أو عدمه كالفسق والعداوة وغير ذلك فلا يصح التمسك بالعام لعين ما ذكر في المخصص اللفظي، وأما لو كان مما لا يمكن للمكلف ذلك بل كان من شؤون المولى ووظائفه وما هو في عهده يصح التمسك بالعموم في موارد الشك واستكشاف تحقق القيد فيه^١ بل ولا يصح له حينئذ التكلم بالخاص لعدم قدرة المكلف علي تطبيقه علي افراده فيجب عليه بيان الموارد. ولذلك تري انهم يتمسكون في صحة الوضوء المشكوك صحته وفساده بعموم وجوب غسل الوجه والأيدي مع العلم بكون صحته مخصوصاً بما كان محصلاً للطهارة الواقعية ويحرز بذلك كونه محصلاً للطهارة، لان بيان المحصلية وعدمها انما هو علي الشارع ولا يمكن للعبد احرازه.

وكذلك الأحكام كلها منوطة بالمصالح والمفاسد الواقعية فوجوب شيء منوطة بوجود المصلحة فيه ولخصوص به، لكنه لما لا يمكن للعبد احراز المصلحة فيما اذا شك في وجوده في فرد يصح ان يتمسك بالعموم الشامل له ويحرز بذلك وجود المصلحة فيه ومثل ذلك في نظائره.

وكذلك لو قام القرينة في مقام علي فحص المولى وعلمه بانطباق موضوع حكمه علي

١. والظاهر جريان ذلك في اللفظي أيضاً لو فرض تكلم المولى بخاص كذلك لعدم التفاوت بينهما، وفيه أنه لا يصح الغاء خاص كذلك بل لابد من ذكر موارد كما في المتن.

الفصل الخامس: في ما إذا كان الخاص وحكمه مفهوماً ٢٥٥

جميع الأفراد كما لو قال النبي ﷺ: «لعن الله بنى أمية قاطبة إلى يوم القيمة»^١ حيث إنه ليس في مقام بيان جواز لعنهم فقط وإنما ينشأ اللعن عليهم إلى يوم القيمة بلسانه، وذلك بضميمة ما دل على حرمة سب المؤمن يدل على اتكائه حينئذ على الغيب واحرز عدم المؤمن فيهم، فلو شك في إيمان فرد منهم يتمسك به لنفيه وإن ليس بمؤمن، ولعل منه ما لو قال قائل: أكرم جيرانى كلهم، مع العلم بعدم رضائه باكرام اعدائه فإن التصريح بالعموم مع حصرهم وإمكان العلم بحالهم من قبله بنحو يسير يمكن أن يكون دليلاً على فحصه عنهم واحراز انطباق موضوع حكمه عليهم، فلو شك في فرد أنه عدوه أم لا يتمسك به ويجب اكرامه، ولو علم بعداوة فرد منهم له يحمل على وجود المصلحة مقتضية لسكوته عنه أو على غفلته عن ذلك، فتدبر وافهم.

تذنيب، في احراز موضوع العام بالأصل وعدمه

قد عرفت عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية المخصّص لفظياً كان أو غيرها، فهل يمكن احراز موضوع العام بالأصل الموضوعى أم لا؟ لا ينبغي التردد في امكانه فيما إذا كان للمشكوك حالة سابقة موافقة للعام فيستصحب، كما قد يحرز موضوع المخصص إذا كانت موافقة له، مثلاً إذا قال المولى: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، فزيد المردد بين الفسق والعدالة إن كان فاسقاً سابقاً أو عادلاً ثم حصل التردد فيستصحب موافقاً للعام في الثانى وللخاص في الأول فيختلف الحال باختلاف المقامات، أما الكلام فيما إذا لم يكن له حالة سابقة مع فرض وجوده، فهل يكفي فيه استصحاب عدم الازلى أم لا؟

ذهب في «الكفاية» إلى امكانه وقال: إن الباقي تحت العام فيما إذا كان مخصصاً بالمنفصل أو المتصل بغير تقييد ليس معنوياً بعنوان خاص بل هو معنون بغير عنوان الخاص، فيكفى في التمسك بالعام نفي عنوان الخاص عنه، ويمكن احرازه باستصحاب عدم الازلى أيضاً ولا يحتاج فيه إلى اثبات عنوان خاص حتى يكون مثبتاً. ثم قال:

مثلاً اذا شك ان امرأة تكون قرشية وان كانت اذا وجدت إمّا قرشية او غيرها فلا أصل يحرز انها قرشية أو غيرها، الا ان اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قرشي تجدي في تنقيح انها ممن لا تحيض الا إلى خمسين. انتهى ببيان ان الحكم مترتب علي المرأة التي لا تكون متصفة بالقرشية لا المرأة المتصفة بعدم القرشية، فعدم الاتصاف يحقق ولو مع عدم الوجود وان كان الاتصاف بالعدم غير يحقق الا مع فرض وجوده. هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريره.

لكنه لا يخفى ان ذلك انما يصح لو كان الحكم مترتباً علي عدم الوصف للذات مع تجريدها من ملاحظة الوجود والعدم، وهو كما تري اذ احكام العمومات لا يترتب علي الطبايع، والا فالطبيعة من حيث هي ليست الا هي، بل هي يترتب علي وجوداتها فالحكم مترتب علي عدم الوصف للموضوع مع عناية الوجود الخارجي، وبعد فرض الوجود ليس له حالة عدم الوصف سابقة حتى يستصحب، ولا اثر في استصحاب عدم الازلي الا بناءً علي أصل المثبت.

ثم إنه ربما نسب إلى بعض التمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر للحكم بصحة الوضوء أو الغسل بمايع مضاف شك في صحته وفساده كالوضوء بماء الورد كما نقل صحته عن الصدوق عليه السلام، وربما يؤيد أيضاً بما ورد من صحة الصوم في السفر او الاحرام قبل الميقات لو وقع مورداً للنذر، ولهذا وقع البحث بين الاعلام وتحاشى عنه الاكثر مع ابهام عنوان البحث، ولهذا عبر عنه في «الكفاية» بما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة أخرى انتهى.

ولا يخفى التفاوت بين المثال وبين ما يدعيه لان المدعى كشف صحة الوضوء المنذور عن صحته مطلقاً ولو لم يتعلق به النذر بخلاف المثالين الآخرين، للعلم بالبطلان بل الحرمة فيها لو لم يقع مورداً للنذر. علي ان الكلام انما هو فيما لم يكن دليل علي رجحانه أو عدم رجحانه، والدليل علي عدم الرجحان موجود في المثالين كما لا يخفى.

وعلي اي حال فاجاب عنه في «الكفاية» بما حاصله يرجع إلى انكار العقل لذلك الا فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً فيجوز التمسك بعمومها، ومع كونها مخالفاً لحكمها

الفصل الخامس: في ما إذا كان الخاص و حكمه مفهوماً..... ٤٥٧
بعناوينها الاولى يكون من باب التزاحم مع احراز الملاك فيها، أو التعارض لو لم يحرز الا
في احدهما هذا. انتهى.

والتحقيق ان ذلك ليس امراً بعيداً قابلاً للتحاشي ولا مما اشتبه فرد من غير جهة
احتمال التخصيص، بل انما ذلك مما اشتبه فيه المخصص مصداقاً فيتمسك القائل فيه
بالعموم.

وبيانه ان عام «أوفوا بالنذور» مخصص بالمخصص المنفصل بما إذا كان المنذور راجحاً
فلما تعلق النذر بالوضوء المردد بين الراجح وغيره مصداقاً يصير من قبيل شبهة
مصادقية للمخصص فتمسك القائل بالعام كما وافقه عليه جماعة، واستكشف بذلك
رجحانه واقعاً فيكون صحيحاً وان لم يتعلق به النذر.

بل يمكن ان يقال: ان تخصيص الوفاء بالنذر بذوي الرجحان ليس تخصيصاً لفظياً وانما
قام عليه الاجماع وغيره من المخصصات اللبئية، فيجب فيه الرجوع العام علي مبنى
صاحب «الكفاية» أيضاً، ويستكشف به تعنونه بعنوان العام كما في الإنسان المشكوك
ايمانه، فبذلك عرفت عدم بعد القول به، بل لا بد منه علي ما ذهب اليه في «الكفاية» من
الرجوع إلى العام في الشبهات المصادقية للمخصص اللبئي ولا وجه للتحاشي عنه فتدبر.
وأما الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات فورد علي صحة نذره دليل خاص وان
كان باطلاً بدون النذر، وذلك إما لتخصيص عموم ادلة اعتبار الرجحان في متعلق النذر
أو تكلف تصوّر الرجحان فيها، إما باستكشاف رجحانها الذاتي وانما المانع في تعلق
الامر الاستحبابي أو الوجوبي بالعنوان الاولى ويرتفع بالنذر، وإما بصيرورتها راجحين
بنفس النذر بعد ما لم يكونا كذلك، لكشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح
ملازم لتعلق النذر بهما كما قال في «الكفاية».

ولكنها لا يخلوان عن نظر، أما الاول فلان المراد من المانع المتصور ان كان المانع عن
الامر فقط مع بقاء رجحانه الذاتي كما في امر الوجوبي بالسواك مثلاً فلا يناسب ذلك دوام
الاثمة عليه علي تركه ولا بطلانه لو فعل، وان كان المراد منه الجهة المتجهة التي يعارض
الرجحان ويمنع ان يكون نافذاً فبعد الانكسار لا رجحان فيه أصلاً فيرجع إلى الوجه

الثاني بمعنى حدوث الرجحان فيه بعد تعلق النذريه وارتفاع المانع، وهذا مخالف لظاهر الادلة المشترطة لرجحان متعلق النذر، فان الظاهر منها كون الرجحان في مرتبة سابقة علي النذر، وأما الرجحان الحادث بنفس النذر مقارناً له إما من أصل أو بارتفاع المانع فلا يكفي في صحته.

لكنه لا يخفى ان علي فرض صحتها لا شبهة في عباديته لكشفه عن حدوث الرجحان في ذاته.

فالاولى هو الالتزام بالوجه الاول وهو تخصيص عموم ادلة اشتراط الرجحان والامر في عباديته، وقصد التقرب به سهل لكفاية قصد الامر الناشئ من قبل النذر، وقد قلنا سابقاً بإمكان اخذ قصد الامر في المأمور به. لكن يشكل ذلك علي ما ذهب اليه في «الكفاية» من امتناعه كما لا يخفى.

في جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك فرديته وعدمه

بقي هنا شيء وهو أنه اذا ورد عام وعلم عدم كون فرد محكوماً بحكمه لكن شك في أنه هل هي فرد له حتى يكون تخصيصاً له أو ليس بفردة حتى لا يلزم تخصيصه؟ فهل يجوز التمسك باصالة العموم واثبات الثاني أم لا؟

قال في «الكفاية» بالثاني، فلا يجوز التمسك باكرم العلماء مثلاً لاثبات ان زيدا المعلوم عدم وجوب اكرامه ليس بعالم، لان المتيقن من حجّة اصالة العموم الراجعة الى اصالة تطابق المراد الجدي والاستعمال ما إذا كان مراد المتكلم مشكوكاً، وأما مع العلم بمراده فلا، لان دليله ليس الا السيرة وبناء العقلاء، واستقراره مطلقاً مساوياً فيه الشك في المراد والشك في شمول اللفظ غير معلوم، ويكفي ذلك في عدم كفايته للتمسك به. فذلك نظير اصالة الحقيقة فيتمسك به لو شك في مراد المتكلم وأنه هل اراد منه المعنى الحقيقي أو المجازي، لكن لو علم بارادته بمعنى معين فلا يتمسك به لاثبات أنه معناه الحقيقي كما مرّ مكرراً هذا.

ولا يخفى أنه يخالف ما مر منه عليه السلام أنفاً من الصوم المنذور في السفر من أنه بصحته

الفصل الخامس: في ما إذا كان الخاص وحكمه مفهوماً..... ٤٥٩
يستكشف وجود الرجحان فيه، وليس ذلك الا التمسك باصالة عموم ما دل علي بطلان
النذر بدونه حتى لا يلزم تخصيص فيه.

وعلي اي حال لا يبعد دعوي استقرار سيرة العقلاء علي ذلك فيما كان تعيين افراد
العالم بنظر المولى المتكلم ولا يكون ذلك محولاً إلى العبد كما مرّ نظيره في المخصص اللبي
وان كان بينهما فرق غير محض، ولذلك تري انهم يتمسكون بطهارة ماء الاستنجاء بانها
لا تنجس ملاقيه فان كانت نجسة غير منجسة يلزم تخصيص قضية كل نجس متنجس
وكذلك تمسكهم باطلاقات ترتب الاثار علي الصلاة مثل كونها ناهية عن الفحشاء
والمنكر و«قربان كل تقى»^١ وامثالها لاثبات ان الفاسدة منها ليست بصلاة، ومن
التمسكين به صاحب «الكفاية»^٢ كما مرّ في الصحيح والاعمّ بل يمكن ادعاء ذلك قريباً
مطلقاً.

وان لم يكن تشخيص افراده من مختصات المتكلم كما يشهد عليه ما يري في الاخبار
بالعموم كما لو قال رجل: اكرمت العلماء، وعلمنا بعدم اكرامه لزيد المشكوك عالميته فلا
ريب ان العقلاء يبنون علي عدم عالميته، لو علم بان المتكلم صادق خبير بحال تمام افراد
العلماء، وكذلك في نظائره من الامثلة، ولا نحتاج في حجّة اصالة العموم إلى ازيد من
ذلك.

هذا كله في التمسك بالعموم لاثبات عدم فردية مشكوك الفردية بعد العلم بعدم
محكوميته بالخصوص بحكم العام.

أما لو كان الفرد المعلوم فيه ذلك مردداً بين الاثنين احدهما من افراد العام دون الآخر
كما في عموم اكرم العلماء بعد ورود لا تكرم زيدا المردد بين اثنين احدهما جاهل والآخر
عالم فهل يتمسك به لاثبات ان المراد هو زيد الجاهل حتى لا يرد تخصيصاً علي العام ام
لا؟ لا ينبغي الشبهة في الاول فان زيدا المردد بين فردين يصير بمنزلة المخصص الجمل
مفهوماً ويكون الشك في مراد المتكلم وأنه هل اراد العموم ام لا؟ ويجوز فيه التمسك

١. الكافي، ج ٣، ص ٢٦٥؛ من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢١٠؛ الوسائل، ج ٤، الباب ١٢، ص ٤٣.

٤٦٠..... المقصد الرابع: في العام والخاص
بالعموم كما سبق، ويثبت به أيضاً أن المراد من زيد هو الجاهل منها لحجّة مثبتات
الأصول اللفظية، والفرق بينه وبين الفرض المتقدم واضح، لكون الفرد المنتفى فيه حكم
العام معلوماً هناك مردداً بين وصفين ولا تأثير له في مراد المولى بخلافه ههنا فان فرداً
كذلك مشكوك مردد بين فردين وفرقهما بالنسبة إلى مراد المولى مما لا يخفى.
وبالجملة لا يصح عطف أحد المثالين على الاخرى في البحث كما في التقريرات وان
كانا متحدين نتيجة كما قلنا فتدبر.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الفصل السادس: في جواز التمسك بالعام قبل الفحص وعدمه

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص أم لا؟ فيه خلاف يجري هو في كل ما يصرف الكلام عن ظاهره عاماً كان أو مطلقاً أو غيرهما، فقد يقال بعدم الجواز مستنداً بعدم حصول الظن بالتكليف قبل الفحص فلا تجري أصالة عدم التخصيص، لأن جريانها مشروط بالظن بالمراد، وأيضاً أن العمومات ليست حجة لغير المشافهين وإنما يثبت لهم أحكامها بعدم الفرق فلا يجوز لهم التمسك بأصالة العموم. وأيضاً قد علم إجمالاً بورود مخصصات على تلك العمومات التي بأيدينا والعلم الإجمالي بالمخصص مانع عن حجتيه ظاهره.

قال في «الكفاية»: الاقوي عدم جواز التمسك بالعموم قبل الفحص فيما إذا كان في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب أو السنة لا لما ذكر، فإن الكلام إنما وقع في حجتيه أصالة العموم قبل الفحص بعد الفراغ من حجتيه من باب الظن النوعي وعدم الفرق بين المشافه وغيرها وعدم كونها من أطراف العلم الإجمالي، بل لعدم استقرار سيرة العقلاء على التمسك بها مادام العموم في معرض أن يكون له مخصص بحيث لو تفحص منه لظفر ولاقل من الشك وهو يكفي في عدم الحجتيه، نعم العمومات التي ليست في معرض التخصيص كغالب ما في السنة أهل المحاورة فلا شبهة في أن سيرة

العقلاء العمل بها بلا فحص عن المخصص انتهى.

اقول: معرضية العام للتخصيص ان كان بمعنى احتمال تخصيص العام واقعاً في إرادة المولى من دون ان يتكلم بها فلا إشكال في عدم اخلاله بحجية العام إلى ان يبينه للمكلفين ولا يضر عدم بيانه إلى مدة يسيرة أو كثيرة لمصلحة يلزم ذلك كما في اغلب الأحكام المنتشرة بعد مضي زمان وليس ذلك مراد القائلين قطعاً، وان كان بمعنى احتمال تخصيصه في مقام الانشاء والتكلم وعدم وصوله إلى المكلف فيتصور علي وجوه: فقد يحتمل تخصيص العام المسموع الان بمخصص يصدر عن المتكلم بعداً كما اذا سمع زارة عاماً من الإمام عليه السلام واحتمل بيان مخصصه في اليوم الاق أو بعده بلسان هذا الإمام أو اللاحق واخرى يحتمل تخصيصه بمخصص يصدر عن المتكلم الان، كما اذا سمع زاراه عاماً وخرج من عند الإمام ثم احتمل بيان مخصصه لفرد آخر الان، ولا يمكن انكار استقرار سيرة العقلاء علي التمسك بالعام بل اصحاب الائمة عليهم السلام في الصورتين والا لكان الواجب علي كل فرد من اصحاب الإمام الرجوع اليهم عليهم السلام في كل يوم وساعة والسؤال عن صدور مخصص العام الفلاني وعدمه، بل يلزم عدم انفكاكهم عن الائمة عليهم السلام فانه بعد الانفكاك يحتمل صدور المخصص فيجب علي الرجوع، وهذا كما تري، ولا يندفع ذلك ان هذا المقدار منه مرفوع بالعسر فانا نفرض الكلام في من هو ساكن في جوار الإمام عليه السلام وليس له عسر في ذلك.

وبالجملة لو صح ذلك لما جاز تمسك اصحاب الائمة بكلام امام زمانهم لكونه في معرض التخصيص بنحو من الانحاء، فحيث جري ديدنهم علي التمسك به دل ذلك علي استقرار ظهور الكلام وجواز التمسك به.

نعم قد يكون المعرضية للتخصيص بنحو لو اراد الاطلاع لاطلع عليه من دون تأمل، كما إذا كان الإمام عليه السلام في حال التكلم واحتمل السامع بيان مخصص العام الفلاني فلا يجوز له ان لا يتوجه اليه حتى لا يسمع، ولذلك لو احتمل بيان المخصص قبلاً وهو في هذه الصفحة من الكتاب بحيث لو رجع اليها لظفر عليه ولم يفعل ذلك فلا يبعد انكار سيرة

٢٦٣ الفصل السادس: في جواز التمسك بالعام قبل الفحص وعدمه
العقلاء علي العمل بالعام بل ادعاء استقرار سيرتهم علي عدم العمل به، لكن ذلك
لا يوجب الفحص عن المخصص لو احتمل وجوده في صفحة من صفحات كتاب قطور
يلازم الظفر عليه تحمل المشقة، فلا يوجب أيضاً الفحص عن المخصص المحتمل وجوده في
احدي كتب الاخبار أو في كتاب واحد منها.

وبالجملة يكون المناط في وجوب الفحص ما يمكن ان يظفر عليه بلا تكلف وتأمل
ومن دون ان يلازم ذلك ايجاد المزاحمة لشخص آخر كما في الرجوع الى الإمام في كل
ساعة، وهذا ما يمكن ان يستفاد من سيرة العقلاء، لكنه مخالف للاجماع فانهم لا يكتفون
في الفتوي بذلك المقدار من الفحص الميسور لكل احد.

ولذا قد التجؤوا إلى جعل المدرك للفحص للعلم الاجمالي بوجود ومقيدات
ومخصصات فيما بايدينا من الكتب للعمومات والاطلاقات، ولا يخفى اختلاف ذلك
بالنسبة إلى الاشخاص فقد يحصل العلم الاجمالي بوجود مخصصات لهذه العمومات في
ضمن تمام الاخبار وذلك يوجب الفحص التام، وقد يعلم بوجود مخصصات لو تفحص
منها لظفر بها يسيراً، أو يعلم بوجود مخصصات في كتاب واحد، أو في باب ذكر فيه
العموم أو غير ذلك مما يتصور باختلاف الاشخاص والازمنة، كمن كان في زمان
الإمام عليه السلام مع تشتت الاخبار، أو في زماننا هذا مع كونها مبنية مرتبة ويختلف كمية
الفحص باختلاف العلم الاجمالي، فلو تفحص بالمقدار اللازم وظفر بالخاص فهو، والا
يكشف ذلك عن خروج هذا المورد عن دائرة العلم الاجمالي من الأول فيؤخذ به. هذا
من حيث كيفية العلم الاجمالي وأما كميته فمحدودة علي كل حال، ولازمه عدم وجوب
الفحص بعد الظفر علي المقدار المعلوم بالاجمال في بقية الشبهات لكونها شبهة بدويّة، فلو
ظفر عليه في كتاب الطهارة مثلاً لا يجب عليه الفحص عن المخصص في ساير الكتب،
وكذلك لو ظفر في كل كتاب من الفقه علي المقدار المعلوم بالاجمال ولو قيل بان المعلوم
بالاجمال هو المقدار المعين المتشئت في الابواب المختلفة.

وبالجملة العلم الاجمالي بورود مخصصات فيما بايدينا من الكتب وان اقتضى عدم

.....المقصد الرابع: في العام والخاص
جريان اصالة العموم قبل الفحص، ألا أنه بعد الفحص والعثور علي المقدار المتيقن من
المخصصات يوجب انحلاله فلا يجب الفحص في ساير الشبهات كما هو الشأن في كل علم
اجمالى ترددت اطرافه بين الاقل والاكثر، ولا يقول به احد.

اجابة وازاحة

وقد اجاب عنه بعض الفحول بما حاصله: ان المعلوم بالاجمال تارة يكون مرسلأ
غير معلّم بعلامة يشار بها اليه، وأخري يكون معلّمًا بعلامة يشار اليه بتلك العلامة،
وانحلال العلم الاجمالى بالعثور علي المقدار المتيقن انما هو في القسم الأول، وأمّا القسم
الثاني فلا ينحل بذلك بل حاله حال دوران الامر بين المتباينين. والسر في ذلك ان العلم
الاجمالى المردد بين الاقل والاكثر حينئذ ليس بحيث يكون من اول الامر احدهما متيقناً
والاخر مشكوكاً، بل تعلّق العلم بالاطراف علي وجه تكون جميع الاطراف مما تعلّق بها
العلم بوجه، بحيث لو كان الاكثر هو الواجب لكان مما تعلّق به العلم وتنجز بسببه،
وليس الاكثر مشكوكا من اول الامر بحيث لم يصبه العلم بوجه من الوجوه، بل كان
الاكثر علي تقدير ثبوته في الواقع مما اصابه العلم، وذلك كما اذا علمت اني مديون لزيد بما
في الدفتر المردد بين الخمسة والعشرة فان جميع ما في الدفتر من دين زيد قد تعلّق بها
العلم سواء كان دين زيد خمسة أو عشرة فيجب عليه اداء الاكثر، ومثله العلم الاجمالى
فما نحن فيه لأنه قد تعلّق بان في الكتب التي بايدينا مقيدات ومخصصات فيكون نظير
تعلّق العلم بانى مديون لزيد بما في الدفتر، ومثل هذا العلم الاجمالى ينحل بالعثور علي
المقدار المتيقن، بل لا بدّ فيه من الفحص التام في جميع ما بايدينا من الكتب، انتهى ملخص
ما ذكره.

ولا يخفى ان القائل لا يلتزم بما يلزم عليه من موارده فلو علم بقبض كيسة من
دينار المردد بين الخمسين والمائة فهل يحكم عليه بوجوب اداء الاكثر؟ وكذا لو اتلف
حباً من سمن المردد بين الخمس والسبع فهل يجب عليه غرامة السبع؟ وغير ذلك من

الفصل السادس: في جواز التمسك بالعام قبل الفحص وعدمه ٤٦٥
نظائر المقام. وبالجملية لا فرق بين المعلوم بالاجمال في تعنونه بعنوان أو تعلمه بعلامة
وعدمه، بل ينحل العلم الاجمالي بعد الاتيان بالاقول.

فانقدح ان العلم الاجمالي أيضاً لا يكون مدركاً لا يجابهم الفحص عند كل شبهه من
دون التفات إلى انحلاله، فلا بد ان يكون المدرك لوجوب الفحص غير هذا، وليس ذلك
الا الاجماع علي وجوبه كذلك.

ولعل مستنده ماورد من اخبار كثيرة يستفاد منها وجوب الفحص بل المتيقن ذلك
كما ورد في مباحثة علي عليه السلام مع عمر في عدم كفاية المسح علي الخفين وان لا يكفي له
فعل امر رسول الله صلى الله عليه وآله لنسخه، ولو لا وجوب الفحص لكان له التعذر بعدم وجوب
الفحص عن الناسخ وجواز العمل بالمنسوخ حتى يعلم الناسخ. وكذلك ما في مباحثات
الصادق عليه السلام مع ابي حنيفة والسؤال عن العلم بناسخ القرآن ومنسوخه وعامه وخاصة
وغير ذلك ودعوته عليه السلام له إلى نفسه حتى يعلم ذلك، ولولاه لكان له ان يجيب عنه بعدم
دخالة العلم به في الفتوي فإنه مع العلم أيضاً لا يجب الفحص. وغير ذلك من الاخبار
المتفرقة في ابواب الفقه، وتلك الاخبار وان كان غالبها وارداً في مورد مخصصات القرآن
ونواسخه وغيرها لكن يجري ذلك في الاخبار أيضاً، لما في بعضهم من اضافة قول
الرسول صلى الله عليه وآله اليها، مع ان كلامهم عليه السلام كلام الله وحكمهم حكم الله.

وليعلم أنه لا يمكن التمسك بما ورد بلسان هلاً تعلمت، فان مجرد ذلك ممثّل بالعلم
بالعموم وان كان ذلك بعيداً بالنسبة إلى بعض العمومات كقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال»^١
الخ.

ويؤيد ما قلنا ما يري من سيرة اهل السنة في زمان الائمة عليهم السلام علي ذلك وتتبع
اخبار النبي وتمييز الخاص عن المخصص والناسخ من المنسوخ.
وبالجملية فالأخبار اقوي دليل علي وجوب الفحص، وبها يستغنى عن غيره مما
يتوهم دلالة عليه فتدبر.

كلام في مقدار الفحص

وأما مقدار الفحص فيختلف الحال باختلاف المباني فعلى المعرضية يجب الفحص حتى يخرج عن معرضية التخصيص كما في «الكفاية». ولا يخفى ان المعرضية ان كان بمعنى صدور العام عن من دأبه اداء المخصصات منفصلاً فلا يخرج عن المعرضية بالفحص وان بلغ ما بلغ وله تمسك بالاصل بعد الفحص فهو يجري قبل الفحص أيضاً بلا فرق، وأما علي العلم الاجمالي فيجب بمقدار ما يخرج المورد عن اطرافه وينحل بالنسبة اليه، ويختلف ذلك بالنسبة إلى اختلاف العلم الاجمالي كما وكيفاً كما سبق.

وأما علي ما اخترناه من دلالة الاخبار علي ذلك فيكتفي بما يطمئن به النفس عرفاً فان ذلك هو المستفاد من الروايات، ولا دليل علي وجوب ازيد من ذلك، فتدبر. ثم ان صريح «الكفاية» عدم لزوم الفحص عن مخصص المتصل باحتمال أنه كان ولم يصل مع أنه اولى بالوجوب، حيث ان احتمال مخصص المنفصل لا يضر بظاهر لفظ العموم وانعقاد الظهور له بخلاف المتصل، فان مع احتماله لا ينعقد ظهور للفظ حتى يكون العمل به جازياً، فلو احتمل تخصيص العام بمخصص متصل لو تفحصنا عنه لظفرنا به يجب الفحص عنه، كما يحتمل ذلك كثيراً في الاخبار بعد تقطيعها لتبويبه، فرب خبر ذكر اوله في باب و آخره في باب آخر، ولعل فيه قرينة علي المعنى المراد من الصدر فكيف يجوز العمل به بدون المراجعة اليه والنظر فيه، وهل ذلك الا مثل ادخال الاثملة في الاذن حتى لا يسمع تمة كلام المتكلم.

ايقاظ: لا يخفى عليك عدم الفرق بين الفحص ههنا بل وفي تمام الأصول اللفظية وبينه في الأصول العملية، فإنه انما يكون عن حجّة شيء لاعن ما يزاحم الحجة بعد تسلّم حجّيته، فان عدم حجّة الأصول العملية قبل الفحص ليس لاجل ان لنفس الفحص دخلاً في حجّيته، بل لان احتمال وجود ما يكون وارداً عليه علي موضوعه أو حاكماً عليه أو مخصّصاً له أو غير ذلك يردده بين الحجّة واللاحجة واقعاً، وبالظفر عليها يعلم بانه ليس بحجة وبعدم الظفر عليها يعيّن له الحجّة، ولذلك تقول بعدم العقاب لتارك

الفصل السادس: في جواز التمسك بالعام قبل الفحص وعدمه ٢٦٧

الفحص لو فرض عدم دليل مزاحم له واقعاً وكذلك في الأصول العملية فإنه بدون الفحص مع احتمال وجود ما يخالف ظاهره يردد بين الحجة واللاحجة ولا يتعين حجيته الا بعد الفحص فيكون الفحص فيها أيضاً فحصاً عن الحجية، ومن هنا يفرق بين ظهور العام لفظاً وحجة، ولذلك قال صاحب الكفاية رحمته أيضاً سابقاً في مبحث شبهة مصداقية المخصص: ان المصداق المشتبه وان كان مصداقاً للعام بلا كلام، الا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة لاختصاص حجيته بغير الفساق انتهى. فافهم وتدبر.



مركز تحقیقات و پژوهش در علوم اسلامی

الفصل السابع: في عموم الخطابات الشفاهية

هل الخطابات الشفاهية مثل يا ايها المؤمنون تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟ قال في «الكفاية» في تحرير محل النزاع: إنه يمكن ان يكون النزاع في ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلّقه بالمعدومين كما يصح تعلّقه بالموجودين ام لا؟ أو في صحة مخاطبة معهم بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعة للخطاب أو بنفس توجيه الكلام اليهم وعدم صحتها أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب للغائبين بل المعدومين وعدم عمومها لها بقرينة تلك الاداة انتهى.

وقد تبعه المتأخرون عنه في ذلك، ولا يخفى ان محل النزاع في الحقيقة ليس الا الثالث وهو صلاحية تلك الألفاظ وعدم صلاحيتها، فقد انكره قوم بالنسبة الى الغائبين والمعدومين، وفصل آخرون بينها فانكره في الثاني دون الأول، واستدل المفصلون بعدم صحة تكليف المعدوم، والمنكرون مطلقا بعدم صلاحية المعدومين والغائبين للخطاب، فعلم ان ذلك كان من استدلالات القوم لا محلاً للنزاع، ويشهد علي ذلك كيفية عنوان البحث في كتب المتقدمين فراجع.

وعلي اي حال لابد من الكلام في كل منها. اما الأول:

فقال في «الكفاية»: إنه لا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلاً بمعنى بعثه أو زجره فعلاً، ضرورة أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة، ولا يكاد يكون الطلب كذلك الا من الموجود ضرورة، نعم هو بمعنى مجرد انشاء الطلب بلا بعث ولا زجر لا استحالة فيه أصلاً، فان الانشاء خفيف المؤنة، فالحكيم تبارك وتعالى ينشئ علي وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلى انشاء آخر فتدبر. الى ان قال: هذا اذا انشأ الطلب مطلقاً، وأما اذا انشأ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط فامكانه بمكان من الامكان انتهى.

وحاصل الوجه الاول كما عرفت بيان الفرق بين البعث والزجر الحقيقيين والانشائيين وأنت تعرف ان الفرق بينهما ليس الا في تطابق الارادة معه فان كان الانشاء مشحوناً بالارادة الفعلية يكون البعث حقيقياً والافانثائياً، وبعبارة أخرى قد يكون انشاء فقط بلا إرادة، وقد يكون مع الارادة أيضاً فيكون بعثاً أو زجراً، فلا بد من الكلام في صحة تعلق الارادة أو الكراهة بافعال المعدومين فعلاً ام لا؟

والتحقيق أنه لو اريد من تعلق الارادة تعلقها به فعلاً بنحو الجزم غيرمعلق علي شيء ولا مشروطاً به فلا يجوز ذلك ضرورة. ولا ينافي ذلك تعلق الارادة به معلقاً علي وجوده أو مشروطاً به علي نحو الواجب المعلق أو المشروط علي ما قلنا، فالارادة فعلية في نفس المولى ولكنه تعلق بامر يوجد في المستقبل كما اعترف بذلك صاحب «الكفاية» أيضاً، فعلى هذا يكون البعث والزجر حقيقياً. نعم لو تصوّرنا تعلق الارادة بالمعدوم فعلاً بنحو واجب المشروط علي مبنى صاحب «الكفاية» فلا يكون فعلاً إرادة ولا بعث حقيقة وقد عرفت انكاره.

هذا كله في مقام الثبوت، أما الاثبات فلو كان الكلام الملقى لبيان التكليف مطلقاً فالظاهر من الكفاية ان الانشاء خفيف المؤنة يشمل الموجود والمعدوم، لأنه انشأ ضرباً للقانون لكنه عار عن الارادة الجدية بالنسبة إلى المعدومين، حيث إنه مخصوص

بالموجودين بالتخصيص العقلي فكلها وجد فرد يكون مشمولاً لها لوجود قيده. لكنه مشكل من حيث ابتناؤه علي النزاع المعروف من أنه هل يجوز التمسك بالعموم الازماني للعام بعد ما خرج عنه فرد في مدة من الزمان ام لا؟ كالتمسك «باوفوا بالعقود»^١ لاثبات لزوم البيع الخياري بعد انقضاء الخيار، حيث ان المعدومين خارج عن عموم اللفظ بالنسبة إلى الارادة الجدية والمدعى التمسك به بعد وجودهم كما لا يخفى.

ولكنك عرفت امكان كون الانشاء علي وفق الارادة الحقيقية بنحو الواجب المعلق بان يراد منه اتيانه في ظرف الوجود ومعلقا عليه، أو الواجب المشروط علي ما قلنا ويكون التقييد به عقلياً، وكذلك لو صرح بالقيود وانشأ مقيدا بوجود التكلف كما هو واضح.

أما الثاني فقال في «الكفاية» أيضاً: إنه لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغايب حقيقة وعدم امكانه، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة الا إذا كان موجوداً وكان بحيث يتوجه إلى الكلام ويلتفت اليه انتهى.

وفيه: ان صحة الخطاب لو كانت منوطة بالمواجهة فقط لكان اللازم صحتها اذا خاطب جسماً جامداً أو حيواناً مع أنه مجاز قطعاً أو يقال بالتنزيل، فالمحتاج اليه في التخاطب هو صحة قصد الافهام، وهو كما يتحقق في الموجود العاقل كذلك يتحقق في المعدوم بعد وجوده فيصح تخاطبه بلحاظ الوجود، ولا يشترط فيه كون التفهيم حين التخاطب لتعقبه عنه ولو انا ما في الحاضر ايضاً بقدر استماعه وتحويله الى المشاعر ودركه وغيرها مما هي مقدمة علي الفهم، فالتعاقب لازم على اى حال، ولا فرق طول مدته وقصره، ولذا يصح الخطاب في المراسيل مع ان التفهم المحقق به انما يتحقق بعد وصوله ولذا جري دأب المصنفين علي خطاب القارئ مع انهم ليسوا حاضرين عنده بل ولا موجودين في زمانه، فانقدح صحة تخاطب المعدوم بلحاظ وجوده.

ومنه قد عرفت ان الألفاظ الموضوعية للخطاب يصح استعماله في الحاضرين

والغائبين والمعدومين ولو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي، ولا يحتاج إلى تكلف اثبات كونه موضوعاً للخطاب الايقاعي الانشائي، كما وقع في كلام صاحب «الكفاية» فإنه قال: انها موضوعة للخطاب الايقاعي الانشائي لكنه منصرف - لكثرة الاستعمال - إلى الواقعي الحقيقي منه، فقد يمنع عن الانصراف المذكور مانع، كما يمكن دعوي وجود ذلك في كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل «يا ايها الناس اتقوا»^١ ويا ايها المؤمنون لمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب انتهى.

مع أنه لو كان ذلك صالحاً للقرينية فيكون قرينة على المجاز أيضاً على فرض كونه موضوعاً للخطاب الحقيقي. وبالجمله فالخطابات المشافهية تعم الغائبين بل المعدومين أيضاً كالحاضرين، ولا وجه لاختصاصه بالحاضرين فتدبر.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

١. سورة النساء، الآية ١؛ سورة الحج، الآية ١؛ سورة لقمان، الآية ٢٣.

الفصل الثامن: في ثمرة البحث عن عموم الخطابات وعدمه

قد يقال ان ثمرة البحث يظهر في موضعين:

احدهما: حجّة ظواهر الكتاب للغائبين كالمشافهين، فإنّه لو لم يعم الغائبين لم يكن حجة لهم، لاحتمال تقارنه بقرينة حالية أو مقالية لانعلمها.

وفيه: أولاً أنّه مبنى علي ما عن المحقق القمي من اختصاص حجّة الظواهر بمن قصد افهامه، وقد ثبت بطلانه في محله. وثانياً اختصاص قصد الافهام بالمخاطب ممنوع بل الظاهر ان المقصود بالافهام عموم الناس كلهم، ويكون ذلك نظير مخاطب الدار ليسمع الجار، ويدل عليه ما في عدة من الاخبار من ارجاع الناس إلى ظواهر الكتاب وعرض الاخبار عليها، ولو لم يكونوا مقصوداً بالافهام لما جاز ذلك.

الثاني: صحة التمسك بالاطلاقات بناءً علي التعميم وعدمها بناءً علي التخصيص فيما يحتمل كونه مقيداً بقيد كان الوجود البالغ زمان الخطاب واجداً له مع فقد تاليه، فإنّه علي التخصيص لابدّ من التمسك بدليل الاشتراك وهو لا يثمر الا بعد احراز كل ما له دخل في التكليف المتوجه اليهم، ولا يجوز نفى التقييد به بالاطلاق بالنسبة اليها لأنّه مع تقدير شرطية الشرط الوجود فيهم لا يحتاج الى البيان اذ لا يوجب عدم بيان ذلك نقضاً للغرض.

والفرق بين الثمرتين ان الاولى انما هي في احتمال إرادة خلاف الظاهر من اللفظ تقييداً كان أو غيره لاتكائه علي قرينة حالية أو مقالية، وأمّا الثانية فيختص باحتمال التقييد فقط كما لا يخفى.

واورد عليه في «الكفاية» بإمكان اثبات الاتحاد وعدم دخل ما كان البالغ الان فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به، وكونهم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق مع إرادة المقيد منه فيما يمكن ان يتطرق اليه الفقدان وان صح فيما لا يتطرق اليه. انتهى.

وفيه: ان القيد المحتمل وان كان مما يمكن فيه تطرق العدم عقلاً الا أنه لا ينافي صحة الاطلاق مع إرادة المقيد منه لو كان الأمر عالماً بانهم واجدون له ابدأً، كما لو علم ذلك بالغيب فان السكوت عنه لا ينافي غرضه، وذلك كاحتمال تقيده بحضور الحجة مثلاً.

والتحقيق ان يقال: ان المراد من الاتحاد في الصنف فيما يحكم عليه بالاشتراك اجماعاً ان كان مما لا فرق بينها أصلاً في احدي الخصوصيات المحتملة دخلها في الحكم، فلا يحتاج حينئذ إلى الاجماع علي الاشتراك بل يحكم العقل به، فلا بد من كون معقد الاجماع سوي ذلك مما يحتمل معه عدم الاشتراك عقلاً بان كان بينها اختلاف ما يحتمل كونه دخيلاً في الحكم. وذلك إمّا هو الاختلافات الذاتية بين الاشخاص بحيث يحتمل أنه كان في ذواتهم ما يقتضي ذلك الحكم وكان مقيداً به وليس فينا، كما يحتمل ان ما خوطب به السلطان مثلاً كان مخصوصاً به كخصائص النبي ﷺ لما كان فيه من خصوصياته الذاتية، وإمّا اختلاف فيما يعرض علي الذات لا الذاتيات كوجودهم في تلك الزمان وحضور الحجة وامثالها. والاجماع علي الاشتراك انما هو في القسم الاول لما احرز فيه من اتحاد الصنف وعدم اشتراطه بالاتحاد في الذاتيات دون الأخير لعدم احراز اتحاد الصنف وقيد قيدوا به.

فبذلك عرفت ظهور الثمرة في هذا القسم اي الاختلاف في الاعراض ولكنه انما يبتنى علي عدم كون الغائبين والمعدومين مقصودين بالافهام بعد عدم كونهم مخاطبين له والا

فالإتكاء علي وجود القيد في الحاضرين فقط مع فقدانه في غيرهم وخفائه عليهم يوجب نقض الغرض، كما اذا سكت عن قيد في التخاطب مع كونه مقصوداً له. ولكنه ممنوع في الخطابات الشرعية لما يستفاد من الاخبار الكثيرة من كون الغائبين والمعدومين أيضاً مقصودين بالافهام، مثل ما يدل علي ان الكتاب لا يختص بناس دون ناس وأنه ثقل ترك في الناس، وما يدل علي ارجاع الناس اليه، وكذلك امر النبي ﷺ بضبط احاديثه لعله يظفر عليها من هو افقه منهم، الى غير ذلك من الروايات. وبالجمله كل ما قلنا في ذيل الثمرة الاولى وقال به صاحب الكفايه رحمته يقال به هنا ايضاً. فحينئذ يمكن نفى التقييد بالاطلاق لكون السكوت عنه مع قصده افهامهم نقضاً لغرضه، فيرتفع تلك الثمرة أيضاً في الكتاب والسنة كما لا يخفى.



مرکز تحقیقات کتب ویراث علوم اسلامی

الفصل التاسع: في حكم العام المتعقب بالضمير

لو تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض افراده فهل ذلك يوجب تخصيص بخصوص ما اريد من الضمير أو لا؟ فيه خلاف، ومثاله قوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يكتمن ما في ارحامهن» إلى ان قال: «وبعولتهن احق بردهن»^١ فيعلم باختصاص الأخير بالرجعيات. *مركز تحقيقات كميته ترمذ*
وما في «الكفاية»: من ان البحث يختص بما إذا كان للعام حكم مستقل كالأية السابقة وأما إذا كان مثل «والمطلقات ازواجهن احق بردهن» فلا شبهة في تخصيصه به. ففيه: أنه لا ثمة عملاً في تخصيصه أو عدم تخصيصه، ومع الغض عنه لا وجه لذلك، ولا فرق بينه وبين ما له حكم مستقل.^٢

ثم إنه قال في «الكفاية»: ان الاقوي عدم التخصيص، فان الامر دائر بين تخصيص العام بالنسبة إلى الحكم المستقل وبين ابقائه علي عمومه وإرادة الخصوص من الضمير إمّا بنحو الاستخدام وإمّا بالمجاز في الاسناد باسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكل توسعاً وتجاوزاً، مع عدم إرادة ذلك حقيقة، لكن لما كان المراد من الضمير معلوماً

١. سورة البقرة الآية ٢٢٨.

٢. علي ان ذلك من قبيل ابدال البعض من الكل ومقتضاه كون المراد من المبدل هو الكل لا الجزء. ع.م.

علي اي حال فلا يجري فيه اصالة الحقيقة والظهور حتى يعارض اصالة العموم في طرف العام، لما سبق منا كراراً من اختصاص ذلك بالشك في المراد لا الشك في طريق الاستعمال انتهى.

اقول: وهناك وجه آخر وهو ان يرجع الضمير إلى العموم في مرحلة الاستعمال مع الالتزام بخروج بعض افراده عن الارادة الجدية كما لو كان مكانه اسم الظاهر بان يقال: وبعولة المطلقات، فكما أنه حينئذ لا ينافي استعماله في العموم إرادة الخصوص منه بالارادة الجدية، كذلك اذا وضع مكانه الضمير من دون تفاوت، فان الضمير خلف عن ظاهر. نعم يقع البحث في ان الضمير وضع ليرجع إلى ما هو المراد الجدي منه أو يكفي كونه مراداً استعمالياً وان لم يكن بمراده الجدي؟ ولا يبعد الأخير، ويؤيده أنه يلزم من الاستخدام مجازية الضمير في الخصوص كما هو شأن الاستخدام، ولازمه عدم حجيته في الباقي لتعدد المجازات وعدم ما يعين احدهما والمفروض التمسك به في الخاص فتدبر.



الفصل العاشر: في تخصيص العام بالمفهوم المخالف

هل يجوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف كما يجوز بالمفهوم الموافق ام لا؟ فيه خلاف. قال في «الكفاية»: وتحقيق المقام أنه اذا ورد العام و ماله المفهوم في كلام أو كلامين ولكن علي نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الاخر، ودار الامر بين تخصيص العموم أو الغاء المفهوم، فالدلالة علي كل منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة أو بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم، لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لاجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور احدهما وضعاً لظهور الاخر كذلك، فلا بد من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم، اذا لم يكن مع ذلك احدهما اظهر، والا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره في الاخر. ومنه قد انتقد حال فيما اذا لم يكن بين ما دل علي العموم وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتصال، وأنه لا بد ان يعامل مع كل منهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين اظهر، والا فهو المعول والقرينة علي التصرف في الاخر بما لا يخالفه بحسب العمل. انتهى هذا.

ولم يتعرض رحمته لما كان احدهما بالوضع والاخر بالاطلاق، لكن يستفاد ذلك بقرينة ما قبله وأنه تقدم الوضعي علي غيره ان كانا في كلام واحد أو كلامين لكن علي نحو يصلح ان يكون قرينة للتصرف فيه فإنه حينئذ لم ينعقد ظهور فيه لعدم تمامية مقدماته

وان لم يكن كذلك فيكونان من المجل. هذا.

والتحقيق أنه لا فرق بين المفهوم الموافق والمخالف في ان التصرف في كل منها يلزم التصرف في منطوقها، فان المفهوم تبع للمنطوق، فكما أنه لا يمكن التصرف في المفهوم الموافق الا بالتصرف في منطوقه بل يتصرف فيه أولاً حتى يظهر ثمرته في المفهوم، كذلك لا يجوز التصرف في المفهوم المخالف الا بالتصرف في منطوقه إمّا برفع اليد عن العلية المنحصرة المستفادة منه علي المبني وإمّا برفع اليد عن الظهور التعليق عرفاً في الاختصاص علي ما قلناه، فحينئذ لو تعارض العموم مع احدهما يكون تقديمه علي احدهما منوطاً بالفهم العرفي، فكما أنه في المفهوم الموافق قد يقدم المفهوم علي العام كما في قوله تعالى: «ولا تقل لهما أف»^١ اذا تعارضه «اهن الفساق» وقد يقدم العام علي المفهوم كما لو قيل اهن الفساق من الوالدين، كذلك في المفهوم المخالف فقد يقدم المفهوم علي العام كقوله تعالى: «وانزلنا من السماء ماءً طهوراً»^٢ وقوله ^{المثالي}: «اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء»^٣ فان تقديم العام عليه يلزم لغوية قوله: «اذا بلغ قدر كر» بالجملة، وقد يقدم العام علي المفهوم كما اذا عارضه ما لو قيل: الماء الجاري لا ينجسه شيء، والقاضي في ذلك فهم العرف فيرفع اليد عن الحصر او الاختصاص مع احتال كونها معاً شرطاً للجزاء.

وبالجملة فالمناط فهم العرف، ولا فرق بين كون الدلالة علي كل منها بالاطلاق او بالوضع كما لا يبعد دعوي كون الدلالة علي ذلك في المثاليين المتقدمين بالاطلاق، أمّا استفادة مفهوم الشرط من الاطلاق فلما عرفت من ابتناء الاختصاص علي عدم ذكر غيره من شرط آخر، وأمّا العام فلانه أيضاً مستفاد من عدم ذكر قيد كعدم العلة له واطلاقه فتدبر.

١. الإسراء، الآية ٢٣. ٢. سورة فرقان، آية ٤٨.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٢؛ التهذيب، ج ١، الباب ٣، ص ٣٩؛ الاستبصار، ج ١، الباب ١، ص ٦.

الفصل الحادي عشر: في حكم الاستثناء المتعقب بحمل متعددة

هل الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة يرجع إلى الكل أو الأخير فقط أو لا ظهور له في شيء منها؟ فيه خلاف بعد الاتفاق على رجوعه إلى الأخيرة على أي حال لكونه القدر المتيقن، والظاهر أيضاً عدم الخلاف في إمكان رجوعه إلى الكل وصلاحيته لذلك من دون احتياج إلى ما رتبته صاحب «المعالم» رحمته الله، فإنه مع صحته على ذلك المبني أيضاً ليس الكلام منحصرأ في الاستثناء بالحروف، بل قد يستثنى بسوي وغير أمثالها من الأسماء.

وعلى أي حال ذهب في «الكفاية» إلى الأخير وقال: إنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة وإن كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير. نعم غير الأخيرة من الجمل أيضاً لا يكون ظاهراً في العموم، لاكتنافه بما يصلح للقرينة فلا يكون معه ظاهراً فيه، ولا بد في ذلك المورد من الرجوع إلى الأصول. اللهم إلا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبدأ لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعياً لا إذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع، فتأمل انتهى.

وحاصله أن اكتناف الكلام بما يصلح للبيان مانع عن تمامية مقدمات الحكمة، وبمثل

ذلك قال فى موارد كثيرة.

وفيه: ان ما يصلح لبيانية المجلع عندنا انما يصح لذلك ان لم يكن مجملأ عند اهل المحاوره وعرف التكلم حيث إنه يمكن الاتكاء عليه بيانأ، وأما لو كان مجملأ عند اهل المحاوره وعرفه أيضاً بحيث كان مجملأ عند مخاطبه فلا يصح الاتكال عليه بيانأ، بل لابد من اتيانه بالبيان وان المراد من المجلع ما هو، فلو لم يأت به يصح ان يقال باطلاقه ولا يضربه ذلك المجلع. والاستثناء من المجلع كما هو مجمل عندنا كذلك مجمل عند اهل عرف التكلم أيضاً، بمعنى أنه مردد بين رجوعه إلى الأخيرة فقط أو إلى الكل، فلو كان مراده رجوعه إلى الكل لكان له ان يبينه وحيث لم يبين ذلك مع كونه فى مقام بيان تمام مراده لكان المستفاد منه هو الاطلاق، فلا يكون غير الأخيرة من المجلع مجملأ، بل يدل على العموم كما لا يخفى.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

الفصل الثاني عشر: في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

اختلفوا في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد فجوزه المشهور ومنعه شاذ، وليعلم ان مستند المنع ان كان الاخبار الواردة في الباب التي نشير اليها إجمالاً لزم تخصيص النزاع بالكتاب كما هو المترأى من كلماتهم في عنوان محل النزاع، وان كان ما ذكره بعض من عدم صلاحية رفع اليد عن القطعي بالظني عم النزاع الخبر المتواتر وغيره من القطعيات. وكيف كان استند المانع بامور:

الامر الأول: ان الكتاب قطعي السند، والخبر الواحد ظني، ولا يصلح رفع اليد عن القطعي بالظني.

وفيه: ان العام الكتابي وان كان قطعياً سنداً لكنه ظني دلالة، والخاص بالعكس، والتعارض انما يقع بين الظنين، اعني دلالة العام وسند الخاص، وبعبارة ادق بين اصالة عموم الكتاب واصالة عموم دليل الحجة، ومن اجل ذلك ربما يشكل الامر في ترجيح احد العامين علي الاخر مع ان النسبة عموم من وجه.

ولا يخفى ان هذا الكلام بعينه يجري في العام الثابت بالخبر المتواتر والخاص، بل في العمومات الثابتة باخبار الاحاد ايضاً، ولا شبهة في ان سيرة الاصحاب انما هو تقديم الخاص علي العام في جميع المقامات، ولو كان احد في شك من ذلك وارتباب أو فاعلا

عكس ذلك لزمه الترديد في جميع مباني الفقه واختراع فقه جديد وتأسيس شريعة أخرى، غير ما ثبت لنا إلى الآن واستقر المشي علي وفقه. فالكلام في حل الاشكال وبيان وجه الترجيح والتقدم، والذي يستفاد من بعض الكلمات هو ورود دليل اصاله عدم حجّة السند علي اصاله العموم الجارية في مدلول العام، وأنت خير بعدم استقامته. والتحقيق حكومة ذلك الدليل عليها، ووجهه ما اشار اليه الشيخ رحمته علي ما نسب اليه: من ان الخاصّ بدلالته وسنده صالح للقرينة علي التصرف في العام بخلافه فإنّه غير صالح لرفع اليد عن دليل اعتباره، وتوضيح ذلك ان الخاصّ في المقام بمنزلة يرمى في قولك رايت اسدا يرمى، فإنّه بلفظه صالح للقرينة علي إرادة الرجل الشجاع من الاسد، وأمّا هو فغير صالح للقرينة بنظر العرف علي التصرف في يرمى. نعم إذا كان المراد منه الحيوان المفترس كان لازمه التصرف في يرمى. وبالجمله اذا ورد قولك: رأيت اسدا يرمى، تري ان كل احد من اهل العرف يجعل الرمي قرينة علي إرادة الرجل الشجاع من الاسد ولا يظن باحد يفعل العكس، وهذا واضح علي كل من راجع العرف من دون خفاء ولا سترة، وليس السرّ الا ان الرمي صالح للقرينة عند العرف دون الاسد.

اذا عرفت ذلك فاعلم أنّه اذ ورد قول القائل: رأيت اسدا، وشككنا ان المراد هل الحيوان المفترس أو الرجل الشجاع فلا إشكال في ان اصاله الحقيقة وعدم القرينة معيّن للاول، وأمّا اذا ورد قرينة «يرمى» وشككنا في أنّه صادر عن المتكلم ليكون صارفا للاسد عن معناه الحقيقي أو غير صادر لثلا يكون بصارف له عنه فدليل اصاله الصدور والتعبد بقول العادل يرفع الشك ويوجب الغاء احتمال عدم صدور القرينة تعبدا، فهذا الدليل بمفاده يوجب رفع الشك عن المراد ويعيّن إرادة الرجل الشجاع من الاسد، ولانعني بالحكومة الا ذلك، ولا يلزم فيها معنى ازيد منه، وكون دليل الحاكم بمنزلة اي المفسرة غير مشروط في الحكومة علي ما اشير اليه في محله فراجع.

وان شئت مزيد توضيح قلنا: لا إشكال عندهم في ان دليل «لاشك لكثير الشك» حاكم علي قوله: «إذا شككت بين الثلاث والاربع فابن علي الاربع» مع أنّه لامعارضة في

الحقيقة بين نفس الدليلين وإنما التعارض بين أصالة العموم في كل منهما بالعموم من وجه بحيث لو لم يكن العموم في واحد منهما محفوظا ارتفع التعارض من البين. فسمع ان التعارض في الواقع بين أصالة العموم في كل من الدليلين دون نفسها لا إشكال عندهم في الحكومة، وليس الوجه الا ان أصالة عموم قوله لا شك لكثير الشك رافع للشك في المراد من قوله: اذا شككت بين الثلاث والاربع، ومعين لان المراد منه شك غير كثير الشك والتعبد بعدم مطابقة العموم للواقع، وسر ذلك ان قوله: لا شك، صالح للقرينة علي إرادة شك غير كثير الشك من الدليل الاخر، وأما هذا الدليل فغير صالح للقرينة عند العرف. نعم لو كان المراد منه العموم كان لازمه بحكم العقل عدم إرادة العموم من قوله: لا شك. اذا عرفت ذلك قلنا: كما ان دليل صدور مثل يرمى حاكم علي أصالة الحقيقة او أصالة عدم القرينة في مثل قوله رأيت اسدا، كذلك دليل صدور الخاص حاكم علي أصالة العموم الجارية في مدلول العام، لان الخاص بنفسه صالح للقرينة عند العرف دون العكس، ولا يضر بذلك كون شمول هذا الدليل للخاص بأصالة العموم الجارية في قوله: صدق العادل، اذ جميع موارد الحكومة من هذا القبيل كما عرفت. وبالجمله لا إشكال ولا ينبغي الاشكال في ترجيح الخاص علي العام ولو كان العام قطعيًا سندا والخاص ظنيًا للبرهان المتقدم وللقطع بان سيرة الاصحاب خلفا عن سلف كانت مستقرة علي ذلك، بل عرفت أنه لو بنى علي العكس لزم تأسيس فقه جديد وشرعة جديدة.

بل قد عرفت في مطاوي كلماتنا ان الاشكال مشترك الورود في جميع العمومات والمخصصات ولو لم يكن العام قطعيًا سندا بل كان ظنيًا، والذي يستدل به علي تقدم الخاص علي العام في امثال هذه العمومات هو الدليل علي التقديم في العمومات القطعية سندا بعينه، من دون فرق ولا تفاوت، حيث ان التعارض في كل منهما بين أصالة عموم العام وأصالة عموم حجّة السند. نعم في العام الغير القطعي كان التعارض بين أصالة عموم حجّة سندا العام وأصالة عموم مدلوله وبين أصالة عموم حجّة السند في الخاص، وفي العام القطعي كان التعارض بين الأخيرين فقط، ولكن ذلك لا يوجب الفرق فيما هو

المهم فتدبر.

الامر الثاني: الاخبار الدالة علي ان الاخبار المخالفة للقرآن باطل وزخرف أو انها مما لم يقل بها الإمام عليه السلام ووجب طرحها ونحو ذلك، ونحن لم نقف علي ما فيه الامر بضربها علي الجدار، وعليك بالتبع لعلك تقف علي ذلك، وكيف كان فهذه الاخبار كثيرة جدا وصريحة الدلالة علي طرح المخالف.

واجيب عنها بوجوه: الأول: عدم اطلاق المخالفة وعمومها للمخالفة بنحو العموم والخصوص.

وفيه: منع واضح، فإنه لاسترة في صدق اسم المخالفة علي هذا النحو كصدقه علي المخالفة بالتباين، ويهديك إلى ذلك ما ورد في الاخبار المتعارضة من الامر بطرح المخالف للكتاب والاختذ بالموافق، مع أنه لا خفاء في كون المراد من المخالفة فيها خصوص المخالفة بالعموم والخصوص لا التباين، ووجهه واضح.

ان قلت: هب صدق اسمها علي هذا النحو من المخالفة فان انكار ذلك مكابرة واضحة، ولكن للمجيب ادعاء انصرافها عن ذلك واختصاصها بالانصراف لخصوص المخالفة بالتباين.

قلت: دعوي الانصراف علي عهدة مدعيها، فإنه لم يتحقق عندنا.

الثاني: انا نعلم بورود اخبار كثيرة مخالفة لعموم الكتاب واطلاقه ولا سبيل لاحد إلى طرحها، فلا بد من ارتكاب التخصيص في هذه الاخبار إذا كان المراد من المخالفة معنى اعم، وحيث ان سياقها آب عن التخصيص لابد وان يكون المراد من المخالفة هو بالتباين ليس الا.

الثالث: ان هذه الاخبار بنفسها اخبار احاد، فانها لم تصر إلى حد التواتر ولو إجمالاً وواضح انها مخالفة لعموم آية النبأ الدالة علي حجّة قول العادل، فلو بنى علي كون المراد من المخالفة فيها الاعم مما يكون مخالفته بهذا النحو لزم من الاختذ بها طرحها وهذا خلف، فلا علاج دفعا لهذا المحذور الا بان يكون المراد منها هو المخالفة بالتباين.

الرابع: ان من المحتمل قويا ان يكون المراد انهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعا وان كان هو علي خلافة ظاهرا، وهو المترقي من الكفاية ولكن ارادته بما يأتي عنه الاخبار ولا يصح ان يكون ميزانا لمعرفة ما جاز العمل به وما لم يجز من الاخبار المشكوكة.

الخامس: انا نعلم بورود اخبار كثيرة مخالفة لعموم الكتاب واطلاقه ونعلم انها خارجة عن الأحكام المذكورة في هذه الروايات من كونها زخرفا وباطلا ولم يقل بها الإمام، لكن لا ندري انها خارجة تخصيصا بان كان المراد من المخالفة معنى اعم، أو تخصيصا بان كان المراد خصوص المخالفة بالمباينة، وقد مر في الابحاث السابقة ان بناء العقلاء عند الدوران المذكور ارتكاب التخصص وترتيب آثاره.

السادس: ان المراد من المخالفة لو كان مطلقا لوقع التعارض بين هذه الاخبار وما ورد في باب تعارض الاخبار من الامر بالعرض علي كتاب الله والاخذ بالموافق، فان مورد تلك الاخبار هو الخبران اللذان اقتضى كل واحد منها الحجية بحيث لو لم يكن طرفه كان الاخذ به متعينا، فراجع وتدبر.

السابع: ان الظاهر من سياق هذه الاخبار ان الائمة المعصومين عليهم السلام كانوا بصدد دفع الشناعة عن ساحة قدسهم وجلالتهم اعني الشناعة التي كان اعداء الدين والاشخاص المفسدين المغرضين بصدد ايرادها عليهم نزههم الله تعالى عنها واذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، ومن الواضح عند الدقة ان هذه الاشخاص انما كانوا بصدد جعل ما كان مخالفة مع الكتاب مخالفة بيّنة غير قابلة للجمع العرفي، ومن الواضح ان المخالفة مع عموم الكتاب واطلاقه لم تكن بهذه المثابة ولا توجب الشناعة، وعدم وجود مثل هذه الاخبار المخالفة مع الكتاب بالتباين فيما كان الان بايدينا لاينا في ما ذكرناه، لان هذه انما وصلت الينا بعد التهذيب والتنقيح، فتدبر.

الثامن: ان مفاد هذه الاخبار هو الاخبار ببطلان ما خالف الكتاب وكونه زخرفاً وأنه لم يقل به الإمام، ولو بنى علي العموم كان مفادها هو البناء علي عدم كونه من الإمام

والبناء على بطلانه وكونه زخرفاً عند الشك والمعاملة مع الاخبار معاملة ما كان كذلك فيما كانت مشكوكة، اذ قد تقدم ان صدور الاخبار المخالفة منهم ^{الشيء} في غاية الكثرة، وواضح ان حملها على إرادة هذا المعنى مخالف لظهورها البدوي الابتدائي، فلا بد في ابقائها على ظاهرها من ان يكون المراد من المخالفة خصوص ما كان بالتباين ليس غير. وهذا اتقن الوجوه المذكورة في مقام الجواب، تأمل تعرف.

الامر الثالث: أنه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به، والتالى باطل فالمقدم مثله.

واجاب عن ذلك في «الكفاية» بمنع الملازمة لاختصاص النسخ بالاجماع على عدم الجواز، والغاء الخصوصية أو تنقيح المناط موقوف بالقطع بعدم الفرق، وهو غير متحقق لان الدواعى متوافرة على ضبط النسخ، ولذا قل الخلاف في تعيين موارد بخلاف التخصيص، ولعل هذا اوجب الفرق في تحقق الاجماع على عدم الجواز فيه دون ذلك.

اقول: التخصيص عبارة عن اخراج فرد من افراد العام عن حكمه اعنى عن الارادة الجدية الواقعية المتعلقة بالعام بعد شمول الارادة الاستعمالية وانشاء حكم العام له من دون شائبة، فان بالتخصيص يستكشف عدم تطابق الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية في الفرد المخصص لاعدم شمول العام له بالارادة الاستعمالية، ولاجل ذلك انما يقال: ليس العام المخصص مستعملاً في بقية الأفراد ولو خصص بالف تخصيص، فلا يكون مجازاً، وانما هو مستعمل في معناه الحقيقي اعنى جميع الأفراد والخارج خارج عن تحت الارادة الجدية. ومن اجل ذلك كان انشاء الحكم للعموم محفوظاً ولو بعد الف تخصيص وهذا بخلاف النسخ فان عنايته ظاهراً رفع أصل انشاء الحكم وبه يرتفع الوجوب الانشائي أو الحرمة الانشائية من رأس، وظاهر ذلك في غير الحكيم على الاطلاق تبديل الارادة وتغيرها من جهة الوقوف على المصالح أو المفاصد التي لم يقفوا عليها اولاً، وأما فيه تبارك وتعالى فحيث كان ذلك محالاً لا بد وان يكون المصلحة في اظهار الحكم المستمر من دون تعلق الارادة به لئلا يلزم تبديل الارادة والبداء المحال في حقه، وسيأتى لذلك مزيد

٤٨٧..... الفصل الثاني عشر: في تخصيص الكتاب بخبر الواحد
توضيح في الفصل الاقنى ان شاء الله تعالى، والمقصود هنا مجرد بيان الفرق بين النسخ
والتخصيص ودفع ما ربما يقال: من ان الاول تخصيص في الزمان والثانى تخصيص في
الأفراد، فان ذلك غير مساعد للارتكاز، وبمجرد اخراج موضوع الحكم عنه في شطر من
الزمان لا يعد نسخاً عرفاً، بل بينهما فرق واضح وهو ما اشرنا اليه إجمالاً. اذا عرفت ذلك
فاعلم أنه إذا كان بين الامرين فرق في المعنى غير ما تخيل من الفرق ليس عدم جواز
النسخ مستلزماً لعدم جواز التخصيص، فالملازمة ممنوعة، فتدبر.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الفصل الثالث عشر: في وجوه مخالفة الخاص للعام

الخاص الذي كان مخالفا للعام ربما كان مقارنا معه كما اذا صدر احدهما من امام والاخر من آخر في زمان واحد، وتارة كان متأخرا عنه، وأخري كان متقدما عليه، وعلي الأخيرين تارة كان الخاص المتأخر واردا قبل حضور وقت العمل للعام أو كان العام المتأخر واردا قبل حضور وقت العمل بالخاص، وأخري كان المتأخر واردا بعد حضور وقت العمل بالمتقدم، فهذه اقسام، والذي يترأى منهم ان الخاص يختلف حاله ناسخا ومخصصا ومنسوخا بالنسبة إلى هذه الاقسام، فيكون مخصصا تارة، وناسخا أخرى، ومنسوخا ثالثة، والذي يهتأ قبل البحث عن ذلك بيان معنى النسخ، ثم بيان الحال في تلك الاقسام.

في معنى النسخ والبداء

فنقول وبالله الاعتصام: ان النسخ عبارة عن رفع الحكم الانشائي من الوجوبي أو التحريمي الثابت بدليل المنسوخ وليس هو مجرد التخصيص في الازمان، وهذا المعنى قد يكون برفع أصل الحكم، وقد يكون برفع دوامه واستمراره.

نعم حيث ان الظاهر من الامر والنهي كونها ناشئين عن مصلحة ومفسدة في الافعال كان مقتضى النسخ مع ابقاء هذا الظهور علي حاله تغير الارادة الكامنة في النفس

الناشئة من كون الفعل ذا مصلحة أو الكراهة كذلك الناشئة عن كونه ذا مفسدة، فإن الفعل اذا اشتمل علي مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك يتعلق الارادة الملزمة أو الكراهة كذلك به لا محالة، وقد عرفت ان مقتضى ظاهر الامر والنهي ذلك، فانها وان امكن واقعا ان يكونا ناشئين عن مصلحة في نفسها التي يعبر عنها بالمصلحة في نفس البعث والزجر ولكنه خلاف الظاهر منها.

اذا عرفت ذلك نقول: لا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور في المخلوقين، اذ تبدل الارادة وتغيرها ليس بمحال في حقهم، وكذا الجهل بالمصالح والمفاسد الكامنة في الاشياء ولذا تري أنه اذا صدرحكم من احد الموالى الظاهرية ثم صدر منه نسخه يحمل ذلك علي الندامة والجهل ونحو ذلك، ويحكم بحكم قطعي بتبدل ارادته وانفساخ عزمه.

واما في الحكيم علي الاطلاق جل شأنه فحيث كان تبدل الارادة وانفساخ العزم مستلزما للجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لا يمكن ابقاء الامر والنهي علي ظاهرها من كونها ناشئين عن مصلحة في المتعلق أو مفسدة فيه، اذ قد عرفت ان وجود المصلحة والمفسدة فيه يستتبع تعلق الارادة به، وتعلقها به واقعا يستتبع انفساخها وتبديلها عند النسخ، وهو محال في حقه. وعلي هذا لا بد وان يكون كل واحد منها محمولا علي خلاف ظاهره من كونه ناشئا عن مصلحة في نفس الانشاء والبعث، ومن البديهي ان اظهار الانشاء لاظهار الارادة الجدية من جهة وجود المصلحة في نفس انشائه واظهارها معقول، وربما يكون متعلقا للدواعي العقلانية مع أنه لا إرادة واقعا ولا كراهة اصلا، فان الله تبارك وتعالى تارة ينشيء الحكم الوجوبي أو التحريمي ثم ينسخه من رأس، وبه يستكشف ان المصلحة ما كانت في متعلق الامر اصلا ولا المصلحة في متعلق النهي، والصالح انما كان في نفس هذا الانشاء واظهار وجود الارادة من دون إرادة واقعا متعلقة بالفعل ولا كراهة، وأخري ينشيء الحكم الكذائي علي سبيل الدوام والاستمرار ثم ينسخ دوامه، وبه يستكشف ان دوام الحكم لم يكن متعلقا للارادة الواقعية، بمعنى ان الفعل ما كان مشتملا علي المصلحة الموجبة لتعلق الارادة علي الدوام والاستمرار، وانما كان

مشتملا عليها في الجملة وفي بعض الازمنة، فالمصلحة انما كانت في انشاء الحكم واظهار الارادة علي نحو الدوام من دون ان يكون في الواقع الارادة، وانما يعلم بذلك علام الغيوب، مع اطلاع النبي الصادع للشرع، أو مع عدم اطلاعه لعدم احاطته بتمام ما يجري في علمه تبارك وتعالى، ولعل من هذا القبيل قضية ابراهيم عليه السلام وامره بذبح اسماعيل، هذا ملخص الكلام في معنى النسخ في التشريعات.

وأما في التكوينية فالظاهر ان النسخ فيها بمثابة النسخ في التشريعات انما يكون بمعنى غير مستلزم للبدء المحال في حقه وانفساخ العزم والارادة، كما أوضحه في «الكفاية» بقوله: وأما البدء في التكوينية بغير ذاك المعنى فهو مما دل عليه الروايات المتواترات إلى آخر كلامه عليه السلام فان مقصوده من قوله: بغير ذاك المعنى، انما هو غير ذاك المعنى المستلزم للمحال المستتبع لانفساخ العزم وتغيير الارادة كما يوضحه ذيل كلامه، وبجمله ان الامر في التشريعات والتكوينية علي نحو سواء، فكما ان في الاولى اذا ورد حكم ثم ورد نسخه لابد وان يقال ان المصلحة كانت في نفس انشاء الحكم رأسا أو علي سبيل الدوام من دون إرادة واقعية متعلقة به، كذلك في التكوينية اذا اخبر الله تبارك وتعالى بواسطة نبيه بشئ من وقوع العذاب أو غيره مما لا يقع اصلا أو لا يقع علي بعض التقادير مع أنه تعالى اخبر بوقوعه علي وجه الاطلاق يستكشف بعد تبين الحال ان المصلحة انما كانت في نفس الاخبار به واظهاره من دون اطلاع النبي أو مع اطلاعه في بعض الحالات، كما ربما يتفق لخاتم الانبياء واوصيائه الكرام صلوات الله عليهم، ولعل من هذا القبيل امر يونس عليه السلام بالاخبار بوقوع العذاب علي قومه من دون تعليق علي التوبة مع أنه كان في الواقع معلقا عليها، والظاهر عدم اطلاع يونس عليه السلام علي حقيقة الحال، والمصلحة المتصورة في المثال الكامنة في نفس الاخبار لعلها كانت ايجاد التوحش والانابة في القوم الذي لا يكاد يوجد مع الاخبار علي وجه التعليق، فتدبر.

وقد انقدح من جميع ما ذكر ان مجرد كون الارادة المجدية غير مطابقة للارادة الاستعمالية لا يعد نسخا عرفا، بل هو عبارة عن رفع أصل الجعل والانشاء في مقام

الاثبات، فلا بد في جعل دليل ناسخا للاخر من ظهوره في هذا الرفع، فلو لم يستظهر منه ذلك بل كان مجرد عدم وجود الارادة علي وفق الحكم الاولي الذي يحكم به العقل من جهة عدم صحة تعلق الارادة بشيئين متنافيين ضدّين كانا أو نقيضين لا يكون الدليل الثاني ناسخا للاول.

كما انقدح ان النسخ بهذا المعنى الذي تصوّرناه في الباري تعالى لا يلزم ان يكون بعد حضور وقت العمل بل هو ممكن مطلقاً سواء كان قبل ذلك أو بعده، وهو واضح علي من اعطى النظر حقه وتأمل فيما اسلفناه. اذا عرفت ذلك نقول: العام والخاص المتخالفين لا يخلو إما ان يكونا مقارنين بحسب الزمان، أو يكون الخاص متأخراً، أو بالعكس، فعلى الاول لا إشكال ظاهراً في ان الخاص يكون شارحاً للمراد من العام بحيث لا ينعقد الظهور في العموم اصلاً، اذ هو بمنزلة القرينة المتصلة بالكلام الشارحة للمراد من ذي القرينة فحكمه حكم يرمى في قولك رأيت اسدا يرمى فتأمل، وعلي الثاني لا يخلو إما ان كان الخاص وارداً قبل العمل بالعام أو بعده وعلي الأخير لا يخلو ايضاً إما ان يكون العام وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاص أو بعده.

نقل وتحرير

ولا بأس بذكر كلام صاحب «الكفاية» رحمته الله في المقام فإنه لا يخلو عن فائدة. قال ما حاصله: أنه إذا كان الخاص مقارناً مع العام أو بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محيص عن كونه مخصصاً وبياناً، وان كان بعده كان ناسخاً لا مخصصاً لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي والا لكان الخاص ايضاً مخصصاً له كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الايات والروايات، وان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل ان يكون الخاص مخصصاً يحتمل كونه ناسخاً، وان كان الاظهر الاول لكثرة التخصيص وندرة النسخ جداً، وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام ولو كان بالاطلاق اقوي من ظهور العام ولو كان بالوضع، هذا فيما علم تاريخهما، ولو جهل فالوجه هو الرجوع إلى الأصول

العملية، وكثرة التخصيص وندرة النسخ وان كانا يوجبان الظن بالتخصيص من جهة الغلبة، لكن لا دليل على اعتبار هذا الظن. انتهى حاصل كلامه.

والظاهر ان مراده من كون العام واردا لبيان الحكم الواقعي ليس ما يقابل الحكم الظاهري المصطلح، اذ هو لا يستقيم مع قوله: كما هو الحال في غالب العمومات في الايات والروايات، فان غالب عمومات الكتاب والروايات ليست احكاما ظاهرية بمعنى اخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعاتها، مع أنه لو كان المراد ذلك لم يصح الحمل على التخصيص، فان مجرد كون الحكم ظاهريا بهذا المعنى غير مصحح لحمل الخاص على التخصيص كما لا يخفى. فالمراد ان العام اذا كان وارداً لبيان الارادة الواقعية النفس الامرية الكامنة في نفس المولى واقعا لا يصح الحمل على التخصيص، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، واما اذا لم يكن مبيّناً لهذه الارادة بل انما هو مثبت للارادة بحسب الظاهر فلا بأس بالتخصيص، لامكان ان يكون المصلحة في اظهار الارادة على وجه العموم بالغاء كلام كان ظاهره وجود الارادة في جميع افراد العام من دون ان يكون واقع الامر كذلك، وواضح ان عمومات الكتاب والروايات من هذا القبيل غالباً بل كلية الا ما شذوندر، اذ لا يخلو واحد منها الا وجري فيه أصل عقلائي من اصالة الصدور أو اصالة الظهور او نحو ذلك من الأصول العقلائية، فان تعلق الارادة بجميع افراد العام انما كان ثابتاً في هذه الموارد في الظاهر فتدبر.

بسط الكلام وتحقيق المرام

وكيف كان تحقيق المقال يستدعى بسط المقال.

فنقول: ان كان الخاص وارداً بعد العام فالامر يدور بين النسخ والتخصيص مطلقاً سواء كان ذلك قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده، لما عرفت من امكان النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ ايضاً، ولما مر انفا في بيان مراد صاحب «الكفاية» من عدم البأس بالتخصيص ولو بعد حضور وقت العمل بالعام في العمومات التي بايدينا، فكل من النسخ والتخصيص بمكان من الامكان ولذا يدور الامر بينهما.

ولكن من الواضح ان هذا الفرض فاقد للآثر العملي بالنسبة اليينا اعنى الموجودين في هذا الزمان للعلم بان الخاص خارج عن حكم العام من زمن صدوره إلى الان من دون شك وريبة في ذلك، وأمّا الشك في أنه هل كان خارجا عن حكمه من الاول اعنى من زمن صدور العام ليكون مخصصا أو كان خارجا من حين صدوره وكان قبل هذا محكوما بحكم العام ليكون ناسخا ولا يتفاوت الحال بالنسبة اليينا علي كل تقدير.

نعم ربما يظهر الآثر بالنسبة إلى الموجودين في زمن الخطاب اعنى زمن صدور العام مثلا اذا ورد عام دل علي طهارة عدة اشياء ثم ورد ما يدل علي نجاسة فرد منها، فان كان مخصصا وجب معاملة النجاسة معه من الاول، وان كان ناسخا يترتب اثر النجاسة من الان اعنى زمن ورود الخاص، وهذا اثر بين، لكنه يختص بمن كان موجودا عند صدور العام، وأمّا بالنسبة اليينا فلا اثر اصلا.

ولاجل ذلك ربما يشكل التعويل علي الطرق والامارات في اثبات احد الامرين لانها انما تكون بلحاظ الآثر دائما، ولذا اشكلوا في اجراء اصالة الحقيقة إذا كان المراد معلوما وشك في كيفية الارادة ونحو الاستعمال هل هو علي سبيل الحقيقة أو المجاز.

وعلي اي تقدير ان الخاص المتأخر لا يخلو إما ان يكون له ظهور بالنسبة الى ما قبل صدوره في ثبوته في هذا الزمان ولو كان ذلك مستندا إلى ظهور الحال كما هو الامر ظاهرا بالنسبة إلى الخصوصيات الصادرة عن الائمة المعصومين عليهم السلام فانها ولو بقرينة الحال ظاهرة في كون حكم الخاص ثابتا من الاول لا من الآن ولا إشكال في ان الاصحاب كانوا يعاملون معها معاملة ثبوتها من الاول، أو لا يكون له ظهور في ذلك بالنسبة إلى ما قبل زمن صدوره بل كان بالنسبة اليه ساكتا غير متعرض اثباتا ولا نفيا، فان كان الاول فالتخصيص متعين، وان كان الثاني فالامر دائر بينهما، فان للعام ظهورين، احدهما: ظهوره في العموم، والثاني: ظهوره في استمرار حكم العام، ولا بد من رفع اليد عن احد الظهورين، فالتخصيص يستلزم التصرف في الظهور الاول، والنسخ يستلزم التصرف في الثاني.

ولكن التحقيق ان المتعين هو رفع اليد عن الظهور الاول وابقاء الثاني علي حاله ولا تصل النوبة إلى مقايسة الظهورين اصلا، حتى يقال تارة بترجيح الاول من جهة استناده إلى الوضع أو الثاني من جهة غلبة التخصيص وندرة النسخ، وذلك لان خروج الخاص عن تحت حكم العام مسلم، لأنه خارج إما من الاول أو من زمن صدور الخاص فهذا الظهور غير مراد قطعاً في الجملة، وأما ظهور الحكم في الاستمرار فيحتمل ان يكون مراداً، ولا شبهة في ان مقتضى اصالة الظهور ابقاؤه علي حاله، ونتيجة ذلك حمل الخاص علي كونه ناسخاً.

وان كان العام وارداً بعد الخاص فاحتمال كل من النسخ والتخصيص موجود ايضاً مطلقاً، سواء ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص أو بعده علي ما عرفت. نعم إذا كان مفاد حكم العام ثبوته من قبل كان الصورة بحكم العام والخاص المقارنين في الزمان وقد عرفت أنه محمول علي التخصيص، انما الكلام فيما كان ساكتاً بالنسبة إلى ما قبله وكان القدر المتيقن ثبوته من الان، وأنت خير بان هذا الفرض يفارق سابقه من جهة وجود الاثر العملي هنا بالنسبة اليها ايضاً، فان العام ان كان ناسخاً كان العمل علي العموم، وان كان الخاص مخصصاً وجب العمل علي الخاص، وهذا اثر بين، لا فرق فيه بين الموجودين في زمن الخطاب وبين الموجودين في هذه الازمنة اصلاً. ومن هذه الجهة كان البحث والتحقيق هنا مهماً في الغاية.

ولا يخفى ان التعارض في هذا الفرض انما يقع بين ظهور الخاص في الدوام وظهور العام في العموم، والكلام المتقدم في الفرض السابق غير جار هنا، كما لا يخفى علي المتأمل. فربما يقال: ان ظهور العموم مستند إلى الوضع فيقدم علي ظهور الخاص في الدوام ونتيجة ذلك النسخ، وربما يعكس الامر بما في «الكفاية» من ان قلة النسخ جداً وكثرة التخصيص غاية الكثرة بحيث اشتهر أنه ما من عام الا وقد خصّ يوجب كون ظهور الخاص في الدوام اظهر ولو كان بالاطلاق.

ولكن لا يخفى ان مجرد ذلك مع قطع النظر عما نتلوه عليك مستقصى ان شاء الله

تعالى لا يثمر ولا يكون قاطعا للكلام، فان قلت النسخ وكثرة التخصيص تتوقف علي حمل الخصوصات الصادرة من النبي ﷺ أو الوصي عليه السلام علي التخصيص دون النسخ فلم لا يعكس الامر؟ ويقال: ان النسخ كثير والتخصيص قليل، فان الاستدلال لحمل موارد الشك علي التخصيص بقلّة النسخ من اظهر مصاديق المكابرة والمصادرة علي المطلوب، اذ مرجعه إلى ان مورد الشك محمول علي التخصيص دون النسخ لندرة النسخ وانما ندر النسخ لكون هذه الموارد تخصيصا لانسحا. فلقائل ان يقول لنا العكس بحمل الموارد المشكوكة علي النسخ فنقول: النسخ كثير والتخصيص قليل، وهذا موجب لصيرورة ظهور العام في العموم في اعلي درجات القوة. هذا مع ان معاملة اهل العرف في امثال هذه الموارد معاملة النسخ دون التخصيص في الخطابات الصادرة منهم فهل تري من نفسك أنه اذا قال احد: اكرم اصدقائي كلهم، ثم قال: لا تكرم الفلاني، مع كونه صديقا له، يحكم العرف بانه كان خارجا من الاول والعموم الصادر ليس مطابقا للارادة الجدية ولم يكن كذلك من الاول، أو يحكم بانه ندم من حكمه الاول وبدا له، وكذا الكلام اذا عكس الامر فقال اولا لا تكرم الفلاني ثم قال اكرم اصدقائي، فراجع وجدانك وانصف من نفسك، وواضح ان الخطاب الصادر من الشرع كان لا محالة علي طبق ما هو المتداول عند العرف، فالوجه حمل الخصوصات الصادرة منه علي النسخ وكونها ناسخة لحكم العموم، وكذلك حكم العام الصادر بعد الخاص سواء ذلك قبل حضور وقت العمل أو بعده، لما تقدم.

استفتاح واستدراك

فانقدح ان الوجه فيما دار الامر بين النسخ والتخصيص ولم يكن معين لأحدهما هو حمل ما صدر متأخرا علي كونه ناسخا للمتقدم.

لكن الذي يستفاد من سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام ومن بعدهم إلى زماننا هذا، بل ومن قبلهم اعني الموجودين في زمن النبي الصادق عليه السلام والصحابة الناقلين عنه الروايات انهم لا يزال كانوا يعاملون مع الخاص العام مطلقاً معاملة التخصيص. حيث ان المقطوع

انهم لم يكونوا يفتشون عن تاريخ صدور الروايات ولا بصدد ضبطه، حيث لا عين ولا اثر عن ذلك بالنسبة إلى مورد واحد، وذلك دليل على انهم لم يكونوا يبنون على النسخ في شي من الموارد، اذ لو كان بناؤهم عليه كان عليهم ضبط ما تقدم صدوره وما تأخر والتفتيش عن ذلك بما لو كان لوصل اليها وصول الروايات، وعلى ذلك استقر بناء من بعدهم إلى زماننا، فان ارباب الحديث المتصدين لضبطها وجمعها وتنقيحها انما تصدوا لمجرد ضبط الروايات من دون البحث عن ان الروايتين المتعارضتين ايها صدرت قبل صاحبها، ولاجل ذلك انما يصار في مسألة تعارض الروايتين إلى الجمع العرفي لو كان والافالي المرجحات، وهل تري احدا من ارباب الأصول بنى على تفتيش حال الروايات المتعارضة بالنسبة إلى تاريخ صدورها أو عاملا على غير القواعد المقررة في باب تعارض الروايات حتى مع فرض العلم بتاريخ صدورها، والظاهر بل المقطوع جريان ذلك في زمان النبي الاكرم ﷺ ايضا، بل بالنسبة إلى الكتاب العزيز ايضا تري أنه لم يتعرض احد من المفسرين ولم ينبّه احد من الائمة تاريخ صدور الآيات، ولو كان التقدم والتأخر موجبا لتفاوت الحال واختلاف الحكم لزم بيان المتقدم والمتأخر، ولو لزم ذلك لبينه الائمة الطاهرون والرسول الاكرم، ولو يثبتونه ذكره المفسرون بل قدموا ذلك على كل شيء.. ولاجل ذلك ربما حصل القطع بان البناء ليس على النسخ مطلقاً، ويشهد لذلك انهم ذكروا في ذيل البحث المذكور ثمرة، وهي أنه لو كان الدليل المتأخر ناسخا امكن استيعابه للعام بخلاف ما إذا كان مخصصا، ومع ذلك لم يجعلوا كثرة التخصيص واكثرية الخارج دليلا على كون الخاص ناسخا، بل عاملوا مع الدليلين معاملة المتعارضين، وهذا دليل على كون النسخ ممنوعا عندهم على اي حال، والله العالم بحقائق الاحوال.

المقصد الخامس:

في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن



* تعريف المطلق والفاظه

* مقدمات الحكمة

* حكم المطلق والمقيّد المتنافيين

* المجمل والمبيّن



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الخامس: فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين

الفصل الاول: تعريف المطلق والفاظه

قد عرف المطلق بانه ما دل على شايح في جنسه، و ظاهره كون ذلك تعريفا للفظ فإنه الذي يدل على المعنى، فيرد عليه أولاً: ان الاطلاق لا ينحصر في الألفاظ بل كثيراً يكون في النسب الحكمية والجمل التركيبية ايضاً، كما يقال: ان هذا الحكم مطلق اي غير مشروط بشرط أو يقال بانه مطلق في ما عدا هذا الشرط وغير ذلك. وثانياً: ان الاطلاق نسبي فيمكن ان يكون اللفظ مطلقاً بالنسبة إلى قيد ومقيداً بالنسبة إلى آخر، مع أنه لا يصدق على المقيد بقيد ذلك التعريف ولو بالنسبة إلى سائر القيود المحتملة. وثالثاً: أنه لا يصح ان يقال بالشيوع في الجنس والا يلزم شيوع الرقبة في الحيوان، فان جنس الرقبة ليس الا الحيوان، وأما نفسه فليس الا صنفاً من نوع الإنسان، فاللازم ان يقال بالشيوع في افرادة صنفاً كان أو نوعاً، ولذا يحتمل ان لا يكون مرادهم من الجنس هو المعنى الاصطلاحي له. ورابعاً: ان مقابله المقيد وهو ما لم يدل على شايح في جنسه فيشمل الاعلام الشخصية ايضاً. وغير ذلك مما يرد عليه من عدم الاطراد أو الانعكاس. فالاولى تعيين المطلق والمقيد بما هو معناهما اللغوي وهو الارسال وعدمه الذي يعبر عنه في الفارسية بـ(رها) وحينئذ كما يصدق ذلك على الألفاظ المعينة الموضوع

لمعناها المطلق كذلك يصدق علي النسب الحكمية لو لم يكن مشروطا بشرط، وهكذا قد يكون شيء مرسلًا بالنسبة إلى قيد وغيرها بالنسبة إلى آخر، وعلي أي حال لا مشاحة فيه ولا يهمنّا البحث عنه، وانما المهم بيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق ثم التعرض لبيان ان الحكم بالاطلاق هل يتوقف علي مقدمات خارجية ام لا.

الفاظ المطلق

أمّا الاول فمئنها: اسم الجنس كإنسان ورجل وفرس وغير ذلك من اسماء الكليات وقد اختلف في ما هو موضوع له، والتحقيق ان ماهية شيء قد ينقسم إلى الموجود والمعدوم فيقال: الإنسان إمّا موجود أو معدوم وقد ينقسم إلى الموجود في الذهن والخارج، كما يقال: الإنسان إمّا موجود في الذهن أو في الخارج، وكذا قد ينقسم الماهية إلى اللا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا، وغير ذلك من التقسيمات التي يعرض عليها، فالواجب ان يكون الموضوع له هذه الألفاظ هو المعنى الموجود في تمام اقسامه المشترك بين الوجود الذهني والخارجي واللا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا وغيرها من الاقسام، وذلك هو ما سمّوه في الاصطلاح باللا بشرط المقسمي بمعنى الماهية الغير الملحوظة معه شيء حتى لحاظ أنّه لم يلاحظ معه شيء، وتصور ذلك في غاية الامكان بتخلية الماهية عن الوجود حتى وجوده الذهني، كما اذا تصوّرنا الماهية بدون لحاظ قيد معه، مع الغفلة عن أنّه موجود في الذهن حينئذ فإنّه مع التوجه اليها يصير قسمها لها ايضا ويكون ماهية موجودة في الذهن، كما ان الإنسان ينظر في المرأة ويرى الشبح من دون توجه إلى أنّه موجود في المرأة بل مع الغفلة عن النظر في المرأة ايضا. فهذا هو معنى اللا بشرط المقسمي الذي هو سائر في تمام اقسامه وحالاته وافراده.

وبالجملة يكون الموضوع له بهذه الألفاظ الماهية اللا بشرط الغير الملحوظة معه شيء حتى لحاظ أنّه كذلك أو لحاظ لحاظها في الذهن والا يصير فرداً له، وهو غير موجود في وجوده الخارجي كما لا يخفى. ولعل ذلك مراد صاحب الكفاية وعبر عنها

بالماهية المهمة المهمة بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها حتى لحاظ انها كذلك. انتهى.
وأما ما نسب إلى المشهور من أنه موضوع للا بشرط القسمي بمعنى ما لوحظ فيه عدم لحاظ شيء معه، بل وجوده الشائع السعي الساري في تمام افراده من دون دخل قيد فيه. فقد اورد عليه في «الكفاية» بانها كلى عقلية على اصطلاحه اي مقيد بالامر الذهني ولا موطن له الا الذهن، ولا يكاد يمكن صدقه وانطباقه على الأفراد الخارجية وموضوعاتها. ويمكن الذب عنه بان ذلك مسامحة في التعبير كما يطلق العلم بالخارج وتصوره مع ان العلم كيفية نفسانية لا موطن له الا الذهن، وسره ان العلم والتصور واللحاظ وان كان يتعلق كل منهما بما هو موجود في الذهن لكنه لما كان مطابقاً مع شيء خارجي يتعلق به وينطبق عليه. ففي الحقيقة الموجود الذهني جعل مرآة للموجود الخارجي وسيأتي مزيد توضيح ان شاء الله تعالى.

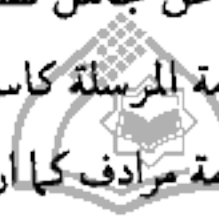
نعم يلزم عليه الالتزام بالمجاز فيما اذا تقيد بتقيد للخروج عن الموضوع له بخلاف الوجه الاول فإنه لم يلاحظ فيه شيئاً حتى يكون التقيد منافياً له وخروجاً عنه كما لا يخفى، والثمره بين القولين انما تظهر في اقادة الاطلاق، فإنه يكون الاطلاق وضعياً على القول الأخير غير محتاج إلى مقدمات الحكمة، بخلاف الوجه الاول فإنه لم يكن الاطلاق تحت الموضوع له، بل يحتاج في اثباته إلى مقدمات خارجية ينضم اليه.

وأما ما يتوهم وضعها للماهية بشرط شيء وهو الماهية الملحوظة معه الارسال والعموم البدلي أو الشيع والسريان، فيرد عليه ما اوردته في «الكفاية» من أنه لا ينطبق على فرد من الأفراد الخارجية لتقييده بالعموم والشيع، كما لا يخفى.

ولا يخفى عليك امكان توجيه مذهب المشهور بان الكلام والبحث انما هو في الألفاظ الواقعة موضوعة للاحكام بمعنى ما يتعلق به الطلب والارادة أو الكراهة والزجر، فيجب على الأمر تصوّر مطلوبه بمحدوده وثغوره، فلو رأي المصلحة والمفسدة في نفس الماهية من دون مدخلة القيود فيه وتعلق طلبه به لا يمكن ان يراه بتخليته عن الوجود، ومعه لا بد من ان يلاحظ فيه عدم لحاظ شيء معه والا يكون مقيداً به، ففي الحقيقة يرجع إلى

الوجه الاول مع فرض وقوعه موضوعاً للحكم، نعم لا يحتاج حينئذ في اثبات الاطلاق إلى المقدمات الخارجية كما سبق. لكن يمكن منع الاحتياج اليها على الوجه الاول ايضاً، كما يأتي في مقامه من ان حمل الحكم على المطلق وتعليقه عليه كاف في افادة الاطلاق، فانتظر لذلك زيادة توضيح ان شاء الله تعالى.

ومنها: علم الجنس كاسامة، والمشهور أنّه موضوع للطبيعة لا بما هي، بل بما هي متعينة بالتعين الذهني، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة دون اسم الجنس.

واستشكل عليه في «الكفاية» اولا بانه حينئذ كلى عقلي مقيد بقيد ذهني لا يمكن انطباقه على الخارج فيجب تجريده من ذلك عند الحمل الشائع المتعارف مع انا نري صحة الحمل من دون عناية، وثانيا ان وضع اللفظ بإزاء معنى مقيد يستلزم التجريد عن قيده في الاستعمال دائماً لغو لا يصدر عن جاهل فضلاً عن الحكيم. فعلى هذا ينبغي ان يقال: إنّهُ ايضاً موضوع للماهية المبهمة المرسلة كاسم الجنس وتعريفه اعتباري كتأنيث اللفظي في بعض الألفاظ فاسد واسامة مرادف كما ان اسد وغضنفر مرادف ايضاً وفرقهما بالاعتبار انتهى حاصل كلامه  **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**

وأنت خبير بان هذا مما ينكره وجدان السليم، والشاهد على ذلك حسن الحمل على اسامة أو حملة على موضوع في بعض الموارد، وعدم حسنه في مورد آخر يحسن فيه حمل الاسد كما لا يخفى، وأمّا لزوم كونه مقيداً بالامر الذهني فلا يمكن انطباقه على الخارج، فيرد عليه ما يري كثيراً من حمل الخارجيةات على الذهنيات كلياً كان أو شخصياً، كما اذا ذكر رجل لصاحبه اوصاف الاسد وأنه كذا وكذا ثم اذا رآه في الطريق يقول هذا هو الاسد فحمل الاسد المتعين بالتعين الذهني على هذا المشاربه الخارجي أو العكس كما لو قيل الاسد هذا، فيحمل الخارج على ما هو المركز الذهني. وكذلك قد يصف له شخصاً بالعلم مثلاً ولما رآه يقول هذا هو العالم أو يقول العالم هذا، ومثل ذلك كثير في ما هو المتعارف من المحاورات، ولا يمكن القول بالتجريد في تمام هذا الامثال كما لا يخفى.

ولعل سرّه ان التعين الذهني في المقام وامثاله لم يجعل قيدها على نحو الاستقلال في

نظر اللاحظ وانما جعل علي نحو المرآتية للخارج، فلما تصوّره في الذهن وتعينه فيها ينطبقه علي الخارج المطابق لها في تمام خصوصياته، وليس المراد انطباقه مع الخارج حتى مع قيد الذهني كما لا يخفى. فحينئذ لا يستلزم التجريد ولا يلزم منه اللغوية في الوضع، وفي الحقيقة حاله حال اسماء الاشارة، فكما ان اسم الاشارة قد يشار بها إلى الخارج ويحمل علي الخارج وقد يشار بها إلى الكلي في الذهن أو الشخص المتعين بالتعين الذهني ويحمل عليها الخارج من دون إشكال، فكذلك ما نحن فيه من دون فرق أصلاً.

ومنها: المفرد العرف باللام، والمشهور أنه موضوع لتعريف الجنس أو العهد علي اقسامه أو الاستغراق.

واستشكل عليه في «الكفاية» أيضاً بان تعريف الجنس به ليس الا الاشارة الى المعنى المتميز في الذهن لا الى الخارج لأنه لا يعقل في الجنس فيكون كذلك في ساير اقسامه ايضاً، وحينئذ يرد عليه ما اورده في علم الجنس من لزوم التجريد واللغوية في الوضع، فالظاهر ان اللام مطلقاً تكون للترتين والخصوصيات مستفادة من القرائن. انتهى خلاصة كلامه رحمه الله.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

وأنت تعرف ما فيه بعد ما سبق منا من ان المعهودية في الذهن لا ينافي الانطباق مع الخارج، ويشهد علي ذلك أنه لو جعل مكان اللام معناه الاسمي كما يقال في ترجمة الإنسان أو قوله: الرجل خير من المرأة حقيقة الإنسان المعهود في الذهن أو حقيقة الرجل المعهود في الذهن خير من حقيقة المرأة المعهودة فيها لا يلزم منه إشكال، وكذلك في ساير اقسامه. وبالجمله حاله حال اسم الاشارة في العهد الحضوري وحال الضمير في العهد الذهني أو الذكري أو الجنس، فكما ان اسم الاشارة أو الضمير ينطبق مع الخارج فكذلك في المعرف باللام من دون تفاوت، وكما أنه لا يشترط في تعريف اسم الاشارة أو الضمير تعريف مرجعه بل هما معرفتان وان رجعا إلى ما هو نكرة، كذلك في اللام.

فتلخص ان اللام انما هو موضوع إما للاشارة إلى الجنس فقط فيكون مستعملاً في غيره مجازاً، وإما للاشارة إلى كل من الجنس والمعهود الذهني والى المعهود الذكري

والحضور فيكون مشتركاً لفظياً بينها، وإمّا للإشارة فقط حتى يكون مشتركاً معنوياً بينها، فعلى الاول لا يحتاج في تعيين الجنس إلى القرينة بخلاف الآخرين، فإنّه يحتاج إلى قرينة معينه كما لا يخفى.

وقد يستدل لكون اللام موضوعاً للتعريف بما يري من افادة الاستغراق والعموم والاستعمال فيها اذا دخل على الجمع، فإنّه لو لم تكن موضوعاً للإشارة الذهنية فلا شيء يستند اليه العموم بخلافه لو كان كذلك، فان التعيين الذهني لما لم يكن لغير مرتبة الاستغراق فلا محالة يتحقق في ضمنه لان ساير المراتب لا تعين فيه ذهنياً. واجاب عنه في «الكفاية» بان لا يلزم من وضع اللام كذلك افادة الاستغراق لتعين مرتبة أخرى وهي اقل مراتب الجمع كما لا يخفى، فلا بد ان يكون دلالة عليه مستندة إلى وضعه مجموعاً من اللام ومدخوله للعموم انتهى.

وفيه: ان اول مراتب الجمع وان كان متعيناً من حيث المقدار لكنه غير متعين من بين جمعات ماهية المدخول، وبعبارة اوضح ماهية المدخول شامل للجماعات متعددة، فواحد منها غير متعين ذهنياً، فحاله بالنسبة اليها حال النكرة المفردة، فان رجل يدل على فرد غير معين بين الأفراد، وكذلك رجال يدل على ثلاثة رجل من دون تعيين أنّه اي فرد من الثلاث الشامل له الماهية، فلا يمكن وقوعه مشاراً اليها باللام. وبالجمله اقل مراتب الجمع وان كان متعين الارادة بحسب العدد الا أنّه مطلق غير متعين بحسب الأفراد واشخاصها بخلاف الاستغراق.

نعم ينبغي إشكال آخر وهو ان العام قد دخل على الجمع ولو افاد الاستغراق لكان الواجب افادته استغراق الجماعات للأفراد، فان الاداة الدالة على الاستغراق انما يستغرق تمام مدخولها لا شيئاً هو غير ذلك، ولعله لذلك قال بوضعها مع مدخولها لذلك ولكنه خلاف الوجدان فان الاشكال لا ينحصر فيه، بل يأتي في «كل» اذا دخل على الجمع وكذلك فيما رادفها من غير لغة العربية كما لا يخفى.

والذي يرضى به الوجدان السليم أنّه يستغرق الجماعات لكنه لا على فرض تقسيم

واحد حتى ينقسم بجماعات ويبقى تحته فرد أو فردان، اذ لا يكون ذلك صحيحاً في مثل استغراق الخمسة، فإنه لا يشمل الا فرداً واحداً من الجمع، بل باعتبار الجماعات المتعددة المتصورة فيه، فان الخمسة اذا انحل إلى الجمع يبقى منه اثنان ولكنه لا خصوصية فيها، بل يمكن تصوّر جمع منها باضافة احد افراد تلك الثلاثة مثلاً أو احدهما باضافة فردين منها، وكذلك، ففي الحقيقة يتصور فيه جموع تبلغ إلى العشرة كما يتضح ذلك بحساب دقيق بعد حذف مكرراتها، وفي الستة احد وعشرون جمعاً وكذلك، ويستغرقها لفظ الكل أو اللام وينتج نتيجة استغراق الأفراد، وعلي هذا لا يلزم منه الخروج عن مقتضى القاعدة ولا اللابدية إلى القول بالوضع الجديد كما لا يخفى.

ومنها: النكرة الواقعة في حيز الخبر كما في جاء رجل من اقصى المدينة أو الانشاء كما في جئني برجل، والمشهور أنه في كلا الحالتين موضوع للفرد المردد بين الأفراد. واورد عليه في «الكفاية» ببداهة كون رجل في جئني برجل نكرة، مع أنه يصدق علي كل من جىء به من الأفراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها، ضرورة أن كل واحد هو هو لا هو أو غيره انتهى. ولذلك فصل بين القسمين وقال: ان الموضوع له في الاول هو الفرد المعين في الواقع غير المعين للمخاطب، وفي الثانى حصة كلية، وهى الطبيعة المأخوذة بقيد الوحدة فيكون كلياً ينطبق علي كثيرين. انتهى محصل كلامه.

وفيه ما لا يخفى لبعد ذلك عن الذهن السليم ومن يسلم ترادف رجل مع الطبيعة الرجل المقيدة بالوحدة؟ مضافاً إلى ان التقيد امر ذهنى كيف ينطبق علي الخارج، كما مر مثل ذلك منه كراراً.

والتحقيق ان النكرة موضوعة لفرد من افراد الهيئة، وهو كلى مفهوماً جزئى مصداقاً كما ان نفس كلمة الجزئى كلى مفهوماً جزئى مصداقاً، ولذلك قابل للانطباق علي الكثيرين، فهو غير مقيد بقيد الوحدة لكنه في مقام التطبيق لا ينطبق الا علي جزئى واحد ولا فرق بينه في مقام الخبر والانشاء، فان تعينه عند المتكلم في المثال ليس لاجل

خصوصية في ما وضع له، بل انما علم ذلك بالقرائن فان المخبر بمجىء شخص مع رؤيته له بعيد ان لا يعرفه بخصوصية مفردة له وان كان لا يعرفه باسمه ورسمه، ولذلك لو كان المتكلم ممن يمكن في حقه الغفلة عن تمام خصوصياته المفردة لا يحكم بالتعيين عنده ايضا وبالعكس قد يكون متعيناً عند المخاطب غير متعين عند المتكلم كما في قولك اي رجل جاءك فتحصل ان الفرق بين المقامين انما هو بالقرائن والاعتبارات لا بما هو داخل في وضع الكلمة.

ولعل ما ذكرناه كان مراد صاحب «الكفاية» ايضا وتعبيره بالطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة انما هو تعريفه لبيان معناه الموضوع له، كما يقال في معنى الإنسان أنه حيوان ناطق مع عدم ترادفه له كما لا يخفى. وكذلك لا يبعد ان يكون مراد المشهور من الفرد المردد ايضا ما قلناه، وانما الاختلاف في التعبير لا ما فهم منه في «الكفاية» من كونه الفرد المردد خارجاً، بل هو غير معقول لا يتكلم به احد فتدبر.

وبذلك كله عرفت ان اطلاق المطلق على النكرة انما هو كاطلاقه على اسم الجنس وعلمه وغيرها من المطلقات، فان كل فرد من الأفراد مقيد باحدي خصوصيات مصاديقه، فلا يحتاج في ذلك إلى تحمل تكلف ومشقة.

بقي الكلام في كيفية امتثاله لو اتى بفردين من الطبيعة أو أكثر فإنه لو كان المأمور به هو الماهية فلا شبهة في صدق الامتثال بتمامها لتحقيق الماهية بها، وأما مع كون المأمور به اتيان فرد من الأفراد فلا يمكن القول بصدق الامتثال بتمامها. نعم لا ينبغي نفي الامتثال أصلاً لفقدان الوحدة، فان الوحدة فيها ليس هو الوحدة العددية المنقضية بانضمام الغير به وانما المراد منها الوحدة الشخصية الوجودية، فلاشكال انما يرجع إلى تعيين ما به الامتثال من تلك الأفراد مع كون الاتيان بها على السواء، وترجيح احدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح، لكنك خير بان الممثل به لا يجب ان يكون معلوماً متيقناً عندنا فلا يلزم من جانبه محذور فتدبر.

الفصل الثاني: في مقدمات الحكمة

قد عرفت سابقاً ان المطلق لا ينحصر في الكلمات المخصوصة المبحوث عنها كاسم الجنس وعلمه وغيرهما وانما هو بمعنى المرسل يشمل الاخبار والاوامر الخالية عن الشرط أو القيد ايضاً ونحوهما مما يطلق عليه المطلق في قبال المقيد بمعنى ما قيد بشرط أو وقت أو غير ذلك، مع ان الاطلاق والسريان يكون خارجاً عن ما وضع له تلك الجمل فيجب في كل منها وكذا الألفاظ المخصوصة المبحوث عنها بعد قبول وضع اسم الجنس لماهية المسمى المبهمة وكذا النكرة لفرد من الأفراد التشبث إلى القرائن الخارجية لاحتراز كون المراد فيه هو المطلق لا المقيد، وذلك إما قرينة حال أو مقال أو قرينة الحكمة، فانقدح أنه لا اختصاص لذلك باسم الجنس كما يوهمه ظاهر الكفاية.

وأما قرينة الحكمة في «الكفاية»: أنه تتوقف على مقدمات: إحداها كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الاهمال أو الاجمال، ثانيها انتفاء ما يوجب التعيين، ثالثها انتفاء قدر المتيقن في مقام التخاطب ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين فإنه غير مؤثر في رفع الاخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشيعاء لاخل بغرضه، حيث إنه لم ينبه مع أنه بصدده وبدونها لا يكاد يكون هناك اخلال به، حيث لم يكن مع انتفاء الاولى الا في مقام الاهمال أو الاجمال،

ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة، ومع انتفاء الثالثة لا اخلال بالفرض لو كان المتيقن تمام مراده فان الفرض أنّه بصدد بيان تمامه وقد بينه لا بصدد بيان أنّه تمامه كى اخل ببيانه فافهم. انتهى».

ثم قال: في الحاشية علي قوله فافهم: اشارة إلى أنّه لو كان بصدد بيان أنّه تمامه ما اخل ببيانه بعد عدم نصب القرينة علي إرادة تمام الأفراد فإنّه بملاحظته يفهم ان المتيقن تمام المراد والا كان عليه نصب القرينة علي إرادة تمامها والا قد اخل بغرضه، نعم لا يفهم ذلك اذا لم يكن الا بصدد بيان ان المتيقن مراد ولم يكن بصدد بيان ان غيره مراد أو ليس بمراد قبلاً للاجمال والاهمال المطلقين فافهم فإنّه لا يخلو عن دقة انتهى».

كلام مع المحقق الخراساني(ره)

ويرد علي الأخير أنّه لا ترجيح حينئذ لكون المراد خصوص القدر المتيقن بل يقال: ان تمام مراده هو المطلق، ولو كان غيره لكان له البيان وحيث لا بيان فليس تمام مراده غير المطلق والا لاخل بالفرض، وعلي الكل ان إرادة الاطلاق بمعنى الاطلاق اللحاظي لا يكون اخف مؤنة من ساير القيود، بل يكون حاله حال المقيد، فلا وجه لترجيحه علي ساير القيود. نعم علي ما قلنا سابقاً من ان الاطلاق لا يتصور حين تصوّر الماهية، وانما يتصور الماهية من حيث هي بلا لحاظ شيء معه حتى لحاظ أنّه كذلك، فلو رأي مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك قائمة بنفس تلك الماهية يتعلق به الارادة أو الكراهة وينشئ الامر أو النهي علي وفقه، فالامر والنهي يتعلقان بتلك الماهية الغير الملحوظة معه شيء، ولازمه وجود الحكم ايها وجد الماهية وفي ضمن اي فرد كان، فيكون الاطلاق بلا لحاظ، بخلافه اذا تصوّر الماهية ولم ير معه مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك بل رأي ذلك مع قيد مخصوص فإنّه حينئذ يتعلق الارادة به مع القيد وينشئ الامر علي وفقه ايضاً، فعلى هذا لا يحتاج في الاطلاق إلى مؤنة كما يحتاج اليها في ساير القيود.

وأما كون المتكلم في مقام البيان فانما هو بمعنى كونه في مقام بيان ما هو مراده واقعاً وابرار وجوده الذهني في قالب الألفاظ في قبال ما لو تعلق رأيه علي اخفاء بعض

جزئياته وخصوصياته، فاللازم حينئذ ان يكون اللفظ الملقى إلى المخاطب كاشفاً عن تمام مراده ولا يجوز له الاكتفاء بالقرائن الخارجية أو غيرها، ككونه القدر المتيقن من اللفظ والا لا يكون ذلك اللفظ كاشفاً عن تمام مراده.

وبذلك عرفت ان الصحيح استقامة قرينة الحكمة علي المقدمتين الاوليين ولا حاجة إلى الثالث، بل يحكم بالاطلاق ولو كان اللفظ ذا قدر متيقن في مقام التخاطب ويشهد علي ذلك ما يقال من اطلاق الجواب لو لم يكن مقيداً لفظاً ولو كان السؤال مقيداً، ومعلوم ان القدر المتيقن من الجواب حينئذ مورد السؤال، ومع ذلك لم يمنع ذلك من حملهم له علي الاطلاق.

تحقيق رشيق

وبعد ذلك كله لنا منع الاقتصار علي مقدمات الحكمة لاستفادة الاطلاق بل يكفي فيه ظهور اللفظ كسائر الظواهر، وتقريبه ان الظاهر مما علق علي اسم الجنس او مثله من الألفاظ تعلق الحكم بنفس الماهية ويكون ذلك كاشفاً من ان إرادة المتكلم أيضاً وقع كذلك اي تعلق بالطبيعة وذاتها من دون دخالة قيد فيها بان رأي المصلحة الملزمة قائمة به فايما تحقق الذات والطبيعة يتحقق معه الحكم فيسري الى تمام الأفراد قهراً، وهذا معنى الاطلاق فلو كان إرادة المتكلم علي المقيد لقيام المصلحة به دون المطلق لوجب له ان يضع له علامة في اللفظ وحيث لم يفعل ذلك يكشف عن تعلق ارادته واقعاً بالطبيعة أيضاً، وبالجمله الاطلاق انما هو ظاهر لفظ المطلق، وبضميمة اصالة تطابق المراد الجدي والاستعمال يكشف عن كون مراده الجدي أيضاً كذلك، كما يقال بمثل ذلك في العموم من دون فرق بينها أصلاً.

نعم لو دل قرينة علي ان المتكلم بالمطلق لا يريد منه تعلق الحكم بالطبيعة حتى ينتج الاطلاق، بل انما علقه عليها في الجملة واهمله من حيث الاطلاق والتقييد مع تعين ذلك في ارادته، ولكنه بصدد اخفاه لمصالح يترتب عليه، فحينئذ يصير تابعاً للقرينة ولا يجوز لنا اخذ الاطلاق منه لنصب القرينة علي خلاف الظاهر.

وبذلك عرفت أنّه يتمسك بلفظ المطلق علي الاطلاق ابدأ الا ما يكون هناك قرينة علي عدم إرادة الاطلاق، وهذا هو سر ما جرت عليه سيرة اهل المحاورات من التمسك بالاطلاقات فيما اذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة، وكذا ما يري من ان المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم احراز كون مطلقها بصدد البيان، وليس ذلك لاجل ما توهمه في «الكفاية» من كون الاصل في ما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه بعد تسليم الاحتياج إلى احرازها في اخذ الاطلاق، بل لانهم يتمسكون بالظاهر بضميمة اصالة التطابق ابدأ الا مع ورود قرينة كذلك فيكون مانعاً من جريان الاصل.

وبذلك عرفت أنّه لو ورد تقييد علي الطبيعة منفصلاً لا يوجب ذلك انتلام الاطلاق في غير مورده، فان اصالة التطابق في غير مورد القيد سليمة عن المانع كما في العام المخصص، فإنّه لا ينتلم عمومه بعد التخصيص في غير مورده لمكان اصالة التطابق. وأما ما التجأ اليه في «الكفاية» من ان الظفر بالقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان بل عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة بمراد جدي لان المراد بكونه في مقام البيان مجرد بيان ذلك و اظهاره وافهامه ولو لم يكن عن جدّ بل قاعدة وقانوناً لتكون حجة فيما لم تكن حجة اقوي علي خلافه الخ.

ففيه علي ان اظهار الاطلاق والسريان مع عدم كونه المراد جدّاً انما يصح في الانشائيات فقط دون الاخبار للزوم الكذب، كما هو واضح ان اللفظ ليس ظاهراً في الاطلاق علي مذهبه لاستعماله في الطبيعة المبهمه ابدأ ولا يؤثر فيه الاطلاق والتقييد، فإنّه لو استعمل مقيداً أيضاً يستفاد قيده من دال آخر، ولا يستفاد منه الا الطبيعة المبهمه وكذلك الاطلاق انما يستفاد من قرينة الحكمة، ولا يستفاد من اللفظ سوي الطبيعة المبهمه ولا يحتمل استعمال اللفظ في المطلق الملحوظ والا يكون مجازاً فيه كما في استعماله في غيره من المقيدات.

فانقدح أنّه لا يمكن له ﷺ ان يقول ان ظاهر اللفظ غير مطابق مع المراد الجدي لعدم

الظهور له. وأما قرينة الحكمة فالمفروض ان ظهور القيد لا يضر بمقدماته حتى كونه في مقام البيان فهي تامة في مقامه وهي مقدمات عقلية ينتج نتيجة فما يمكن ان يعول عليه أنه يكشف حينئذ عن عدم كون تلك القرينة مطابقة للمراد الجدي وان كانت مطابقة للمراد الاستعمالي والقانوني، فالمقيد لا يعارض الا اصالة تطابق تلك القرينة مع المراد الجدي.

وبذلك عرفت ما في ما اشتهر منه عليه السلام من كون التعارض بين المطلق والمقيد تعارضاً بين ظهورين لانعقاد ظهور المطلق في الاطلاق فيجب تقديم الاظهر فانك خبير بعدم انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق كما عرفت. وأما علي مبنى الشيخ عليه السلام فتقدم المقيد على المطلق انما هو لكونه حاكماً عليه، فان اطلاقه مقيد بعدم البيان ولو في غير مقام التخاطب والمفروض وجوده بذلك المقيد.

وأما علي ما اخترناه فواضح، لان الاطلاق مستفاد من الظاهر المحتمل معه ارتكاب خلافه واقعاً، إما بعدم كونه مطابقاً للمراد الجدي وان كان ذلك مراده الاستعمالي، أو بعدم مطابقته لكليهما لاستعماله في المقيد مجازاً كما سيأتي، فاذا قام الدليل علي خلافه يرفع اليد عنه بها إما برفع اليد عن اصالة التطابق أو عن اصالة الظهور، وكلاهما سهل.

تنبيه

بقي هنا شيء ينبغي التنبيه عليه وهو ان مقدمات قرينة الحكمة علي القول باستفادة الاطلاق منه عقلي مستلزم للنتيجة المذكورة بحيث لا ينفك منه الا بنقض احدي مقدماته، والا يلزم منه نقض الغرض، وهو محال علي الحكيم، فبعد تماميتها في مورد لا يحتمل معه كون مراد المتكلم هو المقيد الا علي نحو عدم تطابق المرادين الجدي والاستعمالي بان يكون مراده الجدي هو المقيد وانما اظهر من نفسه الاطلاق فعلاً لمصالح يتعلق به ولا يصح احتمال استعمال لفظ المطلق في المقيد وعدم ذكر القرينة معه فعلاً لمصلحة مع جوازه في نفسها كاستعمال اللفظ في معناها المجازي واحالة بيان القرينة علي المستقبل فإنه حينئذ يلزم منه نقض غرضه أو عدم كونه في مقام بيان مراده ولو كان

مراده الاستعمال لان مراده الاستعمال ايضا لم يكن هو الاطلاق.

وأما علي المختار من ان الاطلاق مستفاد من ظهور اللفظ في كون الحكم علي الماهية من حيث الوجود فقط من دون لحاظ قيد أو اطلاق ولازمه السريان في تمام الأفراد وهو كاشف عن مراده الجدي باصالة التطابق، فكما يحتمل ارتكابه خلاف الظاهر باظهار كون الارادة علي نفي الماهية مع كونها علي المقيّد منها واقعاً، كذلك يحتمل استعمال اللفظ في المقيّد ولو مجازاً وعدم ذكر قرينة عليه فعلاً فإنه أيضاً ليس الا مخالفة لظاهر الكلام وبناء اهل المحاورة وليس من الغلط كما في تأخير قرينة المجاز في ساير الموارد لكنها ينتفيان بظاهر الكلام الا اذا دل عليه دليل فيتبع.

وأما الانصراف فقال في «الكفاية» إنه مضر بتمامية الاطلاق سواء كان لظهوره فيه أو كونه متيقناً منه أو ما يوجب الاشتراك أو النقل، لا يقال: كيف يكون ذلك وقد تقدم ان التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلاً، فإنه يقال - مضافاً إلى أنه انما قيل لعدم استلزامه له لا عدم امكانه فان استعمال المطلق في المقيّد بمكان من الامكان - ان كثرة إرادة المقيّد لدي الاطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية انس كما في المجاز المشهور أو تعينا واختصاصاً به كما في المنقول بالغلبة فافهم انتهى.

وفيه: ان اللفظ في المجاز المشهور أو المنقول انما يستعمل في المعنى الأخير كثيراً حتى صار كذلك، وليس كذلك في المطلق فان المفروض أخيراً إرادة المقيّد لدي اطلاق المطلق بدال آخر لا عنه بنفسه. نعم يمكن ان يوجه ذلك بكثرة انس معناه بالمقيّد لالفظه به، وبيانه أنه لو استعمل المطلق في ما وضع له مع إرادة المقيّد في النفس وبيان داله منفصلاً أو متصلاً وتكرر ذلك من متكلم واحد فبعد تكرره اذا استعمله بلا قيد يصرفه الذهن إلى المقيّد ويحكم بان مراده الجدي حينئذ أيضاً هو المقيّد دون المطلق لما يستكشف ذلك من المراتب الماضية لانس الذهن به، فحينئذ لم يستعمل اللفظ في المقيّد أصلاً ولم يجعل اللفظ مرآة له، لكنه باستيناس الذهن بالمقيّد يحمله عليه، كما اذا اطلق اسم زيد فإنه وان لم يستعمل الا في معناه الموضوع له الا أنه يتبادر إلى الذهن مع ثيابه ولوازمه، وسره في

المطلق انس الذهن من المعنى الحقيقي للفظ الذي هو الماهية المبهمة بهذه الحصة الموجودة في ذلك المقيد فيحمله عليه. والظاهر ان ذلك مراد صاحب الكفاية رحمته لكن تشبيهه بالمجاز المشهور أو المنقول في غير مورد، ولا فرق في ذلك بينه وبين ما قلناه من استفادة الاطلاق من ظاهر اللفظ، فإنه بعد الانصراف لا ظهور له الا في المقيد كما لا يخفى.

تنبيه آخر

لا إشكال في أنه قد يكون للمطلق جهات عديدة وهو ظاهر في الاطلاق من بعضها دون غيره كما في قوله تعالى «كلوا مما امسكن»^١ فإنه انما كان في مقام بيان أصل جواز اكله من حيث الذات دون الجهات الاخر كنجاسته بملاقاته فم الكلب الا إذا كان بعض جهاته ملازماً للاخر شرعاً أو عقلاً، والاول كما اذا ورد قول بجواز الافطار للمسافر فان اطلاقه ملازم للاطلاق في لزوم قصر صلاته للملازمة بينهما شرعاً، والثاني كما في اطلاق طهارة الخمر المنقلب خلاً فإنه ملازم لاطلاقه من حيث طهارته مع الملاقة للظرف المتنجس بملاقاته الخمر ولهذا يحكم بطهارة الظرف تبعاً للخمر فتدبر.

١. المائدة، آية ٤ «فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه».

الفصل الثالث: في حكم المطلق والمقيد المتنافيين

لو ورد مطلق ومقيد متنافيان بان يعلم بعدم كون المقيد محكوماً بحكمين ومراداً بارادتين احدهما تعلق باصل الماهية والثاني بمقیده، فلو كانا مختلفين اثباتاً ونقياً يحمل المطلق علي المقيد اجماعاً كما في قوله اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، وان لم يكن كذلك فالمشهور حمل المطلق علي المقيد أيضاً كما في قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة، وذلك لكونه جمعاً بين الدليلين.

واعترض عليه بانه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد علي الاستحباب بمعنى افضل افراد الواجب، وبه أيضاً يعمل بالدليلين.

واجاب عنه الشيخ رحمته: بان المقيد يكون وارداً علي المطلق حيث ان اطلاقه مقيد بعدم وجود القرينة متصلة أو منفصلة والمقيد يصلح للقرينة له، فلا يتم فيه مقدمات الاطلاق حتى يصير معارضاً له.

وقد اجيب عنه ايضا بان حمل الامر علي الاستحباب يوجب التجوز فيه بخلافه في حمل المطلق علي المقيد، فإنه بعد ورود المقيد يعلم بعدم كون المتكلم في مقام البيان، بل كان في مقام الاهمال والاجمال.

واعترض عليه في «الكفاية» بانه لا ينكشف بالمقيد عدم كون المتكلم في مقام البيان

بل غايته عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهرها بمعونة الحكمة بمراد جدي الا إذا كان احراز ذلك بالاصل، فيمكن الجمع بينهما بحمله علي كونه في مقام الاهمال خلافاً للاصل مع ان الحمل علي الاستحباب أيضاً لا يوجب تجاوزاً فيه، فإنه أيضاً في الحقيقة مستعمل في الايجاب وغايته وجوب تخيري يستفاد منه كونه افضل الأفراد لا الاستحباب الصرف. نعم يكون ذلك أيضاً مخالفاً لاطلاق الامر المقتضي للوجوب التعيني فيرجع التعارض بالأخرة إلى تعارض الاطلاقين، فحينئذ وجه رفع اليد عن الاول دون الثاني كون الثاني - وهو الامر - اقوي في ظهوره في التعيين من ظهور المطلق في الاطلاق. ثم اورد علي نفسه مجريان مثل ذلك في المستحبات، مع ان بناء المشهور حمل المقيد منها علي تأكد الاستحباب.

واجاب عنه أولاً بان الغالب فيه هو تفاوت الأفراد بحسب المحبوبة فيضعف به ظهور الامر، وثانياً انهم في هذا الباب أيضاً يحملون المطلق علي المقيد فيكون المستحب التعيني هو المقيد، وبعد ذلك يحتمل استحباب المطلق أيضاً فيتسامحون فيه ويحكمون باستحبابه. انتهى ملخص كلامه  *مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی*

بحث وتحصيل

هذا هو كلمات الاعلام في هذا المقام، والذي يقتضيه دقيق النظر ان كلام المشهور وهو حمل المطلق علي المقيد انما كان فيما احرز فيه وحدة السبب وانهما لا يكونا الا مسببين لسبب واحد كما يشهد علي ذلك مراجعة كلماتهم، وحينئذ كما يحرز من ذلك عدم حكمين وجوبين في المقام كذلك يحرز به عدم حكمين فيهما وان كان احدهما الوجوب والاخر الاستحباب، فان المحذور فيها ما يقال من «ان الواحد لا يصدر منها الا الواحد» فلا فرق فيها بين حكمين وجوبين أو استحباب وجوب، ومعلوم ان افضلية فرد ليس الا وجوبه بوجوب المطلق وكونه مستحباً بذلك الملاك أيضاً.

فانقدح ان المعين للجمع بينهما بحمل المطلق علي المقيد هو فرض المقام من عدم احتمال تعدد المطلوب وعدم كون المقيد مطلوباً ومراداً بطلبين وارادتين. وهذا هو السر في حمل المطلق علي المقيد مطلقاً في الأحكام الوضعية لوضوح السببية فيها كما لا يخفى.

وأما لو كان احراز عدم الحكمين الوجوبين بغير ذلك من قرينة حال أو مقام فاحتمل معها كون المقيد مطلوباً بملاك آخر غير ملاك الوجوب، كما هو المختار في أفضل افراد الواجب ومكروهها من كون مصلحة الذات بحالها والافضلية والمفضولية انما هو بسبب وجود ملاك آخر ذي مصلحة في الاول وعدمها في الأخير، كما في الصلاة في الحمام وفي المسجد فان مصلحة أصل الصلاة قد ادرك بتامها وانما التفاوت درك مصلحة كونه في المسجد الذي هو ملاك الاستحباب في الثاني دون الاول، فمجرد حمل المقيد علي الوجوب التخييري لا يجدي في افادة الاستحباب لان الوجوب التخييري لا يفيد الا كونه فرداً من افراد الواجب لا الافضلية، كما اذا امر بعام ونص علي فرد منه فإنه لا يدل علي افضلية ذلك الفرد، فحينئذ لا بد من ان يلتزم باستعماله في الاستحباب تجوزاً، ولا يلتزم به الشيخ رحمته الله لان اصالة الحقيقة في جانب الامر يكون بياناً علي عدم الاطلاق علي مبناه رحمته الله من اشتراط عدم البيان ولو منفصلاً، فيكون المقيد وارداً علي المطلق كما سبق. وأما علي مبنى صاحب «الكفاية» من عدم اخلاله بمقدمات الحكمة وانما يفيد ذلك عدم تطابق المرادين الجدي والاستعمال فالعارض في الحقيقة يرجع إلى اصالة الحقيقة في طرف الامر واصالة تطابق ما اظهره من الاطلاق لمراده الجدي، وكلاهما أصل عقلائي يتوقف ترجيح احدهما علي الآخر علي فهم العرف وعمل العقلاء، ولا يبعد دعوي كون بنائهم تقديم اصالة الحقيقة علي اصالة التطابق، كما أنه لو كان المقدمة الاولى وهي كون المتكلم بصدد البيان مستفادة بالاصل يقدم اصالة الحقيقة عليها والحال أنه ايضا أصل عقلائي.

فانقدح ان مقتضى القاعدة هو الجمع بينها بحمل المطلق علي المقيد، وأما الكلام في المستحبات فالظاهر ان جمع المشهور بينها بالحمل علي تأكيد الاستحباب انما كان لاحتمال تعدد المطلوب فيها بتعدد الملاك وحينئذ ليس ذلك مخالفاً لما مضى في الواجبات، كما أنه لو احتملنا تعدد المطلوب في الواجب ولم يحرز عدمها لابتعاد السبب ولا بقرينة أخرى يجب فيها ايضا حملها علي تأكيد الوجوب وتعددتها. نعم لو احرز فيها ايضا عدم تعدد المطلوب الاستحبابي يكون كما اذا احرز عدم تعدد المطلوب الوجوبي ولا بد من حمل المطلق علي المقيد، ولم يعلم من المشهور خلافه في ذلك الفرض حتى

يكون ذلك من التهافت كما لا يخفى. وبالجملية يجب في نظير المقام بما سبق ترتب جميع احكام الواجب واحتمال تعددها وعدمها علي المستحب هنا وقياسه به ظاهر. وأما احتمال كون ذلك لقاعدة التسامح في ادلة السنن فزيف أولاً بان القاعدة انما يجري في التسامح في الاسناد الضعيفة والا لكان ذلك جارياً في كل دليلين يجمع بينهما بالجمع العرفي فان احتمال وجود الحكم في غير مورد الجمع باق فيلزم الحكم باستحبابها، وثانياً ان اصالة التسامح في ادلة السنن انما يثبت لها ثواب علي الانقياد والاحتياط ولا يثبت الاستحباب بحيث يجوز اتيان الفعل بنية الاستحباب، كما هو محقق في محله.

تنبيه

لا فرق فيما ذكر من حمل المطلق علي المقيد فيما احرز وحدة المطلوب بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، فكما أنه في الحكم التكليفي يحمل المطلق علي المقيد لو احرز ذلك كذلك في الحكم الوضعي، الا ان ذلك محرز في الحكم الوضعي غالباً فإنه اذا قيل ان البيع سبب لذلك ثم يقال البيع الكذائي سبب لا يمكن القول بسببية المطلق له مع سببية المقيد، فإنه حينئذ يكون القيد لغواً كما لا يخفى، فحينئذ يمكن ان يقال: إنه يحمل المطلق علي المقيد في الأحكام الوضعية مطلقاً، وذلك لأحرار وحدة الحكم فيه مطلقاً، ولا يمكن ان يقال بذلك في الحكم التكليفي لكثرة تعدد الأحكام والمطلوبات فيها. وهذا هو السر في تفصيل بعض بين الحكم التكليفي والوضعي، ولا يحتاج إلى ما تكلفه في «الكفاية» فراجع.

تبصرة، في اختلاف مقتضى المقدمات وعدمه

قد سبق من صاحب «الكفاية» رحمته ان الاطلاق انما هو بمعنى الشيع الملاحظ في استعمال اللفظ، ولما راي ان ذلك انما يناسب معنى النكرة أو علم الجنس مولا يناسب لاطلاق الامر وامثاله قد التجا إلى القول بان مقتضى مقدمات الحكمة يختلف باختلاف المقامات، فقد يقتضى الحمل علي العموم البدلي كما في النكرة، أو الاستيعابي كما في «احل

الله البيع»^١ أو علي نحو خاصّ مما ينطبق عليه كما في اطلاق الامر المقتضى لكونه عينياً تعينياً نفسياً.

ولا يخفى أنّه بناءً علي ما سبق منا من ان الاطلاق انما هو بمعنى الارسال ويفهم من اللفظ حيثما يري انشاء الحكم علي الطبيعة من دون لحاظ شيء حتى لحاظ أنّه كذلك فيكون الارادة متعلقاً به دون قيوده الزائدة، فيرفع به كل قيد يحتاج في اظهاره إلى مؤنة زائدة علي أصل الطبيعة، ولا فرق فيه بين المقامات الثلاث وحيث ان كلاً من الوجوب التخييري أو الغيري أو الكفائي يحتاج إلى لحاظ زائد علي أصل الطبيعة كدحاظ كون المأمور به هذا أو ذاك، أو كونه مأموراً به علي تقدير الاتيان بذوي المقدمة كما قلنا في المقدمة الموصلة، أو كونه هو المأمور علي فرض عدم اتيان الغير يرفع كل منها باطلاقها وعدم اثر منها في اللفظ، بان يقال: لو كان مراده ذلك لوجب بيانه، فمن انشاء الوجوب علي أصل الطبيعة من دون لحاظ ذلك يكشف عدم اعتبارها.

وهكذا اذا وقع لفظ متعلقاً للامر فان ظاهره تعلقه بالطبيعة، وحيث ان الطبيعة من حيث هي هي لا يكون مطلوبة ولا مبغوضة وانما يتعلق بها الطلب أو الزجر بلحاظ وجودها تقيد بالطبيعة الموجودة فهذا قيد لا بدّ منه عقلاً، فيكون ظاهر اللفظ طلب وجود الطبيعة من دون لحاظ شيء أخرى حتى لحاظه كذلك، فينتج كون المطلوب صرف الوجود مع ان الصرفية ايضاً ليس ملحوظاً له فيكون بمعنى العموم البدلي. وكذلك في طرف النهي بان وقعت الطبيعة منهياً عنها فإنه ايضاً يتعلق الزجر بالطبيعة بعناية الوجود لعدم امكان تعلق الزجر بالطبيعة من حيث هي هي لكن لما كان النهي عن صرف الوجود بحيث اذا ارتكب فرداً واحداً منها يصير ارتكاب غيره جازماً غير مأنوس عرفاً، وانما آنس العرف مع النهي عن الطبيعة السارية يكون ذلك الانس قرينة علي مخالفة الظاهر وإرادة الطبيعة السارية منه، فلا يجوز ارتكاب متعلقه فرداً فرداً ومثل ذلك يقال في نحو «احل الله البيع وحرم الربا»^٢ حيث ان تعلق الحلية والحرمة بصرف الوجود غير مأنوس في اذهان العرف، وانما المتناسب معها تعلقها بوجودها الساري فيقال بان المفهوم الظاهر منها حلية البيع بنحو العموم الاستيعابي الذي هو عبارة أخرى عن الطبيعة السارية فتدبر.

الفصل الرابع: في المجمل والمبين

قد يطلق المجمل ويراد منها ما هو غير واضح معناه واقعاً كالالفاظ المشتركة، في مقابل المبين وهو الذي يكون معناه متعيناً في الواقع. وقد يراد منها ما هو غير واضح عندنا وان كان معيناً واقعاً كما لو لم نعلم بما وضع له كلمة «صعيد» وان كان ما وضع له معيناً في الواقع، وهذا في مقابل المبين بمعنى ما هو معناه واضح عندنا أيضاً. ففي الحقيقة المبين في الاطلاق الاولى يتصور على قسمين: مجمل ومبين بالمعنى الثاني، وقد يراد منها ما لم يعلم المراد منها وان كان له الظهور، ولكن علم بانه لم يرد منه ظاهره كما في قوله تعالى «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^١ فان ظاهر العرش معلوم ولكن علم بالقرينة الخارجية أنه غير مراد. فالمبين بالمعنى الثاني ايضا انقسم إلى قسمين: مجمل، ومبين بالمعنى الثالث.

ثم لا يخفى عليك ان المجمل بالمعنى الاول لا يتفاوت حاله بالنسبة إلى الأفراد بخلافه بالمعنى الثاني، فإنه لا يبعد وضوح ما هو الظاهر من لفظ عند شخص دون آخر، كما يمكن ان يكون لفظه بيناً عند اهل ذلك اللسان ومحملاً عند غير اهلها، فيجب حينئذ له الرجوع إلى عرف المحاورة أو اللغة حتى يتبين له.

وبذلك عرفت ما في كلام صاحب «الكفاية» كيف خلط ما بين القسمين حيث قال في

٥٢٠..... المقصد الخامس: في المطلق و المقيّد و المجمل والمبيّن

صدر كلامه: ان الظاهر ان المراد من المبين في موارد اطلاقه الكلام الذي له ظاهر ويكون بحسب متفاهم العرف غالباً لخصوص معنى والمجمل بخلافه. انتهى. و ظاهر هذه العبارة كون المراد هو الاطلاق الاول. ثم قال في ذيله: ثم لا يخفى عليك انها وصفان اضافيان ربما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم بما حف به لديه، وبيناً لدي الاخر انتهى. و ظاهره كما تري هو الاطلاق الثاني فتدبر.

وعلي اي حال لم يتعلق حكم علي عنوان المجمل أو المبين حتى يهنا البحث عن المراد منه. واللازم في المجمل علي كل من الاطلاقات الرجوع إلى عام الفوق أو الأصول علي حسب اقتضاء المقام. وعلي الله التوكل وبه الاعتصام.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

المحاضرات

مباحث في

اصول الفقه

قدوة الفقهاء و المجتهدين

آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد (طاب ثراه)

تقرير

سماعة آية الله السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني

الجزء الثاني







مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المحاضرات

مباحث

اصول الفقه

قدوة الفقهاء والمجتهدين

مركز تحقيقات كميته بزرگوار راسدي

آية الله العظمى الحاج سيد محمد المحقق الداماد (طاب ثراه)

الجزء الثاني

تقرير:

آية الله السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني

طاهری، جلال الدین، ۱۳۰۵ -

المحاضرات: تقرير مباحث اصول الفقه قدوه الفقهاء و المجتهدين أیه... محمد المحقق الداماد / جلال الدین الطاهری اصفهانی، - اصفهان: مبارک، ۱۳۸۲.

ج ۳

ISBN 964-94559-7-2

- ۳۵۰۰۰ ریال (هر جلد)

ISBN 964-94559-9-x (۳) - ISBN 964-94559-8-1 (۲) (ج. ۲)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیفا.

عربی.

۱. اصول فقه شیعه. ۲. فقه - قواعد الف. محقق داماد، محمد، - ۱۳۴۷. ب. عنوان.

۲۹۷ / ۳۱۲

BP ۱۵۹ / ۸ / ط ۱۸ م ۳

م ۸۲-۱۷۴۴۶

کتابخانه ملی ایران

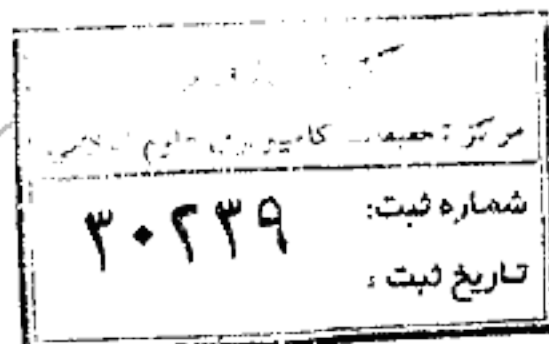


مركز انتشارات مبارک

المحاضرات

الجزء الثاني

الناشر: انتشارات مبارک



المطبعة: کیمیا

اللیتوغرافیه: پارسا

الطبعة: الاولى

العدد: ۲۰۰۰ نسخه

السعر: ۳۵۰۰ تومان

الصحافه: پیمان

ISBN 964-94559-8-1

شابک: ۹۶۴-۹۲۵۵۹-۸-۱

مراكز النشر:

اصفهان: میدان امام حسین (ع)، کوچه کلینیک قاندي، انتشارات مبارک، تلفن ۲۲۲۰۶۱۹-۳۱۱.

انتشارات فرهنگ مردم تلفن: ۲۲۰۵۵۰۷

قم: خیابان صفائیة پلاک ۶۳۶ انتشارات دارالفکر تلفن: ۷۷۳۳۶۴۵-۷۷۴۳۵۴۴-۲۵۱.

تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای زاندارمیری، پلاک ۲۴۰ انتشارات دارالفکر،

تلفن ۶۹۶۰۶۵۳-۲۱.

الفهرست

المقصد السادس: في الامارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً وفيه مقامان

- ٢١ المقام الاول في القطع
- ٢٢ اقسام المكلف
- ٢٥ اختصاص حجية الاصول و الطرق بالمجتهد و عدمه
- ٣٠ اشارة الى ما ذكره الشيخ تذري و صاحب الكفاية تذري و ما في كلامهما
- ٣١ ايراد صاحب الكفاية على الشيخ و نقده
- احكام القطع

- ٣٥ الامر الاول: في حجية القطع و انها ذاتية
- ٣٦ في عدم امكان النهي عقلاً عن العمل بالقطع
- ٣٧ نقد ما ذكره صاحب الكفاية من مراتب الحكم
- ٣٧ قابلية القطع لتعلق الامر المولوي به و عدمها
- ٣٩ الامر الثاني: في التجري
- ٤٠ عدم حرمة الفعل المتجري به
- ٤٢ قبح التجري و حسن الانتقياد عقلاً
- ٤٣ عدم حرمة التجري بحسب الاخبار و الاجماع
- ٤٤ ما ذكره صاحب الكفاية في المقام و نقده
- ٤٦ الامر الثالث: في اقسام القطع
- ٤٧ مدي قيام الامارات و الطرق المعتبرة مقام القطع الطريقي

٤٩	اشكال اجتماع اللهاظين و الجواب عنه
٥٢	عدم قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ صفة
٥٢	الامر الرابع: في امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه او مثله او ضده
٥٧	حكم الظن في هذا المقام.....
٥٩	الامر الخامس: في وجوب الموافقة الالتزامية و عدمه.....
٦٠	التحقيق في المسألة.....
٦٢	عدم مانعية لزوم الالتزام عن اجراء الاصول
٦٦	الامر السادس: في قطع القطاع.....
٦٦	وجه عدم اعتبار قطع القطاع.....
٦٨	الامر السابع: في القطع الاجمالي.....
٦٨	حجية القطع الاجمالي عقلاً.....
٦٨	امكان الترخيص في المخالفة شرعاً.....
٦٩	شمول الادلة الشرعية المرخصة و عدمه للمقام
٧١	التنافي بين الادلة المرخصة و الادلة الاولوية في المقام و عدمه
٧٢	الامتثال الاجمالي.....
٧٤	نقد ما ذكره المحقق النائيني.....
٧٥	اجزاء الامتثال الاجمالي.....
٧٦	حصول الاطاعة بالاحتياط من دون محذور.....
٧٨	استدراك ثم ارجاع.....

المقام الثاني: في الظن

٨٥	الأمر الاول: عدم حجية الظن ذاتاً.....
٨٥	التأمل في ما ذكره صاحب الكفاية.....
٨٦	الأمر الثاني: امكان التعبد بالظن.....
٨٧	حجج المانع لامكان التعبد بالظن.....
٨٨	إجابة صاحب الكفاية رحمته عن حجج المانعين
٨٩	كلام الشيخ رحمته في الجمع بين الحكمين

الأمر الثالث: تأسيس الاصل في مشكوك الحجية ٩٢

الفصل الاول: في حجية الظواهر ٩٤

التفصيل بين من قصد افهامه و غيره ٩٥

كلام الشيخ ره في المقام و ايراد صاحب الكفاية عليه ٩٦

حجية ظواهر الكتاب ٩٧

حجج الاخباريين لعدم حجية ظواهر الكتاب ٩٧

كلام الشيخ ره و النظر فيه ٩٨

رد ادلة الاخباريين ٩٩

عدم وقوع التحريف في الكتاب العزيز ١٠٣

حكم اختلاف القراءات ١٠٣

في حكم حجية الظهور اذا شك في وجود القرينة او قرينية الموجود ١٠٤

الفصل الثاني: حجية قول اللغوي ١٠٦

ما ذكره صاحب الكفاية ره و التحقيق في المسألة ١٠٦

التمسك بالسيرة للمدعي ١٠٨

طريق آخر لاثبات المطلوب ١٠٩

مناقشة صاحب الكفاية ره و مراجعته ١٠٩

الفصل الثالث: في الاجماع المنقول ١١٠

معنى الاجماع ١١٠

ملاك حجية الاجماع المحصل ١١١

اختلاف نقل الاجماع بحسب الالفاظ الحاكية عنه ١١٢

حجية الاجماع المنقول اذا كان نقله عن حسن ١١٣

الكلام في حجية الاجماع المنقول اذا كان نقله للمسبب لا عن حسن ١١٣

تعارض الاجماع المنقولة ١١٥

التواتر المنقول ١١٥

الفصل الرابع: في الشهرة الفتوائية ١١٦

التمسك بالاخبار لاثبات الحجية ١١٦

١١٧	اقسام الشهرة والتحقيق في المقام
١١٨	استدلال واستئصال
١١٩	الفصل الخامس: في حجة خبر الواحد
١٢٠	ادلة المانعين لحجة خبر الواحد والجواب عنها
١٢٠	الآيات
١٢١	الاخبار
١٢٥	الاجماع
١٢٥	في الايات التي استدلت بها على حجة خبر الواحد
١٢٥	آية النبأ وتقرير الاستدلال بها بالوجوه الاربعة
١٢٨	ايرادان واجوبة مدخولة
١٣٠	التحقيق في الاجابة عن الايراد الاول
١٣١	التحقيق في الاجابة عن الايراد الثاني
١٣٢	التمسك باية النبأ من جهة مفهوم الوصف
١٣٣	آية النفر وتقرير الاستدلال بها بالوجوه الاربعة
١٣٤	ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله في المقام ونقده
١٣٧	كلام مع الشيخ رحمته الله فيما ذكره
١٣٨	آية الكتمان وتقرير الاستدلال بها
١٣٨	ما ذكره الشيخ رحمته الله في المقام وايراد المحقق الخراساني رحمته الله
١٣٩	تأييد لما ذكره الشيخ رحمته الله
١٤٠	آية السؤال وتقرير الاستدلال بها
١٤٠	ايراد الشيخ رحمته الله وتأمل المحقق الخراساني رحمته الله فيه
١٤٢	النظر فيما ذكره الشيخ رحمته الله من الايرادات
١٤٤	آية الأذن وتقرير الاستدلال بها
١٤٤	ايراد على الاستدلال بالاية بوجهين ونقدهما
١٤٦	تزييف الاستدلال بالاية
١٤٨	الخبر التي استدلت بها على حجة خبر الواحد

١٤٩	تقريب الاستدلال بالاخبار
١٥٠	الوثوق المعتبر في المقام نوعي او شخصي
١٥١	التمسك بالاجماع لحجية خبر الواحد بتقريبات ثلاث
١٥١	التقريب الاول
١٥٢	التقريب الثاني
١٥٢	التقريب الثالث
١٥٣	في الايات الناهية و الجواب عنها
١٥٥	لمية استقرار السيرة على العمل بخبر الواحد
١٥٥	التمسك بدليل العقل لحجية خبر الواحد و غيره بتقريبات مختلفة
١٥٥	حجية خبر الواحد بدليل العقل بتقريبات الثلاثة
١٥٥	التقريب الاول
١٥٧	الوجوه المحتملة فيما اذا فرض كون العلم الاجمالي
١٥٩	مقتضى الدليل العقلي لحجية خبر الواحد على فرض تماميته
١٥٩	التقريب الثاني
١٦١	التقريب الثالث
١٦١	المراد من التقريب الثاني و وجوه النظر فيه
١٦٢	الدليل العقلي لحجية مطلق الظن بتقريباته
١٦٢	التقريب الاول
١٦٣	ملاحظة على التقريب الاول
١٦٦	التقريب الثاني
١٦٦	التقريب الثالث
١٦٦	التقريب الرابع، دليل الانسداد
١٦٦	مقدمات دليل الانسداد
١٦٦	نقد ما عمله المحقق الخراساني من تخميس المقدمات
١٦٧	في عدم تمامية المقدمة الاولى
١٦٨	عدم تمامية المقدمة الثانية

النظر في المقدمة الثالثة	١٦٩
وجوب الاحتياط و عدمه في هذا المجال	١٧٢
في المقدمة الخامسة	١٧٤
ما هي نتيجة المقدمات على فرض قبولها؟	١٧٥
حجة من ذهب الى اختصاص الحجة بالظن بالطريق	١٧٥
الحجة الاولى ما ذكره صاحب الفصول رحمته	١٧٥
كلام المحقق الخراساني رحمته فيما يناسب المقام	١٧٩
الحجة الثانية ما ذكرها صاحب الحاشية	١٨٤

المقصد السابع: في الاصول العملية و فيه مباحث

المبحث الاول: في البراءة	١٨٩
في كون الاصول العملية اربعة حسب انحصار مجاريها عقلاً	١٨٩
في اصالة البراءة و ما استدل به عليها من الادلة الاربعة	١٩٠
الفصل الاول: الآيات التي استدل بها للبراءة	١٩١
الأولى: «و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»	١٩١
الاستدلال بالآية على نفى الاستحقاق	١٩٢
نفى الملازمة بين الاخبار بنفى التعذيب و بين نفى الحكم واقعاً	١٩٥
الثانية: لا يكلف الله نفساً الا ما آتتها	١٩٥
الايراد على الاستدلال بالآية	١٩٦
الثالثة: و ما كان الله ليضل قوماً	١٩٧
الرابعة: قل لا اجد فيما اوحى	١٩٧
الخامسة: و ما لكم ان لا تاكلوا	١٩٩
السادسة: ليهلك من هلك عن بينة	٢٠٠
النسبة بين هذه الآيات و أدلة الاحتياط	٢٠٠
الفصل الثاني: الروايات التي استدل بها للبراءة	٢٠٣
الأولى: حديث الرفع	٢٠٣
ما ذكره الشيخ رحمته ايراداً على الاستدلال بحديث الرفع	٢٠٣

- ما آورده المحقق الخراسانی رحمته الله على الاستدلال بالحديث ۲۰۵
- تقریب ذکره المحقق الشيرازي رحمته الله ۲۰۶
- ما آورده المحقق الخراسانی رحمته الله على التقريب السابق ۲۰۷
- نقد ما آورده الشيخ رحمته الله و المحقق الخراسانی رحمته الله على الاستدلال بحديث الرفع ۲۰۷
- النظر فيما آورده المحقق الخراسانی رحمته الله على المحقق الشيرازي رحمته الله ۲۰۹
- فی ان المرفوع بحديث الرفع خصوص العقاب او جميع الاثار ۲۱۰
- فی ان المرفوع خصوص المؤخذة و نقده ۲۱۱
- فی لزوم تخصيص الكثير او الاكثر على فرض عموم الحديث و نقده ۲۱۲
- فی ان المرفوع هو خصوص الاثار الشرعية ۲۱۴
- ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من عدم جريان حديث الرفع ۲۱۷
- نقد ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله ۲۱۸
- تكملة ۲۱۸
- الثانية: حديث الحجب ۲۱۹
- تزيف الاستدلال بالحديث ۲۱۹
- الثالثة: حديث الحلية ۲۱۹
- عدم تمامية الاستدلال بحديث الحلية ۲۲۰
- ما ذكره الشيخ رحمته الله في المقام و نقده ۲۲۲
- حصيلة ما ذكر ذيل الحديث في مبحث المياه من الفقه ۲۲۲
- الرابعة: حديث السعة ۲۲۳
- الخامسة: حديث الاطلاق ۲۲۴
- إمكان التمسك بالحديث لاثبات الاباحة تجاه الأخباري ۲۲۶
- فی مقتضى القاعدة فيما اذا لم يجر الاصل و شك في الورود ۲۲۸
- السادسة: حديث عبدالاعلي ۲۲۹
- السابعة: رواية ان الله يحتج على العباد ۲۲۹
- الثامنة: رواية ايما امرء ركب امراً ۲۲۹
- التاسعة: صحيحة عبدالرحمن ۲۳۰

٢٣٣	الفصل الثالث: التمسك بالاجماع لاصالة البراءة
٢٣٥	الفصل الرابع: التمسك بدليل العقل لاصالة البراءة
٢٣٧	الكلام في وجود قاعدة قبح العقاب بلايان و عدمها
٢٣٩	حجج القائلين بالاحتياط و الجواب عنها
٢٤٢	الجواب عن الاخبار المستدل بها و النسبة بينها و بين ادلة البراءة
٢٤٥	إغماض ثم إيصار
٢٤٧	تعقيب كلام الشيخ رحمته ثم التأمل فيه
٢٤٩	تعقيب آخر لكلام الشيخ رحمته و تأمل آخر
٢٥٢	كلام الشيخ رحمته هنا و نقده
٢٥٦	طائفة اخرى من الاخبار و الجواب عنها
٢٥٧	التمسك بدليل العقل لوجوب الاحتياط و الجواب عنه
٢٦٠	كلام المحقق الخراساني رحمته في تقريب الإنحلال و نقده
٢٦٢	تقريبان آخران للإنحلال
٢٦٢	التقريب الأول
٢٦٣	نقد التقريب الأول
٢٦٣	التقريب الثاني
٢٦٣	النظر في التقريب الثاني
٢٦٥	تقريب آخر للإنحلال و تأييده
٢٦٥	تذييل و تضليل
٢٦٦	الفصل الخامس: تنبيهات البراءة
٢٦٦	التنبيه الاول: في ان اصل البراءة بالنسبة الى اصالة عدم التذكية
٢٦٦	اصل سببي او مستببي
٢٦٦	حكم المسألة اذا ثبتت الملازمة بين حلية الحيوان و قابليته للتذكية
٢٦٧	حكم المسألة اذا لم تثبت الملازمة
٢٦٨	حكم الطهارة فيما اذا جرت اصالة عدم التذكية
٢٦٨	كلام المحقق النائيني رحمته في المقام

التنبیه الثاني: فی حسن الاحتیاط فی الشبهة البدویة.....	٢٧١
التنبیه الثالث: فی ترتب الثواب علی الاحتیاط.....	٢٧٢
التنبیه الرابع: فی جریان الاحتیاط و عدمه.....	٢٧٣
وجه عدم جریان الاحتیاط.....	٢٧٣
وجه جریان الاحتیاط.....	٢٧٦
کلام العلامة رحمته فی الذکری و ایراد المحقق الخراسانی رحمته	٢٧٦
فی أدلة قاعدة التسامح فی أدلة السنن.....	٢٨١
ما ذکر الشيخ رحمته و المحقق الخراسانی رحمته و التحقيق فی المقام.....	٢٨١
تقريران آخران لحجية الأخبار الضعاف و نقدهما.....	٢٨٤
التنبیه الخامس: فی جریان البراءة فی الشبهات الموضوعية.....	٢٨٦
ما ذكره العلامة و الشيخ رحمته و التحقيق فی المقام.....	٢٨٧
فيما لا تجري البراءة فی الشبهة الموضوعية.....	٢٨٩
التنبیه السادس: فی حسن الاحتیاط مطلقاً و عدمه.....	٢٩١
فی عدم حسن الاحتیاط اذا اختلف به النظام.....	٢٩٢
الفصل السادس: فی دوران الامر بين المحذورين.....	٢٩٣
ما ذكره الشيخ رحمته فی المقام و ایراد المحقق الخراسانی رحمته علیه.....	٢٩٣
نقد ما ذكره المحقق الخراسانی رحمته	٢٩٤
نقل کلام الشيخ و المحقق الخراسانی رحمته و نقده.....	٢٩٨
تحقیق فی الجواب.....	٣٠٠
تنبيهان.....	٣٠٠
الفصل السابع: فی الشك فی المكلف به مع العلم بالتکليف.....	٣٠٣
فيما هو المشهور من عدم تنجيز العلم الاجمالي مع خروج بعض الاطراف.....	٣٠٤
بسط الكلام و تحقيق المقال.....	٣٠٨
حكم ما اذا قطع بخروج بعض الاطراف عن مورد الإبتلاء.....	٣٠٩
المرجع فی الشك فی الابتلاء فی الشبهات المفهومية و المصادقية.....	٣١٠
حكم المسألة شرعاً.....	٣١٣

٣١٥	حكم ما اذا اضطر الى ارتكاب بعض الاطراف
٣١٦	ما ذكره الشيخ رحمته والمحقق رحمته الخراساني رحمته هنا والتحقيق في المسألة
٣١٨	نقل كلام المحقق النائيني رحمته وتقدمه
٣٢٣	الاخبار الدالة على وجوب الاجتناب عن الاطراف مطلقاً
٣٢٤	حكم الملاقي لبعض اطراف العلم الاجمالي
٣٢٤	نقل مقالة الشيخ رحمته وتشبيدها
٣٢٦	كلام مع المحقق الهمداني رحمته فيما فهمه من كلام الشيخ رحمته
٣٢٧	وجه آخر لوجوب الاجتناب عن الملاقي والنظر فيه
٣٣٥	تفصيل المقام بحسب الاصلين العقلي والشرعي
٣٣٨	الملاك في تنجيز العلم الاجمالي
٣٣٩	ما ذكره الشيخ رحمته بحسب الاصل الشرعي والتأمل فيه
٣٤٠	الملاك في تعارض الاصول الجارية في اطراف المعلوم
٣٤٢	جدول حكم الملاقي والملاقي في بعض الاطراف
٣٤٥	حكم العلم الاجمالي اذا كانت اطرافه تدريجية الوجود
٣٥٠	في جواز المخالفة القطعية وجريان الاصول اذا لم يكن العلم الاجمالي منجزاً
٣٥٠	كلام الشيخ رحمته هنا وتفرقة بين الاصول اللفظية والاصول العقلية
٣٥١	وجه عدم جريان الاصل اللفظي في المقام
٣٥٣	الفصل الثامن: في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين
٣٥٤	ما ذكره الشيخ رحمته تقريباً لجريان البراءة العقلية في المقام
٣٥٨	كلام المحقق النائيني مع الشيخ رحمته
٣٦١	نقل الكلام لتبيين المرام
٣٦٢	النظر في كلام المحقق النائيني رحمته
٣٦٦	اشارة الى الوجه الاول لوجوب الاحتياط في المقام
٣٧٠	الوجه الثاني لوجوب الاحتياط في المقام والجواب عنه
٣٧٣	كلام المحقق اليزدي رحمته في انحلال العلم الاجمالي
٣٧٧	استدلال آخر على جريان اصل البراءة

٣٨٠	وجد جريان البراءة الشرعية في المقام عند الشيخ رحمته
٣٨٢	ما ذكره المحقق الخراساني رحمته توجيهها لجريان البراءة الشرعية
٣٨٨	توجيه المحقق النائيني رحمته لجريان البراءة الشرعية و نقده
٣٩١	فذلكة و تبصرة
٣٩٤	الفصل التاسع: تنبيهات حول اقسام الاقل و الاكثر
٣٩٤	التنبيه الأول:
٣٩٥	التنبيه الثاني:
٣٩٨	التنبيه الثالث:
٤٠١	الفصل العاشر: في دوران الامر بين التعيين و التخيير
٤١٤	الفصل الحادي عشر: في الشك في الركبة
٤١٨	ايضاح فيه ايماء الى الجهة الثالثة
٤١٩	ما ذكره الشيخ رحمته في المقام
٤٢١	ايراد على ما ذكره الشيخ رحمته
٤٢١	في امكان تخصيص التكليف بغير الجرم المنسي بحديث الرفع و عدمه
٤٢٢	ما ذكره المحقق النائيني رحمته و التأمل فيه
٤٢٣	الجواب عن الايراد الاول من المحقق النائيني رحمته
٤٢٩	الجواب عن الايرادين الثاني و الثالث من المحقق النائيني رحمته
٤٣٣	التحقيق في المسألة بصورها
٤٣٦	استدلال على صحة العمل في المقام باستصحاب الصحة
٤٣٧	ما ذكره المحقق الخراساني رحمته لتصحيح الاستصحاب و نقده
٤٣٨	ملاحظة على ما ذكره الشيخ رحمته
٤٤٢	في جريان الاستصحاب مع الشك في القاطعية
٤٤٣	استدلال بالآية الشريفة على الصحة عند الشك في المانع و نقده
٤٤٤	التمسك بالاستصحاب في المقام بتقريبات مختلفة و التأمل فيها
٤٤٩	اخبار المسألة
٤٤٩	كلام الشيخ في الجمع بين الاخبار و ما يلاحظ عليه

الفصل الثاني عشر: في حكم تعذر بعض اجزاء المركب و شروطه . ٤٥٣

٤٥٤ «المقام الاول في اقتضاء الاصل العملي»

٤٥٦ في ان المرجع في المقام عند جريان الاصل هو البراءة او الاستصحاب

٤٦٦ تقرّيات لجريان الاستصحاب

٤٥٩ ما يرد على تقرّيات جريان الاستصحاب

٤٦٥ المقام الثاني في اقتضاء الدليل الاجتهادي

٤٧٥ شبهة تخصيص الاكثر في القاعدة و الجواب عنها

٤٨١ فرعان

الفصل الثالث عشر: في دوران الامر بين اعتبار شئ في ٤٨٥

الفصل الرابع عشر: فيما يعتبر في العمل بالاصل ٤٨٨

٤٨٨ و فيه مقامان احدهما في الاحتياط والثاني في البراءة

٤٨٨ المقام الاول فيما يعتبر في العمل بالاحتياط

٤٩٥ ملاحظة على ما ذكره الشيخ

٤٩٨ كلام المحقق النائيني في المقام و النظر فيه

٥٠٠ المقام الثاني في شرايط العمل بالبراءة

٥٠١ في الفحص في الشبهات الحكمية

٥٠٤ في استحقاق العقاب مع عدم الفحص

٥٠٦ ما ذكره المحققان النائيني و الخراساني في حلّ العقد و ما ورد عليه

٥٠٨ في الفحص في الشبهات الموضوعية

٥١١ شرطان آخران لجريان البراءة ذكرهما الفاضل التوني و النظر فيهما

المبحث الثاني: قاعده لاضرر و لاضرار

٥١٧ مدرك القاعدة

٥٢٢ مورد صدور حديث لاضرر و لاضرار

٥٢٥ في معنى الضرر و الضرار بحسب اللغة

٥٢٦ فقه الحديث

٥٣١ تنبيهات في شمول الحديث للاضرار على النفس و عدمه

- التنبيه الاول: في شمول الحديث للاضرار على النفس و عدمه ٥٣١
- التنبيه الثاني: في عدم تناسب الحديث مورده ٥٣٢
- نقد ما ذكره المحقق النائيني رحمته ٥٣٣
- التنبيه الثالث: توهم لزوم تخصيص الاكثر و دفعه ٥٣٥
- اشارة الى ما اورده المحقق الخراساني رحمته على الشيخ رحمته ٥٤٠
- التنبيه الرابع: نسبة القاعدة الى أدلة الاحكام الأولية ٥٤٢
- فرعان ٥٤٨
- التنبيه الخامس: في شمول القاعدة لاحكام العدمية و عدمه ٥٥٦
- التحقيق في المقام ٥٥٧
- التنبيه السادس: مقتضى القاعدة بحسب بعض الفروع ٥٦٠
- التنبيه السابع: تعقيب لحكم بعض الفروع و تميم ٥٦٢
- ملاحظة على ما ذكره المحقق النائيني رحمته ٥٦٤
- التنبيه الثامن: في دوران الامر بين الحكمين الضروريين ٥٦٧
- التنبيه التاسع: نسبة القاعدة الى قاعدة السلطنة ٥٦٩



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد السادس:

في الامارات المعتمدة شرعاً وعقلاً وفيه مقامان

المقام الاول في القطع



مركز تحقيق كميونير علوم إرسدي

※ ذاتية حجية القطع

※ في التجري

※ اقسام القطع

※ امتناع أخذ القطع

※ وجوب الموافقة الالتزامية

※ قطع القطاع

※ القطع الاجمالي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد السادس:

فى الامارات المعتبرة شرعاً او عقلاً و فيه مقامان

المقام الاول فى القطع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين

واللعن على اعدائهم الى يوم الدين

وقبل البحث ينبغي صرف الكلام الى بعض احكام القطع لشدة مناسبتة مع مسائل هذا العلم، بل لدخوله فيها على حذو دخول ساير المسائل المذكورة فى هذا العلم، فان الظاهر ان تخيل خروج مسائله عن مسائل الفن انما نشأ مما يترأى من التعريف الذي ذكره لعلم الاصول.

و توضيح ذلك انهم عرفوا الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية، و ربما يُستظهر منه ان المراد منها هى القواعد التى بها يستكشف الاحكام الشرعية الواقعية، نظير قاعدة الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدماته، او قاعدة الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، فان الاولى تقع فى طريق استكشاف حكم المقدمة عند وجوب ذبيها، و الثانية تقع فى طريق استكشاف حكم ما حكم العقل بحسنه او قبحه.

و من البديهي انه اذا كان الاصول تلك القواعد، خرج عنه مسائل القطع، لانها لا تكاد تقع في طريق كشف حكم آخر، فان القطع بحكم من الاحكام نفسه كشف هذا الحكم من دون سترة، و على هذا كان البحث عنه في مسائل الفن استطراداً من جهة مجرد المناسبة، و وجه مناسبته لعله ما اشير اليه في حاشية الكفاية، فمن ان الامارات والاصول حجتان لمن لا قطع له، فناسب ان يبحث اولاً عن احكامه، هذا.

و لكن التحقيق ان هذا التعريف بهذا الظاهر المترأى عنه في بدو النظر غير مراد و ان كان مراداً فلا محالة كان مخدوشاً، و ذلك لان المراد بالاستنباط ان كان هو الاستكشاف اعني كشف المكلف الحكم الواقعي خرج جل مسائل الاصول المربوطة بالامارات عن هذا التعريف و كذلك الاصول العملية نقلية كانت او عقلية، اذ في شئ منها لا يستكشف بها الحكم الواقعي و لا يتفاوت حاله بلحاظ دليل الحجية او مع قطع النظر عنه، اما الاستكشاف الوجداني القطعي فواضح، و اما الاستكشاف الظني فلان ادلة حجية الامارات لا تختص بمورد الظن الشخصي على الوفاق، بل تعم مورد عدم وجوده بل وجود الظن على الخلاف، فان الشارع لما راي غلبة وصول اماراة الى الواقع جعلها حجة سواء ظن على وفاقها او على خلافها او لم يتحقق الظن الشخصي اصلاً، و راي عدم الاصابة في مورد غالباً فلم يجعلها حجة، او منع اعتباره كما في القياس سواء ظن على الوفاق او لا، فليست حجية الامارات تدور مدار الظن الشخصي وجوداً و عدماً، هذا مع بدهية ان الكشف الذي هو حالة نفسانية للمكلف لا يتفاوت بملاحظة دليل الحجية او بدونها، ضرورة انه ان كان مع قطع النظر عنه ايضاً، و ان لم يكن مع ملاحظته سواء كان مفاد هذا الدليل جعل الحجية، كما هو خيرة صاحب الكفاية او تميم الكشف، كما اختاره بعض الاجلة، لان المراد بالاول تنجيز الواقع عند الاصابة و المعتبرية عند المخالفة، والمراد بالثاني الغاء احتمال الخلاف بحسب الاثار، لوضوح ان احتمال الخلاف لا يكاد يلغي حقيقة، بل هو على ما كان.

اذا عرفت ذلك تبين لك ان المراد من التعريف وجب ان لا يكون ما يبدو منه فى بادي النظر، بل المراد هى القواعد الممهدة لاستكشاف حال الحكم الواقعى من التنجز و عدمه، و يؤيد ان مهم الاصولى انما هو كشف حال الحكم الواقعى واكتساب المؤمن و بيان تنجز الحكم الواقعى و عدمه ليس الا.

و بما ذكرنا تقف على وجه النظر فى التعريف الذى افاده صاحب الكفاية قال: الاولى تعريفه بانه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق استنباط الاحكام، او التى ينتهى اليها فى مقام العمل و الظاهر كما اشار اليه نفسه ان ضم الجملة الاخيرة الى تعريف القوم لاجل ان الاصول العملية خارجة عن العلم بناء على تعريفهم، فضم اليه ما يعم الاصول العملية والظن الانسدادي بناء على الحكومة. ولكن يرد عليه انه لو كان المراد من التعريف ما استظهره كما هو المترائى فى بادي النظر على ما اشير اليه فلا فائدة فى مجرد ما ضم اليه الا مجرد دخول الاصول العملية و اما الامارات التى هى من مهمات المسائل فكانت خارجة، و ان كان المراد ما ذكرناه لا احتياج الى الضميمة اصلا، اذ بكل واحد من الاصول العقلية والعقلية والظن الانسدادي كالاشارات والظنون المعتبرة يستكشف حال الحكم الواقعى من التنجز و عدمه، فتدبرو اغتنم.

اذا تبين ذلك عرفت ان جل مسائل القطع داخلية فى مسائل الفن من دون ترديد، اما مسألة حجية القطع و وجوب متابعتها و مسألة العلم الاجمالى و البحث عن حجيته و عدمه و مسألة قطع القطاع و البحث عن اعتباره و عدمه فواضح، اذ به يستكشف حال الحكم الواقعى من التنجز عند الاصابة والعذر عند المخالفة و عدمه، و اما مسألة التجري فلان البحث عنه يمكن ان يقع على وجه تكون اصوليا تارة، و كلاميا اخري، و فقهييا ثالثة؛ توضيح ذلك انه ان كان البحث فيه عن استحقاق العقوبة و صحة العقاب و عدمه فقط كان خارجاً عن مسائل الفن و كان اشبه بمسائل الكلام، و ان كان البحث عن حكم ما يتجرى به من الحرمة و عدمه كان فقهييا، و اما ان كان عن حكم العقل و انه هل يحكم

يقبح الفعل الذي يتجرى به او لا كان البحث اصولياً، اذ به يستكشف الحكم الواقعي و يقع في طريق استنباطه. وكذلك الكلام اذا وقع الكلام في قصد المتجري و نيته و ان العقل هل كان حاكماً يقبح هذا القصد وسوء سريرة المتجري من جهة هذه النية ليستتبع حكماً شرعياً متعلقاً به او لا، لوضوح ان الحكم المستكشف لا يلزم تعلقه بافعال الجوارح، بل ربما يتعلق بافعال الجوانح كما اتفق كثيراً في الشرعيات فتدبر.

اقسام المكلف

بقي الكلام في بيان ما وقع منهم في اول الكتاب قبل بيان احكام القطع، من تقسيم البالغ او المكلف الى القاطع و الظان والشاك كما في رسالة العلامة الانصاري، او الى القاطع و غيره كما فعله في الكفاية، او الى القاطع و من يقوم عنده الطريق و من لا يقوم عنده كما يترأى من غير واحد. و سياق الكلام ان شاء الله تعالى في بيان ما هو الحق والغرض هنا ذكر ما افاده المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية تعريضاً على تقسيم الشيخ رحمته الله قال: ان البالغ الذي وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلي واقعي او ظاهري متعلق به او بمقلديه، فاما ان يحصل له القطع به او لا، وعلى الثاني لا بد من انتهائه الى ما استقل به العقل، الى ان قال: و انما عَمَمْنَا متعلق القطع لعدم اختصاص احكامه بما اذا كان متعلقاً بالاحكام الواقعية، قال ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام.

اقول: لا يخفى على الخبير ان تقسيم المكلف الى القاطع والظان والشاك انما يكون بلحاظ ان كل قسم من هذه الاقسام كان محكوماً باحكام خاصة تخصه، كما ان تقسيم الشاك الى اربعة اقسام انما يكون بهذا اللحاظ و نظيره ما صدر من ارباب النحو، من تقسيم الكلمة الى الاسم والفعل والحرف، فهل ترى احداً أشكل عليهم في ذلك، وليس السر الا ان كلا منها له اثار مخصوصة و علائم منحازة و احكام خاصة، والتقسيم انما يكون بهذا النظر كتقسيم كل من هذه الاقسام الى اقسام اخر و هكذا، وفي المقام ايضاً كان للشاك احكام خاصة لاتعم من قام عند الطريق، ولهذا احكام لاتعم الشاك ولكل منها

احكام لا تعم القاطع، وكذا الكلام فى تقسيات الشاك.

ولما كان النظر الى ذلك، كان المراد بالقاطع القاطع بالحكم الواقعى لا محالة، ويهديك الى ذلك ما ذكره فى احكام القطع، من قيام الامارة مقام اي قسم منه، فان القطع الذي يبحث فيه عن ذلك كان المراد به القطع بالواقع ليس الا هذا، ولو بنى على ما صنعه تكملة من تعميم متعلق القطع كان تنبيه الاقسام ايضاً كتنبيهها غير وجيه، لوجود القطع بالحكم بالوظيفة الظاهري اذا استقل العقل به كما لا يخفى. وعلى هذا فمن اين يعلم موارد جريان احكام القطع والطرق والاصول؟ وبما اتضح ان من كان محكوماً باحكام الاصول مثلاً اي قسم من اقسام المكلف؟ فتدبر.

اختصاص حجية الاصول والطرق بالمجتهد و عدمه

ثم انه وقع النزاع فى اختصاص حجية الاصول والطرق بالمجتهد و عدمه، فذهب بعض الى الاول و جماعة الى الثانى، مستدلين عليه باطلاق ادلة الاحكام الظاهرية و عدم الدليل على تقييدها، ولكنك خير بان مجرد دعوى اطلاق الادلة او عمومها غير دافع للاشكال الذي ذكره القائل بالاختصاص مقتضى كفاية

توضيح ذلك ان موضوع الاستصحاب - مثلاً - من كان على يقين فشك، فانما اخذ فى موضوعه اليقين السابق والشك اللاحق، فمن كان له هذا اليقين والشك يشمله دليل الاستصحاب و من لا فلا، وهذا نظير حكم وجوب القصر فى السفر، فانه يختص بالمسافر من جهة ان موضوعه ذلك، فمن كان مسافراً يقصر و من لا فلا، و من المعلوم ان الذي يحصل له اليقين والشك هو المجتهد دون غيره، فالاستصحاب حجة فى حقه فقط فيما كان له اثر شرعى والحكم الثابت به حكم من كان على يقين فشك و ليس وظيفة غيره، كما ان حكم القصر ليس وظيفة الحاضر، و ان شئت التوضيح فعليك ان تقيس هذا الاستصحاب بالاستصحاب الموضوعى، فان البناء على الطهارة عند الشك فيها ثابت لمن كان على يقين منها فشك، لا مطلق من شك فيها، فضلاً عن كان غافلاً و لذاترى لا يفتي احد من المجتهدين بالبناء عليها مطلقاً فى الرسائل المتهمة للمقلدين، بل انما يفتى به اذا كان المكلف على يقين منها سابقاً، كما يفتى بان المسافر يجب عليه القصر دون غيره وكما

ان الامر في الاستصحاب الموضوعي هكذا، فكذلك في الاستصحاب الحكمي لا وجه للمجتهد ان يفتي بوجوب صلاة الجمعة مثلاً مطلقاً، بل عليه الافتاء بوجوبه على خصوص من كان على اليقين من وجوبه فشك، هذا محصل الاشكال.

واجاب عنه في الدرر بما حاصله بتقريب منا، ان المجتهد كان على يقين من حكمه و حكم مقلديه ثم يشك فيه، و مفاد الاستصحاب البناء على بقاء هذا الحكم فيترتب عليه اثار البقاء و ثبوت الحكم في ظرف الشك، فبالنسبة الى نفسه يعمل على طبقه اذا كان موردا لعمله، و بالنسبة الى غيره يفتي بالحكم الذي هو مفاد الاستصحاب.

و بعبارة اخرى ان المجتهد هو الذي يتحقق له اليقين والشك مسلماً ولكنه انما يحصل له اليقين بالحكم المشترك ثم يشك فيه، و مفاد الاستصحاب هو البناء على بقاء المستيقن، اعني الحكم المشترك، فاذا ثبت به وجوده في ظرف الشك صح الافتاء به للمقلدين. و يرد عليه ان الافتاء لو كان من اثار نفس الواقع كان ما ذكره وجيهاً، ولكن المحقق في محله ان سبيل الافتاء سبيل التشريع والقضاء و كان محزوماً على غير العالم، و لو كان ما افتي به موافقاً للحق و الواقع فالعلم مأخوذ فيه موضوعاً، و من المعلوم ان الاثار التي اخذ العلم بالواقع فيها كذلك يصح ترتيبها بمجرد قيام اصل او طريق، و على هذا كان الاشكال باقياً؛ وليعلم انه غير مختص بالاستصحاب، بل يعم الاصول الاخر، وكذا الطرق ايضاً بتقريب ان المأخوذ فيها الشك في الواقع، حيث ان شيئاً منها لا اعتبار به مع العلم، و واضح ان المكلف ربما كان غافلاً محضاً فلا يشمل ادلة الطرق والاصول. و بالجملة لا فرق بين الاستصحاب و بين سائر الاصول والامارات من جهة اشتراك الاشكال، بل المهم في الاستصحاب ايضاً انما هو اخذ الشك اللاحق فيه، و اما اشكال اخذ اليقين السابق فيه الغير المتحصل للمقلد فهو سهل الاندفاع كما ياتي، فالمهم انما هو دفع الاشكال من تلك الجهة، و هي موجودة في سائر الاصول والامارات بعينها.

وكيف كان لا بد من حل الاشكال الجاري في جميع تلك المقامات باحد وجهين: انه بعد ما يوجد في كثير من الاخبار و الاثار الصادرة عن الائمة الاطهار عليه السلام ترغيب بعض الاصحاب وحثهم على الافتاء و ارجاع العوام اليهم يستكشف بضميمة ما تقدم من

وضوح ان الافتاء من اثار العلم بالواقع لا نفسه كالقضاة ان الشارع نزل المجتهد منزلة المقلد فى اليقين والشك، و مسألة النيابة لعلها اخذت من ذلك و نشأت من هذا المنشاء، و الا فلا دليل عليها فى شئ مما بايدينا كما هو واضح للخبر.

ان المقلد بنفسه موضوع للامارات والاصول، و ليس صفة اليقين بما هو ماخوذا فى الاستصحاب، و لا صفة الشك والتزلزل الفعلى ماخوذا فيه و لا فى ساير الاصول والطرق، اما الاول فلان اليقين بما هو لو كان ماخوذا فى قوامه و كان له قوام و مدخلية فيه، للزم ان لا يقوم الطريق مقامه مع انه مقطوع الخلاف، ولوجب ان لا يكون هناك ملزم للفحص و تحصيل اليقين بالحالة السابقة ولو فرض وجود مالى تفحص عنه لظفر به و حصل له اليقين، كما لا ملزم للمسافر بادخال نفسه فى موضوع الاتمام و كذا العكس من دون فرق فى ذلك بين المجتهد والمقلد، فيستكشف بذلك ان اليقين انما اخذ طريقا والملازمة انما جعلت بين الوجود السابق والبقاء فى ظرف الشك، من دون دخل لليقين بما هو و الى ذلك يشير ما ذكره المحقق الخراسانى رحمته الله فيما يأتى فى مبحث الاستصحاب لتصحيح قيام الامارة مقام اليقين المأخوذ فى الاستصحاب من جعل الملازمة بين نفس حالة السابقة وبقائه فى ظرف الشك فالدليل على احد المتلازمين دليل على الاخر. فراجع و تدبر.

و اما الثانى: فلان الظاهر ان الشك المأخوذ فى موضوع الاصول و الامارات ليس حالة الترديد والتزلزل الفعلى الموجود فى النفس، اما اولاً، فلان المأخوذ فيه لو كان ذلك يقع الاشكال بانه فرع التوجه و الالتفات دائماً، و لا يكاد يحصل مع الغفلة، مع ان المكلف كثيراً ما ينصرف ذهنه عنه فى طول العمل و يغفل عنه بالمرّة، فيتوجه الى امور اخر صارفة عنه عن تلك الحالة، فوجب ان لا يكون موضوعاً لها فى تلك الحال، و فساده بدهى، فالمنظون ان هذا الشك انما كان الرضاء المتوقف عليه التصرف فى مال الغير حالة توجب الترديد و الشك لو حصل التوجه و الالتفات، كما ان الرضاء المتوقف عليه ذلك حالة طيب النفس عند الالتفات، لا الطيب الفعلى، و لعل هذا مراد من قال ان المكلف لو كان بحيث لو التفت يشك، كان مجرى الاصول والامارات

و اما ثانياً، فلان الشك لم يـؤخذ في موضوع شئ من الطرق والاصول
عدالاستصحاب في ادلتها، بل هي مطلقة من هذه الجهة، نعم لما كانت هي ادلة ظاهرية
معمولة في مورد عدم انكشاف الواقع، كان عدم العلم بالواقع مأخوذاً فيها بحكم العقل
والشرع، بمعنى انه لا حجية لها عند العلم به ولا يعتبر فيها ازيد من ذلك لا بحكم العقل و
لا بحسب الدليل النقلى. و اما الاستصحاب فهو و ان اخذ فيه الشك في لسان دليل
حجيته، لكن ليس المراد به الشك الاصطلاحي قطعاً، ولذا لا اشكال في حجيته حتى مع
الظن بالارتفاع و الانتقاض، والدليل عليه على ما قيل قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه يبين
آخر»^١ فانه قرينة على ان الناقض هو اليقين بالخلاف دون غيره، فيستكشف ان لا عبرة
بخصوص الشك المصطلح، و انت خير بان هذا الذيل اذا كان قرينة على عدم ارادة هذا
الشك فليكن قرينة على عدم ارادة خصوص الشك ايضاً ولو بالمعنى الاعم الشامل للظن،
اذ الظاهر منه ان الناقض هو اليقين بالخلاف، و ما دام لم يتحقق ذلك، وجب البناء على
الحالة السابقة، ويشهد على ذلك قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن انه قد نام»^٢ حديث
جعل عليه السلام غاية الاستصحاب للاستيقان بالخلاف، فتدبر و راجع كلام الشيخ رحمته. ولعل
ذلك هو المساعد للاعتبار والمناسب للملازمة الموجودة بين وجود الشئ و بقائه ما لم
يعلم بالخلاف فتدبر.

و بالجملة التحقيق الذي يساعده النظر الدقيق و يؤيده الانصاف الخالى عن الجزاف
والاعتساف ان الشك بما هو، لا عبرة به في شئ من موضوعات الطرق و الاصول، بل
العبرة فيها بعدم العلم بالخلاف، و على هذا كان المقلد بنفسه موضوعاً لجميع ذلك،
والمجتهد انما يميز له بحسب اجتهاده و فحص الادلة و تفريغ الوسع موارد جريانها كما يميز
لنفسه، فنظره انما يتبع في ذلك من باب قول اهل الخبرة او من جهة اخرى، فكل مكلف

١- وسائل طبع آل البيت، ج ١، ص ٢٤٥، باب ١، باب انه لا ينقض الوضوء الا اليقين بحصول الحدث دون الظن و الشك ايضاً

الوسائل ج ١، ص ٤٧٢، باب ٤٤، باب ان من يقن الطهارة و شك في الحدث ايضاً وسائل، ج ٤، ص ٣١٢، باب ٨، باب

وجوب الصلوة الى اربع جهات مع...

٢- التهذيب، ج ١، ص ٨، باب ١، الاحداث الموجبة للطهارة... ايضاً بحار الاتوار، ج ٢، ص ٢٧٤، باب ٣٣.

موضوع لمحجية الخبر الواحد و ساير الطرق و الاصول الشرعية و العقلية، غاية الامر انه لا يتمكن من تشخيص موارد قيام الطرق، و ان فى هذا المورد اى طريق حجة، والمجتهد انما يشخص له ذلك بحسب ما يستنبط، كما انه لا يتمكن من تحصيل مورد الاستصحاب، والمجتهد يبين له مورد، و كذلك لا يتمكن هو من تشخيص مورد فقد الدليل والمجتهد بحسب اجتهاده يقدر على تشخيص ذلك، فبين ان هذا المورد مورد للبراءة الشرعية او العقلية او الاحتياط او التخيير. فانقدح من جميع ذلك ان جميع ادلة الطرق والامارات شامل للمقلد على نحو شمولها للمجتهد، من دون فرق بينهما من هذه الجهة، و انما الفرق عدم تمكن المكلف من تشخيص الموارد والمجتهد ينوب عنه فى تشخيصها، فتدبر جيداً.

ثم انه بناء على الجواب الاول الذى ذكره فى الدرر على فرض صحته و غمض العين عن الاشكال الذى ذكرناه، لابد من الالتزام بالاشكال و قبول الاختصاص، بمعنى ان المجتهد هو الذى كان موضوعاً للدلالة، غاية الامر انه يستكشف بها الحكم المشترك بينه و بين المقلدين فيفتى به، فان هذا الجواب كان مع فرض اختصاص المورد بالمجتهد و قبول ذلك كما لا يخفى على الخبير المتدبر. و كذلك الكلام على تقدير ان يكون الجواب على الوجه الاول من الوجهين المذكورين، فان بناء الجواب على هذا الوجه ايضاً على قبول اختصاص موردها بالمجتهد، و تسليم ان الذى يحصل له اليقين السابق والشك اللاحق فى مورد الاستصحاب، او يحصل له الشك فى موارد ساير الاصول والامارات هو المجتهد ليس الا، غاية الامر ان يقينه و شكّه نزل منزلة يقين المقلد و شكّه، فبالاخرة هو الذى يشمل ادلتها دون غيره كما هو واضح، فالجوابان مشتركان فى ان النتيجة اختصاص الاصول و الطرق بالمجتهد. نعم على الاول منهما يشكل الامر فى غير الاستصحاب من الاصول من جهة عدم احراز الواقع بها فيشكل الافتاء ولو فرض انه من اثار الواقع، و اما على الثانى فلا يرد هذا الاشكال، بل صح الافتاء بمفاد ساير الاصول ايضاً بعد فرض التنزيل، و اما بناء على كون الجواب على الوجه الثانى منها، فكان موضوع الادلة اعم من المجتهد بالتقريب المتقدم، و عليه لا خفاء فى جواز الافتاء بمفاد كل من الاصول العقلية و النقلية كالطرق، و عليك بالتدبر التام.

اشارة الى ما ذكره الشيخ رحمته و صاحب الكفاية رحمته و ما في كلامهما

ثم انه وقع في المقسم في كلام الشيخ رحمته «المكلف» و في الكفاية «البالغ الذي وضع عليه القلم»، و لعلّه لاخراج غيرالمكلف و غيرالبالغ، والوجه في اخراجه واضح بالنسبة الى غيرالمميز، اذ سبيله سبيل البهائم في عدم قابلية توجه التكليف اليه بحكم العقل، و اما بالنسبة الى المميز المراهق القابل لتوجه التكليف اليه، فربما يشكل الامر، من جهة انه ايضاً كالمكلف البالغ لا بد من الاستناد والاعتماد الى ما يؤمّنه من العقاب و يكون عذراً له عند وجود التكليف في الواقع من دليل اجتهادي او اصل عملي عقلي او نقلي، و ان شئت توضيح المطلب فلنفرض الكلام في المراهق المشكوك كونه بالغاً، اما من جهة الشبهة الحكيمة او الموضوعية، فهل ترى انه كالبهائم ليس عليه التعويل على ما يؤمّنه من المواخذة والعقاب، او يوجب على التكليف من دليل او اصل؛ كلاً، انه امر لا يساعده الوجدان و لا يكاد يلتزم به احد، و ليس الوجه فيه الا ان ادلة الاحكام مطلقة ليس فيها تقييد في ظاهر لسانها بالبلوغ اصلاً.

نعم ورد في دليل منفصل «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم»^١ و فيه كما ترى ليس عنوان البلوغ، ولكن القوم اصطلاحوا عليه و جعلوا البالغ مقابلاً للصبي الذي رفع عنه القلم، و كيف كان ففاد هذا الدليل رفع المواخذة عن الصبي الى ان يحتلم؛ و ليس فيه دلالة على رفع غيرها، و لذا لا اشكال لهم في شمول الاحكام الوضعية له على حذو شمولها لغيره، من دون فرق من هذه الجهة؛ و اذا كان الامر هكذا فلامفر للشاك في البلوغ و عدمه سواء كان الشك فيه بالشبهة الحكيمة او الموضوعية من كسب وظيفته، بحسب ما يستفاد من الادلة من الرجوع الى اطلاقات الاحكام او استصحاب حكم المخصص او استصحاب عدم البلوغ او اصاله البراءة و نحو ذلك، و ليس له ان يستريح بدون تحصيل المؤن بمجرد عدم العلم بالبلوغ، فراجع وجدانك و انصف من نفسك تجد صدق المدعى. اذا عرفت ذلك علمت ان اخذ البلوغ او التكليف الفعلي في المقسم ممّا لا وجه له، اللهم

الآن ان يقال: ان اخذ هذا القيد و اخراج غير البالغ لعلّه من جهة عدم وقوعه مقسماً لجميع هذه التقاسيم الاتية، فانه لا يتصور فى حقه قاعدة التخيير مثلاً و لا قاعدة الاحتياط، كما يتضح وجهه بالتدبر، والذي يقع مورد الجميع هذه هو المكلف والبالغ، و هذا و ان كان وجبها فى الجملة ولكنه لا يخلو بعد من نظر، من جهة أنّ كل فرد من افراد المكلفين لا يلزم ان يقع مورداً لجميع الاحكام المذكورة فى التقسيم، اذ ربما لا يقع مورداً لواحد منها او ازيد، فعلى هذا لابدّ من ان يكون المراد به فى المقسم الجنس لا كل فرد فرد و اذا كان التقسيم بلحاظ الجنس دون الفرد فلا وجه لاختد البالغ فيه، وليكن بلحاظ جنس الانسان اعنى من كان قابلاً لتوجه التكليف، و اما من لم يكن فهو بحكم البهائم فتدبر.

ايراد صاحب الكفاية على الشيخ و نقده

ثم انك عرفت فى صدر المبحث ان الشيخ رحمته الله قسم المكلف الى القاطع والظان والشاك، و اورد عليه فى الكفاية اولاً بما عرفت، و ثانياً بأنه لو بينى على تثليث الاقسام كان الاولى ان يقال: اما يحصل له القطع اولاً و على الثانى اما ان يقوم عنده طريق معتبر ام لا و على الاول يتبع الطريق و على الثانى يرجع الى الاصول والقواعد الممهدة للشاك. و وجه الاولوية على ما يترأى منه فى الكفاية والحاشية تداخل الاقسام فيما صنعه الشيخ، اذ الظن الغير المعتبر محكوم بحكم الشك، والشك الذي جعل فى مورده طريق ليس بحكم الشك المحكوم بالاصول.

اقول: نظير هذا الاشكال وارد عليه، اذ جميع اقسام القطع ليس محكوماً باحكامه، مثل القطع الاجمالى و قطع القطاع على ما سيأتى منه ايضاً التردد فى العلم الاجمالى. و بالجملة بعض اقسامه محل البحث والنظر، فمن لا يراه حجة يدخله فى القسمين الاخيرين فيتداخل الاقسام بحسب ما لها من الحكم، هذا، مع ان البحث عن الاول و الاخير بحسب ما ذكره يكون فيما لهما من الحكم عقلاً او شرعاً، فيكون فى الكبرى، و عن الوسط يكون فى اصل وجوده و تحققه، فيكون صفرياً على ما تفتن به نفسه، و واضح

ان اختلاف جهة البحث يوهن هذا النحو من التقسيم؛ وكيف كان، فالذي يقتضيه التدبر ان نظر الشيخ رحمته في التقسيم المذكور، الى بيان مختصات القطع في القسم الاول؛ وبيان الطرق و الامارات التي كانت حجيتها بلحاظ الكشف و لاجل الطريقية في القسم الثاني، سواء كان المدار فيها الظن الشخصي كما في الظن الانسدادي، او النوعي كما في مورد الخبر الواحد و غير واحد من الطرق المذكورة فيها؛ و الى بيان احكام الشك بما هو اعنى التي ليس حجيتها و جعلها بهذا اللحاظ في القسم الثالث، غاية الامر انه كما ان القطع الغير المعتمد يدخل في القسم الثاني او الثالث و يترتب عليه احكامها، كذلك الظن الغير المعتمد يخرج عما كان الجعل فيه بلحاظ الكشف و يلحقه احكام القسم الثالث، اي التي كانت معمولة مع قطع النظر عن الطريقية و كشف الواقع، فالمراد بالظن في كلامه، الاعم من الظن الشخصي؛ و على هذا يرتفع الاشكال و يكون البحث في جميع الاقسام الثلاث كبروتاً، كما هو ظاهر البحث في اطراف الطرق و الامارات فانهم.

نقل و نقد

ثم ان للشيخ رحمته في بيان ضابط موارد الاصول ثلث جمل، لا يخلو واحد منها من الاشكال، و ان كان بعضها اسلم قال رحمته في اول الرسالة ما لفظه: لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا، و على الثاني فاما ان يمكن الاحتياط ام لا، و على الاول فاما ان يكون الشك في التكليف او في المكلف به، فالاول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى البراءة، والثالث مجرى اصاله الاحتياط، والرابع مجرى قاعدة التخيير. فان هذه العبارة غير سليمة من جهات؛ الاولى: ان ما لا يمكن فيه الاحتياط محكوم بقاعدة التخيير بحسب العبارة مطلقاً ولو لم يكن اصل الالتزام معلوماً، كما اذا دار الامر بين الوجوب والاباحة والتحريم؛ الثاني: ان الشك في التكليف بحسب اطلاقه شامل لما اذا علم بالتكليف تفصيلاً ثم شك فيه من جهة الشك في موافقة المأني به للمأمور به، مع انه مورد لقاعدة الاشتغال التي مرجعها الى وجوب الاحتياط؛ الثالث: انه شامل بالاطلاق لما اذا كان الشك في التكليف، لكن ورد في مورد حكم العقل او الشرع بوجوب الاحتياط، كما في الموارد المهتم بها كالفروج والدماء و النفوس.

وقال تتبرر فيه فى عبارة اخرى ما لفظه: الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة او لا فالاول مجرى الاستصحاب، والثانى اما ان يكون الشك فيه فى التكليف او لا فالاول مجرى اصالة البراءة، والثانى اما ان يمكن الاحتياط فيه اولا، فالاول مجرى قاعدة الاحتياط، والثانى مجرى قاعدة التخيير وهذه العبارة اسلم من سابقها لسلامتها عن الاشكال الاول كما هو واضح.

وقال تتبرر فى اول بحث البراءة: ثم ان انحصار موارد الاشتباه فى الاصول الاربعة عقلى، لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه و اما لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه ام كان ولم يلحظ، و الاول هو مورد الاستصحاب، والثانى اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا، و الثانى هو مورد التخيير، والاول اما ان يدل دليل عقلى او نقلى على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول و اما ان لا يدل، والاول مورد الاحتياط والثانى مورد البراءة. وهذه العبارة اتقن من سابقته من جهات، الاولى: التنبيه على ان المحصر انما هو فى موارد الاصول الاربعة لا فى نفسها. الثانية: التصريح بان مجرد وجود اليقين السابق لا يؤثر ما لم يكن الجعل بهذا اللحاظ، فلا يرد عليه بان الشك فى المقتضى ليس مورداً لاستصحاب مع وجود اليقين السابق. الثالثة: سلامتها عن الاشكالين الاخيرين المذكورين فى عبارته الاولى، نعم هى غير سليمة عن الاشكال الاول فتدبر.

تحقيق

ثم انك عرفت مما تقدم ان الاولى عند بيان الاقسام والمقسم ان يقال: اعلم ان من صحَّ توجه التكليف اليه اذا التفت الى حكم شرعى، اما ان يحصل له القطع او الظن او الشك، و على الاخير يرجع الى القواعد الممهدة للشاك و هى اربعة، لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه او لا، الثانى اما ان يكون هناك بيان عقلى او نقلى على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول سواء كان الشك فى التكليف او فى المكلف به او لا، و على الاول اما ان يمكن الاحتياط او لا، فالاول مجرى الاستصحاب، والثانى مجرى قاعدة الاحتياط، والثالث مجرى قاعدة التخيير، والرابع مجرى البراءة، فان هذه العبارة سليمة عما ذكرنا فتدبر جيداً.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

احكام القطع

ثم ان بيان احكام القطع يتم في ضمن امور:

الامر الاول: في حجية القطع و انها ذاتية

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

و التكلم فيه يقع في ثلاث مقامات: الأول: ان القطع هل يحتاج في حجيته الى جعل الشارع او لا، والحق، الثاني، فانه بنفسه كاشف عن الواقع تمام الكشف من دون سترة و لا حجاب، فيكون منجزاً للواقع عند الاصابة و عذراً عنه فيما اخطأ بحكم العقل؛ والوجدان شاهد بانه بعد ما كان به تمام الانكشاف كان حجة بالمعنى المذكور ذاتاً من دون احتياج الى الجعل، بل كل ما كان محتاجاً اليه لابد و ان ينتهي الى ما لا يكون كذلك بالبدهة. و ربما يترأى من بعض العبارات الاستدلال على ذلك بلزوم التسلسل لو كان محتاجاً الى الجعل، وفيه ماتري، فان بطلان التسلسل انما يكون بالقطع به والكلام يسري فيه ايضاً، فالاولى احالة المطلب الى البدهة والوجدان.

ثم ان المراد بالحجية في المقام، ما عرفت من تنجيز الواقع عند الاصابة والعذر عند الخطأ، فيكون بمعناها في باب الطرق والاصول العملية، و لا نغني بالحجة ما يقع وسطاً في القياس ليكون اطلاقها على القطع اطلاقاً على غير المعنى المصطلح، ثم انك

عرفت ان المراد بالحجية تنجيز الواقع عند الاصابة والعذر عند الخطاء، و ان شئت قلت: ان اثرها هذان الامران ولكن الاول منها لا قيد فيه اصلاً، فان كل قطع ينجز الواقع اذا اصاب ولو كان حاصلًا من سبب غير عادي او ممنوع شرعاً، و اما الثاني فمقيد بما اذا لم يكن القطع حاصلًا من الطرق الممنوعة شرعاً فاذا حصل منها و صادف خطؤه لا يكون عذراً و ان لم يمكن منع القاطع عن العمل به، و ذلك لحكم العقل المستقل في باب الاطاعة والعصيان واستحقاق الجنان والنيران بان مثل هذا العبد ليس معذوراً و يستحق العقاب بترك الواقع، اذ تركه في حقه مستند الى التقصير لا القصور فتدبر.

في عدم امكان النهي عقلاً عن العمل بالقطع

الثاني: هل يمكن عقلاً النهي عن العمل بالقطع او لا، والحق عدم الامكان، لانه يوجب التناقض، ولكن ليعلم ان القطع الحاصل بالاحكام لما كان غالباً بل دائماً الا ما شذ و ندر حاصلًا من الطرق الظاهرية ولا يحصل عادة القطع بكنه الارادة الواقعية النفس الامرية الكامنة في نفس المولى، فلاضير في منع العمل عن اتباع القطع الحاصل من تلك الطرق الظاهرية، فالمراد من عدم امكان منع القاطع عن العمل بقطعه انما هو عدم امكانه من حيث جهة القطع لا من حيثية أخرى، اذ هو الذي يرجع الى التناقض بنظر القاطع. ثم انه اورد على الدعوى نقضا بالظن القياسي في حال الانسداد، فانه جاز النهي عن العمل به، مع انه في تلك الحال كالعلم بحكم العقل. و اجاب عنه المحقق الخراساني (قده) في الحاشية: بالفرق من جهة انه لما لم يكن الواقع مكشوفاً من دون سترة في الظن امكن المنع عنه في الظاهر، لان رتبة الحكم الظاهري محفوظة عند ذلك بخلاف القطع.

و يرد عليه ان مجرد حفظ مرتبة الحكم الظاهري لا يرفع الاشكال، ما لم يتشبه بالعلاج و الجمع بين المرتبتين بوجه من الوجوه، و لذاتري انه (قده) وقع في ذلك و تشبه برفع فعلى الحكم الواقعي و بقاءه على مجرد الانشاء اذا رخص في تركه و سياقى تفصيل الكلام فيه، و ذلك لانه كما لا يمكن القطع بالمتناقضين او الضدين كذلك الظن بهما و كذلك احتملهما، فلا بد من العلاج و الجمع بين الحكيم باحد وجوهه.

نقد ما ذكره صاحب الكفاية من مراتب الحكم

ثم انه لا بأس بالتنبيه على ما يستفاد من المحقق الخراساني رحمته في بعض كلماته من ان للحكم اربع مراتب مرتبة الاقتضاء و الانشاء و الفعلية و التنجز، والذي صار فعلى ا هو الذي بلغ مرتبة البعث و الزجر، و ما لم يبلغ هذه المرتبة و لم يصرف فعلى ا لم يكفد يبلغ مرتبة التنجز و استحقاق العقوبة على المخالفة.

والحق انه ليس له الا مرتبة واحدة و هي مرتبة الانشاء و الجعل، اما الاقتضاء فليس من مراتب الحكم لانه عبارة عن وجود المصلحة و المفسدة في الفعل، و واضح ان وجودها و عدمه تكويني، و كذا التنجز لانه حكم العقل باستحقاق العقوبة و عدم العذر عن المخالفة، و من البديهي انه ليس بمجعولا بل الحكم اذا كان عن ارادة جديده ملزمة و تم المحجة و البيان على العبد، يحكم العقل بتنجزه و استحقاق العقوبة على مخالفته حكما قطعيا بالاستقلال من دون ان يكون ذلك مجعولا، و اما الفعلية فهي ليست الا وجود الارادة على طبق المصالح و المفساد، و هو ايضا تكويني لا يكاد يصل اليه يد الجعل، كما هو واضح على من اعطى النظر حقه.

مركز تحقيقية كميتر علوم اسلامی

قابلية القطع لتعلق الامر المولوي به و عدمها

الثالث: ان القطع هل يقبل تعلق الامر المولوي به ام لا، و بعبارة اخرى الاطاعة التي ينتزع من العمل على وفق القطع هل تقبل تعلق الامر الشرعي المولوي بها او لا، فقد ذكر في «الدرر» في وجه عدم القابلية امورا ثلاثة و اجاب عنها، الى ان قال: و الاولى ان يقال في وجه المنع، ان الارادة المولوية المتعلقة بعنوان من العناوين يعتبر فيها ان تكون صالحة لان تؤثر في نفس المكلف مستقلا، لان حقيقتها البعث الى الفعل، و بعبارة اخرى هي ايجاد للفعل اعتباراً و بالعناية، و الامر المتعلق بالاطاعة مما لا يصلح لان يؤثر في نفس المكلف مستقلا، لانه لا يخلو من امرين، اما ان يؤثر فيه امر المولى ام لا، فعلى الاول يكفيه الامر المتعلق بالفعل و هو المؤثر لا غير، لانه اسبق رتبة من الامر المتعلق بالاطاعة، و على الثاني لا يؤثر الامر المتعلق بالاطاعة فيه استقلالا، لانه من مصاديق امر المولى. اقول: لا برهان على الاشتراط المذكور، والذي يعتبر بحكم العقل عدم اللغوية

و هو موجود بمجرد امكن تأكيد الداعي، على ما صرح به نفسه.

فالتحقيق ان يقال: الامر المولوي لا بد و ان يكون لوجود الملاك فيه او في المأمور به غير مصلحة احراز الواقعيات من الواجبات والمحرمات، فاذا كان بملاك اخر غير هذا الملاك يكون مولويًا، و اذا لم يكن كذلك لا يكاد يمكن ان يكون مولويًا اصلاً، بل هو ارشاد الى ادراك المصالح الموجودة في الاحكام كاوامر الاحتياط و ماضاها، فانه ليس في الاحتياط والامر به ملك غير ملك الواقع الموجود، و مع قطع النظر عن امر الشارع به يحكم العقل المستقل به، و امر الشارع انما جاء بملاك حكم العقل هذا، ولو فرض وجود مصلحة اخرى غير تلك المصلحة كان الامر مولويًا، و في هذا المورد لا يكون للعقل حكم اصلاً، ولكن المقطوع ان الامر بالاطاعة كالامر بالاحتياط ليس من هذا القبيل فتدبر.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

الامر الثانى: فى التجري

قد عرفت فى الامر الاول وجوب موافقة القطع و استحقاق الثواب عليها و حرمة مخالفته واستحقاق العقاب عليها بحكم العقل المستقل فى هذا الباب، و هذا فيما اذا صادف الواقع و اصاب مما لا اشكال فيه و لا كلام، انما الاشكال والاختلاف فيما اذا لم يصادف، والمقصود من عقد هذا الامر بيان حكم هذه الصورة اعنى صورة خطأ القطع و عدم اصابته؛ فانه وقع النزاع فى ان موافقة هذا القطع يوجب استحقاق الفاعل للثواب بفعله او انقياده، و مخالفته يوجب استحقاقه للعقاب بواحد منها او لا. و عنوان التجري والانقياد الواقع فى عناوين الكلمات و ان كان يعم بحسب اللغة مطلق ارادة المخالفة والموافقة، لكنهم اصطلاحوا على اطلاقهما على خصوص ما لم يطابق الواقع، وليعلم أولاً ان فى المعصية الحقيقية ليس الاعقاب واحد، و هل هو على القصد او الفعل؟ وجهان، ياتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

و ما عن «الفصول» من القول بالتداخل، لعله لم يرد التداخل الاصطلاحي ليستلزم تعدد العقاب، و ما اورد عليه فى «الكفاية» و غيره مبنى على ظاهر كلامه فى التعدد على ما يفيد لفظ التداخل فتأمل، كما ان فى الاطاعة كذلك ليس الاثواب واحد مترتب اما على الفعل او الانقياد، لا ثوابان، و ذلك مما لا اشكال فيه و لا خلاف ظاهراً. و بعد

وضوح ذلك وكونه عندهم من المسلّمات وقع الكلام في التجري و الانقياد بالمعنى المصطلح، هل هما يستتبعان استحقاق العقاب والثواب على الفعل او القصد اولا، و لا يخفى ان المسألة يمكن عقدها كلامية تارة، و اصولية اخرى، و فقهية ثالثة، والمترأى من كلام الشيخ رحمته الله انه جعل النزاع على الوجه الاخير.

عدم حرمة الفعل المتجرى به

والحق ان الفعل المتجرى به لا يكون حراماً و لا يتصف بالقبح عقلاً و لا يستحق العقوبة عليه، و كذا الكلام في الفعل المنقاد به حيث ان الفعل لا يتغير عما هو عليه بطرؤ هذا العنوان؛ فلا ملاك فيه للخطاب بتحريم او ايجاب على ما حققه المحقق الخراساني رحمته الله و غيره، نعم ربما ينطبق على الفعل عنوان آخر من هتك حرمة المولى والاهانة بشأنه و بذلك يصير محرماً، و هذا لا يدور مدار قصد المكلف واعتقاده، بل ربما يتحقق بشرب الماء مع العلم بكونه ماء كما هو واضح، و بالجملة انطباق العناوين المحرمة على الفعل المباح مما لا ينكر، و الكلام في المقام في ان مجرد انطباق العنوان المذكور على الفعل يصير حراماً و قبيحاً عند العقل اولا، والوجدان شاهد بان ذلك لا يوجب تغييراً في الفعل اصلاً، بل هو على ما كان عليه في الواقع. هذا كله مع ان الفعل المعروف لهذا العنوان الطاري لا يكاد يكون متعلقاً للامر والنهي المولويين، على ما اشير اليه في الامر الاول في المقام الثالث، اذ ليس فيه ملاك لهذا الطلب، فتدبر.

نقل و نقد

و استدلل المحقق الخراساني في الحاشية بوجوه اخر مع هذين الوجهين، الاول: استحالة اخذ القطع بالحكم او موضوعه في موضوع مثل متعلقه او مثل حكمه، للزوم اجتماع المثليين لدى القاطع في محل الكلام، وفيه ما سيأتى من عدم المانع في تعلق حكيمين متماثلين بموضوع واحد من جهة انطباق عنوانين عليه، وقضيته تاكد الوجوب، و قد تبين ايضاً في بحث اجتماع الامر والنهي بما لا مزيد عليه. الثاني: استحالة توجيه الطلب الى من لا يكاد أن يلتفت اليه فضلاً عن ان يدعن به. اقول: هذا الاشكال مبني على ان يكون

توجيه الطلب الى الفعل المتجري به على الاصطلاح المذكور اعني المقطوع حرمة بالقطع الغير المصادف، و التقييد انما هو لاجل ما اشير اليه في صدر المبحث من ان المعصية الحقيقية لا يوجب تعدد العقاب و لا حرمة الفعل بما هو مقطوع بالحكم، ولذا لا بد من التقييد بالقطع المخالف للواقع، و من الواضح ان توجه التكليف بهذا العنوان مستحيل مثل تكليف الناسى بعنوانه، نعم لا ضير فيه اذا كان هناك عنوان ملازم له كما فرض في تكليف الناسى. الثالث: ان الفعل المتجري به او المنقاد به بما هو مقطوع الوجوب او الحرمة لا يكون اختيارياً كى يتوجه اليه خطاب تحريم او ايجاب؛ اذ القاطع لا يقصده الا بما قطع انه عليه من العنوان الواقعى الاستقلال لا بهذا العنوان الطارى الآلى، بل لا يكون اختيارياً اصلاً اذا كان التجري او الانقياد بمخالفة القطع بمصداق الواجب او الحرام او موافقته، فن شرب الماء باعتقاد الخمرية لم يصدر منه ما قصده و ما صدر منه لم يقصده بل و لم يخطر بباله؛ قال عليه السلام لا يقال ان ما صدر منه لا محالة يندرج تحت عام يكون تحته ما قصده فيسري اليه قصده مثل شرب المايح في المثال، فانه يقال: كلاً كيف يصير العام المتحقق في ضمن خاص مقصوداً او اختيارياً بمجرد قصد خاص اخر قصد بخصوصيته، نعم لو عمد الى خاص تبعاً للعام و صادف غيره من افراده لم يخرج عن اختياره بما هو متحد مع ذاك العام و ان كان بخارج عنه بما هو ذاك الخاص. انتهى. اقول: وجه التفريق بين ما اذا كان التجري بمخالفة القطع بالوجوب او الحرمة و بين ما كان بمخالفته بمصداق الواجب او الحرام، لعله ان شرب الخمر في الاول اختياري بلا اشكال، والذي لا يكون اختيارياً شرب الخمر المقطوع حرمة، او شرب الخمر الحرام؛ لان القاطع لا يقصد الا شرب الخمر لا شرب الخمر الكذائى، فان الغالب عدم التفاته الى قطعه، ولو فرض التفاته اليه ندرة ايضاً لا يكون قصده الا شرب الخمر لا بما هو مقطوع الحرمة؛ ففي هذا الفرض كان شرب الخمر اختيارياً، و اما في الثانى فليس هو ايضاً باختيارى، وكيف كان فهذا الكلام مما لا ينبغي صدوره من مثل هذا المحقق، فان قصد الخاص بخصوصيته بما هى، لا يوجب عدم كون العام المتحد معها اختيارياً اذا صادف كون الواقع خصوصية اخرى، و الا كان قتل النفس والزنا والسرقه غير اختياري اذا قصد قتل زيد او الزنا بامرته او سرقه ماله

فبان انه عمرو، و لا اظن فقيها يلتزم بذلك، و موارد النقض كثيرة لا يلزم ذكرها بعد وضوح الامر، فالتحقيق ان الجامع العام لا يخرج عن كونه اختيارياً بمجرد تخلف الخصوصية المقصودة عن الواقع مثل شرب المايح في المثال، ولكن هو ليس بمجرم بالاتفاق، والذي يدعى حرمة هو الشرب المقطوع كونه شرب الخمر او شرب الخمر المقطوع كونه حراماً بما هو كذلك، و هو كما عرفت ليس فيه ملاك التحريم أولاً، و لا يصح تعلق النهي المولوي به ثانياً، و لا يكون مقصوداً بهذا العنوان الطاري بل لا يكون ملتفتاً اليه ثالثاً؛ هذا كله حكم الفعل المتجرى به او المنقاد به.

قبح التجري و حسن الانقياد عقلاً

و اما نفس التجري والانقياد اي قصد العصيان او الاطاعة، فالذي يساعده الوجدان و يحكم به العقل استحقاق الثواب او العقاب على هما و كونه حسناً او قبيحاً، و لعله مما لا يكون يعتريه الشك و الارتياب عند مراجعة الوجدان و حكم العقل و قاطبة العقلاء في الامور الراجعة الى الموالى والعبيد الظاهرية، فانه لا يذم احد من عاقب عبده بارادة المعصية و قصدها و لا يعد فعله هذا قبيحاً و لا تحكماً كما في المعصية الحقيقية، من دون فرق بينهما من هذه الجهة، فان الظاهر ان في المعصية الحقيقية ايضاً كان ارادتها و قصدها منشأ لاستحقاق العقوبة و ملاكاً للعقاب و لو قيل في بعض الاحيان في مقام المواخذة لم فعلت كذا و اتيت بالمبغوض؟ و لكن العمد و المنشأ الحقيقي للعقاب هو قصد الطغيان و ارادة العصيان. و بالجملة منشأ العقاب و استحقاق اللؤم في التجري والمعصية الواقعية واحد، و كون العقاب في الثاني اكد خارج عما هو المهم في هذا المقام فان امر العقاب بيد الشرع، و المحقق في محله ان مجرد البيان على اصل التكليف كاف في صحة العقوبة باعلى مراتبها، و لا نبالي كون العقاب فيه اكد من الصورة الموردة للكلام، و ان ابيت عما ذكر و التزمت بان منشأ العقاب و الموجب لاستحقاقه في المعصية الواقعية نفس الفعل فلا اشكال في المقام بعد شهادة العرف والوجدان و حكم العقل المستقل في هذا الباب، و بعد ما يرى من الطريقة المستمرة عند العقلاء في ان قصد المعصية بما هو مصحح للعقاب، فان في الصورة المفروضة ليس الا قصد الطغيان، و بعد ما ثبت من استحقاق العقاب لا بد و

ان يكون منشأ مجرد هذا القصد.

و ربما يشهد بذلك ملاحظة حال عبيدين، قطع احدهما بان فلانا ابن المولى فاراد قتله او قتله و بان عدو المولى، و قطع الاخر بان فلانا عبد المولى فقتله و بان انه ايضاً عدوه، فان الاول اشد استحقاقاً للعقاب، مع انها فعلاً في الحقيقة فعلاً واحداً، وهذا يكشف عن ان المنشأ جرأة العبد و تجريه على المولى و عدم مبالاته في الوظيفة، فمن كان ذلك فيه اشد كان استحقاقه للعقاب اكـد.

عدم حرمة التجري بحسب الاخبار و الاجماع

ثم انه ليس فيما بايدنا من الاخبار ما ينافي ما ذكر غير ما رواه في قرب الاسناد عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «لو كانت النيات من اهل الفسق يوخذ بها اهلها اذا لاخذ كل من نوى الزنا بالزنا و كل من نوى السرقة بالسرقة و كل من نوى القتل بالقتل و لكن الله عدل حكيم كريم ليس الجور من شأنه ولكنه يثيب على نيات الخير اهلها و اضمارهم عليها و لا يواخذ اهل الفسق حتى يفعلوا» الحديث^١ و هي مع ضعف سندها في نفسها معارضة بغير واحد من الاخبار الدالة على ان نية الشر و قصد المعصية مما عفا الله تعالى عنه و لم يكتبه تفضلاً، الظاهر في تحقق الاستحقاق، و عليك بمراجعتها و قد رواها الشيخ في «التهذيب» و العلامة المجلسي في «البحار» (يعلم موردّها بمراجعة «السفينة» مادة نوى) و صاحب «الوسائل» فيها في مقدمة العبادات باب نية الخير والشر.

ثم انه دل غير واحد من الاخبار على ثبوت العقاب بمجرد نية الشر، و هي بظاهرها منافية لما دل على العفو، و لذا ارتكب الشيخ رحمته الجمع بينهما بما لا يخلو عن النظر، فراجع و تأمل. و التحقيق انه بعد قيام الاجماع على ان نية الشر معفوة تفضلاً كما دل عليه ايضاً

١. - بحار الانوار، طبع موسسه الوفا بيروت، ج ١٧، ص ٢٠٦، باب ٥٣، نية و شرائطها و مراتبها و...

ايضاً بحار الانوار، ج ٨٢، ص ٦٢، باب ٢٣، القراءة و آدابها و احكامها. انتشارات كتابخانه نينوا، ايضاً بحار الانوار، ج ١٠١، ص ٢٨٧، احكام الحلف... قرب الاسناد طبع انتشارات كتابخانه نينوا، تهران، ص ٤، الجزء الاول من قرب الاسناد.

الروايات العديدة لا بد من حمل تلك الاخبار على الكفار، فان نية الشر منهم غير معفوة لعدم تناسب التفضل فى حقهم. وهذا اوجه وجوه الجمع، وليس فيما بايدينا شىء ينافيه عدا مارواه «محمد بن الحسن عن محمد بن احمد بن يحيى عن ابي جعفر عن ابي الجوزاء عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد عن زيد بن على عن ابائه قال قال رسول الله ﷺ: اذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة فالقاتل والمقتول فى النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لانه اراد قتلاً» فان مورده تلاقى المسلمين^١. و قد دل على ثبوت العقاب لكنه غير نقي السند، اذ فيه حسين بن علوان و عمرو بن خالد، وهما زيديان غير موثقان، لا يعتمد على خبر تفردا به، كما صرح به بعض الاصحاب فراجع و تدبر. مع ان مورد الرواية اقدام كل من الطرفين على القتل و سعيه فيه تمام السعى و قيامه لجميع المقدمات و نهوضه بجميع الجهات، غاية الامر صيرورة المقتول مغلوباً، و لا نبالى بالقول بثبوت العقاب فى مثل هذا المورد.

ما ذكره صاحب الكفاية فى المقام و نقده

ثم انه انقدح مما مرَّ انَّ استحقاق العقاب ليس على الفعل المتجرى به، بل انما يكون على نفس القصد و الارادة، و من اجل ذلك ربما يشكل بما اشار اليه فى «الكفاية» بقوله: ان قلت ان القصد والعزم انما يكون من مبادي الاختيار و هى ليست باختيارية والا لتسلسل انتهى. و اجاب رحمته عن الاشكال بوجهين، الاول: ان الاختيار و ان لم يكن بالاختيار الا ان بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم و المذمة.

الثانى: انه و ان لم يكن باختياره الا انه بسوء سريره و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداد ذاته، و هو موجب لبعده عن ساحة المولى، و استحقاق العقاب انما يكون من تبعة ذلك كما فى المعصية الواقعية.

١- الطرائف، ج ٢، ص ٣٧٥، اخبار النبى ﷺ عن ارتداد بعض اصحابه. ايضاً التهذيب ج ٦ ص ١٧٤ باب ٧٩، باب النوادر، فيه: بسيفهما.

ايضاً بحار الانوار ج ٩٧ ص ٢١، باب ٢، اقسام الجهاد و شرائطه و آدابه.

ايضاً علل الشرايع ج ٢، ص ٤٦٢، باب ٢٢٢، باب النوادر، فيه: قتله.

اقول: الحق الذي لا محيص عنه هو الوجه الاول، والثانى مما لا ينبغي صدوره من مثله، فان مجرد صدور الفعل عن ارادة لا يكتفى فى كونه اختيارياً بما هو ملاك التكليف و مناط البعث والزجر، كما ان فى كون الفعل اختيارياً لا يعتبر سبقه بالارادة، بل المعتبر فى ذلك المصحح للتكليف، والموجب للشواب والعقاب هو كون الفعل بحيث يتمكن من فعله وتركه ولو لم يكن مسبوقاً بالارادة؛ ومن الواضح ان القصد من هذا القليل ونحن لا نطلب ما فوق ذلك شيئاً، فان المكلف قادر على ان لا يقصد بالتأمل فى العواقب و يتمكن من ترك الارادة والعزم.

نعم فيما لم يكن له ذلك و صار بحيث خرج عن حيلة فكره زمام التدبير و صار مجبوراً بمقتضى فطرته و جبلته ليس الارادة باختيارية فى حقه كنفس العمل، و فى مثل هذا المورد التزموا بنفى العقاب و عدم الاستحقاق، و اما فيما تمكن من ذلك كان اختيارية القصد محفوظة، و ذلك كافٍ فى صحة العقوبة والتكليف.

و بالجملة لا يلزم سبق الارادة فى اختيارية الافعال كما ليس كل ما بالارادة بالاختيار و الملاك ما ذكر و هو مما جعله الله تعالى ذاتياً، اعنى كل مكلف بحسب ذاته و بمقتضى ما جعل الله تعالى فيه فطرة و ذاتياً كان متمكناً بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل، و جعل هذا من ذاته و فطرته لا ينافى الاختيار بل يؤكد و يشدده، كما هو واضح على المتدبر الخبير، فتأمل جيداً.

الامر الثالث: فى اقسام القطع

قد عرفت فيما تقدم حكم القطع الذي كان طريقاً محضاً الى الحكم من دون ان يؤخذ
شرعاً فى خطاب، و اما القطع المأخوذ فى موضوع الحكم فربما يؤخذ فى موضوع حكم
اخر مخالف لمتعلقه، و اخري يؤخذ فى موضوع نفس حكم متعلقه او مثله او ضده، و
امكان الثانى مطلقاً، او عدمه كذلك، او امكانه فى بعض الصور دون بعض موكول الى
الامر الرابع. و اما الاول فيتصور على اقسام، لان القطع ربما كان تمام الموضوع، و اخرى
جزءه و قيده، و على اى تقدير تارة كان القطع مأخوذاً بما هو كاشف و حاك عن متعلقه،
و اخرى بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه. ربما يتخيل ان هذا القسم
غير متصور بحسب مقام الثبوت، و فساده اوضح من ان يذكر، اذ ربما كان المناط بنفس
صفة القطع بما هو نور فى نفسه، و صفة من الصفات بالغاء جهة كشفه، كما فى المثال الذي
ذكره فى الرسالة. و من هذا القبيل ما اذا حكم مثلاً بان مقطوع البولية و مشكوكه نجس و
غيره طاهر، فان جعل الحكم فى ظرف الشك ايضاً كاشف عن الغاء جهة كشف القطع
ولحاظه من حيث هو منه؛ فهذه اربعة اقسام، و مع ما هو طريق محض الى حكم متعلقه
كان اقسامه خمساً.

مدى قيام الامارات و الطرق المعتمدة مقام القطع الطريقى

والغرض من ذكر هذه الاقسام، بيان ان الامارات والطرق المعتمدة تقوم مقام اي قسم منها بدليل الاعتبار، وقد وقع مثل ذلك من الشيخ رحمته في رسالته، وكلمات من تاخر عنه ناظرة الى كلامه، والذي مال اليه و اختاره بعد بيان الاقسام المذكورة: هو ان الامارات تقوم مقام القطع الطريقى و ما كان مأخوذاً فى موضوع الحكم على وجه الطريقية و الكاشفية سواء كان تمامه او جزئه او قيده، دون ما كان مأخوذاً فيه على وجه الصفية. و لقد وقع من تاخر منه فى توجيه كلامه و بيان مرامه، قال فى «الدرر»: المراد من كونه ملحوظاً على انه صفة خاصة ملاحظته من حيث انه كشف تام، و من كونه ملحوظاً على انه طريق ملاحظته من حيث انه احد مصاديق الطرق المعتمدة، و بعبارة اخرى ملاحظة الجامع بين القطع و ساير الطرق المعتمدة. ثم قال ما حاصله: انه على الاول لا يقوم الاستصحاب و لا شئ من الطرق مقامه، لانها توجب اثبات الواقع تعبداً و لا يكتفى بمجرد ذلك، لان للقطع بمعنى الكشف التام دخلاً فى الحكم، و على الثانى لا مانع من قيامها مقامه، اذ فيما كان القطع تمام الموضوع يتحقق مصداق ما هو الموضوع حقيقة و فيما كان جزئه يتحقق الواقع تعبداً بدليل الحجية والجزء الآخر وجداناً. انتهى حاصل موضع الحاجة، و انت خبير بانه لا يصح قيام الامارات مقام القطع المأخوذ بما هو طريق فيما ليس للواقع اثر اصلاً فيما كان تمام الموضوع كما تفتن به نفسه، اذ لو لم يكن للواقع اثر لاشمل الامارات دليل حجيتها حتى يصير مصداقاً للطريق المعتمد لانها تكون لامحالة بلحاظ الاثر، و قد التزم رحمته بالاشكال لو لم يكن للمتعلق اثر اصلاً، و قد فرض الكلام فيما لو كان له اثر اخر مترتب على الواقع غير ما رتب على العلم.

ولكن الذي يختلج بالبال انه لو بنى على الالتزام بالاشكال فى غير مفروض كلامه لوجب الالتزام بما لا اظن الالتزام به من احد فى التى كان الاثر فيها مترتباً على العلم، مثل الافتاء والقضاة والشهادة والاخبار ونحو ذلك، فان كل ذلك من اثار العلم بالواقع، و لاشكال فى جواز الاتكال و الاعتماد على الطرق المعتمدة فى غير الشهادة، و فيها ايضاً على اصح القولين او اقوي الوجهين حتى فيما لا اثر لنفس الواقع، مع انه لو بنى على عدم

القيام فيما لم يكن للواقع اثر اشكل الاعتماد عليها في امثال المقام.

و بالجملة ما ذكره رحمته لا يكفي وجها لما اختاره الشيخ رحمته و لا يرفع الاشكال من جميع الجهات فلا بد من حلها بوجه آخر، و تقريب قيام المقام فيما كان القطع مأخوذاً في الموضوع، اما بان يكون تمامه او جزءه على نحو الكاشفية، بما يسلم عن الاشكال مطلقاً حتى فيما لم يكن للواقع اثر اصلاً كما يتفق كثيراً ما، والذي مال اليه بل قواه المحقق الخراساني رحمته في «الكفاية» عدم قيام الطرق مقام القطع الا فيما كان طريقاً محضاً الى متعلقه من دون ان يكون مأخوذاً في الموضوع بوجه من الوجوه، و عسل ذلك في «الكفاية» و «الحاشية» بان دليل التنزيل لا بد و ان يكون ناظراً اما الى الطريق من حيث هو شيء من الاشياء فينزل منزلة القطع بما هو كذلك، او الى الواقع والحاكي بما هو حاك و كاشف فينزل المحكي منزلة المقطوع، و على الاول يترتب اثار القطع و على الثاني يترتب اثار الواقع، و في الاول كان النظر الى ذات الحاكي بما هو شيء و الى ذات القطع بما هو كذلك و في الثاني كان النظر في الحقيقة الى المحكي والواقع و انما ينظر اليها آلياً كالنظر في المرآت و فانياً في المحكي والواقع، و لاجل التناهي بين اللحاضين لا يمكن ان يجمعها وجود واحد، فلا يمكن الجمع بينهما في انشاء واحد حيث لا يكون ما بمفهومه جامع لهما، هذا محصل هذا الاشكال، و قد اطاله في الحاشية بالنقض والابرار لكن لا فائدة في النقل و ان شئت فراجع كلامه. و ربما اورد عليه بعض الاعلام في حاشيته عليه بان لحاظ القطع فانياً في المقطوع والنظر اليه آلياً انما يكون في حق القاطع لا الجاعل الغير المتصف بصفة القطع، فانه يتصور القطع بمفهومه الكلي العام، و في هذا اللحاظ والتصور كيف امكن ان يرى القطع و ينظر اليه فانياً في المحكي والمقطوع و طريقاً اليه و كاشفاً عنه. و يدفع ذلك ما اشار اليه المحقق رحمته في بحث الاستصحاب عند بيان ان اليقين المأخوذ فيه اخذ طريقاً و الة من ان الالية بحسب المصاديق اسرت الى المفهوم الكلي، فانك عند مراجعة هذا الكلام تقف على انه رحمته كان متفطناً بالاشكال البدوي، واجاب عنه بما اجاب فراجع. و كيف كان فمحصل هذا الاشكال ان كون دليل التنزيل ناظراً الى التنزيلين و دليلاً علىهما مستلزم للجمع بين اللى ظني في خطاب واحد و انشاء فارد، و هو محال فلا

محالة يحسب ان يكون بلحاظ احد الامرين و حيث انه لا اشكال في كونه دليلاً على حجيته لان ظهوره في انه بحسب اللحاظ الالى مما لا شبهة فيه كان دليلاً على هذا التنزيل معيناً و ارادة الاخر محتاج الى القرينة.

ثم انه عليه السلام وجه كلام الشيخ في «الحاشية» بما لا يخلو عن النظر، بل كان واضح الفساد و قد رجع عنه نفسه في «الكفاية» و لا نظيل الكلام بنقله بعد وضوح فساد و بداهة بطلانه.

اشكال اجتماع اللحاظين و الجواب عنه

و المهم بيان ان اشكال الجمع بين اللحاظين هل كان في محله او لا؟
و التحقيق الذي يساعده النظر الدقيق فساد هذا الاشكال و عدم كونه في مقامه، و بيان ذلك يستدعى بسط الكلام:

فنقول: لا يخلو اما ان يكون مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية بمعنى تنجيز الواقع عند الاصابة و العذر عن الخطاء، او يكون مفاده جعل الحكم على طبق المؤدى، و اما يكون المفاد تنزيل المؤدي منزلة الواقع بالغاء احتمال الخلاف و هو الذي يعبر عنه بتسيم الكشف، فان كان الاول فلا اشكال ظاهراً في عدم وفاء الدليل بالنسبة الى آثار نفس القطع، بل مقتضاً ترتيب آثار المحكى لو كان له في الواقع اثر، و مثله ما اذا كان المفاد جعل الحكم على وفق المحكى في الظاهر. نعم اذا كان مفاد الدليل الغاء احتمال الخلاف و عدم الاعتناء باحد طرفي الشك و عدم التشكيك فيما هو محكى الطريق و بعبارة اخرى تنزيله منزلة الواقع ياتى الكلام في ان هذا التنزيل هل كان بلحاظ نفس الحاكي بما هو شئ و القطع بما هو كذلك او بلحاظ المحكى والواقع؟ و شبهة اجتماع اللحاظين تعترى على هذا الاحتمال.

اذا عرفت ذلك فالحق ان دليل التنزيل وافٍ بكل منهما من دون عروض اجتماع اللحاظين، و ذلك لانه لا يكون لحاظ القطع واليقين في الامارة والاستصحاب آلياً مطلقاً حتى فيما كان المقصود ترتيب آثار الواقع، و كذلك بالنسبة الى الحاكي بل النظر اليه انما يكون على وجه الاستقلال على الاطلاق، فلا يلزم لحاظ اليقين آلة و مرآة الى متعلقه و

فانيا فيه، حتى يرد شبهة اجتماع اللحاظين اذا اريد الامران .

توضيح ذلك ان مقتضى قوله: صدق العادل او ألغ احتمال الخلاف او لا مجال لاحد من موالينا التشكيك فيما يروي ثقات اصحابنا ونحو ذلك من التعابير، ايجاب الحركة والمشى على طبق ما لو كان قاطعاً و لم يكن محتملاً للخلاف حقيقة، و من الواضح انه لو كان قاطعاً كان قطعه ذلك موضوعاً فى حكم العقل بوجوب الحركة على طبق المقطوع، فالآن كذلك.

و بعبارة اخرى اذا فرضنا ان الاثر كان مترتباً على الواقع دون القطع ايضاً و قام فى مثل الفرض اماره على ثبوت الواقع، او كان مقتضى الحالة السابقة ثبوته ثم اوجب الشارع الغاء احتمال خلاف قول العادل، او مقتضى الامارة او الحالة السابقة بقوله «ألغ احتمال الخلاف او لا تنقض اليقين بالشك»^١ كان الملحوظ فى هذا الخطاب نفس القطع بما هو لا بما هو الة و طريق الى متعلقه فيدل على وجوب ترتيب اثار القطع، و من اثاره بحكم العقل وجوب الحركة والمشى على وفق المقطوع و ترتيب اثاره.

و بالجملة لم يلاحظ فى الخطاب وانشاء الالتزام بالتصديق والغاء احتمال الخلاف و كذلك فى انشاء الالتزام بالبناء على الحالة السابقة فى الاستصحاب الا نفس اليقين بالاستقلال، والتنزيل انما يكون راجعاً الى ذلك، فهو بمنزلة ان يقال: افرض نفسك منزلة القاطع و رتب اثار القطع، وهذا كما يكون دليلاً على ترتيب الاثار المترتبة على ذات القطع بان يكون هو مأخوذاً فيها على نحو الموضوعية كذلك يكون دليلاً على ترتيب الاثار المترتبة على المقطوع، لانها ايضاً من اثار القطع، حيث ان القطع مأخوذ فى موضوع وجوب ترتيب اثار الواقع بحكم العقل والوجدان.

فانقدح بذلك كله عدم لزوم اجتماع اللحاظين اصلاً، لان لزومه فرع لزوم لحاظ القطع الة تارة و استقلالاً اخرى، فالاول اذا كان التنزيل بلحاظ الواقع، والثانى اذا كان بلحاظ نفس القطع، و قد عرفت عدم لزوم هذا اللحاظ اعنى لحاظ القطع الة و لو كان النظر الى تنزيل اثار الواقع والقطع الطريقي، و عليك بالتأمل التام فيما تلوناه عليك فانه به حقيق. ثم

انك بعد امعان النظر فى هذه المقالة تجد صدق مقالة الشيخ رحمته الله، فان قوله عليه السلام: لا مجال لاحد من موالينا التشكيك فيما يروي ثقات اصحابنا، يوجب عدم الاعتناء باحتمال الخلاف و عدم جواز ترتيب الاثر على الشك، و هو عبارة اخرى عن فرض المكلف نفسه منزلة القاطع، و مرجع ذلك الى وجوب ان يعمل عمل القاطع الغير المحتمل للخلاف، فكما ان القاطع يجب عليه بحكم العقل ترتيب اثار المقطوع كذلك من قام عنده طريق و كما انه وجب عليه ترتيب اثار نفس القطع كذلك هذا الشخص. و بذلك يعلم وجه قيام الامارة مقام العلم المأخوذ فى الموضوع فى الموارد العديدة كالتى اشير اليها و غير ذلك مما يظهر للمتتبع، و قد عرفت انه لو لا ذلك اشكل الامر فى تلك الموارد و وجب الالتزام بعدم قيام المقام، و هو مع كونه خلاف مسلك الفقهاء خلاف البداهة و حكم الوجدان. و يهديك الى ذلك ملاحظة حال الطرق مع الاصول العملية فان المسلم حكومتها عليها، مع انه لو لا دلالة ادلة اعتبارها على ترتيب اثار القطع عليها و قيامها مقام القطع فى ترتيب اثاره لوقع المعارضة بينهما من جهة ان مفاد مثل «كل شئ حلال» جعل المحلية مادام الشك و مفاد دليل الاعتبار ترتيب اثر الواقع على المحكى، ففى مورد قيام الامارة يقع التنافى والتعارض من جهة ان الشك موجود بالوجدان فيكون محكوماً بالمحلية فى الظاهر، و من جهة دلالة ذلك الدليل على ترتيب اثار الحرمة مثلاً عند قيام الامارة عليها و لا وجه للحكومة، الا ان دليل الاعتبار كما يكون ناظراً الى ايجاب ترتيب اثار الحرمة على المحكى كذلك ناظراً الى ايجاب عمل من لا شك له و كان قاطعاً، فكما ان القاطع لا يرجع الى الدليل الوارد فى مورد الشك كذلك من قام عنده طريق و يهديك ايضاً ملاحظة مثل قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك»^١ و قوله عليه السلام: «لا شك للمأموم مع حفظ الامام او للامام مع حفظ المأموم»^٢ فان كل واحد منهما يانشاء واحد متكفل لالغاء اثار الشك، و جواز البناء على اى الطرفين فى الاول، و وجوب البناء على حفظ الاخر فى الثانى. و ذلك انما يستفاد بالتناسب فى كل منهما بحسبه والا فالمفاد الاولى عدم ترتيب

١- الكافى، ج ٥ ص ٣١٣، باب النوادر؛ وسائل الشيعه، ج ٨ ص ٢٣٩، باب ٢٤.

٢- المستدرک، ج ٤ ص ٢٩، باب ١٢.

انار الشك فافهم واستقم. هذا كله فيما كان لسانه مثل قوله صدق العادل والغب احتمال الخلاف كما في خبر العادل او الثقة، واما سائر الطرق فهي و ان لم يكن فيها هذا اللسان لكن لما كانت حجيتها عند العقلاء من باب الطريقة وهم لا يعتنون باحتمال الخلاف في الطرق في الامور الراجعة اليهم و يعاملون معها معاملة القطع و الشارع لم يردعهم عن ذلك في تلك الطرق بالنسبة الى الامور الراجعة اليه كان حكمها حكم الخبر الواحد. و من ذلك يظهر انه لو جعل الشارع شيئاً طريقاً شرعاً كان حكمه حكم الطرق العقلية بعد ما صار حجة من باب الطريقة، فان الظاهر من ذلك انه جعله حجة على ما كان عليه الطرق المتداولة عند العقلاء، و على هذا فلو كان مفاد الدليل جعل الحجية ايضاً لكن علم ان ذلك انما كان بلحاظ الطريقة كان كسائر الطرق و كان بمنزلة ان يقال لا مجال لاحد التشكيك فيه، فافهم فانه دقيق. و عليه يظهر وجه التعميم و عدم اختصاص ما ذكر بمثل ما ورد فيه ذلك، هذا كله في القطع الذي اخذ في الموضوع على وجه الطريقة.



عدم قيام الامارات مقام القطع المأخوذ صفة

و اما الذي اخذ فيه على وجه الصفة فالظاهر عدم قيام الامارات بدليل اعتبارها مقامه، لقصور هذه الادلة وضعا او انصرافاً عن التنزيل مقام ما لم يؤخذ القطع فيه على نحو الكاشفية، بل انما اخذ بما هو موضوع خاص و صفة خاصة و حالة مخصوصة، هذا مع ان الظاهر من دليل اعتبار القطع في الموضوع بهذه المثابة الغاء اعتبار غير القطع من الظنون والامارات.

و على اي تقدير اذا كان الدليل الاولي الدال على اخذ القطع في الموضوع بلسانه ناظراً الى الغاء الظنون الشخصية او النوعية لايقيم الامارات مقامه، سواء كان القطع مأخوذاً على نحو الصفتية او الكاشفية. و لعل من هذا القبيل اخذ القطع في الشهادة و في الركعتين الاولتين من الرباعية او ركعات الثنائية او الثلاثية، اذ الظاهر المترئى من تخصيص جواز الشهادة بما اذا رأى الموضوع رؤية الشمس و نحو ذلك من التعابير عدم الاعتناء بالظن بل بالاطمئنان، و هذا يحكم على دليل اعتبار الامارات حكومة المحاكم على المحاكم، اللهم

الا ان يقال: المستفاد من رواية^١ حفص بن غياث جواز الاعتماد في الشهادة على ما جاز الاعتماد عليه في عمل نفسه، وتحقيق المقال في المسألة خارج عن هذه المقالة و موكول الى محله، والغرض هنا بمجرد بيان قاعدة كلية، و هي انه كلما كان لسان الدليل الاوّل ناظرًا الى الغاء غيرالقطع و عدم الاعتبار به في الحكم لم يجوز الاعتماد على غيرالقطع من سائر الحجج الثابتة بادلّتها، فتدبر جيداً.



١- من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي، ج ٣، ص ٥١، باب من يجب ردّ شهادته و من يجب قبول شهادته.

الامر الرابع: فى امتناع أخذ القطع

بحكم فى موضوع نفسه او مثله او ضده

قد عرفت فيما تقدم جواز اخذ القطع لشيء فى موضوع حكم آخر متعلق بغير متعلقه، وهل يجوز اخذه فى موضوع نفس هذا الحكم او مثله او ضده او لا؟ قال فى «الكفاية» و «الحاشية»: لا يمكن شئ من ذلك، للزوم الدور او اجتماع المثليين او الضدين اذا كان القطع بمرتبة من الحكم ماخوذاً فيه او مثله او ضده بتلك المرتبة، واما اذا اخذ القطع بمرتبة فى مرتبة اخرى فلا مانع.

اقول: اما موضوع اجتماع المثليين او الضدين فقد اشير اليه فى طى المباحث المتقدمة من ان تعلق حكيمين متماثلين بموضوع واحد، لاجل انطباق عنوانين عليه مما لا ضير فيه ولا اشكال، وفائدة ذلك تاكّد الحكم وجوباً كان او تحريمياً، ومثله حكمان ضدان فانه يمكن تعلقهما بموضوع واحد، لاجل ذلك من جهة الأمر و ناحية المكلف (بالكسر) بمعنى امكان انتداح الارادة والكراهية فى نفسه و عدم كونه بنفسه تكليفاً محالاً. نعم هو تكليف بالمحال من جهة عدم قدرة المكلف على الامتناع فتدبر.

و اما مسألة الدور فهو حق لا محيص عنه، فان القطع بحرمة شرب الخمر مثلاً موقوف على تحقق الحرمة قبل القطع وقيامها بذات الخمر مع قطع النظر عن القطع به، و مرجع اخذ القطع فى موضوع هذه الحرمة الى ان الحرمة موقوفة على القطع بها قضية توقف الحكم على موضوعه و هذا عين الدور و تقدم الشئ على نفسه، بل هو كما ترى

خلف من جهة ان الحرمة يلزم ان لا تكون قائمة بالقطع بل بذات الخمر و ان تكون قائمة به، و هذا فيما اصاب القطع واضح. و اما فيما اخطأ فربما يتوهم عدم لزوم هذه الاشكالات من جهة عدم تحقق المقطوع في الواقع، ولكن الحق ما اشار اليه المحقق عليه السلام في الحاشية من ان في صورة الخطأ كان الحكم المأخوذ فيه القطع مثل الحكم المقطوع به لا شخصه، كما هو واضح فافهم واستقم.

نقل و نقد

و من عجيب الكلام ما صدر من المحقق النائيني عليه السلام في هذا المقام على ما نسب اليه من امكان اخذ العلم في موضوع حكم متعلقه بدليل منفصل غير دليل نفس هذا الحكم الذي يعبر عنه بمتعم الجعل قال ما حاصله: ان العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة له لا يمكن فيه الاطلاق والتقييد اللحاظي، فاخذ العلم مما لا يمكن في مرتبة الجعل والتشريع، و اذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق، ولكن الاهمال الثبوتي ايضاً غير معقول، فلا بد اما من نتيجة الاطلاق او التقييد، و حيث لم يمكن ان يكون الجعل الاولي متكفلاً لبيان ذلك لا بد من جعل اخر يستفاد منه احد الامرين، وهو المعبر عنه بمتعم الجعل، و قد قام الاجماع بل ربما يدعى تواتر الادلة ايضاً على اشتراك الاحكام في حق العالم والجاهل، ولكنه قابل للتخصيص و قد خصصت في غير مورد كما في مورد الجهر و الاخفات والقصر والاتمام فقام الدليل على اختصاص الحكم في حق العالم، فقد اخذ العلم بالحكم في ثبوته واقعاً. قال: و كما يصح اخذ العلم بالحكم شرطاً في ثبوت الحكم كذلك يصح اخذ العلم بالحكم من وجه خاص و سبب خاص مانعاً عن ثبوت الحكم واقعاً بحيث لاحكم مع العلم به من ذلك السبب، كما في باب القياس. انتهى موضع الحاجة من كلامه. اقول: لا يخلو هذا الكلام من النظر والاشكال من جهات، فان العقل والوجدان السليمين شاهدان على ان وجود شيء مقيداً بالعلم بوجوده محال، سواء كان من الامور التكوينية او التشريعية، فكما ان وجود زيد مثلاً مقيداً بالعلم بوجوده محال و كذلك تحقق المصلحة مقيداً بالعلم بها وهكذا الارادة، كذلك الانشاء، لانه فعل من افعال المنشئ و له نحو من الوجود فلا

يكاد يكون وجوده مقيداً بالعلم بوجوده، وهذا مما يحكم به بدهة الوجدان و صريح البرهان، فلا محالة يجب اما ان لا يكون شىء من ذلك موجوداً او كان وجوده غير مقيد. فنقول: الحكم ان كان موجوداً كان وجوده بحكم العقل مع قطع النظر عن العلم وهذا عبارة اخرى عن الاطلاق غاية الامر انه اطلاق ذاتى و بحكم العقل المستقل، و ما ذكره تتبرر و جعله مقابلاً للتقييد بالعدم والملكة انما هو الاطلاق اللحاظى، و لا بحث فيه، بل المحقق فى محله ان نتيجة مقدمات الحكمة ليس هذا الاطلاق بل هو الاطلاق الذاتى، و كيف كان المدعى فى المقام هو الاطلاق بحسب الذات، و قد عرفت انه كان بحكم العقل و لا مفر منه قط، فان عدم كون الحكم مطلقاً بحسب العلم و الجهل مساوق لعدمه من رأس.

و يشهد بما ذكر ما نرى ببدهة الوجدان ان الحكم اذا أنشئ فلا يخلو اما ان يكون محققاً مع العلم والجهل اولاً، فعلى الثانى و يجب ان لا يكون هناك حكم بمفعول اذا لم يعلم به، و هو بديهى الفساد، والشاهد عليه ما نرى من ان الاحكام الصادرة من الموالى الظاهرية غير محتاجة الى متمم الجعل اصلاً، مع ان الكل مكلفون بها معاقبون على ترك تعلمها، و هل ترى ان لاحد الاعتذار بانه لم يكن لها متمم الجعل الذي به يستكشف اشتراكها فى حق العالم والجاهل. و بالجملة الامر من الوضوح بمكان لا يحتاج الى مزيد بيان، والعجب ما افاده تتبرر من ان الحكم فى مورد القصر والاتمام والجهل والاختفات مختص بالعالم به فاخذ العلم بالحكم شرطاً فى ثبوته واقعاً، فانك خبير بان مذاق الاصحاب قدس سرهم ثبوت العقاب فى الموردين اذا عمل على خلاف الحكم الواقعى فانه مناف لكون العلم قيداً فى ثبوت الحكم فالانصاف اطلاق الحكم فى الموردين ايضاً واشترائه بين العالم والجاهل ولذا يعاقب العبد، ولعله انما حكم بالاجزاء مع ان العقاب ثابت قطعاً لما ذكره المحققون فى مقامه من توجيه ذلك بوجوه كان صرف النظر عنها فى المقام و ايكالها الى محله اولى. ثم انه كما لا يعقل اخذ العلم بالحكم شرطاً فى ثبوته واقعاً كذلك اخذه ما نعاله اذا حصل من سبب خاص كالقياس. و ليس مرجع النهى عن

العمل بالقياس بقوله عليه السلام: «الشرعة اذا قيست محقت»^١ الى عدم الحكم واقعاً اذا علم به بالقياس، وهذا واضح جداً فتدبر.

هذا كله حكم العلم الماخوذ في موضوع حكم شخصه او مثله او ضده او في موضوع حكم آخر

حكم الظن في هذا المقام

و اما الظن فهو ايضاً كالقطع لا يمكن اخذه في موضوع حكم شخصه لمعين الدور والخلف المذكورين، و اما اخذه في موضوع حكم مثله او ضده فهو ايضاً كالقطع، اذ كما ان القطع باجتماع المثليين او الضدين محال كذلك الظن به، بل احتماله، لانه احتمال المحال. نعم الظن بمرتبة من الحكم يمكن ان يكون موضوعاً لمرتبة اخري كالقطع من دون فرق بينهما من هذه الجهة اصلاً، والفرق بمجرد امكان اخذ الظن بمرتبة من الحكم وهو المرتبة التي لم يكن الحكم فعلياً و كان بحيث لو علم به لتنجز موضوعاً لحكم فعلي من جميع الجهات مثله او ضده وهذا غير متصور في القطع، ولكن هذا كما ترى ليس فرقاً فيما هو المهم فتبصر.

ثم ان الظن الماخوذ في موضوع حكم آخر يتصور فيه ما مضى في القطع من كونه تمام الموضوع او جزءه ماخوذاً بنحو الكشف او الصفة، فان كان تمام الموضوع فلا اشكال، و ان كان جزءه فكذلك، ان كان الظن معتبراً كما هو واضح، و اما ان كان غير معتبر فيشكل بان جزء الموضوع حاصل بالوجدان و هو الظن، و اما الجزء الاخر فهو غير متحقق، لان المفروض عدم كون الظن معتبراً ليكون محرزاً بالتعبد و لا يكون محرزاً بالوجدان فكان جزء الموضوع غير ثابت و كان المرجع الاصول العملية.

و اما الكلام في قيام الطرق و الامارات مقامه فليخصه ان الظن ان كان غير معتبر فلا يفي دليل اعتبار الطريق بالقيام مقامه بل لا بد من دليل اخر، و ان كان معتبراً فكذلك اذا كان الماخوذ نفس الظن بما هو، و اما اذا كان ماخوذاً بما هو طريق معتبر كان قيام

١- لا يوجد الرواية بهذه العبارة التي ذكر في النسخة بل يوجد في مواضع متعددة بهذا النحو «السنة اذا قيست محق الدين» او

«السنة اذا قيست انمحق الدين (التهذيب ج ١٥، ص ١٨٤، باب ١٤)؛ (من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١١٨)

٥٨ المقصد السادس: فى الامارات المعتبرة شرعاً او عقلاً

الامارة بنفسه موضوعاً، وليس هذا فى الحقيقة مسألة قيام المقام كما هو واضح، وان كان
المأخوذ القطع او الظن المعتبر فلما كان مفاد دليل الاعتبار قيامها مقام القطع بالتقريب
الذي عرفت كان دلالة على القيام مقام الظن بالاولوية، فتدبر فيما تلوناه عليك و راجع
كلام الشيخ رحمته الله فى هذا المقال، والله العالم بحقائق الاحوال.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

الامر الخامس: فى وجوب الموافقة الالتزامية و عدمه

هل يجب الموافقة الالتزامية او لا؟ قولان. وينبغى تحرير محل النزاع و مورد الكلام اولاً ليتضح به الحال فنقول: الظاهر ان الكلام فى ان الاحكام الواردة فى الشريعة هل تقتضى الموافقة التزاما فى حق كل مكلف حتى النبي الصادق للشرع ﷺ و لو لم تكن تقتضى الموافقة عملاً مثل ان يكون حكماً اباحياً او لا؟ و بهذا يظهر ان الكلام فى هذا المقام ليس من جهة لزوم تصديق النبي ﷺ والبحث فيه اجنبى عن ذلك البحث بالمرّة، بداهة ان تصديق النبي فيما جاء به على نحول الاجمال واجب قطعاً و كان من اركان الدين و بدونه لا يصدق اسم الاسلام و لا يترتب احكامه، و اما تصديقه على التفصيل فهو مما ليس بواجب بداهة؛ اذ لو كان لما كان احد من العباد حتى الفقهاء الراشدين مثل الشيخ الطوسى و نحوه ايضاً مصدقاً بهذا المعنى. و كيف كان ليس البحث هنا عن وجوب تصديق البنى اصلاً، بل البحث فى ان الحكم الواصل من الله تبارك و تعالى الى العبد هل يقتضى عقد القلب عليه و الالتزام به قلباً سواء كان وصوله بواسطة النبي او بدونها؟ فعلى هذا يجري الكلام بالنسبة الى النبي ايضاً. و يظهر ايضاً بما ذكرناه فى تحرير محط البحث عدم اختصاصه بما اذا كان له موافقة من حيث العمل بل يعمه و غيره، فيقال: ان حكم الاباحة مثلاً و ان لم يقتض الموافقة عملاً هل كان موجباً للالتزام او لا؟ و كذلك

الاحكام التي ليست مورداً لعمل هذا الشخص هل يجب عليه الالتزام بها ام لا؟

التحقيق في المسألة

اذا عرفت ذلك فالحق عدم وجوبه اذ لا دليل عليه لا عقلاً ولا نقلاً، كما ان الحق عدم ايجاب تركه المنقصة وانحطاط الدرجة لدى المولى؛ لان عقد القلب على الاباحة ووجوب الزكاة مثلاً على من وجب عليه او الحج ونحو ذلك بما هو هو لا يوجب ترفيع الدرجة، اذ ليس فيه بهذا المعنى نحو من الاطاعة والعبودية، كما ان تركه لا يوجب حط المنزلة لعدم كونه بما هو نحواً من المخالفة فان الاطاعة هو القيام بما هو وظيفة العبد من اتيان ما اراد المولى منه وترك ما نهاه عنه والمخالفة ترك ذلك. وهذا يظهر حال عقد القلب على الواجبات والمحرمات الثابتة في حقه ايضاً، فانه اذا قام العبد بوظائف العباد فأتى بالواجبات وترك المحرمات من دون عقد القلب و الالتزام على الوجوب والمحرمات لا يعد عاصياً بحكم الوجدان، كما لا يرى بحكم العقل منقصة في درجته عند المولى.

نعم الانقياد والتسليم والبناء على الاتيان بما هو من وظائف العبد يوجب علو المنزلة وارتقاء الدرجة، كما ان عدم ذلك يوجب انحطاطها من دون شك و ارتياب، لكن لا ربط له بالمقام اذ مرجعه الى البناء على الاطاعة والعمل، و اين ذلك بما نحن بصدد، وبذلك ظهر ان ما افاده في «الكفاية» منظور فيه فتدبر.

هذا كله حكم الالتزام و عقد القلب من حيث الوجوب و عدمه، وقد عرفت ان الاظهر الثاني، مع انه لم يتحقق موضوعاً ايضاً، فانا لا نعقل و راء الاعتقاد القلبي امراً يسمى بعقد القلب و يكون من الامور الاختيارية للمكلف بحيث تمكن مع العلم بالوجوب مثلاً عقد القلب على الحرمة و بالعكس، فانه ان صح ذلك في التشريعات صح في التكوينيات ايضاً مع انه واضح البطلان، و اذا لم يكن احد الطرفين اختيارياً ليس الاخر كذلك، و لا يذهب عليك عدم اختصاص ما ذكر بفروع الاحكام بل الكلام في الاصول الدينية مثله، لاننا لا نتصور ولا نتعقل امكان عقد القلب على عدم كون النبي نبياً

مع العلم بانه نبئ، و قس عليه غيره من الاصول. و قوله تعالى: «جحدوبها»^١ معناه ظاهرا انهم انكروا في الظاهر بحسب اللسان مع علمهم بالخلاف، كما كان هذا شأن ابي جهل و مثله فتدبر.

و بالجملة عقد القلب والالتزام على وفق الاحكام قلبا موضوعاً و حكماً محل المنع. ثم انه اتضح مما مر ان الموافقة الالتزامية على تقدير وجوبها تجب ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً و لا يحرم المخالفة القطعية كذلك، لا متناعها او لجهات اخر من عدم الحكم الزاميا اصلاً او طرو بعض الموانع، فلو علم اجمالاً بوجوب شئ او حرمة وجب الموافقة الالتزامية وان لم يجب العملية، للتمكن من الالتزام بما هو الواقع.

اللهم الا ان يقال: الذي يجب بناء عليه انما هو الالتزام بخصوص الحكم و بعنوانه الخاص من الوجوب او الحرمة او غيرهما، و لا يكفي الالتزام بما هو الواقع اجمالاً ولو لم يعلم بخصوصه، فتقول: على هذا لا يمكن الموافقة القطعية الالتزامية اصلاً كما هو واضح. و اما الالتزام بواحد منها بخصوصه من الوجوب او الحرمة فلا يجب بل لا يجوز، اما عدم الجواز فلان في الالتزام بخصوص احدهما احتمال الموافقة للتكليف الالزامي اعنى وجوب الالتزام مع القطع بالمخالفة للتكليف التحريمي، و هو حرمة ادخال ما لم يعلم انه من الدين في الدين، كما هو المحقق في مسألة التشريع، فان المحرم ادخال ما لا يعلم انه منه فيه لا خصوص ما علم عدمه و لا ما ليس من الدين واقعا، نظير ما ثبت في موضوع القضاة فراجع و تدبر.

و اما عدم الوجوب فلائنا و ان بنينا على ان المحرم هو ادخال ما ليس من الدين واقعا في الدين دون ما ذكر، ولكن في الالتزام باحدهما بالخصوص احتمال الموافقة و احتمال المخالفة معا، كما ان في ترك الالتزام رأسا موافقة قطعية للنهي عن الالتزام بخلاف الواقع و مخالفة قطعية للامر بالالتزام بالواقع، و كذلك في الالتزام بهما معا موافقة قطعية من جهة و مخالفة قطعية من جهة اخرى، فليس في احدا الوجه ترجيح على الاخر. و بذلك كله يظهر ان لزوم الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية عند عدم التمكن

من الموافقة القطعية و ان كان حقاً موافقاً للتحقيق، لكنه لا ينتج فى المقام فى اثبات لزوم الالتزام باحد التكليفين بالخصوص، فتدبر جيداً.

عدم مانعية لزوم الالتزام عن اجراء الاصول

ثم انه انقذ مما مر انه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول الحكيمة او الموضوعية فى اطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه، و ذلك لعدم تحققه موضوعاً أولاً، و عدم وجوبه على فرض التحقق ثانياً، و عدم وجوب الالتزام الا بما هو الواقع و فى علم الله دون خصوص احد المحتملين ثالثاً. نعم يقع الكلام على فرض وجود المحذور فى عدم الالتزام عند العلم الاجمالى فى انه يجري الاصول الموضوعية او الحكيمة لكى تكون نتيجتها عدم الوجوب او لا تجري لاجل هذا المحذور.

فنقول: الحق الذى يقتضيه النظر الدقيق ما حققه العلامة الانصارى رحمته الله فى الرسالة و حاصل كلامه مع توضيح منّا: ان جريان الاصول فى اطراف العلم الاجمالى مع قطع النظر عن الالتزام انما يكون فيما اذا لم يكن هناك مخالفة عملية، اذ لو كان ما كان الاصل جاريّاً فى نفسه، فجميع موارد دوران الامر بين المحذورين مع عدم كون احدهما المعين تعبدية داخل فى محط الكلام، و كذلك الكلام فى جميع الموارد التى ليس اجراء الاصول فى اطرافه مستلزماً للمخالفة من حيث العمل، كما اذا توضحا احد غفلة بما يعرّض بين الماء والبول و قس عليه سائر الامثلة.

ثم ان الكلام مبنى على القول بجريان الاصل فى الاطراف لو لم يستلزم المخالفة من حيث العمل كما اختاره الشيخ فى اغلب كلماته، و اما على القول بقصور ادلتها عن الشمول لها ذاتاً من جهة المناقضة بين الصدر و الذيل كما تفوه به الشيخ رحمته الله فى بعض الكلمات فيسقط البحث بالكلية. اذا تحقق ذلك نقول: الشبهة اما ان تكون موضوعية او حكيمية، و على الثانى فالاصل الجارى اما يكون نظير كل شئ لك حلال، أو يكون الاستصحاب فان كان الشبهة موضوعية فالاصل الجارى فى الموضوع تحكم على الاحكام الاولية و تخصّصها بغير مورد الاصل، و اذا خصص الحكم بغيره و ارتفع من موردته ينتفى موضوع وجوب الالتزام. و بعبارة اخرى الاصل الجارى فى الموضوع مثل

إصالة عدم تعلق الحلف بوطء هذه المرأة كان حاكما على دليل وجوب الوفاء و واردا على دليل وجوب الالتزام من جهة ان موضوع الاول الحلف و هو لم ينتف حقيقة بل ادعاء و مصححة نفي اثاره و منها وجوب الوفاء به. و اما موضوع وجوب الالتزام هو الحكم و هو منتف حقيقة و وجدانا. و ان كان الشبهة حكمية و كان الاصل الجاري الاستصحاب، فلا يخفى ان مرجعه الى عدم جعل الشارع لهذا الحكم المشتبه، و حاله بالنسبة الى وجوب الالتزام حال الاصل الجاري في الموضوع بالنسبة الى حكمه، فكما ان وجوب الوفاء من اثار الحلف كذلك وجوب الالتزام من اثاره نفس الجعل و الحكم. و ان كان الاصل! «مثل كل شئ لك حلال»^١ و «كل شئ طاهر»^٢ و نحو ذلك فهو و ان كان منافيا مع الحكم الواقعي الا انه لما كان الثابت في محله الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بحمل الثاني على الشأني الاقتضائي او الانشائي الذي مرجعه الى الالتزام برفع الحكم الواقعي الفعلي كان مفاد الاصل بالاخرة مقدما على الدليل المتكفل لبيان الحكم و نافيا للحكم الواقعي. و بهذا يظهر وجه ما افاده بقره بقوله في طي الكلمات ما لفظه: لان الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي، فهي كالاصول في الشبهة الموضوعية مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، اعني وجوب الاخذ بحكم الله انتهى.

و كيف كان لا فرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية في ان الاصل اذا لم يوجب المخالفة من حيث العمل يجري في الاطراف و يخرج مجاريها عن موضوع وجوب الالتزام لان معنى حكومتها على الاحكام الواقعية و ارتفاع فعليتها بها عدم وجود الحكم حقيقة، و اذا لم يكن هناك حكم فبماذا يجب الالتزام مع ان الحكم الانشائي بما هو لا يوجبه بديهية.

عقد و حل

ثم انه ربما يتولد هاهنا اشكال بان الكلام مفروض مع القول بوجوب الالتزام بالحكم مطلقا حتى عند العلم الاجمالي و وجود المحذور في تركه حينئذ ايضا، و مع هذا كيف المقال بجريان الاصل في الاطراف. ويمكن دفعه بما اشار اليه الشيخ بقره من احتمال ان يكون

١- الكافي، طبع دار الكتب الاسلامية، ج ٥، باب النوادر: وسائل الشيعة، (طبع مؤسسة آل البيت، قم) ج ٨، ص ٢٣٩، باب ٢٤

٢- مستدرک الوسائل ج ٢، ص ٥٨٣، باب ٣٥، (طبع مؤسسة آل البيت)

الالتزام واجبا مقدمة للعمل حيث لم يثبت وجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل. و يمكن ان يقال ايضا بان ادلة الاصول صدراً و ذليلاً ناظرة الى الاعمال غير الالتزام. اللهم الا ان يقال بما حققه الشيخ بقوله و لكن التحقيق و حاصله: انه اذا ثبت وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي من حيث هو والاخذ به كذلك كان خطاب التزم بالحكم الموجود في البين مثل خطاب اجتنب عن النجس، و كما ان الاجتناب عمل من الاعمال و مخالفته يعد مخالفة عملية ولذا لا يجري الاصل عند اشتباه النجس لا الاصل الموضوعي و لا الحكمي اذا كان مؤداه طهارة الاطراف، فكذلك الالتزام والاخذ بحكم الله عمله و تركه يعد مخالفة عملية لخطاب التزم، فلا يجري الاصل في اطرافه اذا كان مؤداه عدم وجوب الالتزام موضوعيا كان او غيره. هذا خلاصة ما استفدناه من كلام الشيخ في هذا المقام، و انت بعد امعان النظر فيه تعرف ان الاشكال المتصور في المقام ليس الا ما نبّه عليه رحمته و تفتن به نفسه. فما ذكره في «الكفاية»: من ان اجراء الاصل لاثبات عدم وجوب الالتزام بالمعلوم بالاجمال دوري، منظور فيه، اذ لو اغمض عن التحقيق الذي افاده اخيراً كان الاصول جارية بلا كلام، و كان نتيجتها عدم وجوب الالتزام، ولو لا ذلك لم تكن الاصول جارية اصلاً لما ذكره وبالجملة ليس في كلامه اشكال زائد على ما اشار اليه. و ما ذكره بقوله: اللهم الا ان يقال ان استقلال العقل الخ كلام خارج عن المقام و مربوط باصل مسألة العلم الاجمالي هل هو علة تامة لوجوب الموافقة القطعية والاحتمالية، او مقتضى للامرين معاً، او للاول فقط، و للثاني كان علة؟ و مختار الشيخ (قدس سره) هو الاخير، و لازمه عدم جواز ترخيص الشارع في الاقدام والاقتحام في الاطراف، و كلامه هذا انما هو على هذا المبنى، و اما لو قلنا بالثاني فلا ضير في ترخيص الشارع في المخالفة القطعية الالتزامية، كما لا ضير في غيرها من الاعمال، فتدبر.

و اما ما ذكره بقوله: الا ان الشأن الخ فلا يصح مطلقاً، اذ ليس جميع الموارد مما لم يكن فيه اثر عملي مثل مسألة التوضي بما يعرّد مع الغفلة فان لكل واحد من الاصلين اثر عملي يترتب عليه كما لا يخفى. نعم مسألة دوران الامر بين المحذورين كان من قبيل ما ذكره. و على هذا يمكن الاستشكال بان الاصول احكام عملية لا مجال لاجرائها فيما ليس

الامر الخامس: في وجوب الموافقة الالتزامية و عدمه ٦٥

في البين اثر عملي. ولكن يمكن دفعه بما اشار اليه المحقق تج في الحاشية: من انه ليس دليل يدل على وجوب وجود الاثر عملا، و انما يصار اليه من جهة لغوية ادلة الاصول فيما لا يترتب على مفاده اثر عملي، و يكفي في رفع اللغوية ان يكون المرفوع نفس الحكم ليحكم بعدم وجوب الالتزام، فراجع كلامه و تدبر.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الامر السادس: فى قطع القطاع

قد يقال بان قطع القطاع ليس بحجة، و الاصل فيه ما صرح به كاشف الغطاء رحمته بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكه قال: وكذا من خرج عن العادة فى قطعه او ظنه فيلقوا اعتبارها فى حقه انتهى. وربما يورد عليه بانه لا تفاوت فى نظر العقل فيما يترتب على القطع من الاثار عقلا بين ان يكون حاصلا بنحو متعارف او غيره، ضرورة ان العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله، و صحة مواخذه قاطعه على مخالفته، و عدم صحة الاعتذار عنها بانه حصل كذلك، و عدم صحة المواخذه مع القطع بخلافه و عدم حسن الاحتجاج عليه بذلك.

وجه عدم اعتبار قطع القطاع

اقول: قد عرفت سابقا عند البحث عن حجية القطع ان له اثرين، احدهما تنجيز الواقع عند الاصابة، والثانى كونه عذرا عند المخالفة، و قد قلنا: ان الاول يترتب على القطع مطلقا من دون تقييد اصلا، و اما الثانى فلا، بل يختص بما اذا مشى المكلف فى طريق تحصيل القطع طريقا رضى به الشرع و لم ينه عنه، و هو الذي عبر به فى «الكفاية» بقوله: و عذرا فيما اخطأ قصورا انتهى. فاذا نهى الشرع الورود فى بعض العلوم والغوص فيها والتفكر فى بعض المقدمات العقلية، و المكلف خالف هذا النهى و صار بصدد تحصيل ذلك

و صادف انه قطع بحكم من الاحكام، فلا ضير فى انه مادام كونه قاطعاً لا يتمكن المولى من استيفاء غرضه منه، و لا يمكن بعثه او زجره نحو خلاف مقطوعه، ولكن لا يقبح عقابه يوم القيمة عند كشف الحال و انكشاف الخلاف، كما يحكم بذلك العقل المستقل فى باب الاطاعة و المعصية واستحقاق الثواب والعقاب. وكذلك القطع اذا علم من نفسه ان قطعه غالباً غير مطابق للواقع والرجوع الى المتعارف اقل خطاء من قطعه، و مع ذلك صار بصدد تحصيل القطع و لم يطلب الواقع لم يكن معذوراً، كما لا يخفى على من راجع وجدانه. اذا عرفت ذلك نقول: ان كان مراد كاشف الغطاء رحمته هو القطع المأخوذ موضوعاً كما ربما يحتمل فلا اشكال فيه، اذ كما ان ادلة اعتبار بعض الظنون مثلاً منصرفه عن الظن الغير العادي و كذا ما دل على كون الظن الفلانى مأخوذاً فى الاثر الكذائى منصرف عن الظن المذكور، و كذا الكلام بالنسبة الى الشك، كذلك بالنسبة الى القطع، ولكن الظاهر ان مراده رحمته ليس هذا القطع بل هو الطريق منه. و على هذا يمكن ان يقال: ان نظره رحمته الى ما ذكرناه من عدم كون قطع القطع حجة بمعنى كونه عذراً عند الخطاء، اذ القطع بعد ما صار متوجهاً الى انه كذلك و كان غالب العلوم التى تحصل له مخالفة للواقع من جهة عدم استقامته كان عليه عدم مشى طريق يحصل له القطع. نعم اذا حصل قهراً عليه فلا كلام. و لعلك بهذا تعرف وجه ما ذكره الاخباريون ايضاً ان كان مرادهم منع حجية القطع اذا حصل من المقدمات العقلية التى نهى الشارع اتباعها، و ان كان مرادهم عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لانها لا تفيد الا الظن، فهو اجنبى عن المقام.

و بالجملة يحتمل ان يكون مراد كشف الغطاء و كذا الاخباريين من عدم الاعتبار بقطع القطع والحاصل من المقدمات العقلية عدم اعتباره فى صورة الخطأ، بمعنى عدم كونه عذراً للمكلف و دافعاً للعقاب و استحقاقه. كما يحتمل ان يكون المراد امكان منع الشارع عن اتباعه لا عن اتباع القطع مادام موجود ليشكل فيه بانه محال بحكم العقل بل بان يتصرف فى المعلوم و يبين مثلاً ان لا ارادة هنا و هذا يتضح بملاحظة ما بيناه فى بعض ما تقدم من ان القطع ليس حاصل بالارادة الواقعية النفس الامرية غالباً بل عادة فى شئ من الموارد، و انما يتحقق القطع بالوظيفة الظاهرية المستندة الى اصالة الظهور و نحوها، و على هذا فلا باس للشارع بالتصرف فى المعلوم.

الامر السابع: فى القطع الاجمالى

يقع الكلام هنا فى مقامين احدهما: فى اثبات التكليف به كما فى العلم التفصيلى، الثانى: فى سقوط التكليف به، بمعنى انه اذا علم بالتكليف فهل يكتفى فى سقوطه الامتثال الاجمالى مطلقا او لا يكتفى كذلك او فيه تفصيل؟

حجبة القطع الاجمالى عقلاً  مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

اما المقام الاول فحصل الكلام فيه انه: لا فرق فى تنجز الواقع بشهادة الوجدان و العقل السليم بين العلم الاجمالى والعلم التفصيلى اذا كان المعلوم الارادة الفعلية الواقعية الكامنة فى نفس المولى، و لا يقبل ذلك الرفع او الوضع التشريعيين، للزوم التناقض عند الرفع و تحصيل الحاصل عند الوضع كما مرّ فى بحث القطع التفصيلى، و لا فرق فى عدم امكان الترخيص بين جميع الاطراف و فى بعضها، اذ احتمال التناقض كالقطع به فى الاستحالة، بل فى الاحتمال البدوي ايضاً لو كان المحتمل الارادة الواقعية الفعلية لا يمكن الترخيص بالخلاف لما ذكر من استحالة احتمال التناقض، نعم فى جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان كلام يأتى فى محله.

امكان الترخيص فى المخالفة شرعاً

هذا كله اذا كان المعلوم او المحتمل الارادة الواقعية القائمة بنفس المولى، و اما اذا لم يكن

ذلك بل كان هو الارادة المستكشفة بالظواهر كالعمومات و الاطلاقات و اصالة تطابق الارادة الاستعمالية مع الجديدة و نحو ذلك - مما لا يوجب القطع التفصيلى او الاجمالى بنفس الارادة، بل انما يوجب البناء على وجودها فى الظاهر ما لم ينكشف الخلاف بمقتضى الطريقة المتخذة من العقلاء او الشرع كما هو المتحقق غالباً، اذ لا سبيل لاحد الى احراز الارادة النفس الامرية بحسب الواقع فى الموارد - فحينئذٍ للشارع الترخيص فى الخلاف والاذن فى الاقدام من دون ان يلزم التناقض علماً او احتمالاً، اذ الاذن المذكور يرجع الى التصرف فى المعلوم لا العلم، بمعنى ان الارادة الواقعية المستكشفة فى الظاهر بالظواهر لاتكون فى البين، و انت خبير بانه كما يمكن ذلك فى الاحتمال البدوي والعلم الاجمالى يمكن فى العلم التفصيلى ايضاً، ولكن الاصول المقررة من جهة ان موردها الشك فى الواقع بحسب اللسان قاصرة عن الشمول لمورد هذا العلم، فلو اراد الشارع التصرف فيه لابد و ان يبين ذلك ببيان اخر غير بيان الاصول.

اذا عرفت هذا نقول: لما كان موارد العلم الاجمالى من قبيل الثانى - لان ثبوت الارادة فيها انما علم بالاطلاق او العموم - فلا مانع عقلاً من تجويز الشارع ارتكاب اطرافه جميعاً، فالواجب التكلم حول الادلة المرخصة الواردة عن الشرع، و انها هل تشمل موارد العلم الاجمالى او تختص بالشبهات البدوية؟

ثم رفع التناقض بينها وبين الادلة الاولى على فرض شموله، فالكلام فى مقامين:

شمول الادلة الشرعية المرخصة و عدمه للمقام

الاول: فى شمول الادلة لها و عدمه، والاظهر انه لا قصور فيها، الا ما يتخيل من انها لو عمّت اطراف المعلوم بالاجمال يلزم التناقض فيها صدراً و ذيلاً بالتقريب الذى افاده الشيخ رحمته الله فى «الرسالة». و يرد عليه انه انما يرد التناقض اذا كان الغاية التى بها يرفع اليد عن وفق مقتضى الاصول هو الاعم من العلم التفصيلى، و التحقيق خلافه و ان الغاية هو خصوص العلم التفصيلى، توضيح ذلك يستدعى البحث عن كل واحد من الاصول نظراً

الى دليله، اما الاستصحاب فقوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك»^١ انما ينطبق على كل واحد من الاطراف بلحاظ انه كان معلوماً سابقاً بخصوصه ثم شك فيه كذلك وبما هو خاص، ولو لا قوله عليه السلام: «ولكن انقضه بيقين آخر» و كان عليه السلام مقتصرأ على الجملة الاولى لما توهم احد لزوم التناقض: وانما نشأ ذلك من جهة هذا الذيل بتوهم شمول اليقين فيه للاجمالى منه ولكن فيه اولاً ان الجملة الثانية تكون في بعض اخبار الاستصحاب لاتمامها و على تسليم تعارض الصدر و الذيل بالنسبة فلا يوجب الاجمال بالنسبة الى بقية الاخبار كما لا يخفى. و ثانياً: ان الظاهر من الدليل اختصاصه بالتفصيلي، لما عرفت من ان شمول النهى لكل واحد من الاطراف مع انه من اطراف المعلوم بالاجمال لابد و ان يكون بعناية انه بخصوصه مشكوك الحكم، و بهذه العناية لا تكون الغاية التي بها يرفع اليد عن مقتضى الاصل في هذا المشكوك الخاص الا العلم التفصيلي و لا يكاد يكون العلم الاجمالي و لعل كلام دقيق حقيق بالتأمل، هذا كله مع ان الظاهر ان الجملة الثانية ليست تعبداً خاصاً بل انما كان تأكيداً للجملة الاولى و بياناً لما يفهم منها ايضاً من عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين من الشك والظن، فهو في حكم الكلام الارتكازي لا يكاد يستفاد منه حكماً تعبدياً ازيد مما يحكم به الارتكاز من ان اليقين السابق مرتفع باليقين بالخلاف هذا حال دليل الاستصحاب. و اما قوله عليه السلام: «كل شئ فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»^٢ فلعله صريح في كون الغاية هو العلم التفصيلي و لا اقل من الظهور الذي لا يعتره شائبة الارتياب، و ما صنع الشيخ (قده) او احتمله بمكان من الغرابة. و اما قوله عليه السلام: «كل شئ حلال حتى تعرف انه حرام»^٣ ففيه ما في دليل الاستصحاب من التقريب. و كذا قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون»^٤ و حاصله ان جعل

١- الوسائل ج ١، ص ٢٤٥، باب ١: الوسائل، ج ١، ص ٤٧٢، باب ١٤٤: الوسائل ج ٢، ص ٣١٢، باب ٨ (طبع ال البيت)

٢- عوالى اللآلى، ج ٣، ص ٤٦٥، باب الاطعمة و الاشربة (انتشارات سيد الشهداء قم) يوجد في الكتاب المذكور كلمة «ابداً» بعد «لك حلال» و لا يوجد في هذا النسخة

٣- عوالى اللآلى، ج ٣، ص ٤٦٥، باب الاطعمة و الاشربة (انتشارات سيد الشهداء قم)

٤- مستدرک ج ٦، ص ٤٢٣، باب ١٢٦ مستدرک ج ١٢، ص ٢٣، باب ٥٦ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٤، باب ٣٣.

الحلية فى كل واحد من الاطراف و رفع التكليف عنه لابد و ان يكون بعناية خصوصه و بلحاظ انه مشكوك الحكم بما هو هذا المصداق الخاص و الغاية لرفع هذا الحكم لا يكون الا العلم التفصيلى، فتدبرو استقم.

التنافى بين الادلة المرخصة و الادلة الاولية فى المقام و عدمه

الثانى: فى رفع التنافى بين ادلة الاصول والادلة الواقعية، فان ما ثبت فى المقام الاول عدم القصور فى ناحية الادلة ذاتاً و عدم المانع من شمولها لها، و لكن ذلك لا يثبت تقديم ادلتها على الادلة الواقعية، بل كما يمكن تقديم هذه يمكن العكس. توضيحه: ان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه، من جهة ان دليل الاصول عام من حيث شموله للشبهة البدوية، و الدليل الاول ايضاً عام من حيث شموله للمعلوم بالتفصيل، فلا تعارض فى الشبهة البدوية و لا فى المعلوم بالتفصيل، بل الاول مورد للاصل فقط، والثانى مورد للخطاب كذلك. و انما التعارض فى الشبهة المقرونة بالعلم، حيث ان الخطاب المتكفل لبيان حكم الواقعى يعتمد من جهة العلم بوجوده اجمالاً، و دليل الاصل ايضاً يشمل من جهة الشك فى كل واحد من الاطراف بخصوصه، و كما يمكن القول بتقدم الاصل و تخصيص الخطاب بالمعلوم تفصيلاً، كذلك يمكن الذهاب الى ترجيح الخطاب و تخصيص دليل الاصل بالمشكوك بالشك البدوي.

و لا يخفى انه لا يكون تقدم دليل الاصل فى الشبهة البدوية دليلاً على تقدمه فى المقام، لوجود الفرق فى المقامين، اما اولا فلان وجود الخطاب فيها مشكوك من رأس، فليس فى البين ما يعارض دليل الاصل، فان التعارض فرع وجود المتعارضين والعلم بهما. و اما ثانياً فلانه لو لم يقدم دليل الاصل على الخطاب المحتمل وجوده فى البين لزم لغوية دليل الاصول حيث لا يبقى له مورد بعد، و بعبارة اخرى تلك الادلة ساكتة بالنسبة الى الشبهات البدوية، و اين ذلك بمفروض الكلام، فان الخطاب معلوم فيه، مع انه لا يلزم من تقدمه على دليل الاصول لغوية هذا الدليل.

تأصيل و تخصيص

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب الاشكال، و لكن التحقيق ان ادلة الاصول

حاكمة على الادلة الاولى و ناظرة اليه فلا تلاحظ النسبة، فان الحاكم يقدم على دليل المحكوم بادنى ظهور و لو كان ظهور ذلك اقوي بمراتب من ظهوره؛ لان ادلة الاصول متكفلة لجعل الحكم الظاهري عند الشك في الحكم الواقعي، فلحاظ هذا الحكم والشك فيه مأخوذ فيه، و لا يحتاج في الحكومة الى ازيد من كون دليل الحاكم ناظراً الى دليل المحكوم، هذا مع انا لو اغمضنا عن ذلك و سلمنا التعارض كان مقتضى القاعدة سقوط الدليلين على ما اختير عند تعارض العامين من وجه، و اذا تساقط كان المرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولقد تحصل من جميع ما ذكر ان مقتضى القاعدة الاولى جواز ارتكاب اطراف المعلوم بالاجمال لو لا ما يدل على الخلاف، و هذا عكس ما اختاره المشهور من ان الاصل الاولى فيها الاحتياط لو لا الدليل عقلاً او نقلاً على الخلاف. نعم هاهنا ادلة خاصة دالة على وجوب الاجتناب عن اطراف الشبهة مثل ما ورد في الانائين المشتبهتين والثوبين كذلك، و في ذيل دليل الاستصحاب ورد الحكم بغسل جميع ما علم اجمالاً بوقوع النجس على بعضه، الى غير ذلك مما يقف عليه المتبع و ذكرها خارج عن هذه المقالة و موكل الى محله، و تلك الادلة توجب رفع اليد عن مقتضى القاعدة المقررة في كل مورد تشمله تنقيح المناط او الغاء الخصوصية، و ياتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى فانتظر.

الامتثال الاجمالي

و اما المقام الثاني: ففي سقوط التكليف المعلوم بالامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي مطلقاً، او عدم سقوطه بذلك الامع عدم التمكن من هذا الامتثال، او التفصيل بين ما يستلزم منه تكرار العمل و بين ما لا يستلزم بالقول بالجواز في الثاني و عدمه في الاول، وجوه و اقوال، و المختار هو القول الاول، و اليه ذهب صاحب «الكفاية»، و التفصيل هو خيرة المحقق النائيني رحمته على ما في تقارير بعض تلامذته قال ما ملخصه: ينبغى التنبيه على امور، الاول: ان قصد الوجه مما يقطع بعدم اعتباره شرعاً في العبادة خلافاً لجماعة من الفقهاء والمتكلمين، و على فرض الشك ايضاً كان المرجع البراءة.

الثاني: ان المحاكم بالاستقلال في باب الطاعة هو العقل، ولكن للشرع التصرف في كيفية الاطاعة كما وقع في مسألة الريا وقاعدة الفراغ وما ضاهاها، وعلى هذا فان ورد من الشرع ما به يتصرف في حكم العقل فهو، والا كان المحكم حكم العقل، فان حكم بشئ فهو والا كان المرجع اصالة الاشتغال، لان الشك في اعتبار شئ في كيفية الاطاعة عقلا يرجع الى الشك في التعيين والتخير والاصل التعيين.

الثالث: مراتب الامتثال عند العقل اربعة، الاولى: الامتثال التفصيلي بالعلم الوجداني او بالظن الخاص او المطلق عند انسداد باب العلم بناء على القول بالكشف، وما ربما يتوهم من ان اعتبار الظن المطلق موقوف على انسداد باب العلم فكيف يكون في عرضه مدفوع بان المراد انسداد باب العلم في معظم الاحكام لا في جميعها، ففي المورد الذي يمكن تحصيل العلم ايضا يكون الظن المستنتج حجيته من انسداد باب العلم في معظم الاحكام في عرض العلم. الثانية: الامتثال الاجمالي. الثالثة: الامتثال الظني سواء الظن الغير المعتمد او الظن المطلق على تقريب الحكومة. الرابعة: الامتثال الاحتمالي. لا اشكال في تقدم الثالثة على الرابعة والثانية على الثالثة، انما الاشكال في تقدم الاولى على الثانية، والاقوي هو التقدم في خصوص ما اذا استلزم منه تكرار جملة العمل، لان حقيقة الاطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى بحيث يكون الداعي والمحرك له نحو العمل هو تعلق الامر به وانطباق المأمور به عليه، وهذا المعنى في الامتثال الاجمالي لا يتحقق، فان الداعي له نحو العمل بكل واحد من فردي الترديد ليس الا احتمال تعلق الامر به، والانبعاث عن احتمال البعث وان كان نحواً من الطاعة عند العقل الا ان رتبته متأخرة عن الانبعاث عن البعث المعلوم، مع انه لو شك في حكم العقل ايضاً كان المرجع الاشتغال على ما مر بيانه، هذا اذا كان مستلزماً للتكرار. واما ان كان المعلوم مردداً بين الاقل والاكثر فيجوز الاحتياط حتى مع التمكن من ازالة الشبهة، اذ يمكن قصد الامر المعلوم بالنسبة الى جملة العمل بتعلق الامر به وان لم يعلم بوجوب الجزء، هذا كله في الشبهة المقرونة بالعلم. واما البدوية ففي الشبهات الموضوعية يحسن الاحتياط مطلقاً قبل الفحص وبعده، وفي الشبهات الحكمية لا يحسن الا بعد الفحص، لما عرفت من اعتبار الامتثال التفصيلي في

حسن الطاعة. انتهى كلامه مع كمال التلخيص و ان شئت التفصيل فراجع. اقول: ما ذكره فى مسألة نية الوجه من عدم اعتبارها و كون المرجع عند الشك البراءة حق لا يحيص عنه و سنبينه ان شاء الله.

نقد ما ذكره المحقق الفائضى

و اما ما ذكره فى الامر الثانى فكلام ضعيف جداً، بل فيه جهات من الاشكال، فانه بعد ما فرض ان المحاكم بالاستقلال فى باب الطاعة العقل كما هو الحق كيف يتصور تصرف الشارع فى حكمه من دون التصرف فى متعلق امره؟ فانه امر محال، و ما يتخيل من تصرفه فيه فى موضوع الريا و مورد قاعدة الفراغ، مدفوع بان الريا ليس اطاعة بحكم العقل على ما بيناه فى الفقه و فسرناه باتيان ما كان عبادة لغير المولى مع اظهاره بتلك الجهة، و ان ابيت عن عدم كونه بجميع مراتبه اطاعة عقلاً، فلا بد من ان يكون مرجع تصرف الشارع واعتباره خلوا للعبادة عن جميع مراتب الريا الى التصرف فى المأمور به بدخل امر فيه ليس دخيلاً بحكم العقل، و بعبارة اخرى هو حينئذ كسائر الاجزاء والشرائط والقيود المعتبرة فى المأمور به. و بذلك يظهر حال قاعدة الفراغ، فانه تصرف فى المأمور به باكتفاء الشارع بالماتى به على فرض عدم تطابقه مع المأمور به.

ثم ان ما ذكره: من ان المرجع عند الشك فى حكم العقل اصالة الاشتغال، لا محصل له ان كان المراد اجراء الاصل بالنسبة الى استحقاق الثواب و نفس الطاعة، فانه لا معنى للقول بان الاصل فى الاستحقاق هو الاشتغال او البراءة اما الاستحقاق فهو مترتب على الاطاعة والاتيان بالمأمور به، و اما نفس الثواب فهو من افعال الله تبارك و تعالى، فلا بد من ان يكون محط الاصل بالاخيرة هو المكلف به، فيقال الامر يدور بين ان يكون الواجب هو الامتثال التفصيلى معيناً او مخيراً بينه و بين الامتثال الاجمالى، او يقال يعلم بوجوب الاتيان بالمأمور به على وجه يحصل به القربة و يشك فى ان محصل ذلك ماذا، او يقال يعلم بوجوب الاتيان بالمأمور به بداعى الامر و يشك فى اعتبار قيد زايد و هو ان يكون داعوية الامر على وجه خاص بان يكون معلوماً بالتفصيل، و على هذه التقارب تتفاوت الاصول الجارية، فعلى الاول يبتنى على مسألة دوران الامر بين التعيين والتخير،

و على الثانى يكون المرجع اصالة الاشتغال، و على الثالث يختلف الحال باختلاف المبنى فعلى مذاق صاحب «الكفاية» كان اصل الاشتغال، و على المختار كان المرجع اصالة البراءة. و بهذا يظهر ان لا ينحصر المورد بان يكون من دوران الامر بين التعيين و التخيير اذ يمكن تقريبه على وجه يكون الدوران بين الاقل والاكثر. و بالجملة الغرض من هذا الكلام على اجماله ان الشك فى حكم العقل بالاطاعة و استحقاق الثواب ينشأ من الشك فى ان الواجب فى مقام الامتثال ما هو؟ اذ لا شبهة فى انه اذا اتى المكلف بالمأمور به على النحو المعتبر فيه كان مطيعا و مستحقا للثواب، و على هذا فان اقتضى الاصل كفاية الامتثال على نحو الاجمال، كما هو المختار يرتفع الشك بالنسبة الى الاستحقاق والاطاعة.

ثم ان ما ذكره فى الامر الثالث: من ان الامتثال بالظن المطلق فى عرض الامتثال التفصيلى بالعلم الوجدانى، محل المنع فان انسداد باب العلم فى معظم الاحكام لا يقتضى حجية الظن فى غير مورد الانسداد، و لا اظن احداً يلتزم بان نتيجة انسداد بابه فى معظمها حجية الظن حتى فيما كان للعلم سبيل.



اجزاء الامتثال الاجمالى

وكيف كان فالذي يقتضيه النظر ان ما ذكره فى اصل المسألة: من ان حقيقة الاطاعة بحكم العقل هو الامتثال التفصيلى، محل المنع جدا، والوجدان اقوى شاهد على خلافه، فان من اتى بشيئين يعلم ان احدهما مأمور به كان مطيعاً بحكم العقل والوجدان، ولا فرق بينه وبين من استعلم المأمور به بشخصه فأتى به. و ما ربما يقال: من انه لعب بامر المولى، مدفوع بما ذكره فى «الكفاية» مع انه ربما يعدّ غيره سفاهة كما اذا توقف استعلام الحال على مؤنة زائدة عن مؤنة التكرار. و بالجملة لا اشكال بحكم العقل والوجدان و شهادة قاطبة العقلاء فى تحقق الاطاعة و استحقاق الثواب بالاحتياط حتى مع التمكن من الامتثال التفصيلى، سواء كان ذلك بالتكرار او غيره، و سواء ذلك فى التعبديات والتوصليات، فانه لا فرق بينهما من هذه الجهة، و التوصليات كغيرها داخله فى محط البحث من هذه الجهة، لانها انما يستحق بها الثواب و يتحقق الامتثال والاطاعة اذا اتى بها على وجه العبودية و بقصد الامر، والفرق مجرد ان ذلك مع كونه دخيلاً فى الاطاعة و استحقاق الثواب دخيل

في سقوط الامر ايضاً في العباديات دون التوصليات.

وكيف كان لا يكاد يرى فرق بين من اتى بالواجب تفصيلاً وبين من اتى بشيئين يعلم ان احدهما واجب في تحقق الامتثال والاطاعة بكل منهما بحكم الوجدان على ما عرفت. واعتبار ان يكون الانبعاث عن البعث المعلوم غير ثابت أولاً، وعلى فرض ثبوته لا ينافي التكرار ثانياً، فان الاتيان بكل فرد من اطراف الواجب المردد انما يكون تحركه وانبعاثه بداعي الامر المعلوم وهو الذي يحركه حقيقة. ان قلت: يمكن ان يكون العلم بانطباق الواجب على الماتى به حين اتيانه معتبراً، وبعبارة اخرى يحتمل ان يعتبر كون الانبعاث بداعي الامر المعلوم بالتفصيل ولا يكفي غيره عند الامكان. قلت: الكلام ان كان في حكم العقل والوجدان و ان الاطاعة متى تتحقق والامتثال كيف يحصل بحكمه حتى يعم التوصليات ايضاً على ما عرفت فقد عرفت الكلام فيه، و ان كان في احتمال ان يكون المعتبر شرعاً ما ذكر، فنقول: لا نمنع امكان ان يكون قصد الامر المعلوم بالتفصيل ماخوذاً من قبل الشرع و معتبراً في لسان الدليل، ولكن مرجع ذلك الى ان الاستفادة من الدليل ما هو؟ و لا يكون الكلام حينئذٍ في حكم العقل اصلاً، وعلى اي تقدير احتمال ذلك نظير احتمال اعتبار قصد الوجه، وهذا مدفوع باصل البراءة كما صرح به نفسه.

حصول الاطاعة بالاحتياط من دون محذور

ثم انك عرفت ان الاطاعة في التعبديات والتوصليات تحصل بالاحتياط ولا يلزم ما ذكره رحمته و الا يشكل الامر فيما لا يلزم التكرار ايضاً، فان قصد الامر والاطاعة كما يعتبر في اصل الواجب كذلك في جميع اجزائه، فكيف يحصل الاحتياط باتيان الصلاة مع السورة عند الشك في وجوبها مع وجوب اتيانها ايضاً بقصد الامر، و هل يكون اتيانها باحتمال الامر؟ وهكذا يشكل الامر في الشبهات الموضوعية البدوية ايضاً، فانه اذا فرض كون حقيقة الاطاعة بحكم العقل اتيان الشيء بداعي الامر المعلوم مع الامكان لا يتحقق الاطاعة قهراً قبل الفحص ولا يحسن حينئذٍ لانه اتيان الشيء باحتمال الامر، من غير

فرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية، وهكذا يشكل الامر^١ بالنسبة الى الظن الخاص
المعتبر بدليله ايضاً، اذ مع فرض حكم العقل بذلك كيف يتحقق الاطاعة بالاتيان
بالمظنون والامتنال بالظن الخاص؟ فان المفروض اعتبار ان يكون الانبعاث بداعى الامر
المعلوم، و مع فرض التمكن من تحصيل العلم كيف المقال بحصول الاطاعة اتباع الظن، و
حكم الشارع باعتبار الظن لا يكاد يكون تصرفاً فى حكم العقل، و ان الاطاعة التى لا
تحصل بحكمه بغير العلم تحصل بغيره، بل حكمه بالاعتبار مرجعه الى الاكتفاء بالاتيان
بالمظنون و لا يكاد يستفاد ازيد من ذلك، و على هذا لابد ان يقال: ان الاتيان بالمظنون و
ان كان مسقطاً للامر و كافياً فى مقام الامتنال لكن لا يتحقق به الاطاعة و لا يستحق به
الثواب، ولو اعطى الشارع كان لا محالة تفضلاً محضاً، و هل ترى احدا يلتزم بذلك؟ كلاً.
و بالجملة لا سبيل الى اصلاح ما افاده تعالى بوجه من الوجوه، و لقد انقدح ان الكلام
ان كان فى حكم العقل فالمقطوع انه حاكم بتحقيق الاطاعة فى التعبديات والتوصليات
واستحقاق الثواب عليها بالاحتياط سواء استلزم التكرار او لا، و ان كان فى القيود
المحتمل دخالتها فى المأمور به مثل قصد الوجه والتميز فهى غير دخيلة قطعاً على ما يأتى
البحث عنه، و على فرض الشك ايضاً كان المرجع اصالة البراءة لا الاشتغال، سواء قلنا
بان مثل قصد الامر والوجه و ساير ما يأتى من قبل نفس الامر يمكن اخذه فى متعلقه
على ما اخترناه فى مبحث التعبدى والتوصلى بما لا مزيد عليه، أو قلنا بعدم امكان اخذه
كما هو خيرة صاحب «الكفاية» تعالى، وذلك لانه و ان لم تكن الامور المذكورة مأخوذة فى
متعلق الامر لكن لا اشكال فى ان بيانها وظيفه الشارع ولو ببيان الدخلى فى الغرض، و
ليست مما كان التنبيه عليه و بيان دخالته خارجاً عن وظيفه الأمر لثلايجرى فيه قاعدة
البراءة شرعاً او عقلاً، و مجرد كونها على فرض دخالتها دخيلة فى الغرض لا يوجب ان
تكون مجرى قاعدة الاشتغال، و الا كان عليه تعالى الالتزام به فى الاقل والاكثر الارتباطيين
لمشابهته مع المقام، من جهة ان الاكثر على فرض وجوبه دخيل فى الغرض كما فى المقام، و مذاقه
فى تلك المسألة جريان البراءة الشرعية و ان كان يرى حكم العقل بالاحتياط.

تقريب و تأييد

وللمحقق المذكور تقريب آخر لعدم الاعتبار، فقال هنا و في موضع آخر ما حاصله:
ان الامور التي كانت مما يغفل عنها عامة الناس و قاطبة العقلاء و لا يكادون يتوجهون
اليها بحسب الطبع و انما يقع في شك من دخالتها بعض الخواص لا بد من التنبيه عليها ان
كانت دخيلة في الغرض، و حيث لم ينبّه عليها و ليس منه عين و لا اثر في خبر و لو كان
ضعيفاً يقطع عدم دخالتها، و الا لكان الشارع قد اخل بغرضه.
اقول: هذا كلام متين، و ادعاء حصول القطع بعدم الاعتبار اذ لم يكن منه عين و لا
اثر، مقبول جداً.

استدراك ثم ارجاع

ولكن يقع الكلام في ان الاجماع المنقول المدعى في كلام الشيخ رحمته الله لو كان كفى في ايجاد
الاحتمال فهو في حكم الخبر الصادر، و مجرد احتمال ان يكون مدرك المجمعين القاعدة
العقلية الراجعة الى حكم العقل على ما استفيد من كلام النائين رحمته الله غير قادح هنا، اذ
يكفي الاحتمال في ايجاد الاحتمال كما في الخبر الضعيف الغير معلوم الصدور، فانه لو كان لما
صح ان يقال لآعين و لآثر في الاخبار. و بالجملة ما استراح به المحقق من الاحتمال
المذكور لا يستريح النفس.

الا ان الكلام في الاجماع المذكور فانه منقول بنقل الشيخ رحمته الله، و هو نقل اولاً الاجماع
على البطلان الاحتياطي اذا لزم منه التكرار، ثم نقل ثانياً الاجماع على بطلان صلاة من لا
يعلم احكامها و لم يبين المدرك لنقله الاول، و جعله للثاني كلام السيد الرضى و تقرير
اخيه المرتضى قال رحمته الله بل ظاهر كلام السيد الرضى رحمته الله في مسألة الجاهل بوجوب القصر،
و ظاهر تقرير اخيه السيد المرتضى له ثبوت الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم
احكامها انتهى.

اقول: مراجعة كلام هذين العلمين لعله يوجب القطع بكونه اجنبياً عن المقام بالمرة و
غير مرتبط به اصلاً، فانه نقل ان السيد الرضى رحمته الله سأل اخاه المرتضى فقال: الاجماع
واقع على ان من صلى صلاة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية، والجهل باعداد الركعات

جهل باحكامها فلا تكون مجزية. و اجاب المرتضى بجواز تغيير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور انتهى. وهذا الكلام ينادي با على صوته ان الاشكال والجواب مربوط بالجاهل المركب الذي اتى بخلاف الواقع الواجب و انه كيف يحكم بصحة عبادته و عمله في مسألة القصر والتام اذا اتم في موضع القصر مع انه اتى بغير الواقع، و على فرض الحكم بالصحة كيف يكون غير معذور. و بالجملة اشكال الرضى رحمته الله عقلي، و جواب المرتضى سيق لدفع الاشكال و امكان تصحيح العمل مع كونه غير معذور. و بالجملة كلامنا في المقام انما كان في الشك البسيط و المفروض اتيان الواقع بالاحتياط، و مورد السؤال والجواب يفارقه من وجهين: احدهما انه مفروض بظاهره في الجهل المركب و يشهد لذلك انه لم يقل احد لصحة صلاة من اتم في موضع القصر مع الشك في الحكم، الثاني انه مفروض فيما اذا كان الماتى به خلاف ما هو الواجب واقعا و صادف تخالفه معه، فهل تري شمول كلام الرضى رحمته الله و مورد الاجماع المدعى في كلامه لما اذا كان جاهلاً باحكام الصلاة ولكن صادف الماتى به مع المأمور به.

و على هذا فهذا الاجماع هو الاجماع الذي يتمسك به في غير واحد من الابواب من ان الجاهل كالعالم، والجواب راجع الى تصوير الصحة و انه يمكن تغيير الحكم بسبب الجهل في مورد. لا بمعنى اختصاص الحكم بالعالم كما يظهر من المدارك، و لا بمعنى تغيير الحكم الواقعي بالجهل، فان ذلك لا يناسب العقاب و عدم المعذورية، بل بمعنى ان الجهل اوجب الحكم بعدم الاعادة مع فرض كون الواجب الواقعي هو القصر ولذا لا يكون معذورا، و قد اتعب المحققون انفسهم في حل هذا الاشكال، و انه مع الحكم بالعقاب كيف لا تجب الاعادة، و مع عدم العقاب وجوبها كيف، و الكلام فيه موكول الى مبحث الاجزاء.

ثم ان التتبع في كلمات الاصحاب لعله يهدينا الى عدم وجود الاجماع على اعتبار نية الوجه، فان كثيرا منهم على ما حكاه في المدارك صرحوا بعدم وجوبها، و ليت شعري كيف دعوي الاجماع مع ذهاب الجلل الى عدم الوجوب و عدم تعرض جملة منهم للحكم اصلا، و ما ترى من القول بعدم جواز تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين والى اربع جهات

عند اشتباه القبلة ليس من جهة اعتبار قصد الوجه، بل الاول انما كان لاجل الذهاب الى حرمة الصلاة في الثوب النجس ذاتا، ولذا ترى ان القائل به انما قال بذلك حتى مع عدم التمكن من استعلام الحال و رفع الاشتباه، فوجب الصلاة عاريا اذا لم يتمكن من ذلك. و الثاني انما هو لاجل ان مقتضى القاعدة عند اشتباه القبلة هو تكرار الصلاة الى ان يحصل العلم بوقوعها مستقبلا فرما يبلغ الى مائة صلاة فاذا تمكن من تحصيل العلم بها وجب ذلك و لم يجز الاقتصار على اربع صلوات، و انما جاز ذلك بمقتضى الدليل اذا لم يتمكن من ذلك، وكذا الكلام بالنسبة الى الوضوء، فان الصلاة بدون الوضوء حرام ذاتا عند القائل بهذه المقالة، كما ربما يستشعر من بعض الاخبار ايضا، وكيف كان لم يعلم ان الوجه في ذهاب الاصحاب الى ما ذهبوا وجوب نية الوجه! بل لعله امور اخر.

فذلکة

فانقدح ان الاقوى جواز الاحتياط مطلقا عقلا و شرعا، فالاول لما ذكر من حكم العقل بتحقيق الطاعة به، والثاني لعدم وجوب نية الوجه أولا، للقطع بعدم وجوبه بعد ما عرفت حال الاجماع، و اقتضاء الاصل العمل بالبراءة عنه على فرض الشك ثانيا.

ايراد و تصحيح

ثم انه يتوجه في المقام كلام على صاحب «الكفاية» رحمته الله حيث ذهب الى ان الامتثال بالظن الخاص في عرض الامتثال التفصيلي، و هو ان جواز قصد الوجه لا يكون من اثار الواقع، بل هو من اثار العلم به كما اشير اليه مرارا، و الطريق المعتبر انما يقوم مقام الواقع بحسب اثار نفس الواقع دون اثار القطع به على مذاقه كما مضى فيما سبق، و على هذا فلا بد اما ان يقال فيه بالطولية و جواز الامتثال الظني اذا لم يتمكن من الامتثال العلمي، و هو مشكل خصوصا بالنسبة الى مثل الخبر الواحد حيث يعلم ارجاع الائمة الرواة بعضهم الى بعض. او يقال بسقوط قصد الوجه ولو قلنا بوجوبه بحسب الدلة، و هو ايضا لا يخلو من شيء من الغموض والاشكال. فينحصر حل الاشكال بقيام الظن مقام العلم بالنسبة الى اثار نفس القطع ايضا، و هو كما عرفت مخالف لمبناء، اللهم الا ان يوجه كلامه بما اشار

الامر السابع: في القطع الاجمالي ٨١

اليه في «الحاشية» و حاصله على نحو يرتبط بالمقام: انه بعد تصريح الشارع بجواز الاعتداد على خبر الواحد مثلاً مع التمكن من العلم بالسؤال من نفس الامام يعلم بضميمة ما ثبت من وجوب نية الوجه ان التنزيل انما يكون بلحاظ اثر العلم ايضا مضافا الى اثر الواقع اذ لولاه لزم اللغوية، فلا جل التخلص عنها انما يصار الى ان التنصيص باتباع الطريق يحصل موضوع الاثار المترتبة على العلم ايضا، فتأمل.

هذا بعض ما اردنا ايراده في المقام ولنشرع الان فيما هو من مهمات مسائل هذا العلم و هو بيان ما قيل باعتباره من الامارات.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقام الثاني:

في الظن



- * عدم حجّة الظن ذاتاً
- * في حجّة الظواهر تحتية كحجية علوم إحدى
- * في حجّة اللغوى
- * في الاجماع المنقول
- * في الشهرة الفتوائية
- * في حجّة خبر الواحد
- * دليل الانسداد



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقام الثانى: فى الظنّ

و قبل الخوض فى ذلك نقدم امورا اقتفاءً لمن نقتفى اثره.

الأمر الاول: عدم حجّية الظنّ ذاتاً

الاول: لاريب ان الامارة ليست كالقطع فى كون الحجية من لوازمها الذاتيه، فان الوجدان الحاكم بالاستقلال بكون القطع كذلك ليس حاكماً فى غير القطع من الامارات غير المفيدة له، فلا بد من جعل الحجية لها فى ثبوتها، وماترى من حكم العقل بالحجية عند انسداد باب العلم على تقريب الحكومة انما يكون من جهة طرّوا الانسداد فليس الحجية ذاتياً للظن بالآخرة من دون طرّوا حالات و عروض عوارض من دون فرق فى ذلك بين الثبوت والسقوط، وربما يظهر من بعض الخلاف فى الثانى حيث ذهب الى الاكتفاء بالظن بالفراغ.

التأمل فى ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله

واحتتمل فى الكفاية ان يكون الوجه عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، وفيه تأمل كما امر به رحمه الله حيث ان وجوب دفع الضرر المحتمل وعدمه اجنبى عن المقام من جهة ان وجوبه على فرض القول به لا يوتر فى تكليف زائد على التكليف الاولى قطعاً، كما ان عدم وجوبه

لا يوجب رفع العقاب على فرض ثبوته، لان المفروض ثبوت احتمال العقاب. وبالجملة فيما كان العقاب محتملا في الواقع كما في المثال لا بد من التشبث بمؤمن، ولا يكون من موارد اعمال تلك القاعدة اصلا، وانما مورده احتمال الضرر الدنيوي من المصالح والمفاسد الكامنة في الاشياء، فان وجوب دفعه بحكم العقل يلزم الوجوب الشرعي المولوي بحكم الملازمة فيترتب عليه العقاب، واما في المقام فليس هنا تكليف مولوي مستكشف من حكم العقل بوجوب الدفع، ولا عقاب سوى العقاب على الواقع، نظير حكم العقل بوجوب الاحتياط او حكم الشرع به، فتدبر.

الأمر الثاني: امكان التعبد بالظن

ثانيها: في امكان التعبد بالامارة غير العلمية و عدم لزوم محال منه في مقابل دعوى استحالة من ابن قبة، و واضح ان البحث في هذا الامر في الامكان الوقوعي، فان الامكان الذاتي ليس محل الكلام و موردا للنقض و الابرار، وكذا الامكان المساق للاحتمال. اذا عرفت ذلك نقول: قد يستدل على الامكان بالقطع بعدم لزوم المحال من التعبد به، وهو غير خال عن النظر كما اشير اليه في «الرسالة» وربما يقرر بما فيها: من انا لا نجد في عقولنا ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان، و هذا كما ترى بمكان من القوة والمتانة، فانا اذا لم نجد المحال من التعبد و احتملنا وقوعه لا نرفع اليد عن الدليل الظاهر في التعبد بمجرد احتمال عدم الامكان في الواقع بل نحكم بامكانه و تشبث بهذا الدليل في الحكم بالوقوع، بخلاف ما اذا كنا قاطعين بلزوم المحال، فانه لا بد لنا من توجيه هذا الدليل، او رفع اليد عنه والاعراض عن ظاهره او عن اصله بالمرّة بعد القطع بذلك.

نقل و تأييد

و بهذا يظهر وجه النظر فيما افاده في «الكفاية» تعريضا على كلام الشيخ رحمته الله قال: و ليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا اصل متبع عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع، لمنع كون سيرتهم على ترتيب اثار الامكان عند الشك فيه، و منع حجيتها لو

سلم ثبوتها، لعدم قيام دليل قطعى على اعتبارها، والظن به لو كان فالكلام الان فى امكان التعبد بها وامتناعه فما ظنك به انتهى. فان استقرار الطريقة على اتباع الدليل الظاهر فى التعبد عند احتمال الامكان و عدم رفع اليد عنه بمجرد احتمال الامتناع مما لا شبهة فيه، كما لا شبهة فى حجيته من جهة القطع بها، لان استقرار الطريقة على شىء و عدم ردع الشارع عنها مما يوجب العلم برضائه فهى مقطوع بالحجية، بل كل مظنونها لابد من انتهائه الى مقطوعها، لان الظن المجرد بالحجية كالشك فيها مساوق لعدمها فتدبر.

حجج المانع لامكان التعبد بالظن

ثم ان ما يستدل به على مذهب مدعى الاستحالة امور، الاول: انه لو جاز التعبد بخبر الواحد فى الاخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به فى الاخبار عن الله تعالى و التالى باطل اجماعا. و يرد عليه منع الملازمة، و ذلك لانه لا يمكن الاخذ بقول مدعى النبوة او الخبر عن الله تعالى بمجرد اخباره ما لم يقطع به، اما من طريق المعجزة، او من قول من كان مقطوع النبوة، لما اشير اليه من ان كل مظنون بالحجية أو مشكوكها لابد من انتهائه الى مقطوعها، و الا كانت مساوقة لعدم الحججية. و على هذا فالأخبار عن الله لا يمكن الاخذ به بمجرد، و اما لو صدر التعبد به بحيث اوجب القطع بالحجية فلا مانع من الاخذ به، الا انه لم يصدر ذلك، لان مرجعه الى صحة الاصغاء بكلام من يدعى النبوة بمجرد ادعائه ولو مع احتمال تعدد الكذب، و هذا خلاف الاجماع. و بالجملة الاجماع قام على عدم الوقوع و عدم صحة الاخذ بالخبر الواحد فى مسألة النبوة، و اين ذلك بمورد الكلام و مسألة فروع الاحكام، فالقياس فى غير محله.

الثانى: اجتماع الضدين، او المثليين من ايجابين او تحريمين، او ايجاب و تحريم، و كذا الارادة والكراهية، والمصلحة والمفسدة الملزمتين من دون كسر و انكسار.

الثالث: طلب الضدين فيما اذا اخطأ وادى الى وجوب ضد الواجب.

الرابع: تفويت المصلحة او الالتقاء فى المفسدة فيما ادى الى عدم وجوب ما هو واجب او عدم حرمة ما هو حرام. و هذه الاشكالات بناء على ثبوت الحكم الواقعى فى مورد الامارات، ولو قلنا بعدم ثبوت الاحكام غير موديات الامارات لزم التصويب.

إجابة صاحب الكفاية رحمته عن حجج المانعين

و الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي

و اجاب عن الامور الثلاثة الاخيرة في «الكفاية» بما حاصله: انه ان قلنا بان معنى التعبد بالامارات جعل المحجية فقط، و قلنا بعدم استتباعها لاحكام تكليفية لا يلزم اجتماع الحكمين و لا الارادة والكراهية ولا المصلحة والمفسدة، و لا يلزم ايضا طلب الضدين، كما هو واضح، و اما تفويت مصلحة الواقع او الالتقاء في مفسدته فلا محذور فيه اصلا اذا كان في التعبد به مصلحة غالبية. و ان قلنا باستتباع جعل المحجية لاحكام التكليفية او بانه لا معنى لجعلها الاجعل تلك الاحكام فاجتماع الحكمين و ان كان يلزم، الا انها ليسا مثلين او ضدين، لان احدهما طريق عن مصلحة موجبة لانشائه من دون ارادة نفسانية او كراهية كذلك في متعلقه و لا مصلحة او مفسدة فيه، والاخر واقعي نفسى عن مصلحة او مفسدة في متعلقه الموجبة للارادة او الكراهية المتعلقة به، فلا يلزم اجتماع المثلين او ضدين، كما لا يلزم اجتماع الارادة والكراهية ولا المصلحة والمفسدة اصلا بل هنا مصلحة واحدة في متعلق الحكم الواقعي الموجبة لارادته فقط او مفسدة كذلك فيه الموجبة للكراهية. و بذلك يعلم انه ليس هنا طلب الضدين ايضا. قال رحمته: نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية كاصالة الاباحة الشرعية، و محصل ما ذكره في وجه الاشكال: ان الاصول العملية غير ناظرة الى الواقع حيث كانت مجعولة في قبال الواقع و ليست لادراك الواقعيات نظير الاصل المذكور اذ لم يكن كالاستصحاب على احتمال و اصالة الاحتياط المجعولة لاحراز الواقع، بل انما جعلت بنفسها في قبال ذلك يشكل الامر فيه من جهة ان الاذن في الاقدام فعلا و ان كان لاجل مصلحة فيه لا في المأذون فيه ينافي المنع فعلا كما فيما صادف الحرام. و على هذا فلا مناص عن الالتزام بعدم فعلية الاحكام الواقعية في موردها و عدم انقذاح الارادة او الكراهية المتعلقة بمتعلقاتها، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلى بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به لتنجز عليه، بل غاية ما يوجبه هو الالتزام بعدم فعليته اذا ورد الاذن لاجل مصلحة فيه او قام طريق على خلافه.

فالحكم الواقعي فعلى حتمى مطلقا و انما ينتنى فعليته اذا قام الطريق على خلافه او ورد الاذن فيه، وعلى هذا فلا يرد الاشكال بعدم لزوم الاتيان بما قام الطريق على وجوبه و لا ترك ما قام على حرمة، لانا لانتلزم بكون الحكم الواقعي انشائيا كما عرفت. نعم لوالتزمنا به كان الاشكال موجهها و لا يمكن دفعه بانها قبل اداء الطريق انشائي و انما تصير فعلية بادائه اليها، اذ لا بد حينئذ من احراز حكم انشائي دلت اليه الامارة، و لا يمكن الاحراز بالطريق الاحكام انشائي، اذ ليس مفاد دليل التعبد الاجعل مودى الطريق بمنزلة الواقع، اللهم الا ان يتمسك لاثبات الجزء الاخر بدليل التعبد من جهة اللغوية لو لا احرازه به ايضا، و هو انما يتم اذا لم يكن للحكم الانشائي اثر اصلا كما هو واضح.

و لا يرد الاشكال ايضا بان الشك في الحكم الانشائي ليس مورد للطرق والاصول، و انما مورده الشك في الحكم الفعلي، و على هذا فيكون في جعل تلك الطرق والاصول احتمال المتنافيين و هو كالقطع به في الاستحالة، و ذلك لما ذكر من كون الواقع فعليا، و بقيام الامارة على الخلاف ينتنى. الفعلية فلا يحتمل الثاني انتهى محصل موضع الحاجة من كلامه.

مركز تحقيقات كويتية علوم اسلامية

كلام الشيخ رحمته الله في الجمع بين الحكمين

والشيخ رحمته الله اطلال الكلام في وجه الجمع و محصل ما افاده مع كمال الاختصار: ان مع فرض انسداد باب العلم لا معنى لمنع التعبد بالطرق والاصول بل انما يجب، اذ انما ان يكون للمكلف حكم اولا، فعلى الاول لا بد من الارجاع اليها، و على الثاني يلزم ما فر المستدل منه من تحليل الحرام. و مع فرض الانفتاح فتارة يقال بان التعبد بها انما يكون من باب مجرد الكشف فلا يلاحظ فيه الا الايصال الى الواقع فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع والامر بالعمل على هذا لا يكون الا للارشاد، اخرى يقال بانه انما يكون من جهة ان في سلوك الطريق مصلحة، بمعنى انه يحدث بسبب قيام الامارة مصلحة راجحة فالغرض ادراك تلك المصلحة التي هي مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منها فعلى الاول لا يخلو اما ان يكون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقة هذه الامارات للواقع او تكون هي في نظره غالب المطابقة او تكون اغلب مطابقة من

العلوم الحاصلة، والاول والثالث يوجبان التعبد ولو مع التمكن من العلم والثاني لا يصح الا مع تعذر باب العلم. و على الثاني فلا قبح في التعبد وايجاب العمل اصلا، كما هو واضح. هذا ملخص كلامه رفع مقامه.

التحقيق في هذا المقام

اقول: الذي يقتضى التحقيق اختياره في هذا الباب ان الطرق والامارات انما صارت بمجوعة لا ادراك الواقعيات ليس الا، فان للمولى اغراضا لا يمكن ايصالها من طريق التواتر عادة بحيث يوجب العلم، و حيث انه لا يمكن الاحتياط في كل مورد شك في الغرض او يتعسر ذلك و يكون في ايجابه مفسدة من عدم قبول العبد اولاً للاسلام او خروجه بعد دخوله - كما هو المشاهد بالنسبة الى كثير، و يشهد له ما روي في «اصول الكافي» الذي مضمونه «انه دعا احد احدا الى الاسلام فاسلم الرجل فدعاه الى الواجبات والمستحبات والصلاة والنوافل و اوجب بذلك خروجه عن الاسلام بعد دخوله»^١، و بالجملة حيث لا يتحقق عادة ايصال الاغراض الى العباد بنحو يحصل لهم العلم بها و لا يمكن ايجاب الاحتياط - لا بد من جعل الطريق حفظاً لها بقدر الامكان، فليس النظر في جعله الا الوصول الى الواقعيات و احرازها من دون مصلحة اخري غير تلك المصلحة، وهذا كما في الامر بالاحتياط من دون فرق بينهما من هذه الجهة اصلا، و مثل ذلك كثيرا ما يقع بين المولى والعبيد في الاغراض الراجعة اليهم كما لا يخفى. و بذلك يرتفع اشكال اجتماع الحكيم و الارادة والكرهية والمصلحة والمفسدة، وكذا اشكال طلب الضدين بما كان من الوضوح غنيا عن البيان. و اما اشكال تفويت المصلحة واللقاء في المفسدة فمدفوع بان هذا المقدار من التفويت مما لا بد منه بالآخرة، فلا يستند الى جعل الطريق نظير التفويت عند القطع بشئ اذا اخطأ و لم يصادف الواقع، فان هذا النحو من التفويت غير مستند الى الجعل كما هو واضح، فكذلك فيما نحن فيه، حيث ان الشارع يلاحظ ان في الموارد التي لم

يتبين فيها التكليف للمكلف بنحو صحيح لو ارجعه الى الاصول لزم اهمال التكليف و تفويت معظمها، ولو ارجعه الى تحصيل العلم والاطمينان باي طريق حصل لزم تفويت المصالح باكثر مما تفوت عند جعل الطريق من جهة غلبة خطأ هذا النحو من العلم، فعند ذلك لا بدله بحسب الظاهر و مجرى العادة من جعل الطريق حفظاً لها بقدر الميسور، فما اصاب منه الواقع فهو، و ما اخطأ فلا ضير فيه بعد كون التفويت اللازم منه اقل مما يفوت بغير هذا النحو، نعم فيما كان الطريق مودياً الى خلاف الواقع كما اذا كان الواجب واجباً او حراماً و كان مودى الطريق جواز الترك او الفعل فدليل التعبد حيث يتضمن الاذن في الترك او الفعل كان الاذن بنفسه منافياً لفعالية الواقع، فلا بد في مثله من الالتزام بعدم فعالية الواقع بحيث يوجب البعث والزجر، لكنه لا ينافي المرتبة الاكيدة من الحب والبغض، فان لها مرتبتين، إحداها: ما يتأسف من فوت التكليف نحو الذي يتصور عند العصيان و هذا كما في صورة القطع بالخلاف و كما فيما نحن فيه فانه لا يوجب التأسف بشئ من جهة وجود الارادة و الكراهية غاية الامر لا يمكن استيفاؤها الثانية: الصورة مع البعث والزجر الفعليين، و الذي يجب الالتزام به في المورد عدم الفعالية بالمرتبة الثانية لا الاولى، و يشهد بذلك حسن الاحتياط مع قيام الطريق ايضاً، فتدبر.

و اما الاصول الغير الناضرة الى الواقع كاصالة الاباحة الشرعية فحيث ليست لادراك الواقع لا بد و ان تكون فيه مصلحة غير المصالح الواقعية، و ربما تكون هي رفع العسر والمخرج من دون ان يكون في مؤداها مصلحة، بل هي انما تكون في نفس الجعل والاذن في الاقدام والاقتحام، و يشهد بذلك حسن الاحتياط في مواردنا لو اراد المكلف تحميل العسر على نفسه. فان حسن الاحتياط المقطوع به كاشف عن وجود المصلحة والمفسدة والحب والبغض في موديات الاحكام الواقعية و عدم وجودها في موديات الاصول. نعم لما كان استيفاؤها مزاحمة لجهة اخرى من لزوم المشقة والعسر والمخرج ألجأ ذلك الشارع الى جعلها صبراً على المكروه و اغماضاً عن تلك المصالح من جهة التزامهم. و بذلك يتضح وجه الجمع بينها و بين الاحكام الواقعية فتدبر.

تقريب آخر وتزييفه

و ربما يوفق بينهما بان الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين. و يرد عليه بما اشار اليه في «الكفاية» بان الظاهري و ان لم يكن في تمام مراتب الواقعي الا انه يكون في مرتبته ايضا، فيلزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة. و ربما يورد على هذا المقال بما في «الدرر» فراجع. و يرد عليه اولاً: ان الجاعل لا بد له من ملاحظة مصلحة الحكم الواقعي والظاهري و ترجيح إحداها على الاخرى، نعم لا يتوجه حين التوجه الى إحداها الى الاخرى توجهها كاملاً لكنه لا يخلو عن التوجه والنظر كما في لحاظ زيد وعمر و الحكم بان هذا اعلم من ذاك مثلاً فتدبر. و ثانياً: ان الامر لو كان كما ذكره لا وجه للترجيح حينئذ، بل لا بد من الالتزام بان الشاك له الحكمان، وهذا كما ترى.

الأمر الثالث: تأسيس الاصل في مشكوك الحجية

الثالث: في تأسيس الاصل، قال الشيخ رحمته الله: التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع محرم بالادلة الاربعة و ذكرها فراجع والتحقيق ان هذه الادلة الاربعة لا تدل على حرمة نفس البناء القلبي لو فرضنا ان في النفس شيئاً، بل انما تدل على حرمة الفتوى بغير العلم والقضاة به والنسبة الى الشارع، كما هو واضح على من راجعها واعطى النظر حقه. و لو قيل بحرمة البناء ايضا لا يستلزم ذلك بطلان العمل، الا اذا انطبق عليه عنوان البدعة. ثم ان المستفاد من كلام المحقق الخراساني رحمته الله ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، و الظاهر ان مراده بعد الفحص لا قبله، كما لا يخفى وجهه. و على اي تقدير ليس اجراء اصالة عدم الحجية خالياً من الاثر في جميع الموارد كما يظهر منه. نعم كلامه محقق بالنسبة الى المنجزية، و اما بالنسبة الى المعذرية فربما يحتاج الى ذلك الاصل كما في صورة العلم الاجمالي، مثلاً اذا علم اجمالاً بوجوب الظهر او الجمعة مع قيام الامارة على الظهر و عدم وجوب الجمعة فاتي بالظهر و لم يأت بالجمعة و كان هو الواجب واقعا فيلزم على مذاقه معذوريته عن الواقع، لعدم فعليته بقيام الامارة على خلافه، بخلاف ما لو اجري اصالة عدم الحجية لان باجراء الاصل يصير المحجة انشائية و هذا ثمة الاصل. و يظهر الثمرة ايضا في المثال فيما اذا لم يات بواحد منها فعلى مذاقه كان الواقع انشائياً، حيث ان

الامارة لو كانت حجة في الواقع كانت منافية لفعلية الواقع، ولو لم تثبت حجيته لدى المكلف فهو غير معاقب لاعلى مخالفة الواقع و لا مخالفة الامارة، بخلاف مآلو اجري الاصل، فتدبر جيدا.

ثم ان الظاهر من كلام «الكفاية» حيث خص عدم صحة الاستناد بالظن الانسدادي على القول بالحكومة صحة الاستناد اذا ثبت الحجية من قبل الشرع و بدليل شرعى، و هو كما ترى مخالف لمرامه، اللهم الا ان يوجه بما اشير اليه، هذا مضافا الى انه لا معنى لحجية الظن على تقريب الانسداد إذ الحجة هو العلم الاجمالى، غاية الامر حيث لا يمكن او لا يجب الاحتياط يكتفى بالامتنال الظنى، كما انه لو لم يمكن ذلك يكتفى بالاحتمالى، مع انه لا معنى لحجية الاحتمال. و بالجملة الحجة هو العلم الاجمالى الذي هو احد المقدمات لاالظن، فتأمل.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

الفصل الأول : فى حجّة الظواهر

قد عرفت ان الاصل عند الشك فى الحجية عدمها، وقد خرج من مقتضاء عدة امور ثبت حجيتها. او قيل بثبوتها شرعا، ونذكرها فى طى فصول ان شاء الله تعالى، والمقصود من عقد هذا الفصل اثبات حجية الظاهر فى الجملة، وطريق اثباتها التشبث بالسيرة، فانه لا شبهة فى استقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات فى تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها، والايات الناهية عن اتباع غير العلم لا تكاد تكون رادعة، لانها من الظواهر فيسري الكلام فيها ايضا. وبهذا يظهر انه ولو امكن جعل تلك الايات رادعة عن العمل بغير العلم فى غير الظواهر من الامارات لا يكاد يمكن كونها رادعة عنها. و دعوي القطع بعدم الردع فى محلها، للسيرة العملية القطعية على العمل بالظواهر فى زمان الائمة عليه السلام بل النبي صلى الله عليه وآله وتمسك الائمة بظواهر القران و الاخبار المروية عن النبي، كما لا يخفى على من راجعها.

ثم ان الكلام فى هذا المقام انما يكون بعد تحقق الظهور و ثبوت ان الظاهر الواصل هو الظاهر الصادر، فلا بد اولاً من كسب ما هو الظاهر بدليل من اصل او غيره. و بعبارة اخرى احراز مرادات الشارع بل كل متكلم يتوقف على امرين، احدهما: احراز ما هو الظاهر من كلامه الصادر عنه، الثانى: احراز ان هذا الظاهر مراد له، والمتكفل للثانى هو

ماذكر فى اول البحث من الطريقة المستقرة والسيرة المتبعة عندالعقلاء كافة على استكشاف المرادات الواقعية من الظواهر، و البناء على ان الظاهر الصادر من المتكلم مطابق لمراده الواقعى ما لم ينكشف خلافه، و اما ان الظاهر الصادر ما هو؟ فاحرازه يحتاج الى دليل اخر، و لا يكاد يحرز ذلك بالسيرة المذكورة.

التفصيل بين من قصد افهامه و غيره

اذا عرفت ذلك نقول: اذا كان المتكلم بصددالبيان والتفهيم و لم ينصب هناك قرينة مقالية و ليس فى البين قرينة حالية يقطع بان ما هو الظاهر من اللفظ هوالظاهر الصادر الذي اراد تفهيمه ليس الا، و اذا انتفى احدى تلك المقدمات انتفى القطع، ولابد حينئذٍ فى الحكم بكون الظاهر الواصل هوالظاهر الصادر من دليل اخر سواء كان اصلا متبعا او سيرة قطعية، و بدون ذلك لا يصح الحكم المذكور، و بدونه لاتصل النوبة الى التمسك باصالة التطابق، لانه كما عرفت فرع ثبوت الظهور و تحققه. و بعد تحقق هذه المقدمة نقول: اذا كان شخص مقصودا بالافهام و لم يكن بينه وبين المتكلم قرينة لا حالية و لا مقالية قطعا فلا محالة يقطع بما هو الظاهر كما عرفت، و اذا شك فى وجود القرينة فان كان ذلك من جهة احتمال غفلته عنها فالمحكم اصاله عدم الغفلة الا اذا كان من عاداته ذلك، و كذلك الكلام ان كان الشك من جهة احتمال غفلة من كان واسطة لتبليغ كلام المتكلم الى من قصد افهامه، و ان كان ذلك من جهة احتمال تعمدالواسطة اسقاط القرينة فالمرجع ما هو المرجع فى امثال هذاالمقام: من اصاله الصدور، و تصديق العادل، والغاء احتمال تعمده بذلك ان كان عادلا، و الا لا يعتنى بقوله اصلا. و بذلك يظهر حال ما اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام ولكن كان حكمه مشتركا مع من كان مقصودا به و فرض وصول الكلام اليه بواسطة او وسائط ولكن كان الوسطة بصدد بيان جميع كلام المتكلم و كل ما كان بينه من القرائن والامور الدخيلة فى المراد المرتبط بهاالظهور، فان احتمال غفلته كاحتمال غفلة نفسه مدفوع بما عرفت، و احتمال تعمده فى حذف القرينة و اسقاطها مدفوع ايضا بما ذكر. و بالجملة يحصل الاطمئنان فى جميع هذه الموارد بان الظهور الواصل

هو الصادر من دون شبهة وارتباب، انما الاشكال فيما اذا لم يكن من هذا القبيل، كما اذا وصل الى غير المقصود بالافهام كلام المتكلم ولو كان بالفاظه، كما اذا كان بالكتابة في قرطاس واحتمل وجود القرينة بينه وبين المقصود بالافهام ولم يكن في البين ما يوجب الاطمئنان بعدمها، كما في المكاتبات و المكالمات الرمزية السرية التي كان البناء فيها على اخفاء المطالب الواقعية، فهل يمكن في امثال هذه الموارد البناء على ان الواصل هو الصادر او لا؟

كلام الشيخ رحمته في المقام و ايراد صاحب الكفاية عليه

والذي يترأى من الشيخ هنا التمسك باصالة عدم القرينة مدعيا ان بالاصل المذكور يتحقق ان الظاهر الذي صدر من المتكلم هو الواصل ثم يبنى على انه مطابق لمراده الواقعي، واعترض عليه المحقق صاحب «الكفاية» بانه ليس هنا بناء ان، بل بناء واحد، و هو البناء على ان الظاهر الواصل مراد واقعا.

وانت خير بان البحث عن ذلك خال عن الفائدة وليس بهم اصلا، و انما المهم بيان وجود هذا البناء، سواء كان بالنحو الذي ذكره الشيخ او بهذا النحو، والذي يختلج بالبال الاشكال في تحقق هذا البناء و الا اذا حصل الاطمئنان عادة بعدم وجود القرينة، فان هذا في الحقيقة خارج عن مورد البحث و يكون بحكم القطع، والكلام واقع في مورد الشك والاحتمال العقلاني والذي اراده عدم جريان اصالة عدم القرينة هنا، اذ ليس اصلا متبعا عند العقلاء في هذا المورد، و لعل هذا مراد المحقق القمي رحمته حيث خص الكلام بالمقصود بالافهام، فان الظاهر او المحتمل ان يكون نظره الى ما حققناه من عدم تبين الظهور الصادر من المتكلم اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام، و كلامه و ان كان مطلقا لكن الظاهر تقييده بما اذا لم يحصل الاطمئنان بالظهور و لا اظن ارادته الاطلاق.

دخل و دفع

وكيف كان لا يرد على هذا المقال ما في «الكفاية» من الاشكال بانه لا يسمع اعتذار من لا يقصد افهامه اذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه او يخصه، و يصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج مستشهداً بصحة الشهادة بالاقرار من كل

من سمعه ولو قصد عدم افهامه فضلا عما اذا لم يكن بصدد افهامه، فان الاعتذار انما لا يسمع اذا تبين ظاهر كلام المولى، واما اذا لم يتبين فلا معنى للعقاب واللوم، وقد عرفت الاستشكال في ثبوت الظهور الصادر في مورد الكلام.

و بالمجمل اذا تبين الظهور الصادر بالعلم او بحجة اخرى كان بناء العقلاء على اتباعه في كشف المراد و تطابقه مع الارادة الواقعية، من دون ان يكون ذلك مرهونا بحصول الظن بالوفاق او عدم الظن بالخلاف، و لا يكون الشخص مقصودا بالافهام، و حينئذ لا يسمع الاعتذار بحال. واما اذا لم يتبين الظهور الصادر من اصل كما في مورد الكلام فلا يصح المواخذة بحال، فتدبر.

حجية ظواهر الكتاب

ثم ان المترائي من جل الاخباريين اختصاص حجية الظواهر بغير الكتاب المبين: من احاديث سيد المرسلين، و الائمة الطاهرين صلوات الله عليه و عليهم اجمعين. والمستفاد منهم في توجيه ذلك - اعني عدم حجية ظاهر الكتاب - وجوه.

حجج الاخباريين لعدم حجية ظواهر الكتاب

منها: ان فهم القرآن مختص باهله و من خطوب به، كما ذكره السيد الشارح للوافية مدعيا ان القرآن نزل على اصطلاح جديد، او يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب، و ربما يستشهد له بما ورد في ردع ابي حنيفة بقوله عليه السلام: «ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الخ.»^١ و ردع قتادة بقوله عليه السلام: «ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خطوب به.»^٢

و منها: ان القرآن لاجل احتوائه على مضامين شائخة و مطالب غامضة لا يكاد تصل اليها ايدي اولى الافكار الغير الراسخة اعني متعارف الناس، كما يترأى ذلك و يشاهد بالوجدان بالنسبة الى بعض الكتب الغامضة العالية المعنى، فكيف بكلامه تعالى؟

١- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤٧، الباب ٤٠ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٩٢، الباب ٣٤، علل الشرايع ج ١، ص ٨٩، الباب ٨١.

٢- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٨٥، الباب ١٣، (طبع مؤسسه آل البيت).

و منها: ان المتشابه الممنوع من اتباعه في بعض الاخبار شامل للظاهر، و لا اقل من احتمال شموله.

و منها: انا نعلم اجمالا بطرو التخصيص و التقييد و التجوز في غير واحد من الظواهر.
و منها: ان الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي شاملة لحمل الكلام الظاهر في معنى على ارادة هذا المعنى، الى غير ذلك من الوجوه التي لا فائدة في ايرادها.

ايقاًظ

و لا يخفى ان النزاع يختلف صغروباً و كبروباً بحسب هذه الوجوه كما في «الكفاية» فان كل ما كان مرجعه الى عدم تحقق الظهور المتبع الذي عليه بناء العقلاء و استقرار سيرتهم على اتباعه فهو راجع الى منع الصغري، كما هو الامر بالنسبة الى الوجه الاول والثاني والرابع في وجهه، بان يكون المعلوم بالاجمال وجود القرينة المقرونة بالكلام حاله او غيرها. و كل ما كان مرجعه الى منع طريقته بعد فرض تحقق ما كان طريقته على اتباعه فهو راجع الى منع الكبرى.

كلام الشيخ رحمته الله و النظر فيه

والذي يترأى من الشيخ رحمته الله في الرسالة تأويل ما يدل على المنع الكبرى و ارجاعه الى منع الصغري و انه ليس ظهوريا متبعاً عند العقلاء، معللاً بان المنع الكبرى غير معقول، اذ بعد فرض كون المتكلم بصدد التفهيم و بيان المراد بالالفاظ و فرض كون اللفظ ظاهراً متبعاً عند العقلاء كيف يعقل المنع، فانه عند تحقق كونه بصدد ذلك و تحقق الظهور المتبع لا بد و ان يكون الظاهر مراداً، فالمنع لا بد و ان يكون راجعاً الى منع تحقق هذا الظهور، هذا. ولكن للنظر فيه مجال، اذ ليس وجود الظهور المتبع عند العقلاء كافياً في وجود الارادة على طبقه، بل ربما ينفك عنه، كما اذا ورد التخصيص والتقييد بدليل اخر. و بعبارة ادق ان كون المتكلم بصدد التفهيم و وجود الظهور المتبع انما يثبت المراد الاستعمالي و ان الظاهر الصادر هو هذا الظهور المتبع، و اما انه مراد ام لا؟ فلا يكاد يثبت بذلك، و لا بد فيه من دليل اخر على ما عرفت مستقصي، و على هذا فربما يتحقق

المقدمتان و مع ذلك يمنع حجية الظهور بردع السيرة الذي مرجعه الى الغاء اصالة التطابق، و منع احراز كون المراد الجدي ما هو المراد الاستعمالي، و لا نعنى بكبروية النزاع الا ذلك فتدبر.

رد ادلة الاخباريين

و كيف كان لا يخفى ما في جميع هذه الوجوه، اما الاولى: فلان المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن باهله اختصاص فهمه بتمامه من دون المراجعة و على سبيل الاستقلال، و هذا ليس منكرا، و انما الكلام في الاخذ بظاهره بعد المراجعة الى اهله و الفحص عن القرينة و عدم الظفر بها. و اما الثانية: فلان الاحتواء على المضامين الشائعة الغامضة مسلم، لكن الكلام في غيرها من ايات الاحكام المفروض تحقق الظهور العرفي فيها.

و اما الثالثة: فلان الظاهر ليس من المتشابه قطعاً بل هو خصوص المجمل، و ربما يقال بان احتمال كونه من المتشابه لا يضر و انما المضر دعوى العلم بانه منه، و لعله لتخيل ان بدون العلم المذكور لا علم بالردع فلا مانع من التمسك بالسيرة، و فيه نظر اذ ليس الاعتبار بالردع من حيث هو و انما الاعتبار برضاء الشارع و انما يتمسك بعدم الردع من جهة كشفه عن الرضاء، و من الواضح انه لا طريق الى استكشافه مع احتمال الردع باحتمال شمول المتشابه للظاهر عرفاً فافهم.

و اما الرابعة: فلان العلم الاجمالي المذكور انما يمنع عن التمسك بالظاهر اذا كان المعلوم بالاجمال ازيد مما يظفر به من المخصصات والمقيدات والقرائن الموجبة للتجاوز فيما بايدنا، ولكن في حصول العلم الاجمالي بهذا النحو اشكال، بل الذي يمكن دعواه هو العلم الاجمالي بوجود هذه فيما بايدنا، بحيث لو تفحصنا عنه بالنحو المتعارف لظفرنا بمقدار المعلوم بالاجمال. و على هذا ينحل العلم الاجمالي بالفحص عن المخصصات والمقيدات و قرائن المجازات في الاخبار الموجودة بايدنا المتفرقة في الابواب المختلفة، بل لا يبعد ان

يقال: ان المسلم هو العلم الاجمالي بوجود هذه في الاخبار التي بايدينا، بحيث لو تفحصنا عن كل منها في مظانه لظفرنا به، والفرق بين هذا التقريب و ما قبله بمكان من الوضوح. و اما الخامسة: فبمنع كون حمل اللفظ على ظاهره تفسيراً، مع انه لو كان فلا يكون من التفسير بالرأي، وبعض الاخبار و ان كان خالياً عن القيد، لكن الظاهر كون الاخبار المقيّدة بصدد بيان المحرم من التفسير و غير المحرم منه، فكان مقتضى التقييد فيها التحديد و ان الحرام خصوص التفسير بالرأي دون غيره، هذا. مع ان في غير واحد من الاخبار كخبر الثقلين و نحوه دلالة واضحة على جواز التمسك بالقرآن والعمل على وفقه، والمتأمل فيها يكاد يقطع بعدم ارادة جواز العمل في خصوص المنصوصات دون غيرها، كما يظهر بالمراجعة. و على هذا امكن ان يقال بان الاخبار المانعة عن التفسير بالرأي لو كانت شاملة لحمل اللفظ على ظاهره ايضا كان مقتضى الجمع بينها و بين هذه الطائفة حملها على ارادة خصوص المتشابه و نحوه، لا حمل هذه الطائفة على ارادة النصوص كما لا يخفى. و بالجملة لا مجال للقول بخروج ظواهر الكتاب عن موضوع الحجة اصلاً، بل الحق انها كغيرها حجة شرعا، و يويده ما في كتب التواريخ من ان الايات النازلة على قلب النبي ﷺ كانت تقرأ على جماعة من الصحابة و هم كانوا يحفظونها و يقرؤونها على اهل البلاد البعيدة، بل النبي ﷺ ربما كان يبين الحكم بقراءة الآية النازلة عليه. و ملاحظة هذه الجهات مع ما تقدم لعله موجب للقطع بالمطلب، و يويده ايضا بل يدل عليه ارجاع الائمة عليهم السلام الى الظواهر في مقام الاحتجاج والاستدلال، بل استدلووا عليهم السلام في غير مورد بظاهره، فراجع و تدبر.

معاونة و مناقشة

و ربما يستدل على الحجية باخبار عرض الشروط على الكتاب و قبول ما وافقه ورد ما خالفه، و كذا اخبار عرض الاخبار المتعارضة عليه، فان مورده موافقة احداً الخبرين مع ظاهر الكتاب و مخالفة الاخر معه، لامع صريحه من الكتاب كما هو واضح. و يمكن المناقشة في الاولى بانها ليست بصدد اثبات حجية الظاهر، و ليست في مقام

بيان ما هو الحجة من الكتاب، بل هي انما كانت بصدد حل الشروط وعدم حلها، وان النافذ ما كان حلالا في الشريعة دون الحرام فتدبر.

و في الثانية بان كون الظاهر مرجحا و موجبا لتقديم احد الخبرين لا يلزم حجيته ذاتا و في نفسه، كما هو واضح فافهم.

و انقدح من جميع ما ذكر ان الاقوى حجية ظواهر الكتاب كالسنة.

نعم لو صدر عن النبي ﷺ دليل مضمونه ارادة خلاف الظاهر في بعض تلك الظواهر لقرائن مضبوطة عند اهل البيت لكان مانعا من الاخذ بالظهور، حتى مع احتمال كونها راجعة الى غير آيات الاحكام، اذ مجرد الاحتمال كاف في ذلك، مع صدور ذلك عن النبي، حيث ان الظاهر انتفاء السيرة مع الفرض، لكن الكلام في وقوع ذلك، اذ لم نقف على هذا المضمون في شيء مما ورد عن النبي ﷺ فراجع و تدبر.

تعقيب و تحقيق

ثم ان من ادلة المانعين: انا نعلم اجمالا بوقوع التحريف في القرآن إما بالاسقاط او بالتصحيح، و هذا مانع من الاخذ بظواهره. و اجيب اولا بعدم العلم بوقوع ذلك في الظواهر، و ثانيا بعدم العلم بوقوعه في آيات الاحكام، فلعلّه واقع في غيرها. ان قلت: انا نعلم اجمالا بوقوعه إما فيها او في غيرها. قلت: لا يضر ذلك، لعدم حجية غير آيات الاحكام حيث لا اثر لها. نعم يمكن ان يقال: انها على فرض حجيتها جاز استنادها الى الشارع بخلاف ما اذا لم تكن حجة و هذا يكفي اثرا، و لكن غاية ما يقتضيه ذلك تاثير العلم الاجمالي بالنسبة الى خصوص هذا الاثر، و حيث انه مشترك بين آيات الاحكام و غيرها، و اما بالنسبة الى غيره من الاثار المختصة بالاحكام فلا تاثير للعلم الاجمالي لسلامتها عن المعارضة.

و بالجملة مقتضى العلم الاجمالي المذكور عدم صحة الاستناد الى الشرع في الطرفين لكون الاثر مشتركا، و اما الاثار المختصة بظواهر الايات على فرض حجيتها فحيث لا تكون مشتركة يوخذ بها و يترتب على الحجية، لعدم تاثير العلم الاجمالي بعد ان لم يكن

لحجية غيرها اثر اخر، فتدبر.

اقول: اذا قلنا بان اصاله عدم القرينة بنفسها اصل متبع عند العقلاء كما هو خيرة جماعة كان الامر كما ذكر، اذ المفروض عدم تاثير العلم الاجمالي، فكان احتمال التحريف بالنسبة الى آيات الاحكام احتمالاً بدوياً، فهو نظير الشك البدوي في وجود القرينة و عدمها والاصل عدمها، من دون فرق على هذا المبنى بين ان يكون التحريف المحتمل وقوعه في اية الحكم و على فرض وقوعه متصلاً او غيره، فان اصاله عدم القرينة عند الشك فيها جارية عند القائل به مطلقاً، سواء شك في وجود القرينة المتصلة او المنفصلة. و انما يشكل على هذا المبنى فيما اشار اليه في «الكفاية» بقوله: نعم لو كان الخلل المحتمل فيه او في غيره بما اتصل به لاخل بحجتيه، لعدم انعقاد ظهور له حينئذٍ و ان انعقد له الظهور لو لا اتصاله انتهى. و مراده بحيث لا ينافي مذهبه من اختيار اصاله عدم القرينة عند الشك فيها، و كذا لا ينافي ما مر منه من عدم تاثير العلم الاجمالي بالتقريب الذي عرفته من صيرورة الاحتمال بالنسبة الى اية الحكم بدوياً لعدم حجية غيرها اختصاص الاشكال بما اذا علم بوقوع التحريف متصلاً باية الحكم و آية غيره بحيث يحتمل كونه راجعاً الى كل منهما او الى كليهما، و ذلك كما اذا جيء قبل الفراغ من التكلم بجمل متعددة بما يمكن ان يكون قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل منها، نظيراً لاستثناء المتعقب بجمل متعددة، فان المقام على هذا التقدير من قبيل الشك في قرينة الوجود، و هو كما اختاره تبعاً لغيره مانع من انعقاد الظهور.

و اما إذا قلنا بان الاصل المذكور ليس اصلاً متبعاً عند العقلاء في نفسه كما احتملناه بل قويناه، فمن الواضح ان ليس الاشكال متفرعاً على وجود العلم الاجمالي و لاعلى ما فرضه في «الكفاية» بل مجرد احتمال وجود القرينة و وقوع التحريف في اية الحكم و لو لم يكن مقروناً بالعلم اصلاً مانع من اتباع الظهور.

و على هذا لا بد من حل الاشكال لسريان الاحتمال في جميع الظهورات، فانه ما من ظاهر الا و يحتمل وقوع التحريف فيه، فلا يصح التمسك به.

عدم وقوع التحريف فى الكتاب العزيز

و يمكن حلّه اما بدعوى القطع بعدم وقوع التحريف، كما يستظهر من عدة من الاصحاب و بعضهم اطلال الكلام فى نفي التحريف، و ذكر كلماتهم خارج عن الرسالة، والاخبار التى يستشم منها وقوعه اما لا دلالة لها عليه او لا يصح الاعتماد عليها من جهة ضعف السند. او بدعوى وقوع التمسك بتلك الظواهر من اهل بيت العصمة عليه السلام فى مقامات كثيرة، بل فى غير واحد من الاخبار ارجاع الاصحاب الى ظاهر الكتاب و تعليمهم طريق الاستدلال، و هذا يكشف عن جواز الاخذ به بل وجوبه.

و بالجملة قد وقع التعبد بالاخذ بظاهر الكتاب، و هذا يكتفى فى جواز الاخذ و لو احتمل وقوع التحريف واقعا، نظير التعبد بساير المحجج الشرعية فى الظاهر مع احتمال كون الواقع على خلافها، و لعل المصلحة فيه غلبة مصادفة هذه الظواهر مع الواقع، فتأمل جيدا.



حكم اختلاف القراءات

ثم ان اختلاف القراءات بما يوجب الاختلاف فى المعنى يجعل القراءتين بمنزلة آيتين متعارضتين ان قلنا بتواتر القراءات عن النبي صلى الله عليه وآله فيقدم الاقوى منها دلالة ان كان، و الا يتساقطان، و يرجع الى العموم او الاصل الغير المخالف لكليهما، بناء على الطريقية، و اما بناء على السببية فالى قاعدة التخيير، و لا يكون المورد من موارد اعمال المرجحات اصلا.

و ان لم يثبت تواترها كما هو الامر فتارة نقول كما لا يبعد بجواز الاستدلال والتمسك بكل قراءة من جهة دلالة الاخبار عليه، و اخرى لا نسلم ذلك و ندعى ان المعلوم جواز القراءة دون الاستدلال و لا ملازمة بين الامرين.

فعلى الاول تكون القراءتين حجتين متعارضتين، و مقتضى القاعدة ان لم يمكن الجمع عرفا التساقط، و الرجوع الى الاصل و العموم حسب اختلاف المقام بناء على الطريقية، و التخيير بناء على السببية. و اعمال المرجحات هنا و ان كان محتملا لكن لا دليل عليه، لاختصاص مورده بالخبرين. و الغاء خصوصية المورد او تنقيح المناط محتاج الى القطع

بالمناطق، و لا قطع بالوجدان. نعم ربما يقال بإمكان التعدي عن المنصوصات الى غيرها لقرائن في نفس تلك الاخبار، لكن اين ذلك بالتعدي عن موردها - اعني الخبرين - الى غيره فتدبر.

و على الثاني كان المورد من موارد اشتباه الحجة بغيرالحجة ان قلنا بوجود قراءة النبي في احد الطرفين اجمالاً، و مقتضى القاعدة هوالتساقط والرجوع الى العموم الاصل الموافق لاحدهما ليس الا، كما هو واضح على الخبر فافهم.

في حكم حجية الظهور اذا شك في وجود القرينة او قرينة الموجد
قد عرفت ان حجية الظهور انما تكون فيما احرز ان الظاهر الواصل هو الظاهر الصادر.
واما اذا شك في ذلك، اما لاجل احتمال وجود القرينة، او لاجل الشك في قرينة الموجد
فيشكل الامر، لما تقدم من ان اصالة عدم القرينة ليست اصلاً متبعا من حيث هو ما لم
يرجع الى اصالة عدم الخطأ، او اصالة الصدور، او غيرها من الاصول العقلية. ولقد
اشير فيما سبق الى ان الشيخ والمحقق الخراساني وغيرهما من المحققين رحمهم الله ذهبوا
الى ان اصالة عدم القرينة جارية عندالشك في القرينة، نعم بينها كلام لا يرجع الى محصل
كما اشيراليه. و اما عندالشك في قرينة الموجد فحيث لا يجري لاصالة عدم القرينة،
اشكل عليهم الامر فحكموا بالاجمال، الا ان يكون اصالة الحقيقة حجة من باب التعبد لا
من باب الظواهر، اذ على ذلك يكون اصالة الحقيقة حجة حتى مع وجود القرينة المتصلة
بالكلام ايضا، فيكون من قبيل تعارض المجتدين، بخلاف ما اذا كانت حجيتها من باب
حجية الظواهر. وليعلم ان الكلام غير مختص بما اذا شك في وجود قرينة المجاز، بل ربما
يشك في وجود القرينة على ارادة الحقيقة، كما اذا كان ظاهر الكلام مع قطع النظر عن
القرينة هوالمعنى المجازي، نظير ما التزم به غيرواحد في المجاز المشهور، فيشكل في وجود
القرينة على ارادة المعنى الحقيقي، فاصالة عدم القرينة على القول بها ليست مختصة بما اذا
كان ظاهر اللفظ لو لا القرينة المعنى الموضوع له و كان الشك في قرينة دلت على ارادة
المجاز، بل تعم المورد المذكور ايضا. و اما اصالة الحقيقة على القول بها فهي مختصة
بذكرالمقام، كما لا يخفى وجهه. وكيف كان فالاقوى ما عرفت من ان الاصل المذكور ليس

اصلاً متبعاً برأسه. و على هذا فإن كان الشك في الظهور لاجل الشك في وجود القرينة يشكل الأمر في بعض المقامات كما تقدم مستقصى، و ان كان لاجل الشك في قرينة الوجود فالأمر اشكل، و ان كان لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً، فيبتنى الكلام على الكلام في حجية قول اللغوي و عدمها.



مركز تحقيقات كليات علوم إيسدي

الفصل الثانی: حجة قول اللغوي

والذي نسب الى المشهور حجة قوله بالخصوص في تعيين الاوضاع، و استدل لهم بامور، منها: اتفاق العلماء بل العقلاء على الاستشهاد بقوله في مقام الاحتجاج والمخاصمة من دون انكار، و عن بعض دعوى الاجماع على حجة قوله. و منها: بناء العقلاء على الرجوع الى الخبر والتمسك بقوله في كل صنعة، و كذلك صنعة اللغة، فان اللغوي خبرها، فيكون قوله مقبولا عند العقلاء.

ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله و التحقيق في المسألة

والذي يترأى من صاحب «الكفاية» عدم الحجية فانه رحمته الله - بعد الاشكال على الاتفاق المذكور بانه على تقدير تسليم اتفاه غير مفيد، مع ان المتيقن هو الرجوع اليه مع اجتماع شرائط الشهادة. و في الاجماع بانه غير محصل، و المنقول غير حجة، مع احتمال ان يكون مدرك المجمعين بناء العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة من كل صنعة فيما يختص به - قال ما حاصله: ان اللغوي ليس من اهل الخبرة، لانه خبر بموارد الاستعمالات لا بالاوضاع، مع ان المتيقن من بناء العقلاء انما هو الرجوع الى اهل الخبرة اذا حصل الوثوق

والاطمئنان، لا مطلقا.

اقول: التحقيق الذي يساعده النظر الدقيق حجية قول اللغوي، وبيانه يستدعى رسم مقدمتين، الاولى: استقرار بناء العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة من كل صنعة مطلقا و لو لم يحصل من قوله الاطمئنان باصابة رأيه للواقع، نعم لا بد من حصول الاطمئنان بان ما يخبر به مطابق لرأيه، والدليل على ذلك ما يرى من استشهادهم في مقام الاحتجاج والمخاصمة واللجاج بقوله، و لو كانت الحجية متوقفة على حصول الاطمئنان لما صح الاستشهاد والاستدلال في هذا المقام، لجواز الانكار حينئذ من الطرف بعدم حصول الاطمئنان له، فلا يصح اقامة الحجة بقوله على الطرف في شئ من الموارد.

الثانية: ان اللغوي خبير بالالوضاح وليس خبريته مخصوصة بمجرد موارد الاستعمالات، وذلك لانه اذا راجع كلمات العرف و اهل المحاورة ربما يحصل له العلم بان اللفظ الكذابي يتبادر منه عند اهل العرف المعنى الكذائي بلا قرينة، وكما ان هذا المعنى لو حصل لك بان ترى تبادر المعنى الكذائي من اللفظ عند اهل اللسان تعلم بان اللفظ حقيقة فيه، كذلك لو حصل للغوي. فاذا قال: ان اللفظ الفلاني، موضوع للمعنى الفلاني او اخبر بهذا التبادر، فقال: المتبادر عند اهل اللسان من هذا اللفظ هذا المعنى، كان ذلك بمنزلة ما لو علمت بنفسك بالتبادر.

وبالجمله اللغوي المتتبع في موارد الاستعمالات كثيرا ما يحصل له العلم بان هذا اللفظ يتبادر منه هذا المعنى بلا قرينة، وبذلك يستكشف وضعه له وكونه حقيقة فيه و يصير خبيرا بذلك اذا جدَّ جهده و بالغ سعيه و استفرغ وسعه، فكيف القول بانه ليس خبيرا بالالوضاح، و اذا ثبت كونه خبيرا كان قوله حجة من باب حجية قول اهل الخبرة، لكن تقدم ان قوله بما هو لا اعتبار به ما لم يكن موافقا لرأيه، ففي الحقيقة الحجة رأيه و لا بد من الاطمئنان بموافقة مع قوله، و اما الاطمئنان باصابة رأيه مع الواقع فهو غير معتبر، كما هو المحقق في ساير موارد الرجوع اليهم، ومنه الرجوع الى المجتهد في فتواه، و الى المقوم في تعيين القيمة. و يمكن اثبات حجية قوله بطريق آخر، و هو ما اشير اليه اجمالا، و

تفصيله: انه اذا اخبر اللغوي بكون المتبادر من هذا اللفظ هذا المعنى، كان اخباره حجة من جهة حصول الاطمئنان غالباً، بل عادة انه انما يخبر عما رآه و لا يكون متعمداً للكذب، و حيث ان الذي اخبر به كان قريباً من الحس كان بمنزلة الشجاعة والعدالة و نحوها فى جريان اصالة عدم الخطأ والغفلة. و بعبارة اوضح ان الذي يعتبر فى قبول خبر الواحد والبيّنة امران، احدهما: احراز انه لا يتعمد الكذب و يخبر عن الواقع، والثانى: احراز انه ليس خاطئاً و المتكفل للأول دليل وجوب تصديق العادل و الغاء احتمال تعمله الكذب، او حصول الوثوق والاطمئنان عادة بانه ليس متعمداً به، كما بالنسبة الى مورد الكلام - اعنى قول اهل اللغة - فانه يحصل الوثوق من قوله و لو لم يكن عادلاً. و المتكفل للثانى اصالة عدم الخطأ والغفلة المتبع عند كافة العقلاء، و الامر الاول مشترك بين من يخبر عن امر حدسى او غيره، كما ان الثانى مشترك بين العادل وغيره، و يختص الثانى بما اذا كان المخبر به حسياً او قريباً بالحس، اذ اصالة عدم الخطأ مختصة بالحسيات، ولا مجرى لها فى الحدسيات. ان قلت: هب ذلك لكن من المحتمل اعتبار التعدد، فان الظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد فى اهل الخبرة فى مسألة التقويم وغيرها. قلت: اعتبار التعدد انما هو فى مقام الحكومة والقضاة عند الدعوى والمخاصمة، و اعتباره فى تلك المسألة لا يستلزم اعتباره فى غيرها، الا ترى ان فى مسألة القضاة ليس للقاضى الحكومة على طبق علمه بل لابد له من اعمال البينات والقضاة على طبقها، و لعل ذلك امر اعتبر فى خصوص تلك المقام اعنى مقام رفع الاختلاف و حل الدعوى، و لا دليل على اعتبار التعدد فى غيره. و لقد تحصل ان اثبات حجية قول اللغوي باحد الامرين، الاول: ادخاله فى اهل الخبرة، الثانى: الاخذ باخباره بادخال قوله فى خبر الواحد الموثوق به، بضميمة اصالة عدم الغفلة، و عليك بالتدبر التام.

التمسك بالسيرة للمدعى

و مما يشهد بالمدعى استقرار سيرة المشرعة على مراجعة كتب اهل اللغة عند

الاحتياج اليها من زمن الائمة الى الان، فان التكلم في اطراف اللغة حدث في عصر الصادق عليه السلام وكان اصحابهم يرجعون اليه في فهم مراداتهم بلا شك، ولم يردع عنه الشارع قطعا.

طريق آخر لاثبات المطلوب

ويمكن اثبات المطلوب بوجه آخر، وهو انا نعلم اجمالا بوجود التكليف بل تكاليف عديدة في الموارد التي وقع فيها الاحتياج الى مراجعة اللغة، فلو بنى فيها على الاصل يلزم مخالفة المعلوم بالاجمال، ولو بنى على الاحتياط لزم العسر والمخرج، وحينئذ لابد من الامتثال الظني ان امكن، وطريق تحصيل الظن امور، منها قول اللغوي.

مناقشة صاحب الكفاية رحمه الله ومراجعته

و ربما يناقش فيه بان انسداد باب العلم بتفاصيل المعنى لا يوجب اعتبار قول اللغوي مادام انفتاح باب العلم بالاحكام، وهذا هو المصريح به في «الكفاية» وربما يترأى من الشيخ رحمه الله ايضا، لكنه رجع عنه في ذيل كلامه وذهب الى كفاية انسداد باب العلم بالمعنى ولو كان باب العلم بمعظم الاحكام مفتوحا، والحق ذلك بناء على ما هو التحقيق من كون العلم الاجمالي بنفسه منجزا ولو علم بتكليف واحد، فان مقتضى هذا القول جريان مقدمات الانسداد الكبير بالنسبة الى كل مسألة، كما لو علم اجمالا بوجوب الجمعة او الظهر ولم يتمكن من الاحتياط ولا تعيين ما هو الواجب، فانه لابد حينئذ من الاخذ بمظنون الوجوب. والفرق ان مقدمات الانسداد الكبير ليست مرهونة بكون العلم الاجمالي منجزا، فانه مع عدم تنجيزه ايضا يتم الكلام، حيث نعلم بعدم رضاء الشارع باجراء الاصل في جميع تلك الاحكام المعظمة الكثيرة. واما الانسداد الصغير فهو مرهون بكون العلم الاجمالي منجزا وعدم امكان الاحتياط، وحيث ان التحقيق تنجيزه لابد من الامتثال بقدر الامكان، فاذا لم يمكن الاحتياط التام يجب الامتثال الظني ولا يكفي الاحتمالي، والمفروض ان قول اللغوي يفيد الظن. لكن ليعلم انه على فرض تمامية هذه المقدمات لا يكون الاعتبار بقول اللغوي بخصوصه، بل من باب انه يفيد الظن، ففي الحقيقة الاعتبار بمطلقه، ولا اعتبار به ما لم يفد ذلك، كما هو واضح فتدبر.

الفصل الثالث: فى الاجماع المنقول

فى الاجماع المنقول بالخبر الواحد، و ليعلم انه لا دليل على حجيته بالخصوص، عدى ما دل على حجية الخبر الواحد من جهة انه فرد من افراده فهو تابع له سعة وضيقا، و لتحقيق المقال ينبغى تقديم مقدمة ورسم امور.

مركز تحقيقات كميتر علوم رسدى

معنى الاجماع

اما المقدمة فى بيان معنى الاجماع و ذكر تعاريفه، وقد عرفه العامة تارة باتفاق امة محمد ﷺ على امر، واخرى باجتماع المجتهدين على قول، و عرفه الاصحاب باجتماع اهل الحل والعقد على حكم او بما يقرب ذلك، و هذا هو المتبادر من لفظ الاجماع، كما ان المتبادر منه اجتماعهم على حكم فى جميع الاعصار دون عصر واحد. نعم ربما يحتمل فى كلام بعض من عرفه ارادة الاجتماع فى عصر واحد، كما يحتمل قريبا ممن ذكر مدرك حجية الاجماع، و علله بما روي عن النبي ﷺ من قوله: «لا يجتمع امتى على الخطأ». ولكن هذا خلاف ما ينساق الى الذهن من لفظ الاجماع و يتبادر منه فى بادي الرأي عند عدم القرينة، فان المتبادر مع قطع النظر عن القرائن الخارجية من حال او مقال هو الاتفاق فى جميع الاعصار، و لذا يكون دعواه بمجرد الاتفاق فى عصر مع مخالفة جميع من بعد هذا العصر او معظمهم او من قبل هذا العصر مستنكرا فى بادي النظر جدا، و ليس

الا لان هذا اللفظ اذا استعمل بلا قرينة يفهم منه اتفاق العلماء المصنفين للكتب المشهور عنهم الفتوى في جميع الاعصار، ويشهد بذلك انا اذا راينا نقل الاجماع ثم وقفنا على مخالف واحد فضلا عن الاكثر نشك في النقل و نراه موهونا. نعم ربما يعلم من القرائن عدم ارادة ناقل الاجماع اجتماع جميع المجتهدين، كما اذا علم ان نقل الاجماع عند ناقله انما كان لعلمه بدخول المعصوم، او علمه بدخول فتواه في الفتاوي، او لاجل التشرف بحضوره و اخذ الفتوى من جنابه، او لاجل القول بالملازمة العقلية من باب قاعدة اللطف. لكن ليعلم ان مجرد ذهاب ناقل الى الدخول او اللطف و كون مذاقه في اصل المسألة ذلك لا يوجب حمل اجماعاته المنقولة على خلاف ظاهرها ما لم يعلم انه استند في هذا النقل الى ذلك، بل يحمل على المعنى الظاهر فيه لغة، مثلا اذا وقع نقل الاجماع في كلام الشيخ عليه السلام من دون قرينة يحمل على الاجماع المصطلح والمعنى الظاهر فيه اللفظ، مع انه قائل باللطف. والسر انا نرى ان مثل الشيخ مع ذهابه الى ما ذهب لا ينقل الاجماع غالبا بل دائما الا ماشد مع ذهاب مثل السيد الى الخلاف، ويشهد بذلك انك اذا ظفرت على مخالفة مثل السيد و اتباعه في مسألة مع نقل الشيخ الاجماع على حكمها، استنكرت ذلك و استفرغت الحال في حل الاشكال، وليس السر الا ما ذكر.

نعم ربما يرى نقل الاجماع مع ذهاب جل من المعروفين و كثير من المشهورين الى الخلاف، فيعلم ان القائل استند في هذا النقل الى العلم بدخوله او التشرف بحضوره او بقاعدة اللطف، كما يعلم ذلك ايضا من تصريح ناقله او اقامة القرينة على مراده، لكن ما لم يصرح بذلك و لم يكن هناك قرينة يحمل كلامه على ظاهر لفظ الاجماع و ان كان الناقل قائلا بالدخول او اللطف، كما اتفق ذلك بالنسبة الى الشيخ كثيرا، فراجع و تدبر.

ملاك حجية الاجماع المحصل

واما الامور الثلاثة، الاول: انه لا بد اولا من فرض الكلام في الاجماع المحصل، و بيان اعتباره و وجهه، فنقول: وجه اعتبار الاجماع لا بد و ان يكون القطع برأي الامام من اي سبب كان، اذ هو بنفسه ليس حجة ما لم يستكشف منه رأيه استكشافاً قطعياً، و لا يكفي الظني حيث لا دليل على اعتبار هذا الظن. و بالجملة لا دليل من العقل او النقل على اعتبار الاجماع بما هو اجماع ما لم يكن كاشفا علميا عن قول المعصوم.

و على هذا لا بد من البحث عن مستند القطع، و هو إما العلم بدخول الامام عليه السلام في المجمعين، او دخول فتواه في فتاويهم اجمالا، او تشرفه بحضوره و اخذ الفتوي من جنابه - و انما لم ينقل عنه بل حكى الاجماع لبعض دواعي الاخفاء - او علمه باستلزام الاجماع لرايه عقلا من باب اللطف او عادة او اتفاقا من جهة الحدس برأيه، كما هو المتحقق غالبا بالنسبة الى المتأخرين. و لا يخفى ان المستند لو كان الحدس القطعي برأيه يختلف الحال بالنسبة الى الموارد والاشخاص، فربما يتفق ان الاجماع الواحد في مسألة واحدة حجة عند احد دون آخر، مثلا اذا ظفر اثنان على اجماع جماعة على حكم لا يرى جميع هؤلاء اختصاص حجية الخبر بالخبر العالى السند مثلاً، بل اما يرى الجميع حجية مطلق الخبر الموثوق به، او خبر الثقة، او يذهب بعضهم الى ذلك دون بعض، و كان احد هذين ذاهب الى عدم حجية غير عالى السند، والاخر الى حجية مطلق خبر الثقة، كان هذا الاجماع حجة للثاني دون الاول، لان الذي يستكشف من اتفاق هؤلاء الاشخاص المختلفين في المذاق او المتفقين على حجية خبر الثقة اذا اجمعوا على حكم، هو وجود الخبر الثقة، فانه مستكشف يقينا و وجوده قطعي، بخلاف الخبر العالى السند، فان وجوده حينئذ احتمالي والمفروض ان الاول لا يعتقد حجية غيره و بالجملة المدار على هذا المقال هو الحدس القطعي و الاستكشاف العلمي، و هو لا يتحقق الا اذا كان مذاق المجمعين مثل مذاق محصل الاجماع او اخص منه، لانه حينئذ يستكشف قطعا وجود الحجة المعتبرة عندهم كما لا يخفى، بخلاف ما اذا كان مذاقهم اعم فانه حينئذ لا يستكشف وجود ما لو كان بيده كان معتمداً عنده في ايدي المجمعين، فتدبر.

اختلاف نقل الاجماع بحسب الالفاظ الحاكية عنه

الامر الثاني: ان نقل الاجماع بحسب ما يتبادر من الفاظ الناقل في النقل مختلف، فتارة ينقل المسبب والسبب، و اخرى لا ينقل الا ما هو السبب، و على الاول فتارة ينقل المسبب حدسا كما هو الغالب المتعارف خصوصا بالنسبة الى الاجماع المحكية عن المتأخرين، و اخرى ينقله حساً و هو نادر جدا بل ربما يكون موهونا جدا اذا وقع في كلام المتأخرين و على الثاني ايضا تارة كان المنقول و هو اتفاق الاصحاب حجة معتبرا

عند المنقول اليه بحيث لو ظفر بنفسه على الاتفاق المذكور لحدس حدسا قطعيا بوجود حجة عند المجمعين بحيث لو كان عنده كان حجة معتبرة فى حقه ايضا، و اخرى ليس بهذه المثابة و لا يستكشف به وجود الحجة المعتمد عليها، فانك قد عرفت مما مضى آنفاً فى الامر الاول ان مستند القطع لو كان الحدس برأى الامام و وجود الحجة المعتبرة عليه يختلف حال الاشخاص بالنسبة الى ذلك.

حجية الاجماع المنقول اذا كان نقله عن حس

الامر الثالث: لا اشكال و لا كلام فى حجية الاجماع المنقول اذا كان نقله متضمنا لنقل السبب عن حس، لانه حينئذ بمنزلة الخبر الواحد الحاكى لقول الامام، بل هو هو فيشمله ادلة حجية الخبر الواحد. و بعبارة اخرى كما ان وجوب تصديق العادل يقتضى الغاء احتمال تعمد الكذب فى الخبر الواحد العادل كذلك فى الاجماع المنقول، و كما ان اصاله عدم الخطأ حاكمة بعدم وقوع الخطأ فى الخبر ان كان نقله عن حس كذلك فى المسبب المنقول عن الحس. وكذا لا اشكال فى حجتيه اذا تمحض فى نقل السبب فقط عن حس ولكن كان السبب عند الناقل سببا عند المنقول اليه، بان كان المنقول بحيث لو كان محصلا كان كاشفا قطعيا عن قول المعصوم عليه السلام او وجود الحجة المعتبرة على قوله بنظر المنقول اليه. كما لا اشكال فى عدم الحجية اذا تمحض لنقله كذلك ولكن كان المنقول بحيث لو كان محصلا ايضا لما كان به الاعتبار فى نظره، لان غاية ما يثبت بادلة الحجية الخبر الواحد الغاء احتمال تعمد الكذب، و اصاله عدم الخطأ لا تزيد عن اثبات عدم وقوع الخطأ فى نقل السبب لكونه حسيا، و كلاهما لا يزيدان على اثبات ان المنقول بمنزلة الواقع و كانه المحصل والمفروض ان المحصل لا يعتبر به و لا يغنى من شىء.

الكلام فى حجية الاجماع المنقول اذا كان نقله للمسبب لا عن حس

فهذا كله واضح، انما الكلام اذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه، ففيه اشكال لان ادلة حجية خبر الواحد لا تنهض على اثبات حجية هذا النقل، لانه حينئذ مثل خبر الواحد الحدسى، فليس به الاعتبار

خصوصا اذا راي المنقول اليه خطأ الناقل في حدسه، هذا اذا انكشف الحال، و اما اذا اشتبه الحال فالاشبه الاعتبار، اذ عمدة ادلة حجية الخبر الواحد بناء العقلاء، والظاهر عملهم بخبر الثقة إذا احتمل كونه عن حس كما اذا علم انه كذلك، ويشهد به انه ليس بناؤهم على التوقف والتفتيش و كسب المدرك و تبين انه عن حس او حدس، كذلك الحال فيما يعتبر فيه التعدد كمسألة الشهادات في الموضوعات، فانه يكتفي بمجرد شهادة عدلين و لا يتوقف القاضي و لا يفتش عن مدركها، ولذا لا ترى من الاصحاب الافتاء بوجوب ذلك بل ظاهر كلماتهم الاكتفاء بمجرد تحقق شهادة عدلين، وهو الظاهر ايضا من قوله عليه السلام: «والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة.»^١

نعم ربما يذكر في ضمن الخبر او الشهادة المدرك، و حينئذ ينظر اليه فان كان معتمدا يوخذ به و الا فلا، كما ربما يعلم من الخارج او يطمئن باستناد الناقل الى امر حدسي، و هذا خارج عن محل الكلام، لان مفروض البحث مورد اشتباه الحال و عدم قيام اماره على الحدس، و مجرد الظن بالخلاف و كون نقل المسبب حدسيا نوعا لا يكون موجبا لرفع اليد عن النقل كالخبر و الشهادة، فتدبر.

مركز تحقيقية كويتية علوم إسلامية

تلخيص

وقد تلخص ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد كالخبر الواحد انما يثبت به المنقول عن حس او احتمال ان يكون عن حس سواء كان السبب فقط او هو مع المسبب، فاذا نقل المسبب بالتضمن يكون حجة في اثبات قول الامام عليه السلام و اذا نقل السبب فقط من حس او اذا احتمل ان يكون عن حس يكون حجة في اثبات السبب و يجعله كالمحصل و بمنزلته و حينئذ ينظر اليه فان كان سببا تاما فهو، و الا فليس به الاعتبار ما لم يضم اليه ما يتمه وليعلم انه اذا لم يكن بمقدار تمام السبب ربما لا يجدي تحري مالمو ضم اليه حصل تمام السبب كما اذا نقل اتفاق عشرة اشخاص مثلا و هو ليس ملازما لقول المعصوم بنظر المنقول اليه، بل يحتاج مثلا الى عشرة اخرين، فان في مثل هذا المورد لا يكفي التحري

١- الكافي، ج ١، ص ٣١٣، باب النوادر، التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٦، الباب ٢١؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٩، الباب ٤؛ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٣، الباب ٣٣.

عن قول العشرة، لاحتمال انطباق بعضهم او جميعهم على العشرة المنقول قولهم كما لا يخفى فتدبر.

تعارض الاجماع المنقولة

ثم انه اذا تعارض نقلان فان كان كل واحد منهما متضمن لنقل المسبب فلا محالة يقع التعارض و يكون حكمه حكم الخبرين المتعارضين، وكذا ان كان كل واحد متكفلا لنقل اتفاق جميع العلماء المصنفين بحيث لا يمكن صدق كلاهما في الواقع، فأنه حينئذ يعلم اجمالا بكذب احد النقلين كما اذا نقل رأي الامام، و اما اذا لم يكن النقل بهذه المثابة كما اذا نقل احدهما اتفاق خمسين مثلاً و الاخر ايضا اتفاق خمسين، و يحتمل صدق كل منهما فلا تعارض، لكن نقل الفتاوي بلفظ الاجماع حينئذ لا يصلح لان يكون سببا و لا جزء سبب كما مرّ وجهه آنفاً، فتدبر.

التواتر المنقول

هذا كله حال الاجماع المنقول، و اما التواتر المنقول فالظاهر حجتيه مطلقا، سواء كان متمحضا لنقل السبب فقط اعني اخبار جماعة بقول الامام عليه السلام او فعله او تقريره، او نقل المسبب و هو قول الامام عليه السلام في ضمنه، و ذلك لان التواتر انما يكون اخبار جماعة يستحيل عادة تواطئهم على الكذب، و حينئذ فاذا اخبر الثقة به و كان اخباره عن حس لا بد من فرض المخبر به بمنزلة الواقع بادلّة حجّية خبر الواحد، فيفرض المنقول كالمحصل و المفروض انه لو كان محصلا كان موجبا للقطع العادي بقول الامام عليه السلام من دون فرق في ذلك بين نقل قول الامام في ضمن نقل التواتر و عدمه كما هو واضح فتدبر.

الفصل الرابع: فى الشهرة الفتوائية

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة فى الفتوى، وربما يستدل على حجيته بأدلة
حجية خبر الواحد بالفحوى. وفيه: أن الاستدلال موقوف على كون مناط اعتبار الخبر
أفادته للظن، وهو غير المعلوم بل معلوم العدم كما ذكره فى «الكفاية».

التمسك بالأخبار لإثبات الحجية

و استدلل عليها بقوله عليه السلام فى المرفوعة المشهورة: «خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر.»^١ وقوله عليه السلام: فى مقبولة عمر بن حنظلة: «ينظر الى ما كان من روايتهم عنا
فى ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما - حكمنا - ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه.»^٢ و تقريب
الاستدلال بالاول ان الامر بالاخذ بالشهرة على الاطلاق دليل على حجيته، والمورد
ان كان مما تعارض فيه الخبران لكن العبرة باطلاق الجواب. والخدشة بكون المراد
بالشهرة والاشتهار الموضوع لا الشهرة الاصطلاحية، كما ترى. و بالثانى ان المراد من

١- المستدرک ج ١٧، ص ٣٥٣، ج ١٧، الباب ٩

٢- الكافي، ج ١، ص ٤٧، باب اختلاف الحديث.

المجمع عليه بقرينة جعل الشاذ فى قبالة هو المشهور لا الاجماع الاصطلاحى، ويشهد به السؤال الآتى فى الرواية.

مناقشة و ملاحظة

و ربما يناقش فيها تارة بعدم صحة ارادة الشهرة فى الفتوى من جهة سؤال الراوي بعد تلك الفقرة عن كون كل من المتعارضين مشهورين فانه لا يمكن تحقق الشهرتين المتخالفتين فى الفتوى، و اخرى بان الفتوى حدثت بعد زمن صدور الروايتين و لم تكن معمولة فى تلك الازمان. و يرد على الاول ان الشهرة ربما تكون بحيث يعد فى قبالة شاذاً و ربما لا تكون بهذه المثابة، بل يكون فى مقابله ايضا جم غفيرة و جماعة كثيرون، كما اذا ذهب ستون مثلاً الى قول و اربعون الى آخر، و كثيراً ما يعبر فى الكتب الفقهية عن احد القولين بالاشهر، و مورده ما اذا كان كلا القولين مشهورين. و على الثانى منع عدم تعارف الافتاء فى زمن الائمة، كما يعلم بمراجعة تراجم الاصحاب. و بالجملة لا مجال للمناقشة فيها بمثل هذا الامور.

اقسام الشهرة و التحقيق فى المقام

فالاولى ان يقال: ان الشهرة ربما تكون من حيث الفتوى فقط، و اخرى تكون من حيث الرواية كذلك، و ثالثة تكون على العمل بالرواية و الاولى خارجة عن مفاد الروايتين، فان ظهورهما بل كاد ان يكون صريحهما كون الكلام فى جميع الاسئلة الواقعة فيها راجعة الى تعارض الخبرين، فالمراد بالموصول هو الخبر لا محالة، و حينئذ كان الاشتهار راجعاً اليه، لكن الانصاف ان مجرد الاشتهار من حيث الرواية مع اعراض الاصحاب او عدم افتائهم بمضمونه ايضا خارج عن مفاد الخبرين، ولا اقل من كون منصرفها غيره، فان الظاهر ان المراد من قوله: «خذ بما اشتهر بين اصحابك او المجمع عليه بين اصحابك»^١ هو شيوع العمل بمضمون الرواية واشتهاره، لا مجرد الاشتهار من حيث النقل والرواية، و لعمرى انه واضح على من اعطى النظر حقه، و على هذا كانت

١- المستدرک ج ١٧، ص ٣٠٣، الباب ٩؛ بحار الانوار ج ٢، ص ٢٤٥، الباب ٢٩؛ عوالى اللآلى، ج ٤، ص ١٣٣.

الروايتان ناظرتين الى القسم الثالث من اقسام الشهرة، فلا تدلان على حجية الشهرة الفتوائية، واما تدلان على وجوب ترجيح احدا الخبرين المتعارضين الموافق لفتوي المشهور المعمول به بين الاصحاب على الاخر الذي لم يعمل به. و بالجملة غاية ما يمكن استفادته من المشهورة و المقبولة لزوم الاخذ بالخبر الذي اشتهر العمل به، و جبر ضعف السند بذلك ان كان فيه ضعف، و تقدمه على معارضه المتروك من حيث العمل فتبصر.

استدلال و استئصال

و قد يستدل على المدعى بالتعليل الواقع في المقبولة، و هو قوله: «فان المجمع عليه لاريب فيه»^١ و تقريب الاستدلال ان المناط بعموم التعليل. وفيه: ان المعلول هو ترجيح احدا الخبرين على الاخر، فهو بمنزلة مالو قيل مثلاً: كل هذا الرمان لانه اكبر او لانه اكبر الرمانين، فانه لا يمكن استفادة وجوب اختيار كل ما كان اكبر من بين افراده بهذا التعليل كما اشار اليه الشيخ (قده) فراجع و تدبر



مركز تحقيقات و نشر علوم اسلامی

الفصل الخامس: في حجية خبر الواحد



المشهور بين الاصحاب حجية خبر الواحد، ولا يخفى ان اثبات الحكم الشرعى من الالفاظ المنقولة عن الائمة عليهم السلام يتوقف على امور اربعة: احدها: احراز ان هذه الالفاظ صادرة عنهم عليهم السلام والاصل المتكفل له اصالة الصدور، الثانى: ان صدورها انما كان لاجل افادة الحكم الواقعى لا للتقية او مصالح اخر، الثالث: احراز ظواهر الالفاظ، و الرابع: احراز ان الظواهر منها مرادة للمتكلم؛ وكل من الامور الثلاثة الاخيرة انما يحرز بدليل من اصل عقلائى والسيرة المستقرة بين قاطبة العقلاء.

والمقصود من هذا الفصل هو البحث عن الامر الاول من تلك الامور.

ثم ان البحث عن كون المسألة اصولية او غيرها و تجشم وجه كونها اصولية ليس بهم من الكلام.

و انما المهم بيان ما استدل به او ربما يستدل على عدم حجية خبر الواحد، ثم التكلم فى الادلة الدالة على حجيته.

ادلة المانعين لحجية خبر الواحد و الجواب عنها
فنقول: المحكى عن جماعة عدم الحجية، واستدل لهم بامور:

الآيات

منها: الايات الناهية عن اتباع غير العلم مثل قوله تعالى: «و لا تقف ما ليس لك به علم ان السمع و البصر و الفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا»^١، و قوله تعالى بعد قوله «ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الاثنى و ما لهم به من علم»: «ان يتبعون الا الظن و ان الظن لا يغنى من الحق شيئا»^٢ الى غير ذلك

الجواب

و اجب عنه بان الظاهر منها او المتيقن من اطلاقها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية، ولو سلم عمومها للفروع الشرعية فهي عمومات قابلة للتخصيص.
و انت خير بان الاية الثانية و ان يحتمل فيها الاختصاص بالاصول بل ربما يدعى ظهورها في الاختصاص، و لكن الاولى عامة شاملة للاصول و الفروع، بل مورد نزولها و شأنه الثانية.

تحقيق و تأييد

والتحقيق ان الايات ناظرة الى النهى عن اتباع غير العلم و جعل الظن مستندا في الاحكام بما هو ظن، فهو بمنزلة ان يقال: ان مجرد الظن لا يصلح للركون اليه و الاستناد به، بل لابد من ان يكون المستند و المعول عليه في الاحكام امر مقطوع به معلوم الحجية، و على هذا كان مثل هذه الايات ارشاداً الى حكم العقل و مقررأ لامر ارتكازي، فيكون وزانه من هذه الجهة وزان قوله تعالى: «قل الله اذن لكم ام على الله تفترون»^٣ و مما يويد هذا المعنى و انه المراد من الاية قوله تعالى: «ان الذين لا يؤمنون بالآخرة»^٤ الخ فان المترأى

٣- سورة يونس، الاية ٥٩.

٢- سورة النجم، الاية ٢٩.

١- سورة الاسراء الآية ٢٨

٤- سورة النجم، الاية ٢٧.

منه ان الذين يفعلون هكذا و يتبعون الظن متصفون بعدم الايمان مع قطع النظر عن هذه الاية و النهي المستفاد منها، و هذا لا يناسب الا بان يكون النظر هو النهي عن اتباع ما لا يصلح اتباعه عند العقلاء و بحكم العقل والارتكاز، و هذا ليس اتباع ما كان اتباعه عن معتمد صحيح و مدرك صالح كالسيرة القطعية و بناء العقلاء و غيرها من الادلة القطعية و على هذا يكون جميع ما ثبت جواز الركون اليه بهذه الادلة واردا على مفاد الايتين لا حاكما و لا مخصصاً.

و بالجملة ليس المراد منها ان الظن بالواقع غير جائز الاتباع و لو كان اتباعه عن مستند معلوم ليكون ناظرا الى نفي الحجية و يكون ادلة حجية الخبر الواحد مخصصة له، بل المراد عند التدبر والتأمل ما ذكرناه.

الاخبار

و منها: الاخبار الدالة على عدم قبول الخبر المخالف للكتاب، و رد ما لم يوافقه، و انه باطل زخرف^١.

والجواب عنها ان هذه الاخبار على طوائف:

منها: ما يدل على عدم جواز العمل بالخبر الواحد الذي خالف الكتاب، او لم يوافقه، او لم يكن عليه شاهد منه عند التعارض.

و منها: ما دل على عدم جواز الاخذ بالخبر الذي لم يوافق الكتاب، و لم يكن عليه شاهد او شاهدان على الاطلاق.

و منها: ما دل على عدم جواز الاخذ بالخبر المخالف، و فيه ما كان لسانه الانتكار والتحاشي، و ان الخبر المخالف زخرف، او باطل لم يقله الامام.

اذا عرفت ذلك نقول: ربما يقال بعدم صحة الاستدلال على عدم الحجية بخصوص احدى الطوائف، لانها اخبار احاد و لم يثبت فيها اتواتر، والاستدلال على عدم حجية

١- مشكاة الانوار، ص ١٥٢؛ المحاسن، ج ١، ص ٢٢٠؛ الباب ١١؛ تفسير العياشي، ج ١، ص ٩.

خبر الواحد بالخبر الواحد كما تري.

نعم اذا لو حظ جميع هذه الطوائف كانت متواترة معنى او اجمالا، ولكن لازم ذلك هو الاخذ بالاخص منها مضمونا، وهو عدم جواز الاخذ بالخبر المخالف للكتاب عند التعارض، والالتزام به ليس بضائر، بل لا يحيص عنه، واين ذلك بعدم الحجية على وجه الاطلاق.

عقد و حل

و لو قيل: انا ندعى التواتر الاجمالي في خصوص الطائفتين الاخيرتين، قلنا: لازم ذلك ايضا ليس الا الاخذ بالاخص مضمونا فيها، وهو عدم حجية المخالف الذي انكروا عليه صدورهم عنهم عليه السلام و وقع منهم عليه السلام التحاشي، وهو ايضا ممالا يحيص عنه و لا مفر الا من الالتزام به.



اعادة

هذا، ولكن يشكل بانه بعد ما ثبت حجية الخبر الواحد بالادلة الاتية صار كل واحد واحد من الاخبار المذكورة حجة، و حينئذ يعود الاشكال و يقع التعارض بين تلك الادلة و بينها، فلا بد من حل الاشكال بالآخرة بوجه اخر غير ما ذكر، نعم ما ذكر انما يفيد في مقام اسكات الخصم، ولكنه لا يرفع الاشكال الناشئ من وقوع التهافت بين مضمون ادلة الطرفين.

اجابة

فالاولى ان يقال: ان الطائفة الاولى لما وردت في مورد التعارض كان المفروض منها حجية كل واحد من المتعارضين في حد ذاته لولا المعارضة، فان المتأمل في امثال هذه الاخبار ربما يقطع بان مساقها ما اذا لم يكن في واحد من الطرفين محذور مع قطع النظر عن التعارض، حيث ان الشبهة نشأت من قبله، فهي غير معارضة مع ادلة حجية الخبر

بل ربما كانت منها، وانما التعارض ان كان كان بينها وبين الاخبار الواردة فى مقام علاج المتعارضين، فتدبر.

و اما الطائفة الثانية فمقتضى الجمع بينها وبين ادلة حجية الخبر الواحد باحد وجهين: الاول: ان حجية الخبر انما ثبتت بالادلة القطعية، و بعد ثبوت حجيتها بالقطع لا بد من رفع اليد عن هذه الاخبار بظاھرھا اما بتاويلها او طرحها، اذ هى و لو كانت تشمله المحجية لكنها ليست قطعية بالآخرة، و لا يمكن التاويل فى تلك الادلة بارجاعها الى خصوص الخبر الموافق كما هو واضح جدا. الثانى: ان الاخذ بمضمون هذه الاخبار مساوق للغوية ادلة حجية خبر الواحد، لان الخبر الذي وافقه الكتاب و كان عليه شاهد او شاهدان لا فائدة فى حجّيته حيث كفانا كتاب الله عنه، و اما الذي لم يوافقه فالمفروض دلالتها على عدم حجّيته، و على هذا كان الاخذ بظاھرھا مساوقا لعدم المحجية رأساً او اللغوية فيها. و ما يلزم من الاخذ به و الالتزام بحجّيته من الاخبار الاحاد مستلزماً لعدم حجّيته او لغويتها محال ان يكون حجة و مشمولاً لدلتها فلا محالة لا بد اما من طرحها او تاويلها اما بارجاعها الى الطائفة الاولى او حملها على ارادة المخالف من غير الموافق، اما بان يقال كما لا يبعد ان الظاهر من هذا اللفظ عرفاً هو المخالفة و ان كان معناه اللغوي اعم فان كثيراً ما يستعمل عند العرف بلا قرينة و عناية مجاز فى هذا المعنى، او يقال: ان ظاھرھ و ان كان اعم من خصوص المخالف لكن لا بد من رفع اليد عنه و حمله على ارادته بالمعارضة فتدبر.

و اما الطائفة الثالثة فربما يقال فيها بانه لو اريد تخصيص ادلة حجية الخبر الواحد بها لزم تخصيص الاكثر، و هو مستهجن فلا بد من المعاملة معها معاملة التعارض، و هى تقتضى التاويل فيها ببعض الوجوه او الطرح.

و يرد عليه انه ليس فى آية و لا رواية ان تخصيص الاكثر مستهجن، و الاستهجان انما يكون راجعاً الى المحاورة و التكلم و كون الكلام ركيكاً بنظر العرف و خارجاً عن قانون

المحاورة والمكاملة، و اذا كان الامر كذلك يختلف الحال بالنسبة الى الموارد و الخصوصيات، فربما لا يكون التخصيص باكثر بل كان الخارج مساويا للباقي او اقل، و معذلك يعد مستهجنًا، كما اذا لم يكن للأفراد الخارج عنوان او عنوانان جامع لها، و لكن كان للأفراد الباقية ذلك، و ربما يكون الامر بالعكس فكان الافراد الخارجة داخلة تحت عنوان جامع لها او اكثر و لم تكن الأفراد الباقية كذلك، و حينئذ لا يستهجن التخصيص و لو كان اكثر، بل انما يعد خلافه مستهجنًا. و بالجملة الضابط في الاستهجان و عدمه ركافة الكلام و عدمها بحسب قانون المحاورة المتداولة عند العقلاء، و اذا كان الضابط ذلك لم يكن المناط بكون افراد المخصص اكثر و ليس الامر رهينا به، بل في كل مورد وجب لحاظه بالخصوص و ملاحظة ان التخصيص يعد خروجًا عن القانون المذكور و ركيكا بحكم العرف ام لا^١

فالاصح ان يقال: ان هذه الاخبار المانعة معارضة في خصوص موردها بالاخبار العلاجية الدالة على لزوم ترجيح الخبر على معارضة المخالف للكتاب الواردة مورد ثبوت الحجية لكل واحد من الطرفين لولا المعارضة، مع ان فيها دلالة على ان هذا المرجح موخر عن مثل الافقية والاعدلية ونحوها التي لازمها كون المخالف مقدما على معارضة اذا كان راويه افقه او اوثق. و بالجملة لا مجال للتشكيك في ان المفروض فيها سؤالا و جوابا حجية المخالف و وجوب الاخذ به لولا التعارض، فيجب التاويل في هذه الاخبار بحملها على غير المخالف بنحو العموم و الخصوص و الاطلاق و التقييد، بل التحقيق ان هذا ليس تاويلا و انما يكون ظاهرها مع قطع النظر عن المعارض ايضا ذلك، لوقوع التحاشي فيها و الانكار الجدي والامر بضرب المخالف على الجدار لو كان فيها ما فيه ذلك و الحكم بانه زخرف و باطل، و كل ذلك يقتضي ان يكون المراد المخالفة بنحو التباين للعلم بصدور

١- اقول: لقد استفيد من السيد الاستاد مدظله ما هو ابسط من هذا المختصر و اوضح في بيان المطلوب في بعض المقامات فانه استوفى الكلام في ذلك المقام فاستقصاه حقه فلا نطيل الكلام هنا بالاعادة.

المخالف عنهم بغير هذا النحو فى ضمن اخبار متواترة.

الاجماع

و من ادلة المانعين الاجماع و جوابه واضح.

وقد استدلل للمشهور بالادلة الاربعة:

فى الايات التى استدلل بها على حجّة خبر الواحد

آية النبأ و تقريب الاستدلال بها بالوجوه الاربعة

منها: آية النبأ قال الله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا»^١ و تقريب الاستدلال من وجوه: احدها: التمسك بمفهوم الشرط، الثانى: التمسك بمفهوم الوصف، الثالث: الاستدلال بالمناسبة العرفية الارتكازية بين الحكم و الموضوع اعنى وجوب التبين و الفسق بحيث يظهر عند العرف ان وجه الاتيان بالفسق فى الموضوع كونه علة فلا يوجد الحكم بدونه والالزم وجود المعلول من دون علة او كون العلة نفس الخبر و هو خلاف الفرض و الاول محال و هذا نظير قوله «أكرم العالم او العادل» فان المناسبة موجبة لظهور الكلام فى كون العلم او العدالة علة لوجوب الاكرام بخلاف ما لو قال «أكرم زيدا او فاسقا» او «أهن العالم او العادل»، الرابع: الاستدلال بالاختصار بخبر الفاسق عند النهى عن الاتباع و بيان عدم الحجية، و هو المعبر عنه بالظهور السكوتى، و اظهر هذه الوجوه اولها.

ايراد و تشييد

و ربما يورد على هذا التقريب بما فى «الرسالة» و اشار اليه المحقق اليزدي رحمته الله فى «الدرر» و حاصله: ان الجزاء فى القضية الشرطية ليس الا التبين فى خبر الفاسق، فالموضوع وجوب التبين هو هذا الخبر، فكانه قيل: الخبر الفاسق يجب التبين فيه ان

جاء الفاسق به، و من البديهي ان وجوب التبين في خبر الفاسق لا يمكن تحقيقه الا بعد مجيء الفاسق به، فالشرط مسوق لبيان تحقق الموضوع، كما في قولك: «اذا ركب الامير فخذ ركابه» و «اذا رزقت ولداً فاختنه» فكما ان عدم وجوب اخذ ركاب الامير عند عدم ركوبه و عدم وجوب الختان للولد عند عدم رزقه عقلي ليس من مفاد القضية الشرطية، كذلك عدم وجوب التبين في خبر الفاسق عند عدم مجيئه به، و اين ذلك بما يطلب من الآية من عدم وجوب التبين في خبر العادل اذا جاء به.

و بالجملة الضابط في دلالة القضايا الشرطية على المفهوم كونها مشتملة على موضوع و شرط خارج عنه بحيث كان الموضوع متحققاً مع فقد الشرط ايضاً لتدل اداه الشرط حينئذٍ على كون الحكم المستفاد من الجزاء دائراً مدار ذلك الشرط، و اما فيما ليس كذلك و لا يعقل تحقق الجزاء عند فقد الشرط لعدم تحقق موضوعه فلا مفهوم لها، و انما يستفاد منها قضية سالبة بانتفاء الموضوع بحكم العقل.

و فيه ما اشار اليه في «الكفاية» و «الحاشية» و حاصله بتوضيح منا: ان هذا الضابط المذكور بموضع من التسلم و مكان من القبول، ولكن لا ينطبق على الآية الا بان يكون موضوع الجزاء في القضية هو نبي الفاسق و هو بمكان من المنع، اذ الظاهر من الآية كون الموضوع هو النبي لا نبأ الفاسق، حيث ان قوله تعالى: «ان جئكم فاسق نبأ فتبينوا» في قوة ان يقال: النبي ان جاء الفاسق به يجب التبين، فانه لا فرق بين العبارتين اصلاً، و لا مجال للاشكال والشك والارتياح في ان الموضوع في العبارة الثانية التي هي في قوة الاولى هو النبي، اما بان يراد به طبيعة النبي كما احتمل المحقق في «الحاشية» او النبي الخارجي الذي جيء به كما احتمله في «الكفاية».

و لا يرد على الاول ما في «الدرر» من ان لازمه وجوب التبين في مطلق النبي و طبيعته و ان كانت متحققة في ضمن خبر العادل عند تحقق الشرط و ذلك لان الطبيعة انما لوحظت عادلاً في كل واحد واحد من افراد النبي بخصوصه على نحو الاستغراق نظير قولك «العالم ان كان عادلاً يجب اكرامه» فانه لا فرق بين العالم في هذه القضية و بين النبي في الآية في كون الطبيعة ملحوظة في جميع افرادها بنحو الاستغراق، فكما ان كل فرد من

افراد العالم يجري فيه التعليق بخصوصه كذلك كل فرد من افراد النبأ.
و لا يرد على الثانى ما فيه ايضا من انه حينئذ يجب ان يكون التعبير باداة الشرط باعتبار الترديد لان النبأ الخارجى ليس قابلا لامرين، فعلى هذا ينبغى ان يعبر بما يدل على المضى لا الاستقبال، وذلك لانه بعد تسليم اصل الكلام و ان التعبير فيما كان الشرط باعتبار الترديد ينبغى ان يكون بما يدل على المضى مثل كلمة (لو) دون مثل (ان) ونحوها ان النبأ لو كان بالمعنى المصدرى الذي يعبر عنه بالفارسيه به (خبر دادن) كان لما ذكر وجه، و لكن الظاهر من هذا اللفظ خصوصاً بقرينة ايجاب التبين فيه كون المراد به الخبر به و مفاد الخبر مثل كفر قوم و عدالة زيد و نحو ذلك، فالنبأ حينئذ نظير زيد في قولك ان جائك زيد فاكرمه فتلخص.

تلخيص

ان الاشكال كله يبنى على كون الموضوع في القضية الشرطية المحكوم على وجوب التبين نبأ الفاسق، و قد عرفت فسادَه بملاحظة ما يترأى من ظاهر الآية، نعم لو كان الكلام هكذا «النبأ الفاسق يجب التبين فيه ان جاء به الفاسق» كان الشرط لا محالة بحسب ظاهر الكلام هو مسوقاً لبيان تحقق الموضوع نظير المثالين ولكن ليس فليس، بل هذا الكلام لا يخلو عن نوع من الركاقة، كما لا يخفى على الخبير.

و بالجملة لا فرق عند التامل بين قوله تعالى: «ان جائكم فاسق نبأ فتبينوا»^١ و بين قولك: «اذا جاءك العالم او زيد يجب اكرامه» في كون الشرط من حالات الموضوع و كون الموضوع بلحاظه ذا قسمين او اكثر، و كما ان المفهوم في الثانى مسلم كذلك في الاول، والذي اظن ان الذي اوقعهم في الاشكال هو انهم رأوا ان الخبر الذي يجب التبين فيه بالآخرة و يكون موضوعاً له مآلاً هو خبر الفاسق، فلاجل ذلك وقعوا فيما وقعوا ذاهلاً عن كون هذا التقييد غير ملحوظ في ظاهر الكلام و انما هو نتيجة الاتيان بالشرط فليس تقييداً و انما هو نتيجة التقييد، و مثله جار في جميع القضايا الشرطية من دون

استثناء، فان الذي يجب اكرامه في المثالين هو العالم الجاني و الزيد الجاني ليس الا، ولكن هذا الذي يكون في الحقيقة نتيجة التقييد غير مضر بظهور الكلام في المفهوم.

فانقدح ان الشرط ليس في الآية مسوقاً لبيان تحقق الموضوع و انما يكون كذلك في المثالين من جهة ان الموضوع في الاول اخذ ركاب الامير، وان شئت قلت: الموضوع هو الامير و في الثاني الولد الملحوظ كونه منتسباً الى المخاطب، و من الواضح انه لو كان الموضوع ذلك لا يعقل تحقق الجزاء عند عدم تحقق الشرط حيث ان الشرط، حينئذٍ ليس خارجاً عن الموضوع و من حالاته، بل كان لا محالة محققاً له، نعم لو كان الموضوع الراكب او المولود مطلقاً كان يقال: الراكب ان كان اميراً فكذا و المولود ان رزقته فكذا، كان لهما مفهوم، و كان مساقهما مساق الآية، حيث يصير الشرط حينئذٍ من حالات موضوع الجزاء لا موجد له.

ايرادان و اجوبة مدخولة

و قد اورد على دلالة الآية بايرادات عديدة لا فائدة في ذكر جميعها، و انما ينبغي ذكر ايرادين منها لعدم خلوهما من فائدة:

الاول: ان القضية الشرطية المذكورة في الآية و ان دلت على المفهوم مع قطع النظر

عن التعليل لكن لا دلالة لها عليه بملاحظة عموم التعليل او اطلاقه، حيث انه يدل على وجوب التبين في كل خبر غير معلوم و لو كان المخبر عادلاً، لان الاصابة بغير علم مشترك بين الخبرين، فالقضية بملاحظة التعليل في قوة ان يقال: ان جاءكم خبر لا يعلم صدقه فتبينوا، كما ان قولك: لا تشرب الخمر لانه مسكر، في قوة ان يقال: لا تشرب المسكر.

و اجيب عنه بوجوه غير خالية عن النظر:

الاول: ان دلالة لفظ الجهالة على العموم ليست بالوضع، بل من باب مقدمات الحكمة و منها: كون المتكلم في مقام البيان، و هو غير محرز في المقام.

و يدفعه ان الاصل عند الشك هو كون المتكلم في مقام البيان، ولو احتيج الى الاحراز الوجداني اشكل الامر في غالب المطلقات، بل في اكثرها الاماشد.

الثاني: ان القدر المتيقن في مقام التخاطب هو الجهل الموجود في خبر الفاسق.
وفيه: عدم كون وجوده مضراً بالاخذ بالاطلاق، و الاشكل الامر في الاطلاقات
الواردة في مواردنا على ما نهينا عليه في محله.

الثالث: ان الاشكال يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع انه لا يبعد دعوى
كونها بنظر العرف عبارة عن السفاهة و فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل، و على هذا
لا يشترك التعليل بين الخبرين، اذ في اتباع خبر العادل ليس سفاهة.

وفيه ما افاده الشيخ عليه السلام: من ان ارادة السفاهة لا تناسب المورد حيث ان الاقدام على
قول الوليد لم يكن سفاهة، اذ جماعة من العقلاء لا يقدمون على امر سفهي غير صادر عن
العاقل. و دفعه المحقق عليه السلام في «الحاشية» بان الله تعالى نبّه الجماعة بانه من موارد كون
الاقدام على وجه السفاهية لكون الوليد فاسقاً. و لا يخفى ما فيه، اذ السفاهة ليس من
الامور التي كانت لها تحقق بحسب الواقع و لا تدور مدار الفسق الواقعي و انما يحققه
الفسق المعلوم، هذا. مع ان مقتضى ارادة السفاهة من الجهالة كون الندامة مترتبة على
بمجرد الاقدام بامر سفهي و لو لم يصادف خطابه، بل ولو صادف عدمه، مع ان الظاهر ان
منشأها الوقوع في خلاف الواقع والتخطي عنه لا بمجرد السفاهة، مضافاً الى انه لو كانت
هي المراد لزم كون الامر للارشاد، اذ لا بد من كون العلة موجودة قبل المعلل و مع قطع
النظر عنه، و من المعلوم ان السفاهة مما لا يقدمون عليها العقلاء من حيث هم كذلك
فتدبر.

الرابع: ما افاده في «الدرر» من ان التعليل لا يدل على عدم جواز الاقدام بغير العلم
مطلقاً، بل يدل على عدم الجواز فيما كان الاقدام في معرض حصول الندامة، و احتماله
منحصر فيما لم يكن الاقدام عن حجة، فلو دلت الاية بفهومها على حجية خبر العادل فلا
يحتمل ان يكون الاقدام على العمل به مودياً الى الندم، و مرجع ذلك الى ان المفهوم وارد
على التعليل.

و يرد عليه انه ان كان حجية قول العادل و عدم حجية قول الفاسق ثابتة لدى
العقلاء و كان الاية ارشاداً الى ذلك كان لما ذكر من اختصاص التعليل بخبر الفاسق وجه،

حيث انه حينئذ علة لما هو الارشاد الى الطريقة المعروفة، ولما هو ثابت عند قاطبة العقلاء فلا يشترك بين الامرين.

و اما ان كان مفاد الاية التأسيس كما هو الحق، فيعود الاشكال بان اصابة الجهالة و الاصباح نادما الواقع عليه لهذا المذكور تأسيس مشترك بين الخبرين، فتأمل فانه دقيق. الخامس: ما افاده المحقق النائيني على ما نسب اليه: من ان المفهوم يكون حاكما على العموم، لانه يقتضى القاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع و جعله كاشفا عنه، لان اقصى ما يقتضيه عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضى ان يكون خبر العادل علماً في عالم التشريع

و لا يخفى ضعفه اما اولا فلان المفهوم ليس فيه لسان الحكومة على ما هو واقع، و اما ثانيا فلان الحكومة يرجع الى التخصيص بالآخرة، فانه لا فرق بين قوله: لا شك لكثير الشك، و بين قوله: كثير الشك لا يعتنى بشكه، في خروج كثرة الشك عن عموم الحكم المقرر للشك، و على هذا فان كان عموم التعليل آيبا عن التخصيص كان آيبا عن الذي مآله اليه، و يرد عليه ما يرد على ما اورده في الدرر، فتدبر. و انقدح ان الاشكال لا يدفع بشيء مما ذكر.

التحقيق في الاجابة عن الايراد الاول

والاصح في دفعه ان يقال: ان ظهور القضية الشرطية في المفهوم كان مستندا الى الوضع لا قرينة الحكمة على ما حقق في محله، و عليه كان المفهوم مانعا من الاخذ باطلاق الجهالة، لان دلالتها على العموم ليست بالوضع بل بمقدمات الاطلاق؛ و منها: عدم البيان و المفهوم بيان، و يشهد عليه انه لم يظن احد جعل الآية من الادلة المانعة عن العمل بغير العلم الدالة على عدم حجية شيء وراءه و جعل الادلة الدالة على حجية الظاهر و البيئة و خبر العادل و نحوها مخصصة لعمومها، و ليس الا لان الاية ليس لها اطلاق يعم كل ما ليس بعلم، والله العالم فتدبر.

الثاني: من الايرادين ان الاية لا تشمل الاخبار مع الواسطة، و تقريبه من وجهين: الاول: ان وجوب تصديق العادل الشامل لخبر الشيخ مثلا الحاكي لخبر المفيد لا يكون

لامحالة الا بلحاظ ترتيب الاثر و لا اثر لخبر المفيد الا وجوب تصديقه، فيلزم ان يكون وجوب تصديق العادل ناظراً الى نفس هذا الوجوب، و هو غير معقول. الثانى ان خبر المفيد المحكى بخبر الشيخ لا يكون خبراً تعبدى الا بلحاظ الحكم بوجوب تصديق قول الشيخ، و الموضوع المتحقق بالحكم كيف يعقل ان يكون موضوعاً لنفس هذا الحكم. و لا يخفى ان الاشكال الثانى عند الدقة يرجع الى الاول، فلو أجبتنا عن الاول فرغنا عنه، و ذلك لان تحقق الخبر التعبدى بوجوب تصديق العادل ليس معناه الا وجوب ترتيب الاثر، فتدبر.

و كيف كان فقد اجيب عن الاشكال تارة بكون القضية طبيعية، و اخرى بالقطع بالمناط و تنقيحها فيها، و ثالثة بالغاء الخصوصية.

التحقيق فى الاجابة عن الايراد الثانى

و التحقيق فى حله ان يقال: لو كان حكم وجوب التصديق الشامل لخبر الشيخ مثلاً بلحاظ اثر وجوب تصديق قول المفيد كان للاشكال وجه، و لكن ليس بهذا اللحاظ، بل انما هو بلحاظ الاثر العملى المترتب على قول الامام عليه السلام من الوجوب والحرمة، او غيرهما من الاحكام.

والشاهد على ذلك انه لو فرض عدم ترتب اثر عملى على قوله عليه السلام كما لو نقل عنه عليه السلام مثلاً فى يوم كذا او وقوع الزلزلة فى مكان كذا او نحو ذلك من الامور التى لا تكون متعلقة للاثر العملى لا يشمله عموم صدق العادل، سواء نقل بواسطة واحدة او وسائط عديدة، مع انه لو كان التصديق بلحاظ ما قيل كان مورد الكلام ايضا محل الكلام، و من المقطوع انه ليس فليس، و يدل على ما ذكرنا ايضا ان وجوب التصديق المجرد عن العمل ليس اثرأ الا بلحاظ كونه فعل القلب، فيجب البناء القلبي على قول العادل، و هو كما ترى محل الاشكال، بل قد عرفت فى بعض المباحث السابقة عدم وجود ذلك البناء القلبي موضوعاً.

و بالجملة الاثر الملحوظ فى الحكم بوجوب تصديق العادل ليس الا الاثر العملى المترتب على قول الامام، فلا يحتاج اصلاً الى القول بكون القضية طبيعة او تنقيح المناط

او الغاء الخصوصية.

اذا عرفت ذلك نقول: هذا الاثر الشرعى العملى ربما يتوقف على صدق مخبر واحد وجدانا او تعبدا، و ربما يترتب على صدق عدة من الاشخاص كذلك، نظير الاثار الشرعية المترتبة على موضوع مركب من جزئين او اكثر، الذي يحصل اجزاؤه تارة بالاصل، و اخرى بالوجدان، و ثالثة بالتلفيق، و لعل المطلب من الوضوح بمكان لا يحتاج الى مزيد بيان. هذا اذا كان المخبر به خبر العدل، و اما اذا كان عدالة المخبر كما اذا كان خبر العدل من دون تفاوت اصلا، فتدبر جيدا واستقم.

التمسك باية النبأ من جهة مفهوم الوصف

ثم انه مما وقع الغفلة عنه في المقام التمسك بالآية الشريفة من جهة مفهوم الوصف، تقريبه انه قد تقدم في باب المفاهيم انه لا اشكال و لا كلام في دلالة الوصف المذكور في القضية على ان له مدخلية في الحكم بنحو من الانحاء، فان ذلك مما لا سبيل الى انكاره، و انما انكر مفهوم الوصف من انكره لما رأى من ان غاية ما يمكن استفادته من الكلام دخالة مفهوم الوصف، و اما انه دخيل في اصل الحكم او في مرتبة من مراتبه فلا، فلا طريق الى استظهار المفهوم من هذا الجهة، و قد قلنا هناك: ان هذا المقال يختص بما اذا كان الحكم ذا مراتب كالوجوب والاستحباب والمحرمة والكراهة.

و اما اذا لم يكن كذلك مثل اصل الجواز من الاحكام التكليفية و مثل جميع الاحكام الوضعية فلا بد فيه من الالتزام بدخالة الوصف في اصل الحكم، و هذا عبارة اخرى عن المفهوم، و من البديهي ان الحجية كانت من الاحكام الوضعية نظير الصحة و نحوها، فلا تقبل الشدة و الضعف اصلا، و انقدح بجميع ما ذكر دلالة الآية الشريفة على حجية قول العادل، و ان الاصح كونها من ادلتها، و الله العالم.

آية النفر و تقريب الاستدلال بها بالوجوه الاربعة

و منها: آية النفر قال الله تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين

ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون»^١ تقريب الاستدلال من وجوه اربعة كلها راجعة الى اثبات وجوب الحذر، الاول: ان كلمة لعل تدل على مطلوبة الحذر باي عناية كانت، و مطلوبة الحذر مستلزمة لوجوبه بالملازمة العقلية، لما ذكره صاحب المعالم رحمته الله من ان المقتضى للحذر اذا كان موجودا يجب والا فلا يحسن. الثانى: استفادة رجحان الحذر بما ذكر والقول بوجوبه بالاجماع المركب، لان العلماء بين قائل بالوجوب وقائل بالحرمة. الثالث: ان الحذر غاية للانذار والانذار غاية للتفقه وهو غاية للنفر، وهو واجب بكلمة لولا، وغاية الواجب واجب. الرابع: ان الانذار واجب لما ذكر وجوبه يستلزم وجوب الحذر من جهة الملازمة العقلية، اذ لو لم يجب الحذر لزم لغوية الانذار.

و اورد على الوجه الاول بان المراد من الحذر لو كان الحذر عن العقاب كان لما ذكر وجه، لكنه ليس بمتعين، لا مكان ان يراد به الحذر لرجاء ادراك الواقع ومصلحته وعدم الوقوع فى محذور مخالفته من فوت المصلحة او الوقوع فى المفسدة، وهو حسن ولو لم يكن هناك حجة.

ولا يخفى ما فيه، فان المصالح والمفاسد مما لا يقع ملتفتا اليه عادة ولا يتوجه اليه عامة الناس، بل هى من الامور الخفية التى لا يطلع عليها ولو بنحو الاجمال الا الخواص. هذا مع ان المصالح والمفاسد الكسنة فى الاشياء لا تكون رادعة لنوع المكلفين، ولا تكاد تقع داعية على الامتثال الا للاوحدى من الناس مع العلم بها فكيف مع احتمالها وخصوصا اذا كانت ملحوظة لعامة الناس وكانت مصالح نوعية، فان مثل ذلك للمولى ربما لا يرجع الى المكلف اصلاً فكيف يصير داعياً له الى فعل او ترك، فالانصاف عدم صلاحية ذلك للجواب

تحقيق وتأكيّد

و التحقيق فى الجواب عن هذا الوجه و الوجوه بعده ان يقال: أنه لا اطلاق يقتضى

وجوب التحذّر على الاطلاق، و غاية ما ثبت بهذه الوجوه انما هو وجوب الحذر، و انما انه واجب مطلقاً او عند حصول العلم فلم يثبت، بل يمكن ان يقال: ان غاية الانذار في الاية الشريفة ليست التحذّر بل مظنة الحذر على ما يستفاد من كلمة لعل. و بعبارة اخري انما اوجب الله تعالى الانذار مطلقاً من جهة احتمال حصول العلم و احتمال التحذّر، و هو و ان كان عالماً بما كان و ما يكون، لكن لما لم يكن المورد مميّزاً عند المنذراتي بكلمة «لعل» و اوجب الانذار على الاطلاق افهما ما بانه ينذر عند احتمال حصول العلم و احتمال الحذر لعل انذاره اوجب حصول العلم و الحذر، و من البديهي حسن الاتيان بهذه الكلمة في امثال هذا المورد.

و بالجملة لم يتبين ان الغاية هو التحذّر حتى يتمسك باطلاقه لاثبات المطلوب، لاحتمال ان كان احتمال الحذر غايةً، و عليه بتثلم اركان الاستدلال بالاطلاق من رأس فيقال: الغاية مظنة التحذّر بان يحصل العلم فيحذر، و مما يؤكد ارادة هذا المعنى بل يعينه ما افاده العلامة الانصاري (قده): من ان النظر انما يكون لاجل التفقه في الاحكام الواقعية و تعلم معالم الدين و معرفة ما جاء به سيد المرسلين عليه السلام كسي ينذروا بها المتخلفين او النافرين على الوجهين في تفسير الاية لكي يحذروا اذا انذروا بها، و قضية ذلك انما هو وجوب الحذر عند احراز الانذار بها.

و على هذا كانت الاية اجنبية عن افادة الحجية اصلاً، لانها لا تدل على وجوب التحذّر عند استماع المشكوك كونه حكم الله لتدل على الحجية، و انما تدل على وجوبه عند استماع حكم الله.

ما ذكره المحقق النائيني رحمته في المقام و نقده

و من عجيب الكلام ما صدر من المحقق النائيني في هذا المقام على ما نسب اليه و حاصله: ان تقريب الاستدلال بالاية يتوقف على امور ثلاثة: الاول: ان ظاهر كلمة لعل كلما استعملت كون تلوها غاية لما قبلها، و اذا كان ما وقع في تلوها من الامور الاختيارية كان لا محالة تابعاً للمعنى في الحكم، و سيأتي ان المراد من الحذر الارتداع عملاً لا بمجرد الخوف، فكان حينئذٍ من الامور الاختيارية، و بهذا الامر يثبت وجوب الحذر.

الثانى: ان المراد بالجمع فى قوله: «ليتفقها و لينذروا» هو الجمع الاستغراقى كما فى «قوله يحذرون» لا المجموع من حيث المجموع، بدهاة ان النفر والانذار واجب على كل فرد فرد. الثالث: ان الظاهر ان المراد بالحدذر الحدذر العملى لا بمجرد الخوف، فيثبت ان العمل على طبق قول منذر واحد واجب، وهذا عبارة اخرى عن حجيته. قال ما محصله: وبذلك التقريب لا يشك احد فى دلالة الاية على حجية قول المنذر، و انما يخرج خبر الفاسق بدليل مخصص. و عليه يندفع جميع الاشكالات الواردة عليها التى منها: اشكال الشيخ تعالى ثم ذكر هذا الاشكال المتقدم، و اجاب بان الاية بعد دلالتها على الحجية تحكم بان مفاد قول المنذر هو الحكم الواقعى فيكون حاكما على ما دل على ان الانذار و الحدذر يكون بالنسبة الى الواقع. انتهى ملخص كلامه.

اقول: الظاهر ان مراده من تأسيس الامر الثانى و استظهار الاستغراق من الجمع تأكيد الاطلاق، من جهة ان انذار فرد واحد لا يوجب العلم عادة لثلاث يقال وجوب الحدذر مشروط بحصول العلم. و فيه: ان الظاهر من هذه الاية مع قطع النظر عن الامور الخارجية ان المأمور بالنفر هو الجماعة لا الفرد الواحد، و ظاهرها اعتبار خصوصية الجماعة فى المطلوبة، كما هو المساعد للاعتبار ايضا، فانه اذا نفر جماعة لتعلم الاحكام والتفقه فى الدين و اخذ معالم الدين من سيد المرسلين صلوات الله عليه ثم رجعوا و انذروا قومهم يحصل غالبا العلم و لو كان المنذر ممن لا يفيد قوله العلم عادة لو كان وحده، حيث انه لو قال: سمعت وحدي كذا، لا يحصل غالبا من قوله العلم، بخلاف ما اذا قال: سمعنا كذا، فان قوله يفيد الاطمئنان من جهة انه لا يقدم على الكذب اذا كان معه غيره عند الاستماع.

وكيف كان لا كلام فى ان ظاهر الاية مدخلية كون النافرين جماعة فى وجوب النفر و وجوب الانذار و الحدذر، و حيث يحتمل دخالة تلك الخصوصية فى الحكم واقعا للمناسبة المذكورة لا يمكن رفع اليد عنه، فلا طريق الى استظهار كون الجمع ملحوظا بنحو الاستغراق، و بذلك يدفع ما يبتنى عليه الاستدلال من كون حصول العلم بقول المنذر فرد نادر، حيث انه بناء على ما ذكر يكون موارد حصول العلم نادرة، فانه اذا لم

يحصل للمنذر بالفتح العلم من قول واحد يرجع الى اخر و هكذا... الى ان يحصل لهم العلم.

فالانصاف انه اذا كان النافرين جماعة كان طريق تحصيل العلم من قولهم في غاية السهولة و على هذا كان الاية كما ذكره شيخنا العلامة الانصاري (قده) اجنبية عن المدعى، و لا ترتبط باثبات حجية قول المنذر عند الشك في قوله هل هو حكم الله الواقعي اولا؟ بل انما كان مفادها وجوب نفر جماعة ليتعلموا احكام الله الواقعية فينذروا قومهم بها لعلمهم يحذرون من عقاب مخالفة تلك الاحكام او يحذرون، عملا باتيان واجب الدين و ترك محرمه، و اين ذلك بما نحن بصدد.

دخْل و دفعْ

ان قلت: اذا كان المراد بالاية ما ذكرت فالوجه في الاتيان بكلمة «لعل»؟. قلت: ليس كل من علم بالوجوب او الحرمة مطيعا بعد العلم، فان العصاة انما يعصون احكام الله مع علمهم بانها كذلك، فحيث لم يكن ارتداع المنذر بالفتح مسلما كان الاتيان بكلمة لعل مستحسنا كما يعلم بمراجعة طريقة العقلاء في المحاورات، بل ربما كان الاتيان به مستحسنا من الله تعالى مع علمه بالغيب في قضية شخصية ايضا، كما في قوله تعالى في قصة فرعون: «لعله يتذكر او يخشى» والوجه فيه كون المورد بنظر العرف مرّدا قابلا للاحتالين.

و بالجملة ان كانت الاية بصدد بيان وجوب الحذر بمجرد استماع قول المنذر مطلقا كان الاستدلال بها في محلّه، و لكنها ليست كذلك، بل الظاهر منها ايجاب النفر والتفقه و الانذار المتعلقين بالشرعية و وجوب الحذر عنها، و هذا يتفرع على العلم بان المسموع من الشريعة فكيف القول بالوجوب مع الشك فيه.

و ما ذكره المحقق المذكور من الحكومة مما يعجب الناظر حقيقة، فانه لا بد في الحكومة من كون الحاكم ناظرا بدليله اللفظي الى دليل المحكوم و مفسرا له، و اين لسان الحكومة في الاية ليدل على كون المسموع حكما واقعيا، و يحكم بان مفاد قول العادل منزل منزلة الواقع، و انما الغاية استفادة الحجية التي تكون بمعنى المنجزية و المعذرية لا كون المفاد في

حكم الواقع.

هذا مع ان كلامنا الآن في الاية نفسها، والمدعى هو عدم دلالتها على الحجية للشبهة المذكورة، فأين طريق الى دفع تلك الشبهة بدلالة الاية على الحجية.

و انقدح ان الاية على ما يترأى منها انما تكون بصدد بيان وجوب التفقه و وجوب الانذار عما يتفقه من الاحكام الواقعية ليحصل العلم بها، فيقع الحذر عنها بعد حصول العلم فيما اذا كان المنذر بالفتح ممن يتذكر او يخشى.

دخل آخر و دفعه

و ما قيل: من عدم حصول العلم عادة، قد عرفت دفعه بان طريق تحصيل العلم بعد ملاحظة ما ذكر في الاية سهل جدا، اذا المذكور فيها على ما عرفت هو نفر جماعة، وذلك مما له اثر واضح في حصول العلم، مع ان الذي يختار للنفر والتفقه عادة هو من له اهلية ذلك و كان قوله موجبا للوثوق والاطمئنان نوعا، فتدبر جيدا.

هذا كله مع انه لو كان مفاد الاية وجوب الحذر عندالشك ايضا لا يكون دليلا على حجية قول المنذر، لان الحذر واجب في الشبهة قبل الفحص، فقول المنذر انما يستج في ابداء الاحتمال، و بمجرد ذلك يجب على المكلف، اما الاحتياط، او تعلم الحكم. و بعبارة اخرى كل من الخوف و الحذر العمل واجب عندالشك قبل الفحص و لو لم يكن قول المنذر حجة شرعا، كما دل عليه اخبار عديدة مذكورة في محالها، فراجع و تدبر. و بما ذكرناه ثبت ان الاستدلال بالاية مشكل من جهات.

كلام مع الشيخ رحمته الله فيما ذكره

نعم الانصاف انه لو اغمضنا عن ذلك كله لم يصح الاستشكال بما افاده الشيخ (قده) من ان كلامنا في انه هل يجب الحكم بصدور الالفاظ المنقولة عن الحجة عليه السلام بالخبر الواحد اولا؟ و لا يخفى ان مجرد نقل تلك الالفاظ من حيث النقل لا يوجب صدق الانذار على ناقلها و لا الحذر على تصديقه.

و ذلك لانه لا ينبغي الاستشكال في صدق المنذر على ناقل الالفاظ الصادرة عن
الحجة عليه السلام المشتملة على التخويف والعذاب ونحوهما المقتصر على النقل، بل المنذرون في
زمن الرسول و من بعده لم يكونوا غالبا الا كنفلة الفتاوي في هذا الزمان. و بالجملة لا
شك في صدق المنذر على الراوي مجرد نقل الحديث المشتمل على الانذار كصدقه على
ناقل الفتاوي المشتملة على ذلك، ولو اشكل فيه اشكل الامر بالنسبة الى الصادرة الاول لما
ذكر، والله العالم.

آية الكتمان و تقريب الاستدلال بها

و منها: اية الكتمان قال جل ذكره: «ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات والهدى
من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون»^١ والتقريب فيها
احد التقاريب المذكورة في آية النفر، هو ان حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول
عند الاظهار للزوم، لغويته بدونه.



ما ذكره الشيخ رحمته الله في المقام و امير المحقق الخراساني رحمته الله
قال الشيخ رحمته الله بعد ذكر تقريب الاستدلال:

و يرد عليه ما ذكرنا من الايرادين الاولين في اية النفر، من سكوتها و عدم التعرض
فيها لوجوب القبول و ان لم يحصل العلم عقيب الاظهار، او اختصاص وجوب القبول
المستفاد منها بالامر الذي يحرم كتمانها و يجب اظهاره. انتهى موضع الحاجة.

و اورد عليه في «الكفاية» بقوله: و لا يخفى انه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للايراد
على هذه الاية بما اورد على اية النفر: من دعوى الاهمال، او استظهار الاختصاص بما اذا
افاد العلم، فانها تنفيها كما لا يخفى انتهى. و لعل نظره رحمته الله الى ان وجوب القبول في اية النفر
انما ثبت من قوله تعالى «لعلهم يحذرون» باحد التقاريب المذكورة فكان للايراد عليه
بدعوى الاهمال او استظهار الاختصاص بما اذا افاد العلم وجه، و اما في هذه الاية فليس

ما يفيد وجوب القبول عقيب الاظهار في اللفظ و انما يستدل بها على وجوبه بالملازمة و برهان اللغوية، و حينئذٍ فلا بد اما من منع الملازمة و منع اللغوية او تسليمها والالتزام بوجوب القبول مطلقا.

تأييد لما ذكره الشيخ رحمه الله

و لكن التحقيق الذي يقتضيه التأمل ان ما افاده العلامة (قده) في مكان من القوة والمتانة، و توضيح كلامه بحيث يظهر منه حقيقة المقال و لا يورد عليه بحال: ان الآية لو كانت دالة على حرمة كتان الحق و وجوب اظهاره في جميع الموارد و الحالات حتى فيما اذا علم بعدم حصول العلم للمستمع و حصول اليأس من تأثيره في ظهور الحق و اشاعته كانت دالة لا محالة على وجوب القبول مطلقا و لو لم يحصل العلم للمستمع، بحكم الملازمة المذكورة و برهان اللغوية.

و اما لو لم يكن فيها هذا النحو من الاطلاق و احتمال انحصار الحرمة بمورد العلم بحصول العلم له او الظن به او احتماله و رجائه فلا دلالة لها على ما ذكر، اذ لا يجري حينئذٍ برهان اللغوية ليستدل بها على الملازمة بين وجوب الاظهار و وجوب القبول تعبدا، اما فيما يعلم بحصول العلم و اذاعة الحق فواضح.

و اما فيما يحتمل ذلك فلا مكان ان يكون الفائدة في ايجاب الاظهار حصول العلم في بعض الاحيان، و هذا كاف في عدم اللغوية.

اذا عرفت ذلك نقول: ليست الآية بصدد الاطلاق و بيان حرمة الكتان، بل هي بظاهرها تكون بصدد بيان ما يترتب على اخفاء الحق و كتانه من اللعن، و اما انه يحرم مطلقا او في بعض الموارد فلا تعرض له فيها. و بالجملة ليست الآية بصدد البيان من هذه الجهة فلا يصح الاخذ بالاطلاق، و على هذا فن المحتمل اختصاص وجوب الاظهار بما اذا كان هناك رجاء حصول العلم و وضوح الحق باذاعته و افشائه.

بل يمكن ان يقال: ان ظاهرها اختصاص وجوب القبول بالامر الذي حرم كتانه و وجب اظهاره، و هو الحق و البيّنات و احكام الله تعالى، و من البديهي الواضح ان قبول

ذلك موقوف على العلم بها او احرازها بطريق آخر معتبراً عن السامع، و اين ذلك بما نحن بصده من وجوب القبول بمجرد الاظهار بعيدا، و لو لم يتضح الحق و كان في شك منه و ارتياب.

نعم يجب الاظهار حتى فيما لم يعلم المظهر بذلك، بل كان مجرد الاحتمال من جهة كفاية مجرد رجاء وضوح الحق في الوجوب كما في باب الامر بالمعروف و النهي عن المنكر، و يشهد لما ذكرناه مورد الاية، فان المورد كتمان اهل اليهود لعلامات النبي ﷺ، و من الواضح ان علامات النبوة لا تقبل بدون العلم، فالاية بشهادة المورد معناها حرمة كتمان الحق و وجوب اظهار البيّنات، ليتبين بذلك حقائق الدين بسبب كثرة الاظهار فيهلك من هلك عن بيّنة و يحيى من حيّ عن بيّنة، فتدبر جيدا.

اشارة

ثم ان الفرق بين هذه الاية و بين اية تحريم كتمان ما في الارحام التي استدل بها على وجوب قبول قولهن تعيدا بعد الاظهار واضح، اذ وضوح الحق و تبين البيّنات فيما نحن فيه ممكن الوقوع كثيرا، بخلاف ذلك المقام، فان تبين ما في الارحام مما لا طريق الى تحصيل العلم به الا من قبلها، و واضح ان قولها لا يفيد العلم غالبا، فافهم.

آية السؤال و تقريب الاستدلال بها

و منها: اية السؤال قال الله تعالى: «و ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»^١ و مثلها في سورة انبياء آية ٧^٢ و تقريب الاستدلال بها ان وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول لئلا يلغو وجوبه، و اذا وجب القبول مع سبق السؤال وجب بدونه، اذ لا خصوصية في سبقه قطعاً.

ايراد الشيخ رحمته على الاستدلال بالاية

و تأمل المحقق الخراساني رحمته فيه

و اورد الشيخ (قده) على الاستدلال بها بانه ان كان الاستدلال بظاهر الاية فظاهرها

بمقتضى السياق ارادة السؤال عن علماء اهل الكتاب، و ان كان مع قطع النظر عنه ففيه: اولاً: انه ورد في الاخبار المستفيضة ان اهل الذكر هم الائمة عليهم السلام. و ثانياً: ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدًا، و يؤيده ورود الآية في اصول الدين و علامات النبي صلى الله عليه وآله. و ثالثاً: ان المراد من اهل العلم ليس مطلق من علم و لو بسماع رواية، لصحة سلب هذا العنوان عن مطلق من علم شيئاً بالحس، و المتبادر من الامر بالسؤال عن اهل العلم سؤا لهم عما هم عالمون به و بالنسبة اليه يعدون من اهل العلم، فينحصر مدلول الآية في التقليد، ولذا تمسك بها جماعة على وجوبه.

و اورد على الاخير في «الكفاية» بان كثيراً من الرواة يصدق عليهم انهم اهل الذكر و الاطلاع على راي الامام عليه السلام كزرارة و محمد بن مسلم، فاذا وجب قبول رواياتهم وجب قبول رواية غيرهم، لعدم القول بالفصل.



استعجاب

مركز تحقيق كميته علوم و ادب

و العجب كله من هذا اليراد، فان الشيخ رحمته الله تفطن به و ذكره في «الرسالة» و اجاب عنه بان سؤال اهل العلم عن الالفاظ التي سمعها من الامام عليه السلام ليس سؤالاً عن اهل العلم من حيث هم كذلك، و حاصله بتوضيح منا: ان ظاهر الامر بالسؤال عن اهل العلم وجوب سؤا لهم عن الجهة التي كانوا عالمين بالنسبة اليها و يعدون من هذا الجهة اهل العلم، و المفروض عدم صدق هذا العنوان بالنظر الى المحسوسات، و هذا نظير الامر بالسؤال عن المجتهد و الطبيب و مطلق اهل الخبرة، فانه لا يريد به سؤا لهم في ما علموه بطريق الحس، بل انما يراد سؤا لهم عن الامر الذي يعدون اهل الخبرة بالنسبة اليه، و على هذا فالآية لا تدل على وجوب السؤال عن مثل زرارة و محمد بن مسلم ايضاً في روايتهما، و انما تدل على وجوب السؤال عن الامر الذي نظروا فيه واجتهدوا بالنسبة اليه، فلا تدل على حجية النقل من حيث هو اصلاً حتى اذا كان الناقل مثل زرارة من اهل العلم والنظر.

النظر فيما ذكره الشيخ رحمته من الايرادات

وكيف كان ينبغي امعان النظر في الايرادات المذكورة في كلامه، ليعلم ان ايا منها في محله و ايا في غير محله.

فنقول: الاشكال الاول ان اريد به ان الاية ظاهرها بقرينة المورد ارادة السؤال عن اهل الكتاب، فالذي يستفاد منها بالملازمة وجوب قبول قوله دون غيره ممن اقرّ بالشهادتين.

ففيه: منع ظاهر، اذ لا يحتمل وجوب قبول قول اهل الكتاب و عدم وجوب قبول قول المقر بهما، كما لا يخفى.

و ان اريد به ان ظاهرها بالقرينة المذكورة سؤال هؤلاء في امر النبوة كما يشهد به كلامه في ذيل الاشكال الثاني من الاشكالات الثلاثة الاخيرة فله وجه.

لكن مع ذلك يقع الاشكال بانه ان كان للجاحدين لامر النبوة دليل عقلي قطعي على الانكار فلا فائدة في السؤال اصلا، وان لم يكن لهم ذلك بل كانوا شاكين فيه لا يناسب الامر بوجوب سؤال اهل الكتاب، و كان المناسب حينئذ الامر بالنظر في دلائله من المعجزة وغيرها، والذي يحتمل قويا ويشهد به الاية انهم استبعدوا كون النبي بشرا ياكل الطعام ويمشي في الاسواق، فاراد الله تعالى رفع هذا الاستبعاد الذي لم يكن في الحقيقة الا مجرد ذلك من دون دليل عليه، فامرهم بالسؤال عن اهل الكتاب و استخبار حال الانبياء السابقة منهم ليخبروهم بانهم كانوا من البشر، فيرتفع استبعادهم و يرجعوا الى حالة الشك والترديد، فاذا رجعوا الى تلك الحال لا يتركوا قول مدعى النبوة بمجرد الاستبعاد، بل انما يستمعون له و يطلبون منه المعجزة والايات، فتدبر.

و بالجملة الاية بقرينة المورد لا تكاد تكون دليلا على وجوب قبول قول المسؤول عنه تعبدا، لانها وردت في امر النبوة، و هل تظن ان الله تعالى اوجب قبول قوله تعبدا بواسطة الرسول؟ مع ان الجاحدين كانوا شاكين في اصل الرسالة، فان احتمال ذلك فضلا عن استظهاره مهجور جدا.

و اما الاشكال بان المراد من اهل الذكر هم الائمة عليهم السلام فدفع بانه ما اريد من

الاخبار المستفيضة المذكورة ان المعنى من اهل الذكر في الايتين خصوص الائمة عليه السلام ليكون بمنزلة ان يقال: فاسألوا الائمة فان ذلك مقطوع بعدم بلحاظ المورد، واما اريد بتلك الاخبار بيان ان اهل الذكر في زمانهم منحصر بهم، حيث انهم هم العالمون بالبوطن والتاويلات والمتشابهات والعام والخاص والناسخ والمنسوخ دون غيرهم، لا ان المراد من الاية ذلك، فهو من باب تطبيق الكلى على الفرد، ولا ينافي ذلك ان يكون المراد بالاية عند نزولها من يعد اهل الذكر في ذلك الزمان، وهم علماء اهل الكتاب بالنسبة الى احوال الانبياء السابقة.

وبالجملة المراد من اهل الذكر في الاية مطلق من يعد من اهل العلم في زمانه، واما ورد من الائمة ان مصداق هذا المفهوم الكلى في زماننا نحن فقط دون غيرنا، فهو من قبيل انحصار الكلى في الفرد فتدبر جيداً.

ويتبع الاشكال المذكور في الفساد ما ذكره ثالثاً، فان ارادة سؤال اهل الذكر في الجهة التي هم عالمون بالنسبة اليها و هي الامور التي نظروا فيها واجتهدوا لا مجرد المحسوسات لا تناسب الاية بلحاظ المورد، فان المورد الذي هو متيقن المراد من الاية لا يناسب ان يراد من الامر بالسؤال وجوب سؤال المجتهد فيما اجتهد، لان يأهل الكتاب لم يعلموا بكون النبي والانبياء بشرا لا بطريق الحس لا الاجتهاد والنظر كما هو واضح جداً، فلا بد حينئذ من ان يكون السؤال عن مَنْ علم بشيء لو بطريق السمع والبصر مراداً قطعاً، و لعل ذلك هو السر في تمسك بعض الاصحاب بها على حجية الخبر و وجوب التقليد معاً. وبالجملة دعوي ان الظاهر من الامر بسؤال اهل الذكر سؤال المجتهد في الامر الذي اجتهد فيه مقبولة من حيث هو مع قطع النظر عن القرائن، كما في قولك: سأل المجتهد والطبيب و اهل الخبرة، لكن لا بد من رفع اليد عن هذا الظاهر بلحاظ المورد، والقول بان المراد هو السؤال عن مطلق من علم بشيء فكأنه قال: قد اسأل ما لا تعلم عن علمه، نعم ببق هنا اشكال اخر و هو الذي افاده ثانياً و حاصله: ان الظاهر من هذا الكلام في نفسه ارادة السؤال ليحصل العلم فيمشي على وفقه لا التعبد بالجواب، فاذا قيل: اذا لم تعلم شيئاً فاسأل العالم، يتبادر منه عند العرف وجوب تحصيل العلم هذا، مع ان في الاية الشريفة

قرينة معينة ان المراد ذلك ليس الا، كما اشير اليه، فافهم واستقم.

آية الاذن و تقريب الاستدلال بها

و منها: آية الاذن قال الله تعالى: «و منهم الذين يؤذون النبي و يقولون هو اذن قل اذن خير لكم يومن بالله و يومن للمومنين»^١. تقريب الاستدلال ان الله تعالى مدح نبيه ﷺ بتصديقه للمومنين بل قرنه بتصديقه بالله جل شأنه، و هو يفيد حسن التصديق لهم، و اذا كان التصديق حسناً كان واجبا على ما عرفت تقريبه في آية النفر.

ايراد على الاستدلال بالاية بوجهين و نقدهما

و اورد على الاستدلال بها اولا بان المراد بالاذن سريع القطع والاعتقاد، لا الاخذ بقول الغير تعبدا مع الشك فيه، كما هو المطلوب في المقام. و ثانيا ان المراد بتصديقه لهم ترتيب بعض الاثار على قولهم، و هو الاثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم، لا ترتيب جميع الاثار كما هو المدعى. و يرد على الاول ان ارادة التصديق القلبي والاعتقاد الواقعي و مدح النبي ﷺ بكونه سريع الاعتقاد والقطع من قول الناس لحسن ظنه بهم لا تناسب مورد الاية و شأن نزولها قطعاً، فانه ورد عن القمي عليه السلام في سبب نزول الاية انه نم منافق على النبي ﷺ فاخبره الله ذلك، فاحضره النبي ﷺ و سألته، فحلف انه لم يكن شئ مما ينم عليه، فقبل منه النبي ﷺ فاخذ هذا الرجل يطعن على النبي ﷺ و يقول: انه يقبل كل ما يسمع، اخبره الله اني انم عليه فقبل، و اخبرته اني لم افعل فقبل، فرده الله تعالى بهذه الاية^٢. و كيف يحتمل حصول الاعتقاد للنبي ﷺ من قول الثمام مع اخبار الله تعالى اياه. و بهذا يظهر ايضا ما يرد على الايراد الثاني، فان ارادة ترتيب بعض الاثار عملاً مع انها بعيدة في نفسها لا تناسب مورد الاية، فالاولى ان يقال: ان المراد من الاية بحيث يوافق المورد و لا ينافيه مدح النبي ﷺ بانه يصدق المومنين في الظاهر و يظهر التصديق لهم لحسن معاشرته و سلوكه معهم في مرحلة الظاهر، فاذا قال احد: اني لم اقل كذا او لم افعل

كذا، يصدق له، بمعنى اظهار قبول قوله و عدم تكذيبه ظاهرا و ان كان عالما باخبار الله تعالى او بطريق اخر بانه فعل ذلك و كان كاذبا فى قوله. و لا يخفى ان هذا الامر ممدوح فى مقام المعاشرة، و مطلوب من كل سلطان و حاكم و كل مولى بالنسبة الى عبيده و رعيته، بل كل اب بالنسبة الى ولده. و بالجملة هذا احسن طرق السلوك مع الناس سيما بالنسبة الى الموالى مع العبيد حيث يكون فيه اعلى مرتبة السياسة، اذ لو اظهر التكذيب ربما ينجس الامر الى التجري و اهتلك لحرمة المولى و المعاودة الى مثله حيث يهون عنده ذلك، و اما لو اظهر التصديق فقد حفظ بذلك حجاب الحياء و لم يهتكه فيستحيى ان يعود الى مثله ابدا.

تبيين

و كيف كان الظاهر من الاية الشريفة بنفسها مع قطع النظر عن الرواية التى وقع فيها الاستشهاد بها ارادة اظهار التصديق ليس الا بقرينة شأن نزولها، فهى راجعة الى بيان امر مربوط باخلاق المعاشرة و تكون اجنبية عما نحن بصددده بالمرّة، و اما بالنظر الى تلك الرواية فرمما يتخيل دلالتها، و بيانه يستدعى ذكر الرواية أولا، ثم التكلم فى مفادها ثانيا، روى الكليني عليه السلام فى فروع الكافى فى الحسن - يابن هاشم - انه كان لإسماعيل بن ابي عبدالله دنائير و اراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن فقال له ابو عبدالله عليه السلام: «يا بنى اما بلغك انه يشرب الخمر؟ قال: سمعت الناس يقولون، فقال: يا بنى ان الله عزوجل يقول يؤمن بالله و يؤمن للمومنين، يقول يصدق الله و يصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم.»^١ فانه قد توهم ان المراد بالتصديق فى الرواية هو التصديق عملا بترتيب اثار الواقع على قول الناس عند اخبارهم بشرب الرجل عند الشك فى الصدق والكذب كما هو الظاهر من الرواية، حيث يترأى من قوله: سمعت الناس يقولون، ان إسماعيل كان فى شك و ارتياب من شرب الرجل بعد اخبار الناس أنه يشرب، و هذا

١- بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٣، الباب ٣٣، وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٨٢ الباب ٦.

عبارة اخرى مما نحن بصدد من وجوب تصديق المخبر عملاً و ترتيب اثار الواقع على قوله.

و اذا كان المراد من الرواية ذلك كان هو مراداً من الاية ايضاً، لان الامام استشهد بها و في الاستشهاد بها دلالة قوية على كون المراد منها ما يستفاد من الرواية.

تزييف الاستدلال بالاية

هذا ولكن الذي في الباب هو ان الاية لا تنطبق على حجية خبر الواحد اصلاً و لا يكاد يمكن استفادة وجوب ترتيب الاثار على قول المخبر منها ابداً، لان مورد الاية و شأن نزولها هو اخبار النمام بانه لم ينم عليه، مع ان النبي كان عالماً بانه فعل ذلك باخبار الله تعالى، و على هذا كيف يحتمل انه رتب اثار الواقع على قوله عملاً مع علمه بكذبه ليكون مدحه في الاية بلحاظ التصديق العملي.

اللهم الا ان يقال: علمه ﷺ بانه كاذب في قوله كان من طريق غير عادي، و لا مانع من ان لا يكون هذا النحو من العلم مانعاً عن العمل في الظاهر بما يقتضيه القواعد في كل مقام، كما يتبين ذلك من قوله ﷺ: «انما اقضى بينكم بالبينات والايمان»^١

وفيه: ان المحقق في المقام ان النبي ﷺ اظهر الامر واخبر النمام باخبار الله تعالى و ذلك صار سبباً للطعن على ما يستفاد من تفسير القمي ايضاً، و لا يظن باحداً الالتزام بان النبي او الوصي يعمل على طبق الظاهر حتى فيما اذا اظهر علمه و اخبر به، و غاية ما يمكن الالتزام به العمل على وفق القواعد الظاهرية عند عدم اظهارهم الخلاف من قبل، هذا، مع ان في المقام اشكالاً آخرأ و هو ان مورد الرواية اخبار الفاسق، فلو كانت الاية دليلاً كانت دليلاً على حجية قول الفاسق، فتأمل.

تذييل

و كيف كان لا يكاد يمكن تطبيق الاية على المدعى بوجه، و اما الرواية فعلى فرض

ظهورها لابد من تاويلها او طرحها، مع انها ايضا ليست دليلا على حجّية خبر الواحد و لا سبيل الى استظهار المدعى منها، توضيح ذلك يحتاج الى ذكر مقدمة، وهى انه اذا اخبر مخبر واحد او ازيد بشرب احد او غيره من المعاصى، و اخبر هو بعدمه، فان عومل معه معاملة العادل كان فيه تكذيب ذلك المخبر، و اما اذا لم يعامل تلك المعاملة كان فيه تصديقه ظاهرا و عدم تكذيبه، و لم يكن فيه ايضا تكذيب المخبر الثانى و تفسيره، اذ عدم ترتيب اثار العدالة لا يستلزم التفسير، مثلا فى مورد الرواية كان تسليم المال الى الرجل و ايتانه تكذيب الناس، و عدم تسليمه اليه ليس تفسير الرجل، اذ لا يكون كل عادل يسلم اليه المال.

و بالجملة غاية ما يستفاد من الرواية هو اظهار تصديق الناس و عدم تكذيبهم برّد المال الى الرجل لا تصديقهم واقعا بترتيب اثار الفسق و اثار شرب الخمر، والذي يستطلب منها هو الثانى دون الاول، و بما ذكرنا يعلم ان الرواية لا تكون شاهدة على خلاف ما استظهر من الاية، بل ربما تكون شاهدة على الوفاق، لانه لا يمكن الالتزام بوجوب ترتيب اثار الصدق فى مورد الرواية، اذ تسليم المال الى الفاسق ليس حراما شرعا، فلا محالة يجب ان يكون المراد رعاية الناس بعدم تكذيبهم، حيث فرض ان اسماعيل لو كان عالما بانه يشرب الخمر لما سلم اليه المال، فلو سلم حينئذ كان من جهة عدم الاعتناء بقولهم، فاراد ابو عبد الله عليه السلام التنبيه بان هذا الامر ليس ممدوحا، ففادها امر اخلاقى نظير الاية. فتبين ان كلا من الاية والرواية ناظر الى بيان قانون المعاشرة و حسن السلوك مع الناس، و هو انما يتحقق بمجرد اظهار التصديق، و هذا امر جاء فى كل مقام، مثلا اذا شهد عدلان على ان فلانا زنى او شرب الخمر او سرق وقال: لم افعل، كان مقتضى الاية تصديق كل واحد فى الظاهر، فلا يعامل مع الفلان معاملة العدالة، اذ لو عامل ذلك ينتزع منه تكذيب الشاهدين، و اما لو لم يعامله كان فيه تصديقهما و لا ينتزع منه تكذيب فلان، اذ لا يستلزم العدالة ترتيب اثارها فيصدق فى الظاهر ايضا و لا ينافى ذلك اجراء الحد، لانه تابع للقواعد الظاهرية من البينات والايمان، فربما يجري الحد مع

العلم بعدم الاستحقاق ايضاً كما عرفت، و لعلك بعد التامل التام فيما حققناه تقف على ان مرجع قوله عليه السلام: «اذا شهد عندك خمسون قسامة على انه قال و قال لم اقله فصدقه و كذبهم»^١ ايضاً الى ما ذكر، مع ان الاستدلال بها على المدعى استدلال بالسنة.

تنبيه فيه تعريض

ثم ان الايات المتأخرة عن آية النبأ بين ما يكون القدر المتيقن منه حجية خبر الفاسق مثل آية السؤال والاذن و بين ما لا يكون كذلك، فالنسبة بينها و بين منطوق آية النبأ في الاولى هو التباين، و في الثانية هو الاعم والاختص المطلق ان لم نقل بانصراف الايات الى الخبر الموثوق به، والا كانت النسبة الاعم والاختص من وجه، و يقع التعارض في خبر الفاسق الموثوق به حيث دل المنطوق على عدم حجيته و دلت الايات المذكورة على حجيتها، هذا اذا لم نقل بانصراف المنطوق عن الخبر الموثوق به، و اما اذا قلنا بذلك او استظهرناه بتقريب ان المراد بالتبين هو الاستبانة العرفي والوضوح فيرتفع التعارض، و يكون المحصل اعتبار الخبر الموثوق به ولو كان الخبر فاسقاً، و كل ذلك واضح، والمقصود من هذا المختصر التنبيه على ما صدر من الشيخ في ذيل الايات، فانه لا يخلو عن اشكال.^٢ هذا تمام الكلام في الايات.

الخبر التي استدلل بها على حجية خبر الواحد

و اما الاخبار فهي على ما ذكره الشيخ عليه السلام على طوائف شتى^٣ والمستفاد من مجموعها بنحو الاجمال حجية الخبر الغير العلمي.

دخل و دفع

و ربما يشكل الاستدلال بها على حجية اخبار الاحاد، بانها اخبار احاد، و ليست

١- الكافي، ج ٨، ص ٦٤٧ ٢- اقول بل كلامه لا يخلو عن اضطراب و اختلال فتدبر.

٣- اقول قد اشار الاستاد دام ظله الى هذه الطوائف بالاجمال لكن حيث ذكرها الشيخ عليه السلام و ذكرت الروايات بعينها في الوسائل و غيرها لا تطيل الكلام بنقلها.

متفقة على لفظ و لا على معنى لتكون متواترة لفظاً او معنى. و دفعه في «الكفاية» بانها و ان كانت كذلك الا انها متواترة اجمالاً، ضرورة انه يعلم اجمالاً بصدور بعضها منهم ^{عليه السلام}، و قضية ذلك هو الاخذ بما هو لازم الجميع كما هو المقرر في جميع موارد العلم الاجمالي، و نتيجة ذلك هو حجية اخصها مضموناً قطعاً، فاذا ثبت بالقطع حجية ذلك اي ما هو لازم الجميع و يكون الاخص مضموناً ينظر في تلك الاخبار، فان وجد فيها خبر حائز كذلك يوخذ به و يحكم بمضمونه، فان كان مضمونه حجية الاعم يلتزم به. انتهى كلامه بتوضيح مثلاً.

فائدة

اقول: التواتر اللفظي هو توافق الفاظ الروايات العديدة او ترادفها التي يستحيل عادة كذب جميعها او ترادفها و التواتر، المعنوي هو توافق تلك الروايات في المعنى التضمني بالخصوص، او هو مع توافقتها في المعنى الالتزامي باللزوم البين، فان الاول يكون في اصطلاحهم من التواتر المعنوي مسلماً، و اما الثاني و هو التوافق في المعنى الالتزامي المذكور فوق الاختلاف في تسميته، و كذا الكلام في التواتر الاجمالي فان القسم الثاني موسوم به على بعض الاقوال، و اما التوافق في المعنى الالتزامي باللزوم الغير البين فوسوم به عند الكل، و لامشاحة في الاصطلاح.

تقريب الاستدلال بالاخبار و ان المستفاد منها

هل هو خبر العادل او الثقة؟

اذا عرفت ذلك نقول: ان كان مفاد بعض الاخبار حجية قول العادل و مفاد بعضها حجية قول الثقة و مفاد بعضها حجية قول مطلق الامامي مثلاً و كان الجميع بحديث التواتر يسمى التواتر بالتواتر المعنوي. و ان لم يكن المفاد في بعضها ذلك، بل انما يستفاد الحجية بالالتزام و بمقدمات بعيدة من جميع الاخبار او من بعضها الدخيل في حد التواتر كان التواتر اجمالياً.

و الظاهر ان الامر في المقام هو الاخير فالتواتر ان كان كان لا محالة اجمالياً، و لازمه ما

عرفت من «الكفاية» وحينئذٍ فإن كان المستفاد من بعض الاخبار حجية الخبر الموثوق به و من بعضها حجية خبر العادل و من بعضها حجية خبر الثقة كان لازم الجميع حجية الخبر الموثوق به اذا كان راويه عادلا، و لكن الظاهر عدم وجود ما دل على حجية خصوص الخبر الموثوق به من بين الاخبار، و لو كان ايضا ليس مما يقوم به التواتر، و على هذا كان مقتضى الاخذ بلازم الجميع حجية خبر العادل.

و لكن الذي يختلج بالبال ان التواتر الاصطلاحي و هو اخبار جماعة عديدة الذين يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب غير متحقق في المقام بل في جميع المقامات، لانتفاء الامر بالآخرة الى اشخاص ثلاثة، و في التواتر لابد من حفظ العدة المذكورة في جميع المراتب.

نعم الذي يهون الامر انه و ان ليس هنا التواتر الاصطلاحي لما ذكر، و لكن لا اشكال في حصول الاطمئنان بصدق هؤلاء الاشخاص و عدم اقدام مثل الشيخ و الكليني و الصدوق و اشباههم على تعمّد الكذب، و الاطمئنان علم عرفي و متبع على حذو القطع الحقيقي، و مجرد ذلك يكفي في النتيجة المذكورة و ان كان التواتر مفقودا.

و لا يخفى انه اذا كان المتبع بالآخرة هو الاطمئنان ربما يوسع الامر، و ذلك لان الاخبار الدالة على حجية خبر الثقة بالغة حد الاستفاضة بحيث يطمئن بصدور بعضها من الائمة عليه السلام فيتبع هذا الاطمئنان كما في الاطمئنان الحاصل من جميع الاخبار، و يحكم بمقتضاه على حجية خبر الثقة و لو لم يكن عادلا.

ثم انه اذا وجد في خبر الثقة ما دل بضمونه على حجية خبر مطلق الامامي يوخذه و هكذا الكلام فيه، و لكن الظاهر عدم وجود خبر فيما بين هذه الاخبار يكون راويه ثقة و يدل على ذلك.

فانقدح ان المحصل من مجموع اخبار الباب اعتبار خبر الثقة.

الوثوق المعتبر في المقام نوعي او شخصي

والظاهر ان المراد به الوثوق النوعي بان يكون الراوي ثقة و لو لم يكن خبره موجبا للوثوق الشخصي، و كذلك الكلام ان قلنا باعتبار خصوص خبر العادل، و ذلك لان

الاخبار الدالة على حجبة خبر الثقة او العادل كانت بظاهرها ناظرة الى الغاء احتمال الخلاف و الغاء احتمال تعمد الكذب، و مورد ذلك ما اذا كان صدق المخبر فى خبره هذا و كذبه محتملا و ان كان مع قطع النظر عن هذا الخبر صادقا، فلو فرض كونه عادلا او ثقة حتى بلحاظ هذا الخبر لا يتطرق احتمال تعمد الكذب لىحتاج الى التعبد بالغاء احتماله، فدلّل الحجة حينئذ يجب ان يكون ناظرا الى الغاء احتمال الخطأ و الغفلة. و قد عرفت غير مرة ان الخطأ و الغفلة مشتركان بين العادل و الفاسق، و انما الميز بينهما فى مجرد بعد احتمال تعمد الكذب فى الأوّل دون الثانى. و بالجملة لا مجال للاشكال فى ان الاخبار ناظرة الى الغاء احتمال الكذب فى الثقة او العادل فلا محالة فرض من كان عادلا او ثقة قبل هذا الاخبار و ان كان بحسب هذا مزنون الفسق و الكذب و كان متبها لعروض بعض الطواري فى هذا الخبر.

فالمناط الوثوق النوعى لا الشخصى، و بهذا يمتاز مفاد الاخبار عن مقتضى السيرة، فان سيرة العقلاء لا تثبت الا حجة الخبر الموثوق به على ما ياتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

مركز تحقيق مكتبة نور اسلامى

هذا محصل الكلام فى الاخبار، و عليك بالتتبع التام فيها، لانه لا يخلو عن فائدة.

التمسك بالاجماع لحجة خبر الواحد بتقريبات ثلاث

و اما الاجماع فتقريره من وجوه:

التقريب الأوّل

احدها: دعوى الاجماع المحصل من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجبة الى زمان الشيخ الموجب للحدس القطعى بقول المعصوم و رضاه، و ربما يشكل فيه من جهة اختلاف الفتاوى فيما اخذ فى اعتباره من الخصوصيات، و معه لا مجال لتحصيل القطع برضائه، اللهم الا أن تكون الفتاوى متواطئة على الحجبة فى الجملة، بحيث لو اخذ مدرك من يقول لحجة مطلق الخبر لا يرجع الى القول بعدم الحجبة، والسائل يقول مثلا بحجة

خبر الثقة، و هكذا لو اخذ مدرك من يقول بحجية خبر الثقة لا يرجع الى النفي الكلي بل يقول بحجية العادل. و من ذلك يعلم حال الاجماع المنقول على حد التواتر فان الكلام هو الكلام، و بذلك يظهر الحال في الاجماع العملي المدعى في المقام و هو اتفاق العلماء على العمل بخبر الواحد في الفتوا او في عمل انفسهم

التقريب الثاني

ثانيها: دعوى اتفاق المسلمين بما هم مسلمون على العمل بالخبر الواحد في امورهم الشرعية من زماننا هذا الى زمن المعصومين عليه السلام.

و لا يخفى انه اذا ثبت اتفاقهم بما هم مسلمون على العمل به حتى في زمن الائمة كانت السيرة من اقوى ادلة الباب، و لا يتطرق فيها احتمال الردع بالايات والاخبار، و بذلك تمتاز عن سيرة العقلاء، فانها كما ترى يحتمل ردعها، و سياتي الكلام فيها. و اما هذه السيرة فلا يحتمل فيها ذلك اصلا، لانه اذا ثبت عمل المتدينين و المسلمين على العمل بالخبر الواحد ثبت عدم صدور الردع عنهم عليه السلام، اذ لو كان الردع موجودا لزم، اما عدم اعتنائهم بالردع و هو مقطوع الخلاف، او عدم توجههم اليه و غفلتهم عنه و هذا يوجب على الامام ان ينبههم، و حيث لم يقع منهم الكف عن العمل يقطع برضاء المعصوم عليه السلام فتدبر.

التقريب الثالث

ثالثها: دعوى استقرار سيرة العقلاء بما هم عقلاء - سواء كانوا من ذوي الاديان او من غيرهم - على العمل بخبر الثقة.

تبصرة

و لا يخفى ان حجيت هذه السيرة موقوفة على رضاء الشارع فلا بد من كشف الرضاء، و هو موقوف على القطع بعدم الردع، فاذا كان زمان حضور الامام عليه السلام و استقر سيرة العقلاء على عمل في منظره و مرآه و لم يرد عليه السلام يكشف رضاء به من جهة القطع بعدم

ردعه، واما فى زماننا هذا فيحتاج اثبات عدم الردع الى مقدمة اخري، وهى انه اذا صدر من الشرع ردع عن السيرة لاشتهر و بان، من توفر الدواعى على نقله.

فى الايات الناهية و الجواب عنها

و بالجملة كان من مقدمات حجية السيرة عدم ردع الشارع عليه السلام، و حينئذ يتولد الاشكال بانه يكفى فى الردع الايات الناهية عن العمل بغير العلم وكذا الروايات.

و قد يجاب عن الاشكال بوجوه:

الاول: ما ذكره المحقق الخراسانى من ان الآيات و الروايات ناظرة الى اصول الدين،

و قد عرفت جوابه.

الثانى: ما حققناه فى معنى الآيات و المراد منها، و لا نطيل الايات بالاعادة.

الثالث: ما ذكره العلامة الانصاري رحمته الله من ان الايات ناظرة الى بيان حرمة اتباع غير العلم لوجهين: الاول ان فى العمل به تشريع محرم، الثانى ان فيه طرح الاصول العقلية واللفظية، و على اي وجه لا تنهض لردع السيرة، لان مرجعها على الوجه الاول حرمة التشريع فلا بد من تحقق التشريع، ومن الواضح ان السيرة التى لم يردعها الشارع بدليل قابل للرادعية حجة، فليس فى العمل بها تشريع. و بالجملة كانت السيرة على هذا التقدير واردة على مفاد الايات.

وكذا الكلام فى الاصول العملية العقلية، فان كلامنا اصالة البراءة والتخير والاحتياط العقلى موردها عدم قيام حجة على المخلاف، و السيرة حجة لان المفروض كون الايات راجعة الى حرمة الغاء الاصول فيما كان هناك الغائها، و فى مورد قيام السيرة ليس من الغائها بشى لانتفاء موردها. و اما الاصول اللفظية فهى انما تعم المقام باصالة العموم او الاطلاق، كما هو واضح، و على هذا امكن ان يقال: ان دليل اصالة العموم او الاطلاق كيف ما كان يكون فيه الضيق بحيث لا يعم مورد الوثوق على خلاف العموم والاطلاق والمفروض هنا الوثوق بعدم العموم من جهة قيام خبر موثوق بصدوره على خلافه، فهى واردة على ادلة الاصول اللفظية ايضا، و بالنتيجة يكون واردة على الايات ايضا

لرجوعها الى حرمة الغاء الاصول حسب الفرض. و انتقدح ان مفاد الايات اما حرمة التشريع او حرمة الغاء الاصول، و ايا كان كان مرجعها الى حرمة اتباع الظن فيما لم يكن هناك ما يوجب انتفاء موضوع التشريع و مورد الاصول، و لاثبت بها هذا الموضوع و ان في اي مورد ليس فيه تشريع و الغاء الاصل و في اي مورد كان فيه ذلك، بداهة ان المحكم لا يثبت موضوعه، و على هذا ترد السيرة عليها فتدبر.

الرابع: ما ربما يقال: من ان الوثوق الشخصي علم عرفا و لا يعد ظنا، فلا يشملها الايات و لا اقل من انصرافها عنه.

الخامس: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من ان الردع بها لا يكون الا على وجه دائر، و ذلك لان الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها بالسيرة، و هو يتوقف على الردع عنها بها، و الا لكانت مخصصة او مقيدة لها. قال لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايضا الا على وجه دائر، فان اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها، و هو يتوقف على تخصيصها بها، و هو يتوقف على عدم الردع بها عنها. فانه يقال: انما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى انتهى.

اقول: يرد عليه اولا: ان هذا الكلام لو تم لعم كثيرا من الموارد و لا يختص بالمقام، مثلا اذا نهى الشرع عن البيع الربوي مع استقرار طريقة العقلاء على العمل به ثم شك في بعض الموارد كان مقتضى ما ذكره التمسك في موارد الشك بالسيرة لاعموم النهي، و لا اظن الالتزام به. و ثانيا: ان برهان الدور انما يتم اذا كان التمسك باصالة العموم موقوفة على عدم التخصيص، و هو مهجور جدا، لان موردها الشك في التخصيص فكيف تكون موقوفة على عدم التخصيص واقعا، و انما تتوقف على عدم احراز التخصيص، و حينئذ يتمسك باصالة عموم الايات، لعدم احراز تخصيصها، و عمومها يكفي في الرادعية. و بذلك يظهر ان اثبات حجية السيرة يكون لامحالة بنى العموم او الاطلاق في الايات، فاذا ثبت عمومها من جهة عدم احراز التخصيص ينتنى طريق الكشف، فانه رحمته الله عكس الامر.

لمية استقرار السيرة على العمل بخبر الواحد

ثم ان الظاهر ان السيرة انما استقرت على العمل لخبر الثقة من جهة الوثوق به، حيث ان الثقة او العادل يحصل الوثوق غالبا من قوله، حيث لا يحتمل عرفا تعمله للكذب في شخص هذا الخبر، ففي الحقيقة العمل على طبق الوثوق والاطمئنان و على هذا فان وقع مورد يظن كذبه و يتهم في اخباره لا يكون مورداً للسيرة كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في الباب، و على الله التكلان في كل الامور و جميع الابواب.

التمسك بدليل العقل لحجة خبر الواحد و غيره بتقريبات مختلفة
و اما دليل العقل فن وجوه، بعضها يثبت حجة الخبر بالخصوص، و بعضها يثبت حجة مطلق الظن



حجة خبر الواحد بدليل العقل بتقريبات الثلاث

اما الاول فتقريره من وجوه:

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

التقريب الاول

احدها: انه لا اشكال في حصول العلم الاجمالي بصدور اخبار كثيرة مخالفة للاصل و مجردة عن القرينة لكل من تتبع احوال الرجال المذكورة في تراجمهم، و لازمه الاخذ بكل خبر مثبت للتكليف مع عدم المعارضة، والاخذ بمظنون الصدور او المطابقة معها. والجواب عن هذا الوجه ان وجوب العمل بالاخبار الصادرة ليس الا من حيث كشفها عن احكام الله الواقعية، و حينئذ نقول: ليس العلم الاجمالي مختصا بالاخبار، بل نعلم اجمالا بصدور احكام كثيرة في مضامين الاخبار و ساير الامارات من الشهرة والاجماع المنقول و ساير ما لم يثبت حجيتها بالخصوص، و لازمه الاحتياط فيها و في غيرها، و لا خصوصية فيها لم تكن في غيرها كي توجب الاخذ بها فقط دونه.

ان قلت: ان العلم الاجمالي حاصل بصدور كثير من الاخبار التي بايدينا، و اما صدور احكام غير مضمون هذه الاخبار مخالفة للاصل و مجردة عن القرينة فليس بمعلوم اجمالا،

بل ولا مظنون كذلك.

قلت: ان العلم الاجمالي و ان كان حاصلًا في خصوص الاخبار و غير حاصل في خصوص غيرها، الا انه حاصل ايضا في مجموع ما بايدينا من الاخبار و من ساير الامارات، وليست الامارات خارجة عن الاطراف بحيث يكون العلم الاجمالي في خصوص الاخبار، والدليل على ذلك انك لو عزلت عن دائرة الصغيرة بمقدار المعلوم بالاجمال فيها و ضمنت الباقي الى ساير الامارات كان العلم الاجمالي بحاله. و ملاك التحلل العلم الاجمالي عن دائرة الكبيرة الى الصغيرة بحيث يكون الخارج عنها خارجا عن الاطراف انحلاله و عدم بقائه بعد عزل ما علم اجمالا بصدوره عن دائرة الصغيرة و ضم باقيها الى ساير ما كان داخلاً في الاطراف اولا. و دعوى ان ساير الامارات المجردة لا مدخل لها في العلم الاجمالي، خلاف الانصاف.

وهذا الذي ذكرنا هو مراد الشيخ رحمته الله من جوابه الاول عن هذا الدليل العقلي، و لا يرد عليه شئ اصلا.



مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامي

اشارة و اشارة

و كان المحقق الخراساني فهم من عبارته عليه السلام ان مراده ان لازم النبي ارسال احكام زائدة على ما علم اجمالا في ما بايدينا من الاخبار، فبعد عزل طائفة بمقدار المعلوم بالاجمال في خصوصها يبق العلم الاجمالي في باقيها و ساير الامارات بحاله، و لازمه الاحتياط في جميعها، نظير ما علم اجمالا بجرمة عشرين شاة في قطع غنم مع العلم الاجمالي بجرمة الخمسة منها في خصوص طائفة البيض.

فاورد عليه بان ذلك انما يصح لو لم يكن ما علم اجمالا بصدوره بين الاخبار بمقدار يفي بمعظم الفقه، و اما اذا كان كذلك كما كان كذلك فلا، و ليس لازم النبي ابلاغ ما زاد عليه من الاحكام. و قال ايضا: انه و ان كان ما يعلم وجدانا بانه حكم الله في مضامين الاخبار في غاية القلة، الا ان ما يعلم بصدوره اجمالا كان بمقدار يفي بمعظم الفقه، و اصالة الظهور و اصل عدم الخطأ لما كان بحكم العلم شرعا فيتحل العلم الاجمالي الحاصل في

دائرة الكبيرة بالعلم الاجمالى فى خصوص دائرة الصغيره حكما لا وجدانا، نظير ما علم اجمالا بجرمة عشرين شاة فى قطع غنم وقامت البيّنة على حرمة العشرين فى خصوص البيض، فان العلم الاجمالى الوجدانى و ان لم ينحل بقيام البيّنة حقيقة الا انه ينحل حكما، و يخرج طائفة السود عن الاطراف و لا يجب الاحتياط فيها.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان الظاهر كون مراد الشيخ غير ما فهمه من عبارته، و ما ينطبق على مراده فى المقام من المثال ما لو علم اجمالا بجرمة شياة فى الجملة فى قطع من الغنم، و علم ايضا بجرمة عشرين شاة كذلك فى خصوص البيض، لكن لا يعلم انطباق المعلوم بالاجمال فى الكل عليه فى هذه الطائفة، فلاك انحلال العلم الاجمالى الكبير الى العلم الاجمالى الصغير ان يعزل عشرين شاة من طائفة البيض و يضم الباقي الى الطائفة السود، فان حصل علم اجمالى فيها ايضا و ان لم يكن فى خصوص طائفة السود يحكم بكون الاطراف جميعا طرفا للعلم الاجمالى و وجوب الاحتياط فى جميعها، و الا ففى خصوص طائفة البيض فتدبر.

مركز تحقيق مكتبة نور اسلامى

تبصرة

ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من التقريب فى الجواب عن الدليل المذكور ياتى ولو مع فرض انفتاح باب العلم فى معظم الاحكام، لان منشأه ليس ما ذكره المحقق الخراسانى من ان لازم النبى ان ياتى باحكام وقواعد شرعية حتى يقال بعدم بقائه بعد فرض انفتاح باب الوصول الى معظم الاحكام علماً، بل هو كثرة الاخبار و ساير الامارات لو قلنا به ايضا بحيث لا يحتمل عدم مطابقة جميعها للواقع، والعلم الاجمالى الحاصل من تراكم الاخبار و الامارات لا ينحل بصرف انفتاح باب العلم فى معظم الاحكام، فتدبر.

الوجوه المحتملة فيما اذا فرض كون العلم الاجمالى

بالاحكام مختصا بما فى الاخبار

ثم انه بعد فرض عدم علم اجمالى فى ما سوى الاخبار بدعوى انه ينحل العلم

الحاصل بوجود احكام واقعية في مضامينها و غيرها بالعلم الاجمالي في خصوصها، هل يجب الاخذ بمظنون المطابقة للواقع سواء كان من جهة الشهرة او الاجماع او غيرها و لو كان من حيث الصدور موهوماً او مشكوكاً؟ بتقريب ان يقال: ان العمل بالطريق انما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الواقعي؛ و انّ ما يجب العمل به واقعا انما هو الواقع، و جعل الطريق حجة لكونه في طريق احرازه و لعدم امكان استنقاذه حتى الامكان الا به، و لذا لو خالف الواقع و خولف لم يكن على المكلف الاقبح التجري، و لو كان وجوب اتباعه لذاته و من حيث كونه طريقاً يلزم استحقاق عقاب زائد على عقاب التجري لو قلنا به و لم يقل به احد. او يتخير بين الاخذ به و بمظنون الصدور، نظرا الى ما حقق في محله من ان العلم بالطريق لا يزاحم احراز الواقع علما بغيره من الاحتياط او غيره، و بعد عدم امكان تحصيل العلم و التنزل الى مرتبة الظن نقول فيه نظير ما نقول في مرتبة العلم من ان الظن بالطريق لا ينافي احراز الواقع ظنا من غيره من الشهرة و الاجماع و كل ما لم يقيم على اعتباره دليل و حجة او يتعين الاخذ بمظنون الصدور فقط، بدعوى ان كوننا مأخوذين بالاحكام الواقعية انما هو من جهة قيام الخبر عليه، و لذا قلنا في محله: انه لو فرض العلم بكون مظنون لم يقيم عليه خبر انه حكم الله يكون المنجز نفس العلم، و لو لا وجوب اتباعه عقلا لم نكن مأخوذين به. و حينئذ نقول: ان وجوب الاحتياط هنا انما نشأ من جهة العلم الاجمالي بصدور بعض ما بايدنا، و لازمه وجوب الاحتياط في جميع الاطراف ظن صدوره ام لا لو فرضنا عدم لزوم عسر منه. و على هذا لو لم يعمل بالاحتياط و ترك بعض الاطراف و لم يقيم عليه خبر واقعا لم يكن عليه الا قبح التجري و ان كان مضمونه مطابقاً للواقع، نظير ما لو علم اجمالا بقيام بيّنة اما على نجاسة هذا الاناء او ذاك و استعمل ما لم تقم على نجاسته و لو كان نجسا واقعا، و اما لو لم يمتنع من العمل بالاحتياط عسر و حرج و بلغ التوبة الى الظن، فاللازم ايضا العمل بما ظن صدوره و لو كان مطابقته للواقع موهوماً، لما عرفت انفا من ان الامر دائر مدار الصدور علما او ظنا.

وجوه^١ يتعين القول بالاول، لو لم نعلم ولو اجمالا بصدور الاخبار عن الائمة الاطهار،

بل علم اجمالاً بكون غالب الامارات التى بايدينا من الاخبار و غيرها مطابقاً للواقع، و ذلك لانا مأخوذون بالواقع، فان علم فهو، و الا فيجب الاحتياط لو لم يتعسر، و الا يتنزل الى الظن به و بالثالث لو جعلنا دائرة العلم الاجمالى من اول الامر هى الاخبار و جعلنا متعلقه صدور بعضها، و ذلك لما عرفت بما لا مزيد عليه فى وجه هذا القول. و بوجوب الاخذ بمظنون الصدور والمطابقة كلها لو قلنا بالعلم الاجمالى بصدور بعض الاخبار و بكون مضامين الامارات غيرها ايضا مطابقة للواقع.

هذا كله لو لم نقل بانحلال العلم الاجمالى عن دائرة الكبيرة بالعلم الاجمالى فى خصوص الاخبار بصدور بعضها، والا يلزم الاخذ بمظنون الصدور فقط فتدبر.

مقتضى الدليل العقلى لحجية خبر الواحد

على فرض تماميته و حال الاصول فى موارد الاخبار
ثم ان مقتضى هذا الدليل لا يكون لزوم الاخذ بالاخبار المثبتة للتكليف مطلقاً، و بيانه ان حال الاصول الجارية فى موارد الاخبار لا تخلو عن امور، احدها: ان يعلم اجمالاً بمخالفتها للواقع اذ لوحظ جميعها من دون ان يكون علم اجمالى فى خصوص بعضها الجارى فى موارد اخبار النافية او المثبتة نافية كان او غيره، و قضية الحكم بسقوط جميعها ان قلنا بان نفس العلم الاجمالى بالخلاف مانع عن جريان الاصول، و ان لم نقل به بل قلنا بان المانع عن جريان الاصول فى موارد العلم بالخلاف اجمالاً هو تعديه الى المخالفة القطعية للتكليف المعلوم اجمالاً، فمقتضى العلم عدم جريان الاصل فى خصوص الاصول النافية للتكليف فى موارد الاخبار المثبتة له، و التخيير فى الاصول المثبتة فى مواد الاخبار المثبتة، و فى النافية فى موارد الاخبار النافية، و لزوم الاخذ بمقتضى الاصول المثبتة فى موارد الاخبار النافية، فتدبر جيداً.

التقريب الثانى

الثانى: ان يعلم مع ذلك ايضا بمخالفة بعضها الجارى فى موارد الاخبار المثبتة او النافية للواقع، و قضيته لو قلنا بكون نفس العلم بالخلاف مانعاً عن جريان الاصول عدم جواز

العمل بالاصول مطلقا، نافية كانت ام مثبتة، مع عدم الفرق بين ورودها في موارد الاخبار النافية او المثبتة، ولو قلنا بكون المانع حصول المخالفة القطعية للتكليف المعلوم اجمالا عدم جوازه بالاصول النافية الجارية في موارد الاخبار المثبتة، وتعينه بالاصول المثبتة الجارية في موارد الاخبار النافية، والتخيير بين الاخذ بالاصول المثبتة في موارد الاخبار المثبتة و بين الاخذ بها، وكذلك حكم الاصول النافية في موارد الاخبار النافية.

هذا، و راجع «الدرر» لتعرف ان هكذا ينبغي ان يقال في هذا المقام و هو العالم بحقيقة الحال في كل مقام: الثاني ما ذكره في الوافية مستدلا على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشريعة كالكتب الاربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، من انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة سيما بالاصول الضرورية كالصلاة والزكاة والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها مع ان جل اجزائها و شرائطها و موانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعي الصدور بحيث نقطع بحقايق هذا الامر عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد، و من انكر فانما ينكر باللسان و قلبه مطمئن بالايمان انتهى.

وفيه: أولاً: ان العلم الاجمالي حاصل في جميع الاخبار الدالة على جزئية شئ او شرطيته لا خصوص ما ذكره، و لا يمكن ان يقال: ان العلم الاجمالي و ان كان حاصل بين جميع الاخبار الا ان العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم عليه السلام بقدر «الكفاية» بين تلك الطائفة التي ذكرها يوجب انحلال ذلك العلم الاجمالي و صيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم، لما مرت الاشارة اليه في وجه الاول من وجوه تقرير الدليل العقلي: من ان ملاك انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير عزل طائفة بقدر المعلوم بالاجمال عن دائرة الصغيرة و ضم باقيها الى باقي الاطراف، فان لم يكن علم اجمالي بعد تحكم بالانحلال و الا فلا، هذا مضافا الى ان دعوى الانحلال لا يفيد لمن كان قائلاً بالاشتغال في الشك في الجزئية والشرطية في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطي، فمقتضى العلم الاجمالي او الاحتياط العمل بكل ما دل على الجزئية او الشرطية و ثانيا العمل بكل ما ظن صدوره مما دل على ذلك

و ثانيا: ان كون مقتضاه لزوم العمل بكل ما دل على جزئية شئ او شرطيته مطلقا، ممنوع لعين ما عرفته من الاشكال على الوجه الاول.

ثالثا: انه لا يثبت وجوب العمل بالخبر المثبت لاصل التكليف. و رابعا: انه لا ينهض لحجية الخبر بحيث يقدم تقييدا او تخصيصا لاطلاق الكتاب و السنة القطعية او عمومها، فافهم واغتنم.

التقريب الثالث

الثالث: ما ذكره بعض المحققين فى حاشيته على «المعالم» و ملخصه: ان وجوب العمل بالكتاب و السنة ثابت بالاجماع، بل الضرورة والاخبار المتواترة، و بقاء هذا التكليف ايضا بالنسبة اليها ثابت بالدلة المذكورة، و حينئذ فان امكن الرجوع اليها على وجه يحصل العلم بها بحكم او الظن الخاص به وجب الرجوع اليها على هذا الوجه، و الا على وجه يحصل الظن منها بالحكم.

المراد من التقريب الثانى و وجوه النظر فيه

و لا يخفى ظهور عبارته عليه السلام فى ما افاده المحقق الخراسانى خصوصا بمناسبة السؤال الذى اورده على نفسه، و ذلك لانه لو كان المراد من الكتاب و السنة ما فهم الشيخ عليه السلام من عبارته لم يكن وجه للاستدلال بما ذكره اصلا، لان الرجوع الى الكتاب و السنة على وجه يوجب القطع او الظن الخاص نظير الظن بمرادية الظهور او الظن المطلق انما يكون بعد فرض مفروغية الكتاب او السنة، و ذلك لا يكون الا فى الاخبار المتواترة والمقطوعة الصدور، فالانصاف ظهور كلامه فى كون مراده من السنة هى الاخبار المحكية، و حينئذ يصير حاصل الاستدلال: انا نقطع بوجوب الرجوع الى الكتاب و الاخبار بالضرورة، فان امكن الرجوع اليها على وجه يقطع بالحكم بان يكون صدورهما مقطوعا مع العلم بمراد الشارع عن كلامه يرجع اليها على هذا الوجه، و الا فان امكن ذلك على وجه يحصل الظن الخاص نظير الظن الحاصل بكون ظاهر الكلام مرادا للمتكلم يرجع على هذا الوجه ايضا، و ان لم يمكن الرجوع لا على وجه الاول و لا الثانى فالمتبع هو الرجوع على وجه

يحصل الظن منها بالحكم.

و فيه: اولا انه يمكن منع دعوى وجوب العمل بغير ما هو متيقن الصدور او الاعتبار، و بقاء التكليف بالرجوع الى السنة بذاك المعنى انما هو فيما علم صدوره او اعتباره بالخصوص. ثانيا ان قضية ما ذكره هو الرجوع الى الاخبار المتيقن الاعتبار ان وفي، و الا اضيف اليه ما هو كذلك بالاضافة لو كان، و الا فالاحتياط، فلا وجه للحكم بالرجوع على وجه يحصل الظن المطلق.

هذا اذا كان مراده من السنة الاخبار المحكية كما قال المحقق الخراساني، و قلنا: انه الظاهر من كلامه. و اما اذا كان مراده هي السنة الواقعية، فيرد عليه ما اورده الشيخ (قده) من رجوع هذا الكلام الى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية، و الى الوجه الاول لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور اخبار كثيرة بين ما بايدنا من الاخبار. و كان الاستاد دام ظله العالي يدعى ظهور كلام هذا القائل في ما فهمه الشيخ رحمته و ان كلامه يابى عن حمل السنة على الحكم الواقعي لا على الالفاظ الصادرة منهم عليهم السلام، و لا ادري له وجهها، فتدبر في كلامه لعلك تقف على غير ما تقف عليه.

الدليل العقلي لحجية مطلق الظن بتقريباته

و اما الثاني فن وجوه ايضا:

التقريب الاول

احدها: ان في مخالفة المجتهد لما ظنه مظنة لاستحقاق العقاب او للمفسدة، و دفع الضرر المظنون لازم عقلا.

و اجيب عنه اولا بالنقض بالامارات التي قام دليل قطعي على عدم اعتبارها.

و فيه: ما سيجيء من ان في ترخيص الشارع رفع اليد عن اتباع الظن او الزامه ذلك كما في الظن القياسي مع علمه بان تركها يفضي الى ترك الواجب او فعل الحرام في بعض الاحيان مصلحة يتدارك الضرر المظنون على تقدير ثبوته.

و ثانيا بمنع الكبرى، بدعوى ان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين والتقيح العقليين احتياط مستحسن لا واجب.

و ظاهر هذا الكلام عدم لزوم دفع الضرر المظنون، بل استحبابه احتياطاً، وان حكم العقل بدفع الضرر الكذائى ولو كان على غير وجه الالتزام موقوف على القول بالتحسين والتقيح العقليين. وفيه: اولا ان هذا حكم الزامى اطبق عليه العقلاء فى جميع امورهم و لذا خصوا النزاع فى مسألة المحظر و الاباحة فى غير ما كان فيه امارة مفسدة و مضرة. و ثانيا ان ما ذكره من ابتناء حكم العقل على التحسين والتقيح، ممنوع، لعدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل هو ملتزم بدفع الضرر المظنون بل المحتمل ولو لم يستقل بالتحسين والتقيح.

هذا مضافا الى كفاية الايات الدالة على تحريم تعريض النفس للمهالك والمضار، و دعوى كونها ارشادية مسلمة، لكننا بصدد دفع ما افاده القائل بعدم حكم العقل على فرض عدم استقلاله بالتحسين والتقيح، و مع عدم حكمه لا معنى لارشادية الايات.

مركز تحقيق مكتبة نور اسلامي

ملاحظة على التقريب الاول

فالاولى فى الجواب ان يمنع الصغرى اما العقوبة فلضرورة عدمها مع عمومية قوله: رفع ما لا يعلمون^١ لمورد الظن بالتكليف، كما يعم مورد الشك قطعاً.

و لا يخفى عليك عدم امكان منع الصغرى على فرض ارادة المستدل من الضرر العقاب بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لما فيه أولاً: عدم جريانها فى مورد الشك فى التكليف فضلاً عن الظن به، و ذلك لان العبد بمنزلة جوارح مولاه، و اغراض مولاه بمنزلة اغراضه و لا شبهة فى حفظ نفسه فى موارد الشك فى الضرر فضلاً عن الظن، به و اقدامه على ما يكون فى ترك الاقدام به ضرر مشكوك او مظنون، و اذا كان اغراض مولاه بمنزلة اغراض نفسه يجب عليه عقلا الاقدام على ما يكون فى ترك الاقدام به شك فى تفويت

غرض المولى او ظن به.

ان قلت: هب ذلك لكن يمكن ان يدعى السيرة على عدم لزوم الاعتناء بالظن بالتكليف فضلا عن الشك فيه، و ان بناء العقلاء بما هم كذلك رعاية الشك والظن في اغراض أنفسهم دون اغراض مواليتهم، مع علمهم بان اغراض الموالى كـاغراض العبيد واجبة الرعاية.

قلت: انها على فرض تسليمها مختصة بما اذا امكن للمولى عادة اعلام العبد على التكليف و تنبيهه، لا مكان ان يقال حينئذ بان المولى لو اراد ذلك لأعلم علم عبده عليه، و حيث لم ينبّه و لم يعلم يكشف عن عدم ارادته، و اما فيما لا يمكن ذلك عادة فلا يمكن دعوى السيرة فيه، فافهم واغتنم

و ثانيا: انها على فرض الاغماض عما ذكرناه مختصة بمورد الشك في التكليف، و اما في مورد الظن به فلا يستقل العقل بقبح العقاب، و ان قلنا بعدم استقلاله بتنجزه بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته فالعقاب محتمل، و لا يبعد دعوى استقلاله بوجوب دفعه بل بوجوب دفع الضرر المشكوك غير العقاب ايضا، فتدبر.

و اما الضرر الغير الاخروي فلانه لا يلزم ان يكون المفسد الكائنة في فعل المحرمات او ترك الواجبات من الضرر العائد الى المكلف على كل حال، فان في الظلم او الزنا او شرب الخمر و غير ذلك حرازة و مفسدة توجب قبح فعلها و تقبيح فاعلها مع عدم ضرر عائد اليه في الاول بل و في الثانى والثالث في بعض الحالات، و في ترك الصدقة والانفاق والحج منقصة كذلك مع عدم ضرر عائد اليه في جميعها، بل ربما يكون في استيفائها المضرة.

هذا مضافا الى عدم ايجاب ذلك الضرر على فرض تسليمه ايضا صحة العقوبة، بداهة ان مجرد هذا الظن ليس منشاء للعقوبة، و ذلك لتحرز النفوس بمقتضى الجبلة في موارد الظن بالضرر، و لا يختص ذلك بالعقلاء، بل هو امر مركوز في نفوس تمام الحيوانات. و من المعلوم عدم كون مثل هذا الارتكاز مصححاً للعقوبة على ترك التحرز غاية الامر وقوع

الاقدام فى الضرر على فرض وجوده واقعا، وذلك لا ينكره احد، وكلامنا هذا فى انه هل للمولى حجة على مواخذة العبد على تقدير الوقوع فى الضرر او مطلقا ام لا؟ وقد عرفت عدمها.

اعانة وازاحة

ويمكن تقريب الاستدلال بوجه لا يرد عليه هذا الجواب و حاصله: ان الظن بالتكليف ظن بملاك الحكم ضررا كان او غيره، ويجب عقلا حفظ ملاكات الاحكام مقطوعة كانت ام مظنونة.

وفيه: ان الظن بملاكات الاحكام من المصالح و المفسد و المفسد فقط على فرض كون فوت المصلحة من المفسدة ايضا ظن بالمقتضى، و مجردة لا يكتفى ما لم يظن بعدم المانع، و كون المدار على المقتضيات دون العلل التامة ممنوع، و على فرض تسليم ان مجرد الظن بالمقتضى كاف و قبول ان المدار فى جميع غايات حركات الانسان من المنافع المقصود جلبها او المضار المقصود دفعها على المقتضيات، لكن نقول: ان عموم ادلة البراءة والاستصحاب لمورد الظن بالتكليف كاف فى عدم تأثير الظن بالمقتضى اثره سواء قطع بصدور اخبارها او ظن به، لعدم تأثير الظن بالمقتضى مع الظن بالمانع. والحاصل: ان الظن بالمفسدة الغير المتدركة او المصلحة كذلك موقوف على الظن بعدم التدارك، ومع الشك فى التدارك و عدمه لا نظن بالمفسدة الكذائية او المصلحة كذلك بل بمجرد المفسدة والمصلحة، و ملاكات الاحكام على فرض التسليم لا تكون الا المفسد والمصالح الغير المتدركتين و على فرض المباشرة و قبول ان مجرد الشك فى التدارك كاف فى لزوم الاخذ بمقتضى الظن نقول: ان ادلة البراءة والاستصحاب مفيدة للظن بالتدراك على فرض ظنية صدورها والقطع به ان كانت مقطوعة الصدور، فتدبر و راجع ما ذكره المحقق النائيني فى هذا المقام من الاشكال على الشيخ اولاً و ثانياً، و ثالثاً فان الظاهر عدم ورود شئ منها عليه عليه السلام واغتنم.

التقريب الثاني

الثاني: انه لو لم ياخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح.

التقريب الثالث

الثالث: ما عن السيد الطباطبائي قدس سره من انه لا ريب في وجود واجبات و محرمات كثيرة بين المشتبهات، و مقتضى الجمع بين مقتضى ذلك العلم الاجمالي و هو الاحتياط و بين قاعدة نفي الحرج والعسر العمل بالاحتياط في المظنونات فقط. و لا يخفى ما في كلا الدليلين من ان كل واحد منهما بعض مقدمات دليل الانسداد فلا يكاد ينتج بدون ساير مقدماته.

التقريب الرابع، دليل الانسداد

الرابع: الدليل المعروف بدليل الانسداد، و هو مولف من مقدمات اربعة يستقل العقل مع تحققها بكفاية الامتثال الظني، ولذا سمي هذا الدليل دليلا عقليا.

مقدمات دليل الانسداد

الاولى: انسداد باب العلم والعلمى في معظم الاحكام.

الثانية: عدم جواز اهمالها و ترك التعرض لامثالها و فرضها كان لم تكن شئيا مذكورا بالنسبة اليها.

الثالثة: عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه، وعدم جواز الرجوع الى الاصل في كل مسألة فرعية من الاستصحاب او البراءة او التخيير او الاحتياط، والحاصل بطلان الرجوع في تحصيل الامتثال الى الطرق المقررة للجاهل، و عدم جواز الرجوع الى فتوى العالم بالحكم.

الرابعة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح عقلا.

نقد ما عمله المحقق الخراساني من تخميس المقدمات

و لا وجه لتخميس المقدمات، كما صنعه المحقق الخراساني و جعل اولها العلم

الاجمالى بشبوت تكاليف كثيرة فعلية فى الشريعة، لما فيه أولاً: من تمامية هذا الدليل ولولم نقل بكون العلم الاجمالى منجزاً مطلقاً او فيما جاز او وجب الاقتحام فى بعض الاطراف، كما قال به قدس سره، لامكان اثبات عدم جواز الاهمال بطرق اخرى: من ادائه الى الخروج عن الدين و عن طريقة سيد المرسلين، و من الاجماع على عدم جوازه، و بعد امكان اثبات ذلك من غير هذا الطريق لا نحتاج الى دعوى العلم الاجمالى، و لا يفيدنا وجوده كما لا يضر عدمه. و ثانياً: ان مجرد توقف المقدمة الثانية على وجود العلم الاجمالى بشبوت تكاليف كثيرة فعلية لا يوجب جعل المتوقف عليه من المقدمات، والالوجب اخذ عدم حجّية خبر الواحد ايضاً فيها، لتوقف المقدمة الاولى و هى انسداد باب العلمى عليه فتدبر.

فى عدم تمامية المقدّمة الاولى

اما المقدمة الاولى فهى بالنسبة الى العلم بديهية غير محتاجة الى الاثبات لقلّة العلم التفصيلى بالاحكام بحيث لا يحتاج فى استنباطها الى اعمال امارّة اصلاً، و اما بالنسبة الى العلمى فبنية على عدم حجّية ما يبنى من الاخبار بضميمة ساير ما علم او ظن بظن خاص بمقدار معظم الاحكام بحيث لا يبق مانع فى المسائل الخالية عن الخبر او امارّة معتبرة عن الرجوع الى ما يقتضيه الاصل فى تلك المسائل، والظاهر أنّها غير ثابتة، لما عرفت من حجّية خبر الثقة فضلاً عن الخبر الموثوق به، و كل منها واف بمعظم الفقه سيما لو ضمت الى ما علم تفصيله، و الى ساير الامارات المعتبرة.

وهمّ و دفع

و لا يتوهم التهافت بين كلامى الشيخ رحمته الله هنا و فى الجواب الاول عن الدليل العقلى الاول على حجّية خصوص الخبر، حيث ادعى هناك بقاء العلم الاجمالى بحاله بعد عزل طائفة بمقدار المعلوم بالاجمال فى خصوص دائرة الاخبار عنها و ضم باقيها الى ساير الامارات، و سلم هنا الانحلال على فرض اثبات ادلة المتقدمة حجّية ما يبنى بضميمة الادلة العلمية و باقى الظنون الخاصة باثبات معظم الاحكام الشرعية، لان تلك الدعوى

انما تكون على وفق الاستدلال و في مقابل دعوى العلم بصدور اخبار كثيرة فيما بايدنا، و هذه مبنية على اثبات الادلة حجية ما ينفي بمعظم الفقه و لو بضميمة الادلة العلمية والامارات المعتبرة بالخصوص، و لا يخفى جزالة كلالدعويين فتدبر.

عدم تمامية المقدمة الثانية

و اما المقدمة الثانية و هي عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة على كثرتها و ترك التعرض لامثالها، فثبوتها على وجه يمكن ان يضم اليها ساير المقدمات و ينتج حجية مطلق الظن يتوقف على وجود الاجماع القطعي على ان المرجع على تقدير انسداد باب العلم والعلمى ليس هي البراءة بل لابد من التعرض لامثال الاحكام المجهولة بحداامكان عادة واستيفاء اغراض المولى و مقاصده باي وجه كان، الا ان يوجب ذلك تفويت غرضه الاخر، كان يصل الى حداختلال النظام فينزل الى مرتبة منه لا توجب ذلك لانه يجب حينئذ دفع الحرج والعسر، او الاختلال، او عدم القدرة على اختلاف ياتي في المقدمة الثالثة ان شاء الله تعالى في ترك خصوص الموهومات والمشكوكات، لكون الظنيات اوصل طريق في مقام تحصيل اغراض المولى و امتثال الاحكام الواقعية بعد عدم امكان العلم و انسداد بابه. والحاصل انه بعد ثبوت الاجماع على وجوب اطاعة الاحكام بحيث لا يصل الى اختلال النظام و تفرقة امور الناس من الخواص والعوام يحكم العقل بقبح اخذ الطريق الموهوم او المشكوك في مقام الامتثال و ترك الطريق الظنى، بل لابد من دفع الحرج و ساير الموانع بترك الطرق الموهومة والمشكوكة لا المظنونة.

و اما الاجماع على لزوم ترك اهمال معظم الاحكام و عدم الاجتناب كثيراً عن المحرام او الاجماع على انه مرغوب عنه شرعاً فهو لو كان و ان يثبت عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة على كثرتها و ترك التعرض لامثالها، لكن لا يفيد فيما نحن بصدده من اثبات حجية الظن و كذا العلم ببطلان الخروج عن الدين اللازم لبطلان الرجوع في جميع الوقايع المشتبهة الى نفي الحكم، و بيانه انه لو كان المانع عن الرجوع الى نفي الحكم في ما لم يعلم به مخالفة كثيراً للاحكام مع انه اجمع على عدم جوازها مضافاً الى انه مستلزم للخروج عن

الدين، امكن دفعه باتيان المحتملات الموهومة او المشكوكة، و لا يستقل العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجع، الا فيما يجب احراز اغراض المولى و امتثال احكامه حتى المقدور. والحاصل ان اتيان الموهومات والمشكوكات يرفع مانع الخروج عن الدين و محذور مخالفة كثير من الاحكام الذي اقيم على عدم جوازها الاجماع القطعى، هذا مع ان لازم ذلك كفاية الاخذ باغلب المظنونات و ترك الباقي لرفع المحذور الذي ذكره محذوراً بمجرد ذلك، فتدبر.

و اما العلم الاجمالى بوجود واجبات و محرمات كثيرة فى الشريعة فان لم نقل بكونه منجزاً مطلقاً او فيما جاز او وجب الاقتحام فى بعض اطرافه فهو، و الا لا يوتر فى اثبات حجية الظن بضميمة ساير المقدمات و حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجع الا اذا قلنا بلزوم امتثال الاحكام الواقعية المعلومة اجمالاً بقدر الامكان، و اما اذا قلنا بان مخالفة الاحكام المعلومة بالاجمال مما علم من الشرع وجوب تركها فلا يمكن اثبات ذلك، لان غاية ما يحكم الشرع و العقل حينئذ عدم جواز المخالفة الكثيرة، اما باتيان الموهومات و المشكوكات و دفع الحرج والعسر بترك التعرض للمظنونات، و اما بالعكس، فتدبر جيداً فانه دقيق و بالتدبر حقيق.

النظر فى المقدمة الثالثة

و اما المقدمة الثالثة فهى بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام، اما للاجماع القطعى على عدم وجوبه على تقدير انسداد باب العلم فى معظم الاحكام و عدم ثبوت حجية امارات خاصة تنفى به، و اما لاحد الامور: من عدم القدرة، او اختلال النظام او العسر والحرج المنفيين بلا كلام، اما الاولان فلا اشكال فى ايجابها عدم وجوب الاحتياط عقلاً، كما انه لا اشكال فى وجوب دفعها بترك التعرض للموهومات و المشكوكات لا المظنونات كذلك، و ذلك لحكم العقل بلزوم التعرض لامتثال احكام الله و تحصيل اغراضه حتى الامكان بعد عدم ترخيصه فى الاقتحام فى بعض اطرافها، و حكمه ايضا بعدم وجوب ذلك تماماً فيما يودي الى احد الامرين لا من باب عدم وجود

المصالح والمفاسد في الاحكام المشكوكة على فرض مصادفتها للواقع، بل من جهة عدم القدرة عليه او لزوم اختلال نظام العالم منه، فبعد ذلك الحكمين يحكم بلزوم الاخذ بما هو اقرب الطرق الى تحصيل مقاصد المولى و اوصلها.

و لا يخفى ان لازم ذلك ليس الا ترك الاخذ بما يوجب الاخذ به مع ساير الاطراف احد الامرين المذكورين لا بجميع المشكوكات والموهومات، مع انه ليس في حق جميع المكلفين بل خصوص من كان لاعراضه عن الامور الدنيوية و لو قليلا في اختلال النظام، و كان سبب ذلك ايضا هو العمل بالاحتياط، او خصوص من لم يقدر على الاحتياط التام، و اما من لم يكن كذلك فلا يجوز عليه الاختصار بالمظنونات فقط، فلو فرض عصيان بعض الناس بترك التعرض للاحكام اصلا و تنظيمهم امور المعاش لا يجوز لغيرهم ترك العمل بالاحتياط الا اذا ادي ذلك الى اختلال امر معاش نفسه و عياله، كما انه لو فرض قلة مشتبهاته بحيث لا يودي الاحتياط فيها الى اختلال نظام الامور او الى تعويق امر معاشه يجب عليه العمل بالاحتياط.

ثم انه لو عصى بترك العمل بالمظنونات هل يجب عليه الاخذ بالموهومات والمشكوكات بمقدار الامكان او بحيث لا يودي الى اختلال النظام اولا؟ الظاهر وجوبه عقلاً. فما ذكره بعض الاعاظم من عدم الوجوب حينئذ، لا يخلو عن النظر فتدبر.

و اما الاخر فلا اشكال ايضا في ايجابه عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً، اما على مقالة الشيخ (قده) من ان معنى نفى العسر والخرج نفى الحكم الناشئ من قبله العسر فواضح، لان التكاليف الواقعية المجهولة عندنا انما تكون منشأً لها فهي مرفوعة بنفيها. و اما على مقالة المحقق الخراساني و غيره ممن تقدم عليه او تاخر فكذلك، لان التكاليف الواقعية المشكوكة او الموهومة انما تكون حرجياً بعد الاخذ بالمظنونات، فالخرج حينئذ في متعلق التكليف فلا بد من نفيه بنفيه.

و توضيح الحال ان التكاليف المجهولة و ان لم تكن بحيث يكون في العمل بها عسر و حرج ابتداءً، الا انه بعد الاخذ بالمظنونات لا يخلو الامر اما ان تكون في دائرة

الموهومات والمشكوكات تكليف واقعا اولاً، فان لم يكن فهو، و الا فيكون متعلقه موردا للحرص المنفى فيكون منفيًا نظير ما لو شك احد فى القبلة و صلى الى ثلاثة جوانب و كان صلاته الى جانب الاخر حرجيا فانه يقال فيه ايضا بنفى وجوب الصلاة الى هذه الجهة و لو كانت هى الواجبة واقعا، مع انه ليس فى فعل الصلاة الى القبلة حرج اصلا، بل هو فى الجمع بين محتملاتها، و لافرق فى ذلك بين تبين الحال و عدمه.

هذا مع انه ليس المقام اردء مما لم يكن فى متعلق التكليف حرج و عسر ابتداءً فصار مورداً لها بسوء اختيار المكلف، و لا يبعد القول بشمول دليلها له ايضا و نفيها اياه، كما قيل فتأمل.

اذا عرفت هذا فنقول: قبل الاتيان بالاطراف يعلم بصيرورة بعض التكاليف الواقعية الغير المعين المؤخر فى العمل بحسب الزمان مورداً للحرص و انطباقه على متعلقه فيعلم بنفيه و ترخيص الشارع فى تركه.

فان قلنا بان ترخيص الشارع فى العمل ببعض الاطراف و تركه ببعض الاخر مانع عن تنجيز العلم الاجمالى اذا لم يكن الترخيص فى بعض المعين كما قال به المحقق المذكور، فلا استقلال للعقل حينئذٍ بوجوب الاحتياط فى بعض الاطراف بعد رفع اليد عنه فى تمامه، و لا بد من التماس دليل اخر يوجب وجوب ذلك من اجماع او غيره، كما مرت الاشارة اليه فى المقدمة الثانية مفصلاً، فراجع و اغتتم.

نقض و دفع

ثم انه لا مجال للنقض على المحقق السابق الذكر بمسألة الحرج و امثاله بتقريب ان يقال: انه لو كان المراد من نفي العسر والحرص نفي الموضوع الحرجى لا الحكم الناشئ من قبله الحرج لما امكن نفي التكليف بالحرج به لعدم العسر فى متعلقه.

لان مراده (قده) ان منع نفي الحرج نفي الموضوع الحرجى اعم من ان يكون الحرج فى نفسه او فى مقدماته قبال ما ليس الحرج لافيه و لا فى مقدماته هل فى محتملاته كاطراف العلم الاجمالى فى بعض الاحيان والحج الكذائى؟ و ان لم يكن فى نفسه عسر و حرج الا

انه يكون ذلك في مقدماته، فتدبر جيدا.

وجوب الاحتياط و عدمه في هذا المجال

ثم انه لو فرض الاخذ بالموهومات والمشكوكات و تطبيق الحرج على المظنونات، هل يجب الاحتياط فيها ايضا او لا؟ قد يقال بان وجوب الاحتياط فيها مبنئ على وجود علم اجمالي حاصل في خصوصها.

لكن تحقيق الحال يتوقف على بسط المقال، فنقول و به الاتكال: ان الظاهر عدم شمول دليل رفع الحرج والضرر و غيرها من الاضطرار و غيره لمورد التي المكلف نفسه في احدها و لذا التزموا بالعقاب فيما اذا صادف التكاليف المظنونة الواقع و الا فلا وجه له، بيان ذلك: ان الاقدام على التكاليف المرجية ليس بحرام و لا ممنوع، بل الغاية انه غير واجب شرعا، فبعد عدم المنع في الاقدام على ذلك من ناحية الشرع لا وجه لعدم الاقدام فيها الا ترخيص الشارع في ترك التعرض لها، فبعد ترخيصه لا مجال لعقابه، والحاصل انه بعد ان رخص الشارع عباده في ترك التكاليف المرجية و لو صارت كذلك باقدامهم على صيرورتها كذلك لا حجة له عليهم في العقاب، لان ترخيصه هو السبب لفوت اغراضه لا غيره، والظاهر عدم الاشكال في العقاب، فلا بد من ان يقال بعدم شمول دليل نفي الحرج للمورد، و هو واضح جدًا، فان المضطر الى ارتكاب احد الماءين مع كون احدهما بالخصوص نخساً يعاقب على شرب النجس و لو مع اهراقه الماء الاخر و تطبيق اضطراره على شرب الماء النجس، و السر في ذلك فعلية التكليف بالاجتناب عن النجس قبل شرب احد الماءين او اهراقه، و هو الفارق ايضا بين المقام و بين مسألة ما لو اجنب نفسه متعمدا مع كون الغسل حرجيا عليه او اضطراريا، فان التكليف بالغسل هنا لا يكون الا مشروطا بالجناية، و ليس بفعل كما فيما نحن فيه فتدبر جيدا. وكيف كان فلا اشكال ظاهرا في عدم شمول الدليل لمورد التي المكلف نفسه في الحرج، و العجب هو التفرقة بين دليلي نفي الضرر و نفي الحرج و تسليم عدم شمول الاول لمورد التي الانسان نفسه في الضرر و عدم تسليمه هنا، مع ان بابهما باب واحد و لا فرق بينهما اصلا.

و على فرض تسليم الشمول لا فائدة في العلم الاجمالي المحاصل في المظنونات في التنجيز بعد تطبيق المكلف حرجه عليها، كما لا يخفى. فما ذكره بعض الافاضل: من ابتناء وجوب الاحتياط فيها و عدمه على وجود علم اجمالي فيها و عدمه، لا يخلو عن النظر فاعتنم هذا قضية الرجوع الى الاحتياط. و اما الرجوع في كل واقعة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة فمدفوع، اما بالنسبة الى الاصول النافية فواضح، اذ العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات مانع عن جريان الاصول، اما لكون نفس العلم الاجمالي بالخلاف مانعاً عن جريان الاستصحاب نظراً الى لزوم التناقض في مدلول قوله لا تنقض اليقين الا باليقين، و اما لحصول المخالفة العملية.

و قد يتفصّل عن المحذورين اما عن المحذور الاول فبعدم العلم بالخلاف عند جريان الاصل في كل واقعة، انه لا يجري في كل زمان الا اصل واحد نظراً الى لزوم الشك الفعلي في جريان الاصل، والمجتهد اذا كان في مقام استنباط حكم واحد يكون غير ملتفت الى سائر الاحكام، فالشك الفعلي انما يكون في بعض اطراف العلم الاجمالي، و هو لا يكون مانعاً الا اذا كان الشك في جميع اطرافه فعلياً.

و فيه اولاً: النقض بمسألة الصلاة مع الطهارة المستصحية مع عدم كون الشك في جميع الحالات الصلّاتية فعلياً، خصوصاً لمن دابه في الصلاة توجيه النظر الى الله جل شأنه بحيث لا يتوجه الى غيره فيها.

لا يقال: يكفي كون الشك كذلك و لو في بعض الاحيان فلا يتوجه النقض، فانه يقال: يلزم على هذا عدم الاعتماد على الاصول بعد وصولها الى مرتبة يعلم اجمالاً بمخالفتها فيها، لجريان جميعها على ما ذكرت في تلك المرتبة، فالعلم الاجمالي مانع عنها، فتأمل.

و ثانياً: عدم لزوم فعلية الشك في الاصول على ما يستفاد من ادلتها، فتدبر.

و اما عن الثاني فبعدم لزوم المخالفة العملية بعد وصول الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً او نهض عليه علمي مرتبة ما يعلم اجمالاً بوجودها من الواجبات او المحرمات.

و فيه: ان هذا انما يصح لو كان المانع عن جريان الاصول لزوم المخالفة مع التكاليف

المعلومة اجمالاً بالعلم الحاصل في جميع الوقائع والمشتبهات، واما لو كان المانع هو العلم الاجمالى بصدق بعض الامارات الموجودة في موارد الاصول النافية و مطابقته للواقع فلا يمكن ان يدفع بما ذكر، فاغتنم.

هذا حال جريان الاصول النافية، واما الاصول المثبتة فقد قيل بجريانها لعدم المانع عنها فواضح لعدم لزوم المخالفة العملية، واما بالنسبة الى الدليل الشرعى فتعين ما ذكر في دفع المحذور الاول الوارد على جريان الاصول النافية.

وفيه ما عرفت بما لا مزيد عليه نقضاً وحلاً، واما الرجوع الى فتوى العالم فقد ادعى بعض المحققين وتبعه غيره عدم جوازه، للاجماع، ولان وجوب التقليد انما يكون للجاهل العامى، اما العالم الذي يرى خطأ غيره من المدعين لانفتاح العلم والعلمى فلا يجب عليه بل لا يجوز.

تحقيق

لكن الحق في المقام ان هذا انما يكون فيما علم خطأ المدعى للانفتاح، كان يكون معاصراً لعصر المدعى للانسداد، أو سابقاً عليه بما لا يحتمل في حقه صدق دعواه. واما ما لم يعلم ذلك بان يكون المدعى لانفتاح باب العلم والعلمى معاصراً للامام او مقارناً لزمانه بحيث يمكن صدقه في ما ادعاه فلا، والاجماع على عدم جواز تقليد الميت لو كان يقتصر على قدر المتيقن منه، وهو ما لو امكن تحصيل العلم او الحجة من غير الرجوع اليه، لان مقتضى القاعدة جوازه، فان السيرة قد استقرت على رجوع الجاهل الى العالم، ومن المعلوم عدم رفع اليد عن تقويم المقوم أو أمر الطبيب مثلاً بمجرد موته، ولو احتيج اليها ابتداءً فتدبر. واما الاجماع المدعى ففيه: انه منعقد على عدم جواز رجوع العالم الى مثله، واما رجوع الجاهل الغير المتمكن من تحصيل العلم او مطلقاً فلا ينعقد على عدم جوازه، اجماع او دليل غيره.

في المقدمة الخامسة

و اما المقدمة الخامسة و هى قبح ترجيح المرجوح على الراجح فالظاهر عدم ابتناء

المطلوب عليه فان طريق استيفاء اغراض المولى عند عدم التمكن من العلم هو الظن، و كما انه لا مجال عند التمكن من العلم من الرجوع الى الظن لانه لا يعد طريقا حينئذ، فكذا لا مجال عند التمكن من استيفاء الاغراض بالظن من الرجوع الى الشك او الوهم فى ذلك، لانها لا يعدان من طرق الامتثال عند امكان تحصيل الظن، فتدبر.

ما هى نتيجة المقدمات على فرض قبولها؟

ثم ان نتيجة المقدمات على تقدير سلامتها و عدم ورود شىء عليه هل هى حجة الظن بالطريق فقط او بالواقع كذلك او بهما معا؟ فقد ذهب الى كل فريق.

حجة من ذهب الى اختصاص الحجة بالظن بالطريق

الحجة الاولى ما ذكره صاحب الفصول

احدهما ما ذكره صاحب الفصول (قده) و تفرد به من انا كما نقطع باننا مكلفون فى زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان و شهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع و لا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع و بقيامه او يقام طريقه مقام القطع و لو عند تعذره، كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقا مخصوصا و كلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمودى طرق مخصوصة، و حيث انه لا سبيل غالبا الى تعيينها بالقطع و لا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع و لو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة فى مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع فى تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلى الذى لا دليل على عدم حجيته، لانه اقرب الى العلم و الى اصابة الواقع مما عداه. انتهى بعض كلامه رفع فى الخلد مقامه.

ملاحظة

و فيه: اولاً انه ان اراد من الطرق المعلومة اجمالاً نصبها الى الاحكام خصوص الطرق الجعلية التأسيسية فنقطع بعدم جعلها، ضرورة انه لو كان لبان، و قياسه بمسألة الخلاف مع الفارق، لتوفر الدواعى على اخفائها دونه. و ان اراد من الطرق الاعم من التأسيسية و الامضائية بتقريب انا نقطع بامضاء الشارع بعض الطرق العقلانية التى كانوا

يمشون عليها في طريق امتثال احكام الله و ساير موالهم في زمان انفتاح باب العلم عليهم اردعه بعضها الاخر، و حيث لا سبيل لنا الى تحصيل القطع بما امضاء فلا محالة يتنزل الى الظن بذلك، و لا يخفى انه لا يرد عليه انه لوردع لوصل اليها، فتأمل، فانه لا فرق بين الوجهين اصلا في ورود هذه النائلة عليه. ففيه ان احتمال عدم نصب الطرق كذلك امضائية كان او تاسيسية موجود بلا كلام، و معه لا مجال لدعوى القطع، مضافا الى ما عرفت من امكان دعوى القطع بعدم الردع.

ان قلت: كيف يحتمل ذلك والحال ان جعل الاحكام يلزم نصب الطرق اليها و إلى المجعل؟

قلت: هذا انما يلزم لو لم يكن للوصول اليها طريق راساً ولو بحكم العقل و لا نقول به، بل يمكن ارجاع امتثالها الى ما يحكم به العقل و يجري عليه ديدن العقلاء، في امتثال احكام الملوك، فتدبر.

و من هنا يظهر ضعف ما اورده المحقق النائيني على الجواب الاول الذي اجاب به الشيخ عليه السلام عن صاحب الفصول: من انه يكفي في صحة دعوى صاحب الفصول امضاء ما بيد العرف والعقلاء من الطرق مع انسداد باب العلم بها بمعنى انه يعلم اجمالا امضاء بعض الطرق العقلانية الوافي بالاحكام الشرعية و قد خفي علينا ما امضاء و انسداد باب العلم به انتهى بعض كلامه، و ذلك لان الشيخ دفع هذا القطع ايضا كما عرفت، فافهم.

ملاحظة أخرى

و ثانيا: سلمنا نصب الطرق لكن بقاءها بالنسبة اليها غير معلوم، لامكان كون ما حكم بطريقة قسم من الاخبار التي ليست فيما بايدنا اصلا كالخبر المفيد للاطمئنان او العادل او الثقة الثابت عدالته او وثاقته بالبينة الشرعية او بالقطع، و من المعلوم ان كل واحد منها لا يوجد في زماننا هذا الا نادراً.

لا يقال: المدعى هو ثبوت طرق وافية بالاحكام على وجه توجب انحلال العلم الاجمالي بها بالعلم التفصيلي بما تضمنه الطرق والشك البدوي بما عداها، و من الواضح ان كل واحد من الخبر المفيد للاطمئنان او خبر العادل او الثقة غير واف بالاحكام الشرعية

حتى بالنسبة الى السابق حيث كان قرائن الصدق فيه كثيرة.

فانه يقال: ذكر هذه انما يكون من باب المثال، مضافا الى عدم وفاء خبر الثقة بنفسه او بضميمة الخبر المفيد للاطمئنان فى محل المنع، كما لا يخفى على المنصف.

ملاحظة ثالثة

و ثالثا: سلمنا نصب الطرق و بقاءها بالنسبة اليها لكن اللازم من ذلك هو الاخذ بالقدر المتيقن فان و فى فهو، و الا فبالمتيقن بالنسبة الى الباقي، و هكذا الى ان ينفى بمقدار العلم الاجمالى بالاحكام، فالتنزل الى الظن حينئذ يكون بلا وجه يوجبه.

لا يقال: ما هو المتيقن فى النصب من هذه الطرق هو الخبر المفيد للاطمئنان و عدم وفائه بالاحكام مما لا يحتاج الى البيان خصوصا بالنسبة الى هذا الزمان، و اما سائر الطرق فعلى حد سواء فى احتمال النصب فى كل واحد منها و عدمه، و ليس من بينها ما يمكن ان يقال هو القدر المتيقن فى النصب.

لانا نقول: الطريق المحتمل بالنسبة الى ازمة السابقين التى كانت باب العلم فيها مفتوحة عليهم ليس الا هو الخبر الواحد، و لذلك ترى هذا المستدل قد ذكر هذه المسألة لاثبات حجّة خبر الواحد، و حينئذ دعوى عدم وجود القدر المتيقن بعد الخبر المفيد للاطمئنان كما ترى، لعدم معقولية حجّة خبر الثقة دون العادل، و الثقة الذى قام على وثاقته البنية دون القطع، و الذى قام على وثاقته قول واحد دون الشهادات، و هكذا. نعم يمكن ان يدعى وجود الشهرة العملية و احتمال طريقيته فى تلك الازمنة ايضا، لكنه غير ضائر بعد الظن القوي بعدم تخلفه عن مضامين الاخبار، و لو سلم فنقول: لا يخلو الامر اما ان يكون هو القدر المتيقن بالنسبة الى الخبر المفيد للاطمئنان او لا، فعلى الاولى لا اشكال بعد عدم وفاء الشهرة العملية بالاحكام، لانه يجب حينئذ الاخذ بالخبر الذى يكون متيقنا فيما بين الاخبار و هكذا الى ان ينفى بالعلم الاجمالى. و على الثانى فلا يخلو الامر ايضا اما ان يكون هو المتيقن بالنسبة الى ما بعد الخبر المفيد للاطمئنان او لا، فعلى الاول لا اشكال ايضا لعدم وفاء الشهرة و الخبر المفيد للاطمئنان بالاحكام ايضا فيجب

التنزل الى القدر المتيقن من الاخبار بعد الخبر المفيد للاطمئنان و هكذا، و على الثاني لا يخلوا اما ان يكون هو القدر المتيقن بالنسبة الى ما هو القدر المتيقن بعد الخبر المفيد للاطمئنان بمرتبتين اولاً، فعلى الاول لا اشكال ايضاً في وجوب الاخذ بالذي يكون المتيقن بين الاخبار بعد المتيقن الاولى بمرتبتين لعدم وفاء الشهرة و الخبر المفيد للاطمئنان و ما يكون متيقناً بعده بالاحكام ايضاً، و على الثاني نقول لا ملزم للاخذ بالشهرة لوفاء الخبر المفيد للاطمئنان و ما بعده كخبر العادل مثلاً و ما بعده ايضاً كخبر الثقة كذلك بالاحكام، فافهم و اغتتم فانه كلام دقيق و بالتأمل فيه حقيق، والله العالم.

ملاحظة رابعة

و رابعاً: سلمنا نصب الطريق و بقاءه لنا و عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم حينئذٍ هو الاحتياط في الطرق لا الاخذ بمظنون الطريقة.
لا يقال: الاحتياط في الطرق يرجع بالآخرة الى الاحتياط في الاحكام، بل هو هو، لان الاحتياط في الطريق انما يكون باعتبار المؤدى و هو الحكم.
فانه يقال: ليس مرجع الاحتياط فيه الى الاحتياط فيها، لانه يتخلف الاحتياط في الطريق عن الاحتياط في الاحكام في موارد:

منها: ما كان خالياً عن الطريق و خارجاً عن اطراف الامارات.
ومنه: ما كان خالياً عن الطريق المثبت و قام عليه طريق نافي للتكليف محتمل الحجية و عدمها، فان المرجع فيها الى الاصل الجاري فيها و لو كان نافياً، لعدم قيام حجة في الاول اصلاً و حجة مثبتة للتكليف في الثاني.

و منها: ما نهض الكل على نفي التكليف، فانه يقطع حينئذٍ بعدم التكليف للمعلم بقيام حجة على نفيه، فلا احتياج الى الاصل حينئذٍ، بل لا مجال في الرجوع اليه.

و منها: ما تعارض فيه فردان من نوع واحد نفياً و اثباتاً و كانا خبرين و كان حجيتهما اقتضاءً ملازماً لحجية اخبار العلاجية كذلك و لم يكن للمثبت مرجح، او كانا من غير الخبر و لم يحتمل مزية المثبت في الواقع، ففي هذين الوجهين يرجع الأصل، و لو

كان نافيا في غير ما لو كان للنافي مرجح، فانه يرجع اليه حينئذ لا الى الاصل، فتدبر جيدا.

و في غيرهما يلزم العمل بالمشيت. اما فيما اذا تعارض المثبتان احدهما الوجوب و الاخر الحرمة فلان المقام من دوران الامر بين المحذورين واللازم فيه التخير مع عدم الظن باحد الطرفين مطلقاً فيما اذا تعارض النوعان، و اما لم يحتمل مزية احدهما في الواقع في وجوب مراعاته فيما اذا تعارض الفردان من غيرالخبرين، او منها و لم يكن حجيتها ملازما لحجية اخبارالعلاجية، و ما لم يكن لاحدهما مرجح منصوص فيما اذا تعارض الفردان من الخبر و كان حجيتها ملازما لحجية اخبارالعلاجية، و اما فيما اذا تعارض النوعان نفيا و اثباتا فلاحتمال حجية المثبت في الواقع، و اما فيما اذا تعارض الفردان من غير الخبر كذلك و احتمل مزية المثبت فلان احتمال المزية مانع عن الرجوع الى الاصل و مصحح للاحتياط كما لا يخفى. و اما فيما اذا تعارض الفردان من الخبر نفيا و اثباتا و اقتضى حجيتها حجية اخبار العلاجية لكن كان للمثبت مرجح فواضح، و اما فيما تعارض الفردان من الخبر ايضا كذلك، لكن كان حجيتها غير ملازم لحجيتها فلاحتمال كون المثبت ذالمزية واقعا، نعم فيما يقطع بعدمها يرجع الى الاصل و لو كان نافيا.

هذا، فتامل فيما ذكرناه و امعن النظر لئلا يخفى عليك الحق و راجع ما ذكره المحقق الخراساني و اليزدي، فانك بعد التدبر التام فيما افدناه تعرف عدم خلوّ كلامها(قده) من الاشكالات و ان كان ما ذكره المحقق اليزدي(قده) اقرب الى الصواب، فعلينا بنقل كلامها و عليك بتطبيقه مع ما حققناه لتقف على مواضع الاشكال.

كلام المحقق الخراساني رحمته فيما يناسب المقام

قال الخراساني(قده) في حاشيته على «رسالة» الشيخ في موارد تفكيك الاحتياط في الطرق مع الاحتياط في الاحكام.

و منها: ما تعارض فيه فردان من بعض الاطراف او اثنان منها مطلقا في غير الخبرين، و فيها في خصوص ما اذا لم يكن المثبت راجعا، لخلوّه عن الحجة على التكليف قطعاً

فيرجع الى الاصل الجاري فيه و لو كان نافيا. انتهى. و قال في «الكفاية» ما حاصله يرجع الى ما في الحاشية الا انه ما اشبع الاقسام فيها فانه قال فيها: وكذا فيما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف فيه نفيا و اثباتا مع ثبوت المرجح للنافي، بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها، و مطلقا في غيره، بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار في غير الاخبار. وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم، فان المرجح في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الاصل الجاري فيها و لو كان نافيا، لعدم نهوض طريق معتبر و لا ما هو من اطراف العلم به على خلافه فافهم انتهى. فانه ما تعرض فيها لحكم تعارض اثنان من الاطراف نفيا و اثباتا، و فردان من بعضها في الوجوب و التحريم.

و قال في «الدرر»: و لازم ذلك ان ياتي بمودى كل واحد من الطرق المثبتة ان لم يكن له معارض، و في غير هذه الصورة ان كان المعارض نافيا للتكليف و كان من غير نوعه فالعمل على طبق الامارة المثبتة، و ان كان نافيا و كان فردا اخر من نوعه فالعمل على الاصل في غير الخبر مطلقا، و في الخبر على التخيير ان لم يكن للمثبت مرجح، و الا تعين العمل به هذا، اذا كان المعارض نافيا للتكليف. و اما اذا كان مثبتا للتكليف مضاد للآخر فالعمل على الاصل في غير صورة كونها فردين من الخبر، و فيها التخيير مع عدم المرجح و تعيين احدهما مع المرجح، و يظهر وجه ما ذكرنا كله بالتأمل. انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

و منها: موارد الاستصحابات المثبتة في موارد الطرق النافية التي يعلم اجمالا باعتبار بعضها و احتمال اعتبار الاخر، فان الاستصحابات تسقط عن الاعتبار حينئذ طرأ، اما بقدر المعلوم بالاجمال فواضح، و اما جميعها فلاحتال حجية ساير الامارات في متن الواقع، و حينئذ لا تميز للمعلوم عن غيره، فلا يمكن جريان الاستصحاب في غير المعلوم، لعدم تميزه عن المعلوم، و لا في افراد مخصوصة، للزوم الترجيح بلا مرجح يوجبه، و لا في بعض الافراد لابعينه، لعدم كونه فردا للعام، فلا بد من الحكم بسقوط الاستصحابات

طرا^١.

ان قلت: نعم لكنه كما يحتمل حجية سائر الامارات كذلك يحتمل عدمها، فلا يصح الحكم بعدم جريان الاستصحاب جميعا مطلقا.

قلت: نعم لكنه لا يحرز الاستصحاب حينئذٍ و المدار على احرازه لا على جريانه واقعا، فتدبر و راجع «الكفاية» فانه جعل المدار على الجريان و عدمه، حيث قال: وكذا كل مورد لم يجز فيه الاصل المثبت، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه اجمالا بسبب العلم به او بقيام امارة معتبرة عليه في بعض اطرافه، بناء على عدم جريانه بذلك، هذا، وانتظر الكلام في هذا المقام.

ان قلت: ان ما ذكرت لعله مبنى على ان وجود الامارة واقعا مبانع عن جريان الاصل، و لانقول به على ما تبين فيه الكلام في محله.

قلت: كلا، فان عدم جريان الاستصحاب في المقام ليس لوجود الامارة في الواقع، بل لعدم تميز المعلوم عن غيره لو كانت الامارات النافية في جميع الاطراف معتبرة.

نعم فيما يقطع بعدم اعتبار سائر الامارات او يقطع بعدم اعتبار بعض منها و يحتمل اعتبار ما بقى و عدمه لا مجال للرجوع الى الاصل، لجريان الاستصحاب في ما يقطع بعدم اعتباره، و لا جله يلزم الاحتياط في تمام الاطراف، فتدبر و راجع التعليقة للمحقق الخراساني فكانه (قده) غفل عن التصور الثالث الذي ذكرناه، و هو ما لو يقطع باعتبار بعض و يقطع ايضا بعدم اعتبار و يشك في اعتبار الباقي فحكم بالرجوع الى البراءة في غير الصورة الثانية حيث قال: و بالجملة يصح الرجوع الى البراءة في مجاري الاستصحابات المثبتة الجارية في موارد الامارات النافية التي علم اجمالا باعتبار بعضها مطلقا الا في صورة العلم بعدم زيادة المعبر منها على ما علم اعتباره من المقدار فيحتاج انتهى بعض كلامه (قده).

هذا كله لو قلنا بوجود المقتضى للاستصحاب في اطراف المعلوم بالاجمال بتقريب ان

١- فهو نظير ان يعلم اجمالا بنجاسة اناء زيد المشتبه بين الاتانين و يحتمل نجاسة الاخر ايضا مع احتمال كونه من الزيد كذلك فانه لا مجال لجريان الاصل حينئذٍ بعين ما ذكر.

كل واحد من الاطراف لما كان متيقنا سابقا و مشكوكا فعلا يجري فيه الاستصحاب، و يشمل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»^١ لكنه لما كان اليقين بالانتقاض مانعا عن هذا التعبد لان مقتضى ذيل دليل الاستصحاب و هو قوله عليه السلام: «و لكن انقضه بيقين اخر»^٢ لزوم نقض اليقين باليقين مطلقا تفصيليا كان او اجماليا فلا محالة يحكم بسقوط الاستصحابات بقدر المعلوم بالاجمال، و لما لم يكن المعلوم مميزا عن غيره فيحكم بسقوط جميعها لتلا يودى الامر الى الترجيح بلا مرجح يوجبه.

و اما لو لم نقل بذلك بل قلنا بان العلم الاجمالي بالخلاف موجب لعدم شمول دليل الاستصحاب لموارد العلم الاجمالي كما هو الاقوي، نظراً الى ان قوله عليه السلام: «بل انقضه بيقين اخر»^٣ بمنزلة الاستثناء المتصل، فيمنع عن انعقاد ظهور الصدر و عموميته حتى لمورد العلم بالخلاف.

فلا يبقى للتفصيل الفوق مجال، بل الحق حينئذ هو الرجوع الى البراءة مطلقا، فتأمل^٤ وهذا هو مراد المحقق المذكور من ما ذكره في «الكفاية» فافهم و اغتنم.

ملاحظة خامسة

مركز تحقيق مكتبة نور علوم رسولي

و خامسا: سلمنا جميع ما ذكر، لكنه لا يعين العمل بالظن في الطريق، لعدم كونه اقرب الى اصابة الواقع من الظن بنفس الواقع.

ان قلت: هذا لو لم يكن مراد المستدل صرف احكام الواقعية الى موديات الطرق او تقيدها بها، و الا فلازم هذا القول هو الاخذ بالظن بالطريق بعد عدم التمكن من العلم به. قلت: الالتزام بكل منهما باطل بالاجماع، ضرورة ان قضية كل واحد منهما عدم اجزاء القطع بالواقع بما هو واقع في الاجزاء، بل المجزى حينئذ هو القطع بالواقع بما هو مودى طريق القطع، و مقتضاه لزوم لحاظ اخر بالواقع، غير لحاظ انه واقع و لا يخفى كونه

١- وسائل الشريعة، ج ١، ص ٢٤٥، الباب ١؛ وسائل الشريعة، ج ٢، ص ٣٥٦، الباب ٤٤؛ وسائل الشريعة، ج ٤، ص ٣١٢.

٢- التهذيب، ج ١، ص ٨، الباب ١؛ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٤، الباب ٣٣. ٣- نفس المصدر

٤- لتلا تتوهم جريان التفصيل و لو علي هذا القول ايضا بدعوى جريان الاستصحاب في ما يشار اليه بعنوان انه مقطوع عدم اعتباره لبشاشة هذا الكلام كما لا يخفى.

خلاف الوجدان، فتدبر.

هذا مضافا الى ان الالتزام بالتقيد غير مجد فى اثبات مطلوب الخصم، لان مقتضاه لزوم الاخذ بالظن بالواقع الذى ادت اليه الامارة، والظن بالطريق ما لم يظن باصابته للواقع غير مستلزم للظن بالواقع المودى اليه الامارة، و دليل التنزيل ايضا لا يثبت ذلك، لان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداه هو الواقع تعبداً لا لواقع الذى ادت اليه الامارة فتأمل، فانه يمكن ان يقال بلزوم لغوية دليل التعبد حينئذ لو لا اثباته ذلك، فتدبر.

هذا كله مضافا الى عدم مقتضى نصب الطريق تنجز ما هو مؤداه و عدم تنجز ما لم يؤد اليه الطريق، و ذلك لانه لا موجب للزوم التنزل من الاحتياط فى الطريق الى الظن به الا العسر والحرج او اختلال النظام، و عليه لا يكون رعاية العلم بالنصب لازماً، و عليه يكون التكاليف الواقعية كما اذا لم يكن هناك علم بالنصب فى كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم، و لابد حينئذ من عناية اخرى فى لزوم رعاية الواقعيات، فيصير الظن بالواقع حينئذ اولى من الظن بالطريق، فتأمل، فانه يمكن ان يقال، بل لابد ان يقال: ان عدم لزوم رعاية العلم بالنصب انما هو فيما اذا كان الترخيص شرعياً و قلنا بان الترخيص كذلك فى بعض الاطراف موجب لعدم تنجيز العلم الاجمالى، و اما فيما اذا كان الترخيص عقلياً او لم نقل بانحلال العلم الاجمالى بمجرد ترخيص الشارع فى بعض الاطراف فلا مجال لهذا المقال، و عليه يبتنى الامر بما ابتناه عليه المحقق اليزدي فى «الدرر» من انه هل الطرق المجعولة بعد العلم بها مثل العلم فى انحلال التكاليف المعلومة بالاجمال اولا؟ غاية الامر الاتيان بموداها يجب بدلا عن الحكم الواقعى، و حيث ان مذهبه (قده) هو الثانى نظراً الى ما عرفت منه فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهري من عدم المناقاة بينهما، قال ما محصّله: ان جريان البراءة فى بعض الاطراف المعلوم بالاجمال اذا قام طريق معتبر على اخذ احد الاطراف تفصيلاً او اجمالاً فى بعض الاطراف موقوف على العمل بمودى الطريق لا على مجرد قيامه، قال: و الثمرة تظهر فيما لم يات بمودى الطريق و اتفق كون التكليف فى

الخالى عنه، فانه يستحق العقاب على ما قلناه، و لا يستحقه على تقدير كفاية مجرد الطريق في انحلال العلم الاجمالى و جريان البراءة في الخالى عنه. ثم قال: و حيث ان الاقوى ذلك فلا محالة لا ينحل العلم الاجمالى بالواقعيات بمجرد قيام الطرق في بعض اطرافه اجمالا، فيصير العمل بالظن بالطريق و بالواقع في عرض واحد، و لا مزية لاحدهما على الاخر. انتهى كلامه نقلا بالمعنى. و هذا انما يصح على مسلكه من عدم التنافى بين الاحكام الواقعية والظاهرية و لو في المرتبة الفعلية، و اما على ما عرفت منا: من ان نفس الاذن بالخلاف لا يجتمع الحكم الالزامى الواقع، فلا موقع لهذا الكلام. فلا بد من ان يقال بانحلال الاحكام الواقعية او صرفها او تقييدها بموديات الطرق، و بعدم تنجز ما لم يؤد اليه الطريق، و ذلك لما ستعرف من ان الترخيص العقلى بل الشرعى لا يوجب رفع اليد عن الاطراف في المعلوم بالاجمال، فتدبر جيدا.

الحجة الثانية ما ذكرها صاحب الحاشية

الثانى من الادلة القائلين باختصاص حجية الظن بالظن بالطريق: ما ذكره بعض المحققين و هو و ان كان خلاف التحقيق بحيث لا ينبغي صدوره من المحقق لكنا نشير اليه لثلا ترد علينا بعدم شمول الرسالة ببعض الكلمات فنقول: قال المحقق صاحب الحاشية في مقام اختصاص حجية الظن بالظن بالطريق: لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية و لم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية، و ان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به و سقوط تكليفنا عنا سواء حصل العلم معه باداء الواقع اولا، حسبما مر تفصيل القول فيه، حينئذ نقول: ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه و حصول البراءة به، و ان انسداد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، اذ هو الاقرب الى العلم به، فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع، كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن. انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع في الخلد مقامه، و

لا يخفى ان كلامه مشتمل على مقدمات: الاولى: وجود الاحكام الواقعية و عدم سقوطها بمجرد عدم العلم التفصيلى بها. الثانية: ان الواجب علينا فى حال الانفتاح تحصيل العلم بتفريغ الذمة فى حكم الشارع لا العلم بمصادفة الاحكام الواقعية الاولى. الثالثة: ان كل ما يجب العلم به حال الانفتاح يجب الظن به حال الانسداد الرابعة: عدم ملازمة الظن بالواقع للظن بتفريغ الذمة فى حكم الشرع بخلاف الظن بالطريق. اما المقدمة الاولى والثالثة فواضحة بديهية لا يحتاج الى اقامة دليل و برهان و اما المقدمة الثانية فدليلها ما اشار اليه فى طى مقدمات مطلبه، و حاصله: ان القدر المتيقن الذي يحكم العقل بوجوبه و دلت الادلة المتقدمة على اعتباره و لو حصل العلم به على هذا الوجه لم يحكم العقل قطعاً بوجوب الزائد عليه هو تحصيل الاحكام و اداء الاعمال على وجه اراد الشارع منا فى الظاهر و حكم معه بتفريغ ذمتنا. و اما الدليل على المقدمة الرابعة فهو ما اشار اليه من ان الظن بالواقع قد يجامع القطع بعدم البراءة عند الشارع كالظن القياسى.



ملاحظة

و فيه اولاً: منع الحكم المولوي من الشارع فى باب تفريغ الذمة عن تبعه التكاليف، بل المحاكم به العقل مستقلاً، نظير باب الاطاعة و المعصية، و قد عرفت استقلال العقل بان الواقع مفرغ و القطع به مؤمن عند الانفتاح، فلا محالة يتنزل عند انسداد باب العلم الى الظن بحكمه.

ملاحظة ثانية

و ثانياً: منع ما ذكره من منع الملازمة بين الظن بالواقع و الظن بالمومن، لان دعوى تفريغ الذمة بحكم الشرع فيما اتي بمودى الطريق ليس بالاستلزام نصب الطريق تفريغ الذمة عند اتيان متعلقه، فحينئذ نقول: الملازمة بين الواقع بما هو و بين تفريغ الذمة عند اتيانه لو لم يكن باولى من تلك الملازمة فلاقل من التساوي. و اما ما ذكره: من ان العمل بالظن بالواقع قد يجامع القطع بعدم التفريغ و عدم البرائة، ففيه اولاً: النقص بما اذا حصل الظن بالطريق من القياس، و ثانياً: ان القطع بعدم البراءة لا ينافى الملازمة بين الظنين، كما

لا يخفى على المتأمل، فتأمل.

ملاحظة ثالثة

و ثالثاً: ان قضية المقدمات التي ذكرها ليس الا لزوم الاخذ بالظن بمودى الطريق لا بالظن بالطريق، و مجرد الظن بمودى الطريق يلازم الظن بالواقع غالباً، لان غالب الاحكام مما يبتلى بها، و حينئذٍ يقطع بوجود طريق معتبر عليها من الشارع، فتدبر جيداً. «حجة من ذهب الى الاختصاص بالظن بالواقع» و هى عدم تمامية مقدمات الانسداد في الطريق، لانفتاح باب العلم بها غالباً.

و فيه: ان قضية حجية الظن بالواقع حجية الظن بالطريق ما لم يتمكن من العلم به ولو نادراً، لعدم التفاوت في حكم العقل بين الظن بالواقع والظن بالطريق.

اذا عرفت ما ذكرناه تعرف ان الاقوى تساوي الظنين في الحجية، و ذلك لتساوي العلم بالواقع مع العلم بالطريق في كون كل واحد منهما مبرراً للذمة، فاذا تمكن من العلمين فيتخير بين الاخذ بايهما، و اذا تمكن العلم باحدهما فقط فيتعين الاخذ به، والا فيتنزل الى الظن بايهما حصل. و لعمرى ان هذا اوضح من ان يخفى فلا يحتاج الى التطويل الزائد، فعليك بالتأمل فيما افاده المحقق اليزدي في «الدرر» من الاشكال في التساوي بين الظنين يدعوى ان اللازم علينا تحصيل العلم بالمبرئ و مع عدم التمكن منه تحصيل الظن به و كون الظن بالطريق ظناً بالمبرئ يبتنى على كون بدلية مفاد الطرق عن الواقع تابعا لحجية الطرق واقعا لا علما.

هذا، و حيث اختار(قده) ان وجود الواقع للامارة غير مفيد ما لم يعلم به حكم بعدم تحقق الصغرى للكبرى المسلمة الا على وجه دائر، فتدبر.

هذا بعض ما كان راجعاً الى دليل الانسداد و لا نطيل الكلام بذكر بعض الاخر لعدم فائدة مهمة، فلنشرع في المقصد السابع من المقاصد التي افنا الكتاب منها.

المقصد السابع:

في الاصول العملية

البراءة



- * الايات التي استدلت بها للبراءة
- * الروايات التي استدلت بها للبراءة
- * التمسك بدليل العقل
- * البرائه في الشبهات الموضوعية
- * الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف
- * الكلام في تنجيز العلم الاجمالي
- * في دوران الامر بين الاقل والاكثر



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد السابع:

فى الاصول العملية و فيه مباحث المبحث الاول: فى البراءة

«فى الاصول العملية» و هى التى ينتهى اليها المجتهد بعد الياس عن الظفر بدليل معتبر و هى منحصرة فى الاربع، لان المقصود بالكلام هنا هى الاصول المتضمنة لحكم الشبهة فى الحكم الفرعى الكلى الجارى فى كل الابواب.

فى كون الاصول العملية اربعة حسب انحصار مجاريها عقلاً و هى لا تزيد عما ذكر، لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا، و الاول مجرى الاستصحاب، والثانى اما ان يكون الشك فى جنس التكليف ام لا، والاول مجرى البراءة والثانى اما ان يمكن فيه الاحتياط ام لا، والاول مجرى الاحتياط، والثانى مجرى التخير، و بذلك تعرف ان انحصار موارد الاصول فيما ذكر عقلى، لعدم امكان تعقل الشك الاخر محكوماً بغير ما ذكر من الاصول، فلا نحتاج الى القول بان الحصر استقرائى، فتأمل فانه دقيق.

نقل و نقد

ثم ان الظاهر عدم صحة تقسيم موارد الاصول بغير ما ذكرناه تبعاً للمحقق اليزدى،

فما ذكره الشيخ فى هذا المقام لا يخلو عن مناقشة، فانه قال ما لفظه: ثم ان انحصار موارد الاشتباه فى الاصول الاربعة عقلى، لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه و اما لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه ام كان ولم يلحظ، و الاول هو مورد الاستصحاب، والثانى اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا، والثانى هو مورد التخيير، والاول اما ان يدل دليل عقلى او نقلى على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول و اما لا يدل و الاول مورد الاحتياط، والثانى مورد البراءة انتهى بعض كلامه رفع مقامه، و انت خير بان دوران الامر بين الحرمة والوجوب والكراهة او الاستحباب مثلاً مما لا يمكن فيه الاحتياط مع انه مورد البراءة باعترافه، ثم ان تقسيم موارد الشك فى اصل التكليف باثني عشر قسماً باعتبار دوران الامر فيه اما بين الوجوب وغيره او الحرمة و غيرها او الحرمة والوجوب، و فى كل منها اما ان يكون متعلق التكليف المشكوك فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعى الكلى او جزئياً متعلقاً للحكم الجزئى، و منشأ الاشتباه فى الاول اما عدم النص او اجماله او تعارضه مع الآخر، و كون الاقسام كلها مورداً للبراءة لا يضر بالتقسيم بعد اختصاص كل منها بحكم اخر للدليل الخارجى، و بعد اختلاف الاخباريين فى الاقسام المذكورة و ذهب بعضهم الى البراءة فى بعضها والاحتياط فى الآخر مع ان بعض ادلة البراءة وكذا الاحتياط جار فى بعض الاقسام دون الآخر فتدبر.

فى اصالة البراءة و ما استدل به عليها من الادلة الاربعة
وقد استدل على البراءة فى الشك فى التكليف بالادلة الاربعة:
«اما الكتاب فبآيات»:

الفصل الاول: الآيات التي استدل بها للبراءة

الأولى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»^١

والاستدلال به يتوقف على مقدمتين، الاولى: كون بعث الرسل كناية عن البيان اما مطلقا او خصوص النقلي، و تخصيص العموم بالمستقلات العقلية، او القول بوجوب التاكيد وعدم حسن العقاب الامعه، و الاظهر الاول، لكون البيان هو الموجب للتعذيب عند المخالفة وعدمه موجب لعدمه، و لا دخالة لبعث الرسل في ذلك، بل هو كناية عن البيان لكونه به غالبا.

الثانية: كون العذاب المنفي اما خصوص الاخروي او الاعم منه و من الدنيوي، والمناسب للسياق انما هو الاعم، نظراً الى ما قبل الاية و ما بعدها، فان ما قبلها «من اهتدى فانما يهتدي لنفسه و من يضل فانما يضل عليها و لا تزر وازرة وزر اخرى و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»^٢ و هو ظاهر في العذاب الاخروي، و ما بعدها قوله: «و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا»^٣ و هو ظاهر في العذاب الدنيوي، فالذي يناسب ما قبل الاية و ما بعدها الاعم، و لا ينافيه ظهور قوله «و ما كنا» في المضي لعدم اختصاص العذاب الاخروي بما في الاخرة بل منه ما يصيب العبد بعد ذهاب روحه كما لا يخفى.

١- سورة الاسراء، الاية ١٥.

٢- سورة الاسراء، الاية ١٥.

٣- سورة الاسراء، الاية ١٦.

هكذا ينبغي ان يورد على الشيخ (قده) لا بما ذكره المحقق الخراساني عليه السلام في تعليقه من انسلاخ افعال الله تعالى عن الزمان غالباً، لعدم ابتناء ما ذكره الشيخ على دخول الزمان في الافعال المنسوبة الى الله تعالى، بل يكفيه كون قوله تعالى «وما كنا» بمعنى وما تحقق، و انكاره من المكابرة جداً.

ايقاظُ

ثم انك عرفت مما ذكرناه عدم ابتناء الاستدلال على ثبوت الملازمة بين نفي فعلية العذاب و نفي الاستحقاق، لكون مهم الاخباري القائل بالاحتياط اثبات فعلية العذاب، كما يشعر بذلك تمسكه باخبار التثليث، فان قوله عليه السلام: «من اخذ بالشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم»^١ ظاهر في فعلية اهلاكة و العذاب فيكفينا نفي الفعلية، فلا يورد على من تمسك بهذه الآية على البراءة مع قوله بنفي الملازمة بين نفي فعلية العذاب و نفي الاستحقاق شيء اصلاً كما لا يخفى، فايрад التناقص من المحقق القمي عليه السلام على الفاضل التوني (قده) في غير محله، كما اعترف به الشيخ فتدبر.

مركز تحقيقية قم بيز علوم و رسدي

الاستدلال بالآية على نفي الاستحقاق

هذا، و يمكن الاستدلال بالآية الشريفة على وجه يدل على نفي الاستحقاق ايضا بان الاخبار بنفي التعذيب مع وجود الحكم واقعا يوجب تجري العبد بفعل ما يبغضه المولى و ترك ما يحبه، فلا مفر من ان يقال بالملازمة بين الاخبار بنفي التعذيب و نفي الحكم واقعا و ان لم يكن بين نفي التعذيب و نفي الاستحقاق و الحكم ملازمة اصلاً، و من ذلك اختلفوا في معنى قوله تعالى: «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم»^٢ و بعض الاخبار الدالة على ان العزم على المعصية معصية معفو عنها و مادل على ان الظهار معصية كذلك، و ذكروا لذلك معارضاً لا يخلو بعضها عن الضعف، و امتنها ما ذكره المحقق

١- الكافي، ج ١، ص ٦٧؛ من لا يحضره الفقيه ج ٣، ص ٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٧، باب ١٢؛ المستدرک، ج ١٧، ص ٣٢١، باب ١٢؛ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٢٠، باب ١٢٩؛ بحار الانوار، ج ١٠١، ص ٢٦١؛ الاحتجاج، ج ٢، عوالي اللآلي، ج ٤، ص ١٢٣.
٢- سورة النساء، الآية ٣١.

النائبى رفع مقامه: من ان المخبر به عند الاخبار بالعفو عن الصغائر مع اجتناب الكبائر انما هو العفو عن الصغائر اذا كان العبد مجتنباً عن الكبائر مادام العمر و في تمام ازمته حياته، و لا يمكن عادة حصول القطع للعبد باجتنابه للكبائر مادام العمر فلا يكون الاخبار موجبا لتجريبه فتأمل، وكذا المخبر به في الاخبار بالعفو عن العزم على المعصية انما هو العفو عن العزم على المعصية المجردة عن تعقبه بها، و لا يعقل تحقق هذه المعصية لعدم تعقل العزم على فعل من الافعال مع قصد عدم ايجاده حين العزم. نعم يمكن تخلف الفصل عن العزم عليه لكنه غير مربوط بالمقام، وهذا اوضح من ان يحتاج الى مزيد بيان. هذا، و اما العفو عن الظهار فغير معلوم بالنسبة اليها العالمين بحرمته، بل لعله في خصوص من ظاهر من امراته مع الجهل بحرمته، وقد تصدى الاستاد دام ظله العالى لدفع الاشكال عن الاية الشريفة «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم»^١ بان ايجاب الاية تجري العبد على فعل صغائر الذنوب انما هو مع القطع بجميع الصغائر و لا اقل من القطع بواحد منها، و لا يحصل ذلك لاحد، نظراً الى عدم وجود نص دال على ان المعصية الكذائية صغيرة، لا من الكتاب و لا من السنة. و غاية ما يمكن ان يقال في مقام تمييز الصغائر عن الكبائر: ان الظاهر من الاخبار الدالة على ان الكبائر ماذا حصرها في المعدود فيها، وفيه: منع الظهور، لاحتمال وجود دواعي الاخفاء جميعها قريباً، و لانه لا مجال لدعوى الظهور فيما قام قرينة على خلافه كما فيما نحن فيه، فان احداً الاخبار ما عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المامون: «من محض الايمان اجتناب الكبائر، و هي: قتل النفس التي حرم الله و الزنا و السرقة و شرب الخمر و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و اكل مال اليتيم ظلماً و اكل الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما اهل لغير الله به من غير ضرورة و اكل الربوا بعد البينة و السحت و الميسر و هو القمار و البخس في المكيال و الميزان و قذف المحصنات و اللواط و شهادة الزور و الياس من روح الله و الامن من مكر الله و القنوط من رحمة الله و معونة الظالمين و الركون اليهم و اليمين الغموس و حبس الحقوق من غير عسر

والكذب والكبر والاسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحج والمحاربة لاولياء الله والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب»^١ فانه وان كان ظاهراً قوياً في انحصار الكبائر في ما ذكر حيث قال الامام عليه السلام اولاً من محض الايمان اجتناب الكبائر، ثم شرع في عدّها وبيانها وحيث لم يتجاوز من نيف وثلثين يستظهر انحصار الكبائر فيها، لكنه لو لم يكن في البين خبر اخر مذكور فيه من الكبائر ما لم يكن مذكوراً في هذا الخبر وهو صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسيني المروية في «الكافي» عن ابي جعفر الثاني عن ابيه عن جده عليه السلام يقول دخل عمرو بن عبيد على ابي عبد الله عليه السلام: «فلما سلم وجلس تلا هذه الآية الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ثم امسك فقال له ابو عبد الله ما اسكتك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال عليه السلام نعم يا عمرو»^٢ وشرع عليه السلام في عدّها وذكر منها بعض ما لم يذكر في المروي عن الرضا كالشرك وترك الصلاة متعمداً و قطع الرحم و نقض العهد و كتمان الشهادة والسحر.

حصيلة الكلام

فتحصل مما ذكرنا سقوط ظهور الاختصار في الانحصار مع القرينة الدالة على عدم الانحصار، فلا يمكن حصول القطع بل الاطمئنان بصغيرة فضلاً عن الاكثر، ان قلت: يلزم حينئذ اللغوية في ذكر الكبائر والصغائر لعدم التميز بينهما، ويكفي في مقام الاخبار بلطفه على العباد و تفضله عليهم الاخبار بانه غفور رحيم ولو كان اللطف الواقع العفو عن الصغائر مع اجتناب الكبائر. قلت: ذكرها لعله لعدم اقدام العبد قبل اتيان المعصية بها لاحتمال كونها كبيرة غير معفو عنها الا بالتوبة، ولعدم يأسه عن روح الله بعد الاقدام بها، وعدم حصول شرائط التوبة لاحتمال كونها صغيرة، و مسارعته الى التوبة مع حصول

١- وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٢٩، الباب ٤٦.

٢- الكافي، ج ٢، ص ٢٨٥، باب الكبائر؛ من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٦٣؛ وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣١٨، الباب ٤٦.

بحار الانوار، ج ٧٦، ص ٦٠، الباب ٦٨، علل الشرايع، ج ٢، ص ٣٩١، الباب ١٣١، عيون اخبار الرضا، ج ١، ص ٢٨٥.

شرائطها لاحتمال كبرها، كما لا يخفى على المتأمل فتأمل.

نفى الملازمة بين الاخبار بنفى التعذيب و بين نفى الحكم واقعاً

هذا كله، ولكن الانصاف عدم الملازمة بين الاخبار بنفى التعذيب هنا و بين نفى الحكم واقعاً، لعدم كون احتمال خلاف الظاهر فيها مغفولاً عنه عند العقلاء بحيث يعاملون معه معاملتهم مع النصوص كما لا يخفى، فان احتمال كون المراد من العذاب خصوص الدنيوي و ان كان خلاف الظاهر لكنه ليس بحيث يغفل عنه العرف. و على هذا لا منافاة بين ظهور الاخبار في عدم فعلية العذاب الاخروي عند الاقتحام في المشتبهات و بين وجود الحكم واقعاً، ضرورة ان من كان طالباً لموجبات القرب الى الله تعالى محترزاً عن موجبات البعد عنه لا يكتفى بما كان ظاهراً في نفى العذاب الاخروي مع احتمال خلافه للدخول في المحرمات المشكوكة و ترك الواجبات كذلك، و حجية الظواهر لا تقتضي ازيد من نفى العذاب عند الاقتحام في المشتبهات و لو كان المتكلم مريداً لخلافه، و اما اقتضاؤها نفى الحكم واقعاً فبمكان من الضعف، فتأمل.

مركز تحقيق كميته علوم اسلامی

الثانية: «لا يكلف الله نفساً الا ما آتتها»

و الاستدلال بها مبني على كون المراد من الموصول اما خصوص التكليف او الاعم منه و من المال او الاعم منها و من مطلق الفعل، و اما لو كان المراد منه خصوص المال او مطلق فعل الشئ فلا يرتبط بالمقام، ضرورة صيرورة المعنى على الاول لا يكلف الله نفساً الا ما لا اعطاها، و لاشبهة في كون نسبة عدم التكليف الى المال بلحاظ دفعه، فلا نحتاج الى التقدير كى يقال انه خلاف الاصل، فالاولى كون المراد من الموصول الانفاق، فان المقام نظير قوله تعالى: حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير، فتأمل.

وكيف كان، فهذا المعنى خلاف ظاهر الآية بقرينة السياق فان قبلها «و من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله» و لو كان المراد من الموصول خصوص المال او الانفاق لزم

التكرار مضموناً

و على الثانى لا يكلف الله نفسا الا فعلا اقدرها عليه، كما هو الظاهر نظرا الى بيان حكم جزئى قبلها و كلى بها، و لا شبهة فى ان الاية على كلا المعنيين لا تصير دليلا على المطلوب، لان المقصود اثبات البراءة فى المشتبهات و الاية اجنبية عن اثبات ذلك.

الايراد على الاستدلال بالآية

و اما كون المراد من الموصول خصوص التكليف فى غاية البعد، نظرا الى السياق، فان الظاهر كون هذه الاية مرتبطة مضمونا بما قبلها و كونها كبرى لها و مبيّناً لحكم كلى شامل لما بيّنه الاية السابقة عليها، و لا ربط لها بها على هذا.

و اما كون المراد من الموصول الاعم من التكليف و فعل الشئ فقد اورد عليه بانه مستلزم لاستعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد، نظرا الى ان تعلق (ما) بقوله تعالى «لا يكلف الله» على فرض كون المراد منه التكليف غير تعلقه به على فرض كون المراد منه فعل الشئ فان الاول نحو تعلق المفعول المطلق بالفعل، والثانى نحو تعلق المفعول به به، و لا جامع بينهما اصلاً.

اجابة و نظر

و اجاب المحقق النائينى عن الايراد بما لا يخلو عن النظر، فانه قال ما حاصله: ان تعلق (ما) بفعله نحو تعلق المفعول به بفعله على اى حال، لان الملاك فى المفعول به وجوده قبل تعلق الفعل به و صيرورة ذا صفة بعد وقوع الفعل عليه، والوجوب و الحرمة و ان كانا غير موجودين قبل التكليف و وجودهما بنفس وجوده، الا انها بلحاظ ما لهما من المعنى الاسم المصدري موجودان قبل تعلق التكليف بهما، و يكفينا كونها مفعولا به و لو بهذا اللحاظ، و نشكر الله تعالى انه امر بالتامل فى ذيل كلامه.

إنارة

فالاولى فى الجواب ان يقال: ان للحكم مرتبة يكون فيها انشائيا محضاً، و مرتبة

اخرى يكون فيها فعليا قابلا للاجراء فان من ينشئ القوانين ينشئها تارة بحيث لا يريد من المشمولين اجراءه، و اخرى بحيث يريد ذلك، و حينئذ يمكن تعلق التكليف بالحكم بلحاظ اجراءه، و يصير تعلقه حينئذ نحو تعلق المفعول به بالفعل، فالمعنى لا يكلف الله نفسا الا فعلا او تكليفا اتياها، و تكليف الفعل بلحاظ نفسه كما ان تكليف الحكم بلحاظ اجرائه، و ايتاء الفعل اقدار العبد عليه كما ان ايتاء التكليف اعلامه.

الثالثة: و ما كان الله ليضل قوما...

و من الايات التي استدلت بها على البراءة في الشك في التكليف قوله تعالى «و ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون» اي ما يجتنبونه من فعل الحرام و ترك الواجب، و طريق الاستدلال بها ان كان المراد من الاضلال التعذيب عين الاستدلال بالاية الشريفة «و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»^١ و الكلام فيها عين الكلام في تلك الاية. و ان كان المراد منه الحكم بالاضلال كما عن بعض التفاسير او وجدان القوم ضالا كما هو المناسب لمعناه على ما نقل اهل اللغة فواضح، ضرورة ان عدم الحكم بالاضلال او عدم الوجدان ضالا ما لم يكن في البين بيان مساوق لعدم كون الاقتحام في الشبهات ضلالة، و هو مساوق لنفي الحكم و الاستحقاق كما لا يخفى. و ان كان المراد منه الخذلان و كان المراد من الخذلان نفي التوفيق فقط او ايكاله على نفسه كذلك فبالضحوي فتأمل، و اما لو كان المراد من الاضلال الخذلان مع كونه بمعنى طرد العبد عن العبودية فلا اولوية في البين كما لا يخفى بل يمكن منع الاولوية مطلقا، ولو كان المراد من الخذلان نفي التوفيق او ايكال العبد على نفسه كما عرفت منا التامل، والحاصل انه منوط بكون ما تنفيه الاية أخف من العذاب و الا فلا مجال للاولوية فتدبر جيدا.

الرابعة: قل لا اجد فيما اوحى...

و منها: قوله تعالى «قل لا اجد فيما اوحى الى محرما»^٢ الاية، و تقريب الاستدلال ان

الظاهر من الاية كفاية عدم وجدان الحرام فى ترتيب اثار الحلية، فان عدم وجدان النبى و ان كان مساوقا لعدم الوجود، الا ان فى العدول عن التعبير بعدم الوجود والتعبير بعدم الوجدان اشارة الى المدعى.

تزييف ثم تشييد

و فيه اولا: امكان كون العدول عن ذاك التعبير بهذا مراعاة للادب فى مقام المجادلة و رعاية لقوله تعالى «وجادلهم بالتى هى احسن»^١ كما ذكره المحقق الخراسانى. و ثانيا: شيوع هذا التعبير فى مقام عدم الوجود واقعا، فانه يقال مثلا: لا يوجد فى البيت ماء، فيما لم يكن الماء فيه واقعا. و ثالثا: ان غاية ما فى الباب كون عدم وجدان الحرام فيما اوحى الى النبى و صدر عن الله تعالى كافيا فى ترتيب اثار عدم الحرمة لا عدم وجدانه فيما بقى بايدينا من الاحكام بعد احتمال اختفاء كثير منها بل العلم به .

هذا، ولكن الانصاف امكان الاستدلال بالاية بضميمة ما قبلها و بعدها، بل يمكن الاستدلال بما قبلها فقط، و تقريبه ان اليهود لما كانوا يقولون: ان ما فى بطون الانعام حلال على ذكورنا و حرام على ازواجنا، كما يدل عليه قوله تعالى: «وقالوا ما فى بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا و محرم على ازواجنا»^٢ و كانوا يحرمون ما احل الله افتراء عليه، كما يدل عليه قوله تعالى: «و حرموا ما رزقهم الله افتراء عليه»^٣ خاطبهم الله تعالى بقوله: «كلوا مما رزقكم الله و لا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين»^٤ الى ان قال: «قل الذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نبئونى بعلم ان كنتم صادقين»^٥ الى ان قال: «فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله لا يهدي القوم الظالمين»^٦ «قل لا اجد فيما اوحى الي محرم»^٧ الاية، فان الايات من الصدر الى الذيل تدل على حرمة الافتاء بغير علم و الحكم بالتحريم بغير العلم او الظن

١- سورة النحل، الاية ١٢٥. ٢- سورة الانعام، الاية ١٣٩. ٣- سورة الانعام، الاية ١٤٠.

٤- سورة الانعام، الاية ١٤٢. ٥- سورة الانعام، الاية ١٤٣. ٦- سورة الانعام، الاية ١٤٤.

٧- سورة الانعام، الاية ١٤٥.

المعتبر به، و على جواز اكل المشتبهات و عدم لزوم الالتزام عملا بتركها و الاجتناب عنها باحتمال تنجز التكليف المحتمل لو كان واقعا، و لا ينافيه استحباب الاحتياط كما لا يخفى، فان الآية بصدد بيان عدم لزوم تحمل تكلف الاجتناب عنها مع شدة الاحتياج بها مع انها مما رزقهم الله حلالا طيبا، و لو كان الحكم في مشتبهِة الحرمة لزوم الاجتناب عملا، للزم عدم تجويز الآية اكله.

دخل و دفع

لا يقال: يمكن كونهم عالمين بما اوحى الله تعالى الى نبيهم و مع ذلك كانوا ملتزمين بالاجتناب باحتمال الحرمة الواقعية و عدم صدورها عن الله لمصالح مختلفة، فلا يصير تجويز الاكل حينئذ دليلا على المطلب، لعدم كونهم عالمين بجميع ما اوحى الله تعالى الى النبي ﷺ. فانه يقال: انهم لبعدهم عن زمن النبي ﷺ بازيد من بعدنا عن عصر الرسول ﷺ لو لم يكونوا اسوء حالا منا، فلا اقل من مساواتهم لنا.

لا يقال: يمكن كون ذمهم لعلمهم بعدم الحرمة. فانه يقال: التزام الترك مع العلم بعدم الحرمة بعيد في الغاية و مستبعد في النهاية، فالصورة هي الشك في الاحكام الواقعية، فتدبر جيدا. فقد تحصل من جميع ما ذكرنا دلالة هذه الآية على المطلب بلا كلام.

الخامسة: و ما لكم ان لا تاكلوا...

و منها: قوله تعالى: «و ما لكم ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه و قد فصل لكم ما حرم عليكم»^١ الآية. و في الاستدلال بها منع ظاهر، فان المخاطبين بهذه الآية اما ان يكونوا عالمين بجميع ما فصل مع علمهم بانحصار المحرمات الواقعية فيها، والذم حينئذ بساعتبار ضيق المعيشة على انفسهم مع علمهم باحضرار المحرمات الواقعية فيما فصل لهم، و لا يخفى ان هذا الاحتمال بعيد في الغاية كما عرفته في الآية السابقة، و كيف كان فلا ربط له بالمقام على هذا كما لا يخفى. و اما ان يكونوا عالمين بجميع ما فصل مع احتمالهم زيادة المحرمات

الواقعية عليه و اختفائها عليهم لبعض المصالح، و الذم على هذا لعين ما ذكر في احتمال الاول و انه كيف يحملون تكلف الالتزام بالترك على انفسهم مع سكوت الله تعالى عن بيان ما سوى المحرمات المفصلة، و على هذا الاحتمال لا ربط له ايضا بالمقام، لان مفاد الاية حينئذ لم تلتزمون بالاجتناب احتمالا لتنجز الواقع لو كان مع سكوت الله عن بيان الحرمة فيما تجتنبون عنه و القائلون بالاحتياط يسلمون البراءة فيما كان الشك في حكم الواقعة مع العلم بعدم بيانها عن الشرع، فتدبر.

هذا، و اما احتمال عدم كونهم عالمين بجميع ما فصل لاجل تفحصهم عنه و احتمال زيادته عما علموه او لاجل عدم التفحص والتجسس عنه اصلا فغير محتمل في الاية، و ان قال به بعض الافاضل نظرا الى ان مقتضى احتمال الاول كون الخطاب هكذا: كلوا مما ذكر اسم الله عليه لان ما علمتموه جميع ما فصل لكم لا بعضه، او كلوا مما ذكر اسم الله عليه لعدم علمكم بالحرمة: او لم لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه مع عدم حصول العلم بالحرمة بعد الفحص عن المحرمات. و مقتضى احتمال الثاني كون الخطاب هكذا: ما لكم ان لا تعلموا المحرمات و تقعون انفسكم في المضيق لعدم حصول العلم لكم بها.

السادسة: ليهلك من هلك عن بينة...

و استدل ايضا بقوله تعالى: «ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حي عن بينة»^١ لكن الاستدلال بها في غاية الضعف.

النسبة بين هذه الآيات و أدلة الاحتياط

ثم ان النسبة بين الآيات و أدلة الاحتياط تختلف بحسب اختلاف مفاد الآيات و أدلة الاحتياط، فان كان مفاد الآيات نفى العقاب قبل البيان كما هو المترأى من قوله: «و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»^٢ و قوله: «و ما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون»^٣ على احتمال الاول و هو كون المراد من الاضلال التعذيب

و اما ان يكون دليل الاحتياط وجوب دفع عقاب المحتمل عقلا و هو وارد على مفاد الاية نظراً الى ان ايجاب العقل كالشرعى بيان، و فيه ما يأتى فى دليل الرابع من ادلة البراءة. منه عفى عنه.

لا يقال: يلزم حينئذٍ عدم وجود المورد للآية، لاحتمال العقاب فى كل مشتبه لولاها. فانه يقال: موردها صورة القطع بعدم الحرمة، فان احتمال العقاب فيها غير موجود فتأمل، فانه يمكن ان يقال: ان الاية ظاهرة فى موارد الشك فى الحرمة لا فيما يقطع بخلافها. و على هذا يمكن بل ينبغي القول بورود الاية على هذا الدليل لعدم المورد لو عكس الامر، و وجه الورود ان عدم البيان يصدق و لو فى صورة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ذباً عن ورود هذا الاشكال.

و اما ان يكون علم الاجمالى بوجود التكاليف و لزوم الخروج عن عهدها، و هو وارد على مفاد الاية، لان العلم الاجمالى كالتفصيلى بيان، و يمكن القول بالعكس، نظراً الى ان ورود هذا الدليل على مفاد الاية موجب لعدم وجود مورد لها، لعدم مورد لا يكون فيه ذلك العلم، فتأمل فانه دقيق جداً، و ان تجزم الاستداد دام ظله بما احتملناه اولاً من ورود دليل الاحتياط هذا على مفاد الاية.

و اما ان يكون عدم جواز القول بغير علم، و هو مورد مفاد الاية، لعدم كونه من القول بغير العلم.

و اما ان يكون اخبار الاحتياط، و هى واردة على مفاد الاية لو قلنا بكون وجوب الاحتياط طريقاً الى الواقع لصيرورتها حينئذٍ بيانا للتكليف، و اما لو قلنا بوجوبه نفسياً فلامنافاة بين مفاد الاية و بينها، لان الواقع لا بيان له حينئذٍ فلا عقاب لاجله ولو كان وجوب الاحتياط نفسياً منجز قطعاً لكون اخبار الاحتياط بيانا له.

و ان كان مفاد الايات نفي فعلية التكاليف المجهولة كما يشعر به قوله تعالى: «لا يكلف الله نفساً الا ما آتيتها»^١ فلا يخلو الامر ايضا اما ان يكون دليل الاحتياط هو الاول مما

ذكرناه فمرود لمفاد الآية لانه ينفي التكليف عند الجهل و نفي التكليف مساوق لنفي العقاب، او الثاني فوارد لان العلم الاجمالي كالتفصيل، او الثالث فمرود لان الحكم ينفي فعلية الحكم مادام الجهل ليس قولاً بغير علم، او الرابع فلا منافاة على فرض كون وجوب الاحتياط نفسياً لعدم الجهل بعد كون العلم بوجوب الاحتياط موجوداً. و يتعارضان على فرض كونه طريقياً لاقتضاء اخبار الاحتياط فعلية الاحكام الواقعية لو كانت و لو كانت مجهولة و اقتضاء مفاد الآية عدم فعليتها فتدبر جيداً.

و ان كان مفاد الايات جواز الاقتحام في المشتبهات كما هو المستظهر من قوله تعالى «كلوا من طيبات ما رزقكم الله و لا تتبعوا خطوات الشيطان»^١ فلا يخلو الامر ايضاً اما ان يكون دليل الاحتياط الاول فمرود لمفاد الآية لانه ينفي العقاب في المشتبه، او الثاني فوارد على فرض كون المراد من الشبهات خصوص البدوية، و يتعارضان على فرض كون المراد منها الاعم لان مقتضى هذا الدليل عدم جواز الاقتحام في المشتبه، و مقتضى الآية جوازه، او الثالث فمرود لعدم كون القول بجواز الاقتحام قولاً بغير علم، او الرابع فلا منافاة على فرض كون وجوب الاحتياط نفسياً لعدم الشبهة في وجوب الاحتياط النفس فتأمل، و يتعارضان على فرض كونه طريقياً لان الآية تقتضي جواز الاقتحام في الفعل المشتبه و اخبار الاحتياط تقتضي عدم جوازه.

و قد عرفت ممّا ذكرناه عدم صحة اطلاق القول بمرود دليل الاحتياط على مفاد الايات فتدبر جيداً. هذا تمام الكلام في ذكر الايات التي استدل بها للبراءة و قد عرفت عدم دلالة بعض منها، و لنشرع في الاخبار التي استدل بها له.

فنقول: «و اما السنة فروايات»:

الفصل الثاني: الروايات التي استدلت بها للبراءة

الأولى: حديث الرفع

منها: حديث المروي عن النبي ﷺ بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد «رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطر اليه»^١ الخبر. و تقريب الاستدلال ان جريمة شرب التتن فعلا مما لا يعلم، فمرفوعة عن العباد لقوله ﷺ رفع ما لا يعلمون.

ما ذكره الشيخ رحمه الله ايراداً على الاستدلال بحديث الرفع

و قال شيخنا المرتضى الانصاري (قده) ما حاصله مع توضيح منا: انه يمكن منع شمول الموصول للحكم بوجهين: الاول: مخالفته للسياق فان المراد من الموصول في اخواته هو الموضوع لعدم معقولية الاكراه او الاضطرار على الحكم فلو كان المراد منه الاعم لزم ما ذكر. الثاني: عدم ملائمة تقدير المواخذة في الرواية شموله للحكم ايضا، لان المواخذة في اخواته ان يكون على نفس المذكورات، و السياق يقتضي كونها فيه ايضا على نفسه، و لا معنى للمواخذة على التكليف، لانه فعل الله تبارك و تعالى.

هذا مع ان تقدير المواخذة متعين، لان نفي جميع الاثار و ان كان اقرب اعتباراً نظراً

١- مستدرک، ج ٦، ص ٤٢٣، الباب ٢٦: بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٤، الباب ٢٣.

الى انه اقرب المجازات بعد تعذر المعنى الحقيقي الا ان تقدير المواخذة اقرب عرفاً، و لا شبهة ان المدار في الادلة الشرعية ليس الا الظهور العرفي. و اما نفي الاثر المناسب، فانه و ان كان ظاهراً عرفاً الا ان تقديره مستلزم لعدم كون نسبة الرفع في الجميع على نسق واحد، فان الاثر المناسب في الحسد خصوص التكليفي، و في التطير خصوص الوضعي، و في الخطأ والنسيان الاعم منها. فاذا تعين تقدير المواخذة وكانت المواخذة في اخوات «ما لا يعلمون» على نفس المذكورات فلتكن فيه ايضاً على نفس ما لا يعلم، و لما لا يعقل المواخذة على الحكم وجب الحكم بعدم شمول الموصول فيه لغير الموضوع.

نعم لو جعل المقدر في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من اثره امكن ان يقال: اثر حرمة شرب التتن مثل المواخذة على فعله، بمعنى ان المواخذة مترتبة على امرين: حرمة الفعل و اتيانه، فيمكن القول بان من اثار الحرمة المواخذة على فعل الحرام كما لا يخفى. نعم يظهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الامة بخصوص المواخذة، فعن المحاسن عن ابيه عن صفوان بن يحيى والبرنظي جميعاً عن ابي الحسن «في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق و صدقة ما يملك ايلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا قال رسول الله ﷺ: رفع عن امتي ما اكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما اخطئوا» فان الحلف بالعتاق والطلاق و الصدقة و ان كان باطلا عندنا في حال الاختيار ايضاً الا ان المقام حيث كان مقام التقية فاستدل الامام عليه السلام رداً لمذهب العامة القائلين بجوازه بقوله ﷺ كي يكون الفتوى بطريق الاستدلال حفظاً لدمه، و لا اشكال في ان الاستدلال بهذا الخبر مبني على ظهور كون المقدر جميع الاثار عرفاً و الا لما صبح للامام الاستدلال به، فاذا ثبت ظهور هذا الكلام في رفع جميع الاثار عرفاً نقول: ان هذا الظهور بالنسبة الى الثلاثة المذكورة في حديث التسعة محفوظاً بحاله، و حينئذ ان اريد رفع ما سواها بلحاظ خصوص المواخذة او قدر خصوصها لزم مخالفة السياق^١ هذا، مع امكان ان يقال: ان الظاهر من خبر المحاسن ان كون هذا التركيب بمعنى رفع جميع الاثار

اقرب من ساير التقادير عرفا، و لا يبعد بل يقوى القول بعدم مدخلية الثلاثة في هذا الظهور و على هذا نقول برفع جميع الاثار في ما سواها و لو لم يلزم مخالفة السياق اصلا. و مما يويد ارادة العموم ظهور كون رفع التسعة من خواص امة النبي منة عليهم مع ان العقاب والمواخذة مرفوع في مورد الاضطراب والاكراه و عدم الطاقة و ما لا يعلم عقلا، بمعنى انه لا يحسن عند العقل عقاب المكره و المضطر والجاهل و من لا يطبق فلا يكون رفع العقاب عليها مختصا بامة النبي كما انه ليس بمنة على العباد، لكن يهون الامر اولا جريان هذا الاشكال في القران ايضا في قوله تعالى حكاية عن نبيه ﷺ: «ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا و لا تحمل علينا اصرًا»^١ الآية، فان المذكورات فيها مما يقطع العقل برفع المواخذة عنها، مع ان ظاهر قوله ﷺ طلب رفع المواخذة عنها لخصوص امته منة عليهم و تسهيلات لهم، و ما يحسم مادة الاشكال منع استقلال العقل بقبح المواخذة على هذه الامور مطلقا، فان الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقيح المواخذة عليها، وكذا المواخذة عليها، وكذا المواخذة على ما لا يعلمون مع امكان الاحتياط و ايجابه^٢ وكذا الاضطراب الناشئ من سوء اختيار المكلف، وكذا ما يشق عليه فعله او تركه، فان المراد من ما لا يطبقون ليس ما لا يقدررون عليه عادة كالطيران في الهواء ونحوه. و اما قوله تعالى حكاية عن نبيه: «ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به»^٣ فلا يبعد ان يكون ظاهرا في طلب نفي العذاب الشاق الذي لا يطيقه العبد. وبالجملة فتأييد ارادة رفع جميع الاثار بما ذكر غير خال عن الاشكال، هذا بعض كلامه (قده).

ما اورده المحقق الخراساني رحمته الله على الاستدلال بالحديث

و زاد المحقق الخراساني اشكالا اخر فقال ما ملخصه: ان نسبة الرفع الى الحكم كان من قبيل الاسناد الى ما هو له لان نفس الحكم قابل للموضع والرفع، و الى الموضوع

١- سورة البقرة، الآية ١٨٦.

٢- و هو مراد الشيخ ظاهرا لا مجرد امكانه ليرد عليه بانه كيف ذلك مع مسلمة قاعدة العقاب بلا بيان.

٣- سورة البقرة، الآية ١٨٦.

كان من قبيل الاسناد الى غير ما هو له، لانه لا معنى لرفع نفس الموضوع الغير المعلوم الا رفع اثاره، فان الموضوع بنفسه غير قابل لا للوضع و لا للرفع، و حيث لم يكن في البين اسناد و احد يجمع الاسنادين لا يجوز ان يراد من الموصول معنى واحد يعم الحكم والموضوع. نعم لو اريد كل واحد من الموضوع والحكم مستقلا كما في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لتفصينا عن هذا الاشكال^١ الا انه يتوجه اشكال استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد.

لا يقال: يقدر الاثر بالقياس الى الحكم ايضا كي يصير الاسناد الى ما هو له مطلقا، لكون اسناد الرفع الى الاثر كذلك، سواء كان الاثر للموضوع او للحكم، فتدبر. فانه يقال: ما لا بد منه بدلالة الاقتضاء انما هو اسناد الرفع الى الاثر في خصوص الموضوع لعدم قبوله للرفع والوضع، و اما في الحكم فلا مقتضى لذلك لقبولها لها بنفسه. نعم لو اريد من الموصول هو الحكم ليس الا لكنه اعم من ان يكون منشأ الجهل به فقدان النص او اجماله او تعارضه مع الاخر او اشتباه الامور الخارجية و عدم تميز عنوان الموضوع لكان اسناد الرفع في الشبهة الموضوعية ايضا الى الحكم ابتداء، فيكون اسناداً الى نفس ما هو له لكنه يوجب اختلاف السياق نظراً الى ارادة الحكم فيما لا يعلمون و ارادة الموضوع في غيره. انتهى بعض ما كنا بصدد ذكره من كلامه (قده).

تقريب ذكره المحقق الشيرازي رحمته الله

و قال الميرزا الشيرازي (قده) وجها لتعميم الموصول للحكم والموضوع لا يتوجه عليه شيء من الاشكالين اللذين ذكرهما الشيخ و لا اشكال الخراساني رحمته الله و حاصله: انه لو اريد من الموصول الفعل الواجب او المحرم بما هو كذلك لم يكن مانع عن شموله للشبهات الحكمية ايضاً، فان الواجب او المحرم المجهول سواء كان الجهل بعنوانه كما في الشبهات الموضوعية او بحكمه مع معلومية العنوان كما في الحكمية منها يكون المواخذة على نفسه، و وجه عدم ورود شيء من الاشكالات الثلاثة انه لا يلزم منه لا مخالفة السياق كما هو مبني

١- وجه التفصلي انه لا يكون حينئذ اسناد واحد بل اسنادان فتدبر.

الاشكالين اللذين اوردهما الشيخ، و لا كون الاسناد الواحد الى ما هو له و غيره، كما هو مبنى إشكال الخراساني رحمته هذا.

ما اورده المحقق الخراساني رحمته على التقريب السابق

و اورده المحقق المذكور على هذا الوجه بما حاصله: انه مخالف لقضية اتحاد السياق ايضا، فان الاكراه و الاضطرار انما يتعلقان بالافعال لعناوينها لا بما هي واجبة او محرمة، بخلافه فيما لا يعلمون، فانه يكون تعلق عدم العلم بما لا يعلم بما هو واجب او محرم. هذا، مع ان الاثار حينئذ انما تكون اثارا له بعنوانه لا بما هو واجب او محرم.

فقد تلخص من جميع ما ذكرناه ان اعمية الموصول يمكن ان يكون باحد الطرق الثلاثة: اما يكون المراد منه الموضوع والحكم معا، او الموضوع فقط مع تعميمه كما ذكره المحقق الشيرازي، او الحكم فقط كذلك كما ذكره الخراساني، و اورده على كل واحد ما عرفت بما لا مزيد عليه.



نقد ما اورده الشيخ رحمته و المحقق الخراساني رحمته على الاستدلال بحديث الرفع

لكن الظاهر عدم ورود شيء مما ذكره الشيخ والخراساني على ادل الطرق، اما لزوم شمول الموصول للحكم مخالفة السياق فلانه لا مزيد من الموصول الا كل فرد يمكن ان يشمل بلحاظ الصلة سعة و ضيقا، و هو فيما لا يعلمون اعم من الموضوع والحكم، و في غيره مختص بالموضوع فقط، و هذا لا يوجب اختلاف السياق، و الحاصل ان اضيقية دائرة الموصول في غير ما لا يعلم بلحاظ ضيق صلته من دائرة الموصول فيه بلحاظ سعة صلته لا يوجب ما ذكره، فتدبر جيدا.

و اما ما ذكره: من انه لو قدر المواخذه فيما لا يعلمون على غير نفس ما لا يعلم لزم مخالفة السياق و الا يلزم كون المواخذه على الحكم و لا معنى له.

فلانه لو قدر في الكلام لفظ المواخذه، و الا نقول: صح ان يقال رفع الحكم و الموضوع عند رفع المواخذه التي هي من اثار فعل الحرام و مخالفته الحكم، فعني رفع الحكم رفع

المواخذة التي هي من مسبباته و معلولاته، و العجب انه (قده) اعترف بذلك حيث قال: نعم هي من اثارها فلو قدر في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من اثره امكن ان يقال اثر حرمة شرب التتن مثلا المواخذة على فعله فهي مرفوعة انتهى. و اما ما ذكره المحقق الخراساني فلانه يمكن رفع طبيعة ما لا يعلم ادعاءً نظير رفع طبيعة الانسان كذلك بان يقال لا انسان في البيت مع وجود بعض افراده و عدم بعض الاخر، فانه مع وجود بعض من ليس بانسان ادعاء و عدم بعض من كان له اثار الانسان في البيت يمكن ان ينفي طبيعة الانسان ادعاءً، فنقول فيما نحن فيه: ان الموضوع الغير المعلوم و ان كان موجوداً حقيقة الا انه لما لم يكن له اثار الوجود لعدم ترتبها عليه يمكن رفعه و رفع ما لم يكن بموجود حقيقة برفع واحد ادعاءً، فتدبر جيداً مضافاً الى ورود النقض عليه بقوله عليه السلام في قاعدة الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشك»^١ مع ان معنى عدم جواز نقض اليقين بالشك في الاحكام جعل الحكم المماثل لزمان اليقين في زمان الشك، و في الموضوعات جعل اثار المتيقن فيه حيث لم يكن بنفسه قابلاً للجعل، فنقول^٢ هناك ايضاً: ان لا تنقض يرجع الى جعلين جعل نفس الحكم و جعل اثار الموضوع ففي احدهما يجعل نفس المتيقن سابقاً و في الاخر اثاره و لم يكن في البين جعل واحد يجمع الجعلين هذا. لكن لا يخفى ان النقض مبني على كون معنى لا تنقض جعل المماثل في الاحكام و جعل الاثار في الموضوعات، و اما لو كان معناه عدم جواز نقض اليقين بالشك لا غير غاية الامر ان من لوازم هذا المعنى البناء على نفس المتيقن في الاحكام و على اثاره في غيرها فلا مجال له اصلاً. و مضافاً الى النقض عليه بقوله رفع التسعة فان اسناد الرفع الى بعض التسعة اسناد الى ما هو له، و الى بعض الاخر الى غير ما هو له، و لا جامع بينهما كما ذكر، كذا قال الاستاذ دام ظله. و لم ادر ما المراد من النقض فانه ان اراد ان رفع بعض التسعة لما كان

١- وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٤٥، الباب ١: وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٢٥٦، الباب ٤٤.

٢- او نقول جعل المتيقن في الاحكام جعل ما يمكن جعله بلحاظ نفسه و في الموضوعات جعل ما لا يمكن فيه ذلك و لا جامع بينهما منه عفى عنه.

رفع نفسه بما هو و رفع بعضه الاخر رفعه بلحاظ اثاره نقول: لا ملزم الى جعل الموصول فيما لا يعلمون عاما شاملا للحكم والموضوع ليرد ما ذكر، بل ندعى اختصاصه بالموضوع، وحينئذ يصير نسبة الرفع الى كل واحد من التسعة اسناداً الى غير ما هو له، اللهم الا ان يقال: رفع الطيرة او الوسوسة و غير ذلك مثلاً مما ياتي بيانه ان شاء الله رفع نفس المذكورات، و هو بعيد جداً على ما ياتي في محله، مضافاً الى امكان ان يقال: ان كل واحد من التسعة المذكورة انما اريد من لفظ التسعة مستقلاً، و هو(قده) يعترف بانه لو اريد من مالا يعلمون كل واحد من الحكم و الموضوع بنحو الاستقلال يندفع هذا الاشكال، الا انه قال: يتوجه اشكال استعمال اللفظ في معنيين، و لما كنا في لفظ التسعة فارغاً عن هذا الاشكال ايضاً لا يتوجه علينا شيء، فتأمل و راجع باب استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لتعرف كون استعمال التسعة في التسعة المذكورة بحيث اريد كل واحد منه مستقلاً هل عين استعمال اللفظ في اكثر من معنى او غيره.

النظر فيما اورده المحقق الخراساني رحمته الله على المحقق الشيرازي رحمته الله

و كذا الظاهر عدم توجه ما اورده المحقق المذكور على الميرزا الشيرازي، لانه من الممكن تعلق الاضطرار و الاكراه بالافعال لا بعناوينها الاولى، بل بما هي واجبة او محرمة نظير ان يضطر الانسان على ترك الواجب بما انه واجب و فعل المحرام بما انه حرام كما في مورد التقية، و نظير ان يهدر الفاسق المومن باتيان محرم او ترك واجب، فان الاضطرار و كذا الاكراه انما تعلقا حينئذ بالفعل بعنوان كونه حراماً و بالترك بعنوان كونه واجباً كما لا يخفى. و حينئذ نقول: كما ان تعلق عدم العلم بالموصول يمكن ان يكون على وجهين تعلقه به بعنوانه كما في الشبهات الموضوعية و بما انه واجب او محرم كما في الحكمية منها، فكذلك تعلق الاضطرار و الاكراه بالافعال فلا موجب لمخالفة السياق، مضافاً الى عدم الموجب لها ولو قلنا بتعلق الاضطرار و الاكراه بالافعال بعناوينها الكلية، لما عرفت الاشارة اليه من ان معنى الموصول في جميع ما ذكر شيء واحد، غاية الامر ان تعلق صلة بعضه به لا يمكن الا بنحو التعلق به بعنوانه، و تعلق صلة بعض الاخر به يمكن بوجهين

بعنوانه و بما انه واجب او محرم، و لعمرى انه لا يوجب ما ذكر اصلا فتدبر جيدا.
 و اما ما ذكره نفسه وجها للشمول - فضافا الى ورود ما ذكره عليه - انه غير صحيح
 على مبناء لان مصداق التسعة حينئذ يصير الموضوع و الفعل تارة كما في الاضطرار و
 الاكراه و الحكم اخرى كما في ما لا يعلمون، و حينئذ لا يصح اسناد الرفع الى ما كان
 شاملا لها باسناد واحد لعدم الجامع بين الاسناد الى ما هو له كما في الاسناد الى الحكم و
 بينه الى غيره كما في الاسناد الى الموضوع.

محاكمة

ثم انه اذا دار الامر بين كون الشمول على الوجه الذي ذكره الشيخ او الشيرازي او
 الخراساني^١ فالظاهر ان كونه على الوجه الاول اولى، و ذلك لان الظاهر من قوله و ما
 لا يعلمون تعلق عدم العلم بنفس الموصول بعنوانه ابتداء، فاذا كان المراد منه الحكم
 و الموضوع كان الظاهر باقيا على ظهوره لتعلق عدم العلم في الموضوع و الفعل به ابتداء و
 في الحكم ايضا كذلك، و ذلك بخلاف ان يكون المراد منه الحكم لا غير فان تعلق عدم
 العلم بالحكم في الشبهات الحكمية و ان كان ابتداء الا انه في الشبهات الموضوعية ليس
 كذلك، بل التعلق الابتدائي فيها بالفعل لكن يسري الى الحكم ثانيا و بالعرض، و بخلاف
 ان يكون المراد منه الموضوع لا غير، لان تعلق عدم العلم بالموضوع في الشبهات
 الموضوعية و ان كان اولاً و بالذات الا انه في الحكمية منها كان ثانيا و بالعرض و التعلق
 الابتدائي فيها بالحكم و يسري الى الموضوع بالعرض، كما لا يخفى فتدبر جيدا.

في ان المرفوع بحديث الرفع خصوص العقاب او جميع الاثار

ثم ان الرفع هل هو بلحاظ جميع الاثار او خصوص العقاب؟ قد عرفت ان المرفوع
 بضميمة رواية صفوان بن يحيى هو جميع الاثار، لانه لو لم يكن نسبة الرفع الى الثلاثة
 المذكورة فيها ظاهرة في رفع جميع الاثار عرفا لما كان يصح الاستدلال بها في رفع جميع الاثار.

فى ان المرفوع خصوص المؤاخذه ونقده

وقيل: ان المرفوع هو خصوص المؤاخذه نظرا الى لزوم العموم كثرة الاضرار وقلته اولى.

وفيه: انه ان اريد ان فى تقدير المؤاخذه قلة التقدير و فى تقدير جمع الآثار كثرتة و القلة اولى من الكثرة، يرد عليه اولاً بعدم لزوم التقدير اصلاً كما عرفت و ان اسند الرفع الى نفس المذكورات لكنه لا بما هى بل بلحاظ الآثار، و ثانياً بمنع لزوم تقدير جميع الآثار لما ذكر من كثرة الاضرار و ذلك لان ملاك كثرتة وقلته انما يكون كثرة الكلمات المقدرة لا كثرة حروفه و لا كثرة الافراد التى تشملها ولا المعانى التى تصدق عليها، فنقول فيما نحن فيه: ان جميع الآثار و ان زادت حروفه على حروف المؤاخذه و شملت ما لا تشملها و هو سائر الآثار غير المؤاخذه، لكنها ليسا ملاك كثرة التقدير وقلته.

و ان اريد ان المتيقن رفع المؤاخذه لكونها مرفوعة لو اريد نفسها مستقلاً و لو اريد جميع الآثار ضمناً و رفع ما عداها يحتاج الى دليل قطعى، فيرد عليه ان هذا الكلام مساوق للاعتراف باجمال الرواية فكيف لاثبات ظهورها فى رفع المؤاخذه.

و ان اريد ان الادلة المثبتة لآثار الموضوعات المحرمة او الواجبة عامة شاملة بصورة العلم و الجهل و الخطأ و العمد و النسيان و عدمه و هكذا و المخصص يحمل مردد بين كون المراد منه الرفع خصوص المؤاخذه او جميع الآثار، و لما كان الاول مساوقاً لقلة التخصيص كان اولى من الثانى للزومه كثرتة، و الحاصل ان عموم الادلة مبين للمراد من المخصص.

ففيه اولاً: ان كون العام بياناً للمجمل انما هو فيما دار امره بين ان يكون المراد منه ما يوجب التخصيص و ما لا يوجبه اصلاً لا فيما دار امر المخصص بين ان يكون المراد منه ما يوجب قلة التخصيص و ما يوجب كثرتة فتأمل، فان الانصاف عدم الفرق بين المقامين كما ياتى فى محله ان شاء الله. و ثانياً: ان هذا فيما كان فى البين عموم او اطلاق و كانت الادلة الواقعية الدالة على ترتيب الآثار على الموضوعات عامة او مطلقة، و اما اذا لم يكن فيها

اطلاق او عموم بل كانت ظاهرة في ترتيب الاثار في خصوص صورة العلم مثلاً او الالتفات و عدم الخطأ كذلك و شك في ترتيبها في صورة الجهل و النسيان و الخطأ و غيرها، لاحتمال وجود المقتضى للترتب فيها و انما اكتفى الشارع بذكر ترتيبها على الموضوعات في خصوص مورد العلم و عدم النسيان و الخطأ، لعدم فائدة في الاطلاق و العموم بعد رفعه اياها في غيرها فلا مجال لهذا الكلام. و ثالثاً: ان هذا لا يوجب ظهور الكلام في المواخذة بل غايته اثبات المراد من المخصص و هذا واضح جداً.

في لزوم تخصيص الكثير او الاكثر على فرض عموم الحديث و نقده

و قيل يوهن ارادة العموم بلزوم التخصيص بكثير من الاثار بل اكثرها، و الثاني مستهجن، و الاول و ان لم يكن بالغاً حد الاستهجان لكنه لا يصار اليه، لما حقق في محله من ان الكلام اذا كان محتملاً لما لا يرد عليه التخصيص و ما يرد عليه ذلك فالمتعين محله على الاول.

و فيه: انه اذا بنينا على عموم الاثار فليس المراد بها الاثار المترتبة على نفس هذه العناوين و لا الاثار المترتبة على الافعال المقيدة بها، بل المراد هو الاثار المترتبة على الافعال بما هي لكن المرفوع هي في خصوص مورد الجهل و الخطأ و النسيان و غيرها من العناوين. و توضيح المقال على وجه يتضح به حقيقة الحال ان الاثار بحسب مقام التصور اما ان تكون مترتبة على نفس الخطأ و النسيان و غيرها كالتى تترتب في الشرع على نسيان القران مثلاً، و اما مترتبة على الفعل المقيد بهذه العناوين كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ و وجوب سجدتي السهو المترتب على نسيان بعض الاجزاء، و اما مترتبة على الفعل بما هو كان صادراً عن علم او جهل عن نسيان او التفات. و ظهور قوله رفع الخطأ و النسيان في رفع الاثار المترتبة على نفس الخطأ و النسيان مما لا ينكر، الا انه يرفع اليد عنه بملاحظة قلة الاثار المترتبة على نفس العناوين في الشرعيات، و بملاحظة ساير الاخبار التى اسند الرفع الى ما اخطأ الا الى نفس الخطأ و حيث يستكشف منها ان المراد من رفع الخطأ رفع اثار الفعل الصادر عن الخطأ لا اثار نفسه،

لكن هذا في خصوص الخطأ و اما بالنسبة الى النسيان فظاهر جميع الاخبار نسبة الرفع الى اثار نفسه. وكيف كان بعد رفع اليد عن مقتضى ما اسند فيه الرفع الى نفس الخطأ لما ذكر نقول: رفع اثار المترتبة على ما اخطاوا يشمل اثار المترتبة على الفعل المقيد بالخطأ و على الفعل بما هو حين صدوره عن الخطأ على ان يكون ظرف الخطأ ظرف الرفع، فيصير المعنى على الاول انه رفع الاثار المترتبة على الفعل المقيد بالخطأ، و على الثاني انه رفع اثار المترتبة على الفعل المطلق اذا صدر عن الخطأ، فتدبر و اغتتم.

ان قلت: لا يكاد يصح رفع ما لم يكن ليثبته شيء كما هو قضية الاثار المترتبة على الفعل الصادر عن الخطأ او النسيان بما هو مقيد بخلاف الاثار المترتبة على الفعل مطلقاً سواء صدر عن الخطأ و النسيان ام لا فانه يشبهها ادلة الاحكام، فالرفع بالنسبة اليها معقول بخلافه بالنسبة الى الاثار التي كانت مترتبة على الفعل المقيد بعنوان الخطأ او النسيان.

قلت: سيأتي ان الرفع اعم من الرفع، فمجرد كون المقيد بما هو مقيد مقتضياً لترتب الاثر عليه يكفي في تحقق الرفع بالنسبة الى اثره ولا يتوقف صدقه على وجود دليل مثبت.

ان قلت: ان الظاهر من الحديث كون الخطأ والنسيان و امثالهما مقتضية للرفع فلا يكاد يصح كونها جزءاً لموضوع المترتب عليه اثر المرفوع لان موضوع الحكم مقتضى له و جزءه جزء المقتضى، و المقتضى للرفع لا يصح ان يكون جزء المقتضى للوضع.

قلت: يرد عليك اولاً بالنقض بالحسد والطيرة فان الظاهر على ما ذكرت كونها مقتضيين للرفع، مع انها بما هما معنويان بعنوان الحسد و الطيره مقتضيان للوضع فيرد الاشكال. و ثانياً بالحل و حاصله: ان مقتضى الرفع ليس نفي الخطأ و النسيان، بل المقتضى له التسهيل و ذكر هذه العناوين لمناسبتها له، فتدبر جيداً.

تحصيل و تأييد

اذا عرفت ما ذكرناه نقول - بعد صدق رفع الاثر المترتب على ما اخطاوا على رفع

الاثار المترتب على الفعل المقيّد بالخطأ و على رفع الاثر المترتب على الفعل بما هو اذا صدر عن الخطأ - لايد و ان يراد من الكلام احد المعنيين و لا يمكن ارادتها جميعا لعدم اجتماع اللحاظين في الان الواحد في الكلام الواحد، مع ان ارادة المعنيين يلزمه حيث ان لحاظ الاثار المترتبة على الفعل بما هو فعل غير لحاظ الاثار المترتبة عليه بما هو مقيّد، كما ان رفع وجوب الاكرام عن الانسان بما هو غير رفعه عنه بما هو عالم و لا يمكن ارادتها في كلام واحد، و ان اريد افهامها فلا بد من الافهام بكلامين، و حينئذٍ نقول: لا بد و ان يكون خصوص الاثار المترتبة على الفعل بما هو داخله في المرفوعات لعدم القائل بخروجها و دخول الاثار المترتبة على الفعل المقيّد و لعدم معقولية دخول غيرها مع دخولها فتدبر و اغتتم. و تأمل في كلام الشيخ (قده) لعل وجه عدم المعقولية التي ذكرها بقوله: اذلا يعقل، هو ما ذكرناه كما هو الظاهر، هذا في الاثار المتصورة بالنسبة الى الخطأ و النسيان. و اما هي بالنسبة الى العمد فعلى ثلاثة اقسام ايضا: اما ان تكون مترتبة على نفس العمد، و اما على الفعل المقيّد به، و اما على نفس الفعل عنده على ان يكون العمد ظرفا للفعل لا قيّدا له بحيث لا يكون له في حكمه تاثير اصلا، بل المقتضى نفس الفعل الشامل اطلاقه لصورة العمد و غيره. و على الثالث لا اشكال في شمول حديث الرفع لها و رفعها اذا صدر عن الخطأ او النسيان، و على الاولين لا يخلو اما ان يكون ترتب الاثار على العمد، او فعل المقيّد به لعدم المقتضى في صورة صدور الفعل عن غيره، او في نفس الخطأ و النسيان، او يكون ذلك لوجود المانع. و على الاول لا اشكال في عدم شمول حديث الرفع لها لما ذكره الشيخ (قده) من انها ترتفع بنفسها في صورة الخطأ او النسيان، و اما على الثاني فلا اشكال ايضا في شموله لها لوجود المقتضى لها في حال الخطأ و النسيان ايضا، و انما رتبّت على العمد او الفعل المقيّد به لوجود المانع من تسهيل الامر على المكلف و غيره من الموانع، و شمول حديث الرفع لا يقتضى ازيد من ذلك فتدبر جيدا و لا تغفل.

في ان المرفوع هو خصوص الاثار الشرعية

ثم ان المراد بالاثار هي الاثار الشرعية المجعولة التي وضعها الشارع لانها القابلة

للاارتفاع برفعه، و اما الاثار العقلية او العادية حيث لم تكن يجعله فلا يعقل ارتفاعها برفعه، وهكذا الاثار الشرعية المترتبة على الاثار العقلية و العادية، لان ارتفاعها متوقف على ارتفاع ما تترتب عليها و قد عرفت عدم معقولية ارتفاعها. نعم الاثار العقلية او العادية المترتبة على الاثار الشرعية وجودا و عدماً ترتفع برفعها، لا لاقتضاء حديث الرفع ذلك، بل لرفع ما تترتب هي عليه به، فتدبر جيداً.

وهم و دفع

لا يقال: على هذا يخرج اثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الرواية لان استحقاق العقاب اثر عقلي مع انه متفرع على المخالفة بقيد العمد، و اما نفس المواخذة فليست من الامور التشريعية اصلاً، بل من التكوينية و الامور النفس الامرية مع انها ايضا مترتبة على المخالفة العمدية و ليس غيرهما اثر فيما لا يعلمون مترتب على الفعل من حيث ذاته ليحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

فانه يقال: أولاً ان هذا لو قيل بلزوم تقدير المواخذة على اي حال و الا فينسب الرفع الى نفس التكليف المجهول سواء كان الجهل بنفسه او بعنوانه و لا احتياج معه الى وجود الاثار الشرعية ليكون الرفع بلحاظها، بل التكليف المجهول مطلقاً يمكن ان يرفع نفسه و لو لم يكن له اثر بمجمول اصلاً. و ثانياً يمكن توسعة الاثار الشرعية بحيث يشمل المواخذة ايضا بان يقال: ان المراد منها مطلق الامور الراجعة الى الشارع و ضعا و رفعا، و معلوم ان للشارع رفع المواخذة كما ان له وضعها فتأمل. و ثالثاً يمكن رفع المواخذة برفع منشأ انتزاعها و هو ايجاب الاحتياط و التحفظ بحيث لا يجوز للعبد الاقتحام في المشتبهات لتنجزها عليه لو صادف الواقع اياها بعد الامر الايجابي بالاحتياط و التحفظ، و توضيح ذلك انه قد عرفت مرارا ان المراد بالرفع ليس رفع خصوص ما اثبتته دليل من العمومات او الاطلاقات و غيرها، بل المراد الاعم منه و من عدم توجيهه الى المكلف مع وجود المقتضى له فقط في الواقع و نفس الامر و لو لم يشته دليل اصلاً، فاذا كان لا يقبح في العقل ان يوجه التكليف بالاجتناب عن الخمر مثلاً الى المكلف بحيث يشمل صورة

الشك فيه والنسيان او الاكراه او الاضطراب الناشئ من عدم تحفظ العبد نفسه و ترتيب مقدماته بسوء اختياره من عدم المبالاة و غيره و لم يوجه اليه كذلك يصدق الرفع في حقه، و لعمرى ان هذا اوضح من ان يحتاج الى بيان ازيد مما ذكر. و مما ذكرنا تعرف رفع الاشكال الذي اشير اليه من ان المواخذة او استحقاق العقاب مترتب على المخالفة بقيد العمد، اذ مناطه يعنى المعصية لا يحصل الا بذلك، و حاصله: ان تخصيص المواخذة وكذا استحقاق العقوبة بذلك مما لا وجه له، لعدم تقبيح العقل مواخذة الناس من غير تحفظ نفسه عن عروض هذه الصفة له، وكذا مواخذة الجاهل الملتفت و المكره الذي لم يبال في حدوث مقدمات الاكراه له و المضطر كذلك، فافهم و اغتتم.

إشارة فيها إنارة

و نظير ذلك ما ربما يقال في ردالتمسك على عدم وجوب الاعداء على من صلى في النجاسة ناسيا بعموم حديث الرفع من ان المرفوع به ليس الا الاثار الشرعية و العقلية المترتبة عليها، و وجوب الاعداء ليس منها، وكذلك الكلام في الجزء المنسى. و يرد ما تقدم في نظيره من امكان اسناد الرفع الى وجوب الاعداء بلحاظ رفع منشأ انتزاعه و هو جزئية السورة مطلقا، و شرطية الطهارة كذلك بناء على ما هو الحق من ان الاحكام الوضعية كالتكليفية من المجموعات الشرعية و ان كانت منتزعة عنها، فيقال بحديث الرفع ان شرطية الطهارة و جزئية السورة مثلا مختص بحال الذكر، فيصير صلاة الناس في النجاسة و ناسى الجزء مطابقا للهامور به فلا يبقى الامر الاول فلا يجب الاعداء، فانك قد عرفت امكان رفع الاثار العقلية المنتزعة على الاثار الشرعية برفعها فتدبر جيدا، فانه دقيق و قد كنت متردداً في امكان تصحيح العبادة الفاقدة للجزء او الشرط بهذا الوجه لكنه قد استقر رأيي بعد التدبر و التأمل التام، و حاصل الكلام انه كما يقال: ان معنى رفع اثر التحريم مثلاً فيما لا يعلمون عدم توجيهه الى المكلف بحيث يشمل صورة الشك فيه و عدم ايجاب الاحتياط و التحفظ فيه، فكذلك ايضاً معنى رفع اثر الشك الصادر عن نسيان عدم ايجابه مطلقاً و عدم جهل الجزئية و الشرطية كذلك، و لعمرى ان المقام

حقيق بالتأمل التام فانه من مزال الاقدام، منع عني عنه.

ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من عدم جريان حديث الرفع

في التروك و ما فرّع عليه

والمحقق النائيني قدس سره الشريف بعد ما قوى عدم جريان حديث الرفع في التروك.

قال: و من هنا يظهر انه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الاجزاء والشرائط لنسيان او اكراه و نحو ذلك بحديث الرفع، فانه لا محل لورود الرفع على السورة المنسية في الصلاة مثلاً لخلو صفحة الوجود عنها، مضافاً الى ان الاثر المترتب على السورة ليس هو الا الاجزاء و صحة العبادة، و مع الغض عن ان الاجزاء والصحة ليست من الاثار الشرعية التي تقبل الوضع والرفع لا يمكن ان يكون رفع السورة بلحاظ رفع اثر الاجزاء والصحة، فان ذلك يقتضي عدم الاجزاء و فساد العبادة، وهذا يناهض الامتنان و ينتج عكس المقصود، فان المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العبادة لافسادها، فنفس الجزء او الشرط المنسى موضوعاً و اثره لا يشمله حديث الرفع و لا يمكن التشبث به لتصحيح العبادة. و اما بالنسبة الى المركب الفاقد للجزء او الشرط المنسى فهو وان كان امراً وجودياً قابلاً لتوجه الرفع اليه، الا انه اولاً ليس هو المعنى او المكروه عليه ليتوجه اليه الرفع. و ثانياً لا فائدة في رفعه لان رفع المركب الفاقد للجزء او الشرط لا يثبت المركب الواحد له، فان ذلك يكون وضعاً لا رفعاً و ليس للمركب الفاقد للجزء او الشرط اثر يصح رفع المركب بلحاظه، فان الصلاة بلا سورة مثلاً لا يترتب عليها اثر إلا الفساد و عدم الاجزاء و هو غير قابل للرفع الشرعي، و من ذلك يظهر فساد ما قيل من ان المرفوع في حال النسيان انما هو جزئية المنسى للمركب، و ما اشكل عليه من ان الجزئية لا تقبل الجعل فلا تقبل الرفع، و ما اجيب عن ذلك من ان الجزئية مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها فتقبل الرفع برفع منشأ الانتزاع، فان ذلك كله خروج عن مفروض الكلام و لا ربط له بالمقام لان جزئية الجزء لم تكن منسية، و الا كان ذلك من نسيان

الحكم، و محل الكلام انما هو نسيان الموضوع و نسيان قراءة السورة مثلاً، فلم يتعلق النسيان بالجزئية حتى يستشكل بان الجزئية غير مجعولة، فيجاب بانها مجعولة بجعل منشأ الانتزاع. انتهى بعض كلامه رحمته.

نقد ما ذكره المحقق الخائني رحمته

وفيه: اولاً ما عرفت في وجه التصحيح، و ثانياً ما افاده الاستاد دام ظله العالي: من ان الظاهر من الحديث نسبة الرفع الى نفس النسيان، و حينئذ نقول: لو تصدى المكلف للاتيان بالصلاة مثلاً كان مريداً لا يجادها بتمام الاجزاء والشرائط لو لم يعرض له صفة الخطأ والنسيان بحيث لو علم بعدم حصولها له في اثناء العمل لقطع بوصوله نحو المطلوب و ادراكه للمصلحة الكائنة فيه، فاذا قال الشارع: رفع النسيان، فكانه قال قد بلغت نحو المقصود و ادركت المصلحة المطلوبة، هذا و اما ما قال: من انه لا محل لورود الرفع على الصورة المنسية لخلو صفحة الوجود عنها، ففيه: انه منقوض بترك الواجبات عن اكراه مع انه لا اشكال في شمول الحديث له. و اما ما قال ما حاصله: ان شمول حديث الرفع للجزء المنسى ينتج عكس المقصود، ففيه: انه لو اغمض عن اشكال عدم جواز رفع الاثار العقلية بالحديث لا اشكال في اثباته صحة العبادة، و ذلك لان من اثار ذات ترك الجزء فساد العبادة و عدم موافقة الماتى به للامور به، فهذا الاثر يرتفع فيما صدر الترك عن نسيان. و من جميع ما ذكرناه تعرف ان الحق امكان تصحيح العبادة الفاقدة بالحديث بناء على عموم الاثار.

تكملة

ثم ان غاية مفاد الحديث رفع الكلفة الزائدة عن كلفة اصل المنسى او المكروه عليه او المضطر اليه و غير ذلك، و لذا لم يقل احد في الاقل و الاكثر الاستقلالى بعدم لزوم تدارك الجزء المنسى او الشرط كذلك، بخلافه في الارتباطى منه، و هذا واضح.

ثم انه يشمل رفع ما يكون في رفعه منة على العبادة، فلا يشمل الواجب المكروه عليه او المضطر اليه او الذي صدر عن نسيان او خطأ و نحو ذلك، لان رفعه خلاف الامتنان و

هذا خاتمة الكلام في الحديث الشريف.

الثانية: حديث الحجب

و منها: قوله عليه السلام «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^١ و تقريب الاستدلال بحيث كان اسلم من ساير التقاريب ان ما حجب الله علمه عن العباد بان لم يوفقهم لمعرفة ما هو موضوع عنهم.

تزييف الاستدلال بالحديث

و فيه: انه و ان صح نسبة الحجب الى الله تعالى بعناية التي ذكر، الا انها خلاف ظاهر اللفظ، فان الظاهر من الحديث ان ما اخفى الله علمه و تعلق عنايته بمنع اطلاع العباد عليه بان لم يامر رسله بتبليغه، فهو موضوع عن العباد.

فما يقال: من ان الحديث مساوق لحديث الشريف الذي ورد عن سيدنا اميرالمومنين «ان الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تنقضوها و سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم»^٢ في غاية الضعف، اذ لا تكليف في الواقع فيما سكت الله عنه بخلافه فيما حجب فان الحجب، يلزمه الثبوت واقعا بان اوحى الى النبي صلى الله عليه وآله او اهام به الوصي عليه السلام، وكيف كان فالحديث الشريف و ان لم يكن مساوقا لحديث السكوت الا انه مما لا يمكن الاستدلال به فتدبر.

الثالثة: حديث الحلّة

و منها: قوله «كل شى فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»^٣ و تقريب الاستدلال ان كل فعل من الافعال فيه احتمال الحلية والحرمة و صلاحية الاتصاف بكل واحد منها بحيث لك ان تحكم عليه باحدهما لا بعينه، او كل موضوع كذلك بلحاظ تعلق فعل المكلف به فهو لك حلال و خرج بما ذكر ما لا يتعلق به فعل

١- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٣، الباب ١٢، بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٨٠، الباب ٣٣، التوحيد، ص ٤١٣، الباب ٦٤.

٢- من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٧٥، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٥، الباب ١٢، عا الى الآلى، ج ٢، ص ٥٤٨.

٣- الكافي، ج ٦، ص ٣٣٩، من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٣٤١، التهذيب، ج ٦، ص ٣٧٥، الباب ٩٣.

المكلف، و ما لا يتعلق به حكم من الاحكام كالافعال الاضطرارية، و ما يكون حلالا قطعاً و ما يكون حراماً كذلك، فاذا يصدق على اللحم المشتري من السوق المردد بين كونه مذكى او ميتةً و على التتن انه شئ مشتبه فيه احتمال الحلية و احتمال الحرمة، و لئان نجعله محكوماً بكل واحد من الحكمين فهو حلال حتى علم حرمة.

عدم تمامية الاستدلال بحديث الحلية

و فيه: ان كون المراد من الشئ خصوص المشتبه مخالف لظهور قوله: فيه حلال و حرام، فى التقسيم الفعلى لا الترديد اذ لا تقسيم مع الترديد لا ذهناً و لا خارجاً، و مخالف لظهور لفظة «منه» فيجب ان يكون المراد من الشئ الاعم من المشتبه فيصير المعنى حينئذ كل كلى فيه قسمان حلال و حرام فهو لك حلال الى ان تعرف الحرام من الكلى معيناً فتدعه، و على الاستخدام يكون المراد ان كل جزئى خارجى فى نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئى لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك النوع فى الخارج فتدعه، و على هذا يظهر الحديث الشريف فى الشبهات الموضوعية فان معرفة عين الحرام حقيقة انما هو فيها لا فى الحكمة منها، هذا مضافاً الى ان الظاهر من الحديث كون القيد مع تمامية الكلام بدونه بياناً لمنشأ الاشتباه، لان الاحتراز عن المذكورات فى كلام المستدل يحصل بقوله عليه السلام «حتى تعرف الحرام منه بعينه»^١.

نقل و نقد

فلا مجال لما قال بعض الاساطين انتصاراً للمستدل بعد الاعتراف بظهور القضية فى الاتقسام الفعلى فلا يشمل مثل شرب التتن من ان لنا ان نفرض شيئاً له قسمان حلال و حرام و اشتبه قسم ثالث منه، كاللحم الذي يكون فرده حلال كلحم الغنم، و فرده حرام كلحم الخنزير، و اشتبه فرده الثالث كلحم الحمير فنقول: كلى اللحم الذي فيه حلال و حرام لك حلال حتى تعرف الحرام منه فيصير لحم الخمار المشكوك حلالاً حتى علم

١- الكافى، ج ٤ ص ٣٣٩ من لا يحضره الفقيه، ج ٣ ص ٣٤١: التهذيب، ج ٤ ص ٣٧٥، الباب ٩٣.

حرمته. انتهى ملخص كلامه. ووجهه ان وجود القسمين في اللحم ليس منشأ للاشتباه في لحم الحمير بل منشأ الاشتباه فيه عدم تبين حكمه من الأدلة الأولية المبنية لاحكام الموضوعات، فلو اريد جعل الحلية الظاهرية له لوجب ان يقال: كل مشتبه لك حلال حتى تعرف انه حرام، و تقييد الموضوع بقيد اجنبي لادخل له في الحكم و لا في موضوعية الموضوع بل يخل بالمقصود مما لا ينبغي صدوره عن عاقل فضلا عن الامام. هذا، ولو اغمض عن هذا الاشكال فلا وجه للقول بعدم شمول الحديث لمثل شرب التتن، لانه يقال: مطلق الشرب فيه حلال كشرب الماء و حرام كشرب الخمر فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه فشرب التتن المشتبه لك حلال حتى علم حرمته.

لا يقال: لاجمال لهذا الاشكال، لانه يكفي في عدم لغوية القيد انه لو علم كون مطلق اللحم حراما او حلالا لم يبق شك في لحم الحمير، فوجود القسمين في اللحم صار منشأ للشك في لحم الحمير.

فانه يقال: ليس المراد مجرد سببية وجود القسمين للشك كى يقال: كما ان سبب الشك في كون اللحم حلالا في الشبهة الموضوعية وجود المذكى و غيره فيه، فكذلك سببه فيه في الشبهة الحكمية وجود القسمين في اللحم قسم حلال و قسم حرام، بل المراد ان الظاهر من القيد كون احتمال الحلية في المشكوك ناشياً عن الوجود الحلال في الشئ، و احتمال حرمته ناشياً عن الحرام الموجود فيه، و هذا المعنى لا ينطبق الاعلى الشبهات الموضوعية لان احتمال الحلية في اللحم المشكوك كونه مذكى او غيره انما تطرق من قبل الحلال الموجود بحيث لولاه لما كان محتمل، و احتمال الحرمة فيه انما جاء من قبل الحرام الموجود بحيث لولاه لما كان محتمل ايضا، و ذلك بخلاف الشبهات الحكمية، فان احتمال الحلية وكذا الحرمة في لحم الحمير لم يكن الا للجهل بحكمه و عدم تبين الجعل الواقع عليه.

هذا كله مضافا الى بقاء الاشكال بحاله و لو قلنا بانه يكفي في عدم لغوية القيد انه لو علم كون مطلق اللحم حراما او حلالا لم يبق شك في لحم الحمير، و ذلك لان ذكر ما لا دخل له في الحكم و لا في موضوعية الموضوع بحيث لو لم يوت به لما ورد في المقصود

خلل بل ذكره قد يخل بالمقصود كما عرفت بعيد عن مقام الامام المتصدي لبيان الحلال و الحرام لا لما لا دخل له بالاحكام بخلاف ما اذا اختص الحديث بالشبهات الموضوعية فان التخصيص و التقييد حينئذ لبيان الحكم فيها بحيث لو لاه لما كان مختصا بها، فافهم و اغتتم.

ما ذكره الشيخ رحمته في المقام و نقده

قال شيخنا الانصاري رحمته بعد الاشكال الذي قويناه ما لفظه: هذا كله مضافا الى ان الظاهر من قوله عليه السلام: حتى تعرف الحرام منه، معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشئ، و معلوم ان معرفة لحم الخنزير و حرمة لا يكون غاية لحلية لحم الحمار انتهى. و اورد عليه بان معرفة الحرام غاية للحكم على المطلق او على ذلك الشئ الذي عرف حرمة، و لو لا ذلك للزم الاشكال على تقدير الاختصاص بالشبهة الموضوعية ايضا، اذ بعد معرفة فرد من افراد الغير المذكى يصدق انه عرف الحرام فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات ايضا.

و دفع الايراد سيدنا الاستاد دام ظله بان مراد الشيخ رحمته ليس ما فهمه المورد، بل هو ان الظاهر من الحديث كون الغاية تميز الحلال عن الحرام و هو لا يكون الا غاية للحلية الظاهرية في الشبهات الموضوعية، و اما غايتها في الشبهات الحكمية ليس الا معرفة حكمه من الادلة، فلو كان الحديث شاملا لها للزم عدم ذكر الغاية للحكم الظاهري المعمول في المشتبه بالشبهة الحكمية و هذا مما لا يلتزم به الخصم ايضا بل يدعى كون الغاية لها فتدبر، و لكن الانصاف على ما ادى اليه نظر القاصران مراد الشيخ هو ما فهمه المورد خصوصا بملاحظة قوله: و معلوم ان معرفة لحم الخنزير و حرمة لا يكون غاية لحلية لحم الحمار، نعم لا يبعد كون ما ذكره الاستاد اشكالا اخر على القائل بالعموم في الحديث فتأمل.

حصيلة ما ذكر ذيل الحديث في مبحث المياه من الفقه

ثم انا قد استقصينا في الحديث في مبحث المياه في الفقه و اجمال الكلام ان حديث الشريف ناظر الى موارد العلم الاجمالي بحسب الظاهر، اذ الظاهر من قوله: فيه حلال و

حرام، كونه في مقام التقسيم الخارجى. وكذا الظاهر من قوله: حتى تعرف الحرام منه بعينه، ان الغاية معرفة الحرام بعينه و بشخصه بعد ان كان معلوماً اجمالاً، و حينئذٍ نقول: يشمل ما اذا علم اجمالاً بوجود لحم غير مذكى بين لحمين او ازيد، فانه يصدق على اللحوم بنظر الواحد في انه شئ فيه حلال و حرام، فهذا الشئ لك حلال حتى تعلم الحرام بشخصه، و لا يخفى ان احتمال الحلية في كل واحد من الاطراف ناشئ عن وجود الحلال، وكذا احتمال الحرمة ناشئ عن وجود الحرام و احتمال تطبيقه عليه. وكذا يشمل الحديث ما اذا علم وجود الحلال و الحرام في الشئ لكنه لم يعلم العنوان مع تبين الحيثية الخارجية، كما اذا علم اجمالاً بحرمة احد الشيئين المعلوم عنوانها في الخارج فانه يصدق عليهما بالنظر للوحدة ايضاً انه شئ فيه الحلال والحرام، مع ان احتمال الحلية في كل واحد منها لاحتمال انطباق الحلال المعلوم عليه، وكذا احتمال الحرمة فيه لاحتمال انطباق الحرام المعلوم عليه. وعلى هذا يشمل الخبر بعض موارد الشبهة الحكيمة، لكنه في الفقه نادر، ولذا لا يمكن تسميم الكلام في غيره بعدم القول بالفصل، فافهم.

مركز تحقيقات مكتبة نور اسلامي

الرابعة: حديث السعة

و منها قوله: «الناس فى سعة ما لم يعلموا»^١ فهم فى سعة من قبل كل حكم لا يعلمونه او مادام لم يعلمونه، و معنى كونهم فى سعة الاحكام المجهولة عدم وجوب الاحتياط عليهم و توضيح ذلك ان الاحكام الالزامية من الوجوب والحرمة لثقلها على المكلف تورث نحو ضيق عليه فاذا كانت تلك الاحكام بحيث لا يوجد الضيق الاعلى العالم بها يكون المكلف الجاهل فى سعة من قبلها، و ذلك لا يكون الا بعدم ايجاب الاحتياط و عدم توجيه التكليف بحيث يشمل صورة الشك فيه، والا فلا شبهة فى اختصاص الاحكام بالعالمين بها و لا يشمل الخطايات غيرهم، فاذا صار معنى كون المكلفين فى سعة المجهولات او مادام جاهلين عدم وجوب الاحتياط عليهم يتعارض الحديث الشريف مع اخبار الاحتياط، الاعلى ان يكون وجوب الاحتياط نفسياً فلا

تعارض، لكنه خلاف التحقيق على ما يأتى اليه الاشارة.

دخل و دفع

لا يقال: هذا لو كان متعلق الجهل خصوص الاحكام، و اما لو كان مطلق الوظيفة و التكليف فى مقام العمل لورد اخبار الاحتياط عليه لانها تبين الوظيفة والتكليف. فانه يقال: ما ذكرت لا يرد بناءً على كون ما مصدرية ظرفية لامكان ان يدعى حينئذ ان مفاد الخبر ان الناس فى سعة ما لم يعلموا وظايفهم و وجوب الاحتياط من الوظائف، و اما بناءً على كونها موصولة او موصوفة فلا لان الظاهر من الحديث ان الناس فى سعة كل حكم لا يعلمون نفسه، لا ما لا يعلمون وظيفة الجاهل به و تكليف الشاك فيه، ليقال ان اخبار الاحتياط تبين وظيفة الشاك فى الحكم. والتحقيق ان كون ما مصدرية اردء الاحتمالين لما بين فى موضعه من عدم دخول ما المصدرية على غير الماضى او المضارع بمعناه كالدخل عليه لفظاً لم، مضافاً الى انه خلاف ظاهر الحديث ايضا.

مركز تحقيق مكتبة علوم اسلامی

وهم و دفع

لا يقال: سلمنا كون ما موصولة او موصوفة، لكن نقول: ان ما ادعيت من ان ظهور الكلام تعلق عدم العلم بنفس الموصول لا يثبت المطلوب لا مكان كون المراد من الموصول هو الوظيفة والتكليف فنقول: ان المعنى ان الناس فى سعة الوظائف التى يعلمونها.

فانه يقال: لا يأتى السعة الا من قبل الاحكام الاولية بان لا تتوجه الى المكلف بحيث تشمل صورة الشك فيها ولو كانت بايجاب الاحتياط، وكذا الضيق انما هو يتوجه الاحكام بحيث تشمل الجاهل بها ايضا ولو بايجابه، فتدبر.

الخامسة: حديث الاطلاق

و منها قوله عليه السلام: «كل شى مطلق حتى يرد فيه نهى»^١ و استقصاء الكلام فيه يبتنى

على تقديم مقدمات:

الاولى: انه هل المراد من ورود هو الصدور او الورود على المكلف المساوق للوصول؟ وجهان: من صدق الورود على صدوره عنه تعالى علم به اولا خصوصاً بعد بلوغه الى غير واحد و خفائه على غيرهم، و من ان الورود ليس مساوقاً للصدور لانه متعدد بنفسه بخلاف الصدور، و بهذا اللحاظ يقال وارد و مورود و المورد ليس موضوع الوارد و محله بل ما يتعد الورود اليه بغير حرف الجر و هو من يرد الشيء يعنى المكلف، والحاصل ان عناية الورود غير عناية الصدور، و الاول يحتاج الى مورود في ذاته بخلاف الثانى، هذا حاصل ما قيل في الوجهين. و الاقوى في النظر هو الوجه الذي قواه المحقق الخراساني لان في الثاني ان مجرد ذلك لا يوجب كون الورود مساوقاً للوصول لصدق الورود ولو بلحاظ تعديده بنفسه بعد بلوغ الحكم الى النبي او الوصى بالوحي او الالهام. نعم لا يبعد كون مجرد الصدور عن الله تعالى ولو لم يوح بها النبي خلاف ظاهر لفظ الورود لما ذكر. و قال المحقق الهمداني في تقريب كون المراد من الورود هو الوصول لا مجرد الصدور ما حاصله: انه لو كان المراد الثاني لكان ثمرة الحديث علمية لا عملية، و هو بعيد عن سوق الاخبار، نعم لو كان الرواية صادرة عن النبي في صدر الشريعة قبل اكمالها لاتبه حملها على ارادة المعنى المزبور لترتب الثمرة العملية عليه حينئذ، و هذا بخلاف ما لو صدرت عن الائمة بعد اكمال الشريعة و ورود النهي في المحرمات الواقعية. وفيه: انه يكفي في الثمرة جريان الاباحة في كل ما لم يرد فيه نهى ولو بالاصل، اللهم الا ان يدعى عدم جريان الاصل للعلم بورود النواهي العديدة في الموضوعات المتعددة، و فيه ما عرفت في مبحث الظن من عدم صحة دعوى العلم الاجمالى بعد معرفة جملة من الاشياء الوارد فيها النهي.

الثانية: انه هل يمكن جعل الورود بالمعنى الذي قويناه غاية للاباحة الظاهرية اولا؟ قيل بالثاني، و ان الورود لا بمعنى الوصول لا يكون الا غاية للاطلاق بمعنى اللاخرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلى لكونه عبداً مملوكاً ينبغى ان يكون وروده و صدوره عن

راي مالكة، و ذلك لوجوه، منها: ان غاية حكم الظاهري لا يمكن ان يكون الا العلم لان موضوعه التام هو الشك فكيف ينفي بامر واقعى يجامع الشك. و فيه: انه يمكن جعل موضوع الحكم الظاهري شكاً خاصاً لمصلحة فى جعله له بالخصوص، فمن المحتمل عدم المصلحة فى جعل الاباحة فيما شك فى المحبوبة و المفاوضية و لم يحرز عدم ورود النهى و لو بالاصل بل كونها منحصرة فى خصوص ما شك فيها و احرز عدم ورود النهى بالقطع او بالاصل و اذا لامر الا من جعل الغاية للحكم الظاهري ورود النهى.

و منها: ان الاباحة حيث كانت مغياة بصدور النهى واقعا و الغاية مشكوك الحصول فلا محالة يحتاج الى اصاله عدم صدوره لفعلية الاباحة، و الحال ان الاصل اما ان يكون كافيا فلا استدلال بالخبر، او غيره فلا يصح الاستدلال به. و فيه: انه مبنى على عدم إمكان التعبد بالاباحة المغياة بصدور النهى واقعا و الا فيجري الاصل، و به يصير الموضوع مما لم يرد فيه نهى فيحكم باباحته للحديث

و منها: ان القطع بعدم ورود النهى او احرازه بالاصل مساوق للقطع بعدم الحرمة الشرعية او لاحرازه، فكيف يمكن جعل الاباحة الظاهرية المتقومة بالشك فى الحرمة الواقعية فى مورده.

و فيه: ان عدم صدور النهى كما يمكن ان يكون لعدم الحرمة راسا فى الواقع يمكن ان يكون لمصلحة فيه و لو كانت فى الواقع بحيث لو امكن الاصدار بان لم يكن فيه مفسدة مزاحمة لصدور، فاحراز عدم ورود النهى بالقطع او بالاصل لا يقتضى احرار عدم الحرمة الواقعية به فتدبر جيدا. و قد تحصل مما ذكرناه امكان جعل الغاية للاباحة الظاهرية صدور النهى و جعل الحد له عدمه.

إمكان التمسك بالحديث لاثبات الاباحة تجاه الأخباري

الثالثة: بناء على كون الورود بمعنى الصدور انه هل يمكن التمسك بالحديث للحكم بالاباحة فى مورد كلام الاخباري و الاصولى و هو ما لو شك فى ورود النهى و عدمه او لا؟ وجهان.

نقل و نظر

ذهب المحقق (قده) الى الثاني، قال ما لفظه: و دلالة تتوقف على عدم صدق الورد الا بعد العلم او ما بحكمه بالنهي عنه و ان صدر عن الشارع و وصل غير واحد، مع انه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه، سيما بعد بلوغه الى غير واحد و قد خفي على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم و لكن بضميمة اصاله عدم صح الاستدلال به و تم. فانه يقال: و ان تم الاستدلال به بضميمتها و يحكم باباحة مجهول الحرمة و اطلاقه الا انه لا بعنوان انه مجهول الحرمة شرعا، بل بعنوان انه مما لم يرد عنه النهي واقعا. لا يقال: نعم و لكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالاباحة في مجهول الحرمة كان بهذا العنوان او بذاك العنوان.

فانه يقال: حيث انه بذاك العنوان لاختصاص بما لم يعلم ورود النهي عنه اصلا و لا يكاد يعم ما اذا ورد النهي عنه في زمان و اباحة في اخر و اشتبهها من حيث التقدم و التأخر. لا يقال: هذا لو لا عدم الفصل بين افراد ما اشتهت حرمة، فانه يقال: و ان لم يكن بينها الفصل الا انه انما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالاباحة في بعضها الدليل لا الاصل، فافهم انتهى كلامه رفع مقامه.

والتحقيق ان النسبة بين اخبار الاحتياط و هذا الخبر عموم و خصوص مطلق، فانها تشمل صورة القطع بعدم ورود النهي و صورة الشك فيه جرى فيه الاصل اولا و صورة العلم بوروده والشك في تقدمه على الاباحة المجعولة وتأخره و صورة العلم به اجمالا، و الخبر مخصوص بما لم يرد فيه نهى سواء احرز ذلك بالقطع او بالاصل، فيخصص به اخبار الاحتياط، فلا بد للاخباري ان يحكم بالاطلاق والاباحة في كل مورد لم يعلم ورود النهي فيه اصلا، و اذا حكم بذلك في هذه الشبهات مع كثرتها لا يبعد ان يلتزم به في مورد الشك في التقدم و التأخر ايضا لانه لا يرض بحمل اخبار الاحتياط على هذه الصورة القليلة غاية القلة بحيث قلما يتحقق هذا المعنى في الفقه فيلتزم قطعاً

باختصاص اخبار الاحتياط بموارد العلم الاجمالي بورود النهي التي كانت خارجة عن الشك في التكليف، والحاصل انه لو الزم الاخباري على المحكم بالاباحة في مورد الشك في التكليف فيما لم يرد فيه نهى بالقطع او بالاصل لالتزم بها فيما ورد فيه النهى وشك في التقدم و التاخر ايضا، فافهم و اغتتم.

في مقتضى القاعدة فيما اذا لم يجر الاصل وشك في الورود هذا بناء على جريان الاصل، و اما بناء على عدمه فهل مقتضى القاعدة في مورد الشك في الورود و عدمه هو البراءة والاباحة او الاحتياط؟ وجهان: من ان موارد الشك في ورود النهى و عدمه اصلا انما كانت من الشبهات المصدقية للمخصص وقد تبين في محله انه لا يمكن التمسك بالعام في الشبهات المصدقية و بعد عدم امكان التمسك باخبار الاحتياط هنا يعترف الاخباري بالاباحة لانه انما يحكم بالاحتياط للاخبار او غيرها للدلة والمفروض عدم امكان التمسك في المقام بها، و من بقاء احتمال التكليف في البين فان تمام الموضوع لوجوب الاحتياط هو احتمال المطلوبة و المبغوضية، غاية الامر انه لما كان في جعل الاباحة في بعض الموارد مصلحة متداركة لمصلحة الواقع او مفسدته كالمصلحة الكائنة في التسهيل و نحوه حكم بها فيه، ففيما شك في كونه من هذا المورد لا مجال لرفع اليد عن الاحتياط الذي موضوعه احتمال وجود التكليف في الواقع، والحاصل ان القطع بعدم ورود النهى مؤمن عن العقاب على فرض وجود مقتضيه واقعا، و اما لو شك في ذلك فلا يكون المكلف مامونا عن العقاب، بل يحتمل التكليف الذي على فرض وجوده يكون منجزا عليه، و احتمال التكليف المنجز واجب المراعاة هذا، و قد قوى سيدنا الاستاد وجه الثاني، و عليك بالتأمل التام لينكشف لك حقيقة الحال.

اشارة و ازاغة

ثم انه يظهر من ذيل كلام المحقق السابق الذكر ان التلازم بين حكم ما لم يعلم ورود النهى فيه اصلا و بين ما علم ذلك و شك في التقدم و التاخر ثابت، لكنه لما كان بحسب الواقع فلا يجدي فيما نحن فيه مما كان المثبت للحكم بالاباحة في مورد احد المتلازمين هو

الاصل لا الامارة، نعم لو كان التلازم في حكم الظاهري ايضا لما يكون بين الاصل والامارة فرق كما في الاجزاء الماء الواحد على ما بين في محله.

اقول: لا يخفى انه لو امكن ادعاء الاجماع على عدم الفصل هنا لكان التلازم بحسب الظاهر و يجدي فيه الاصل ايضا، لكن الكلام في وجود الاجماع على عدم الفرق بين ما لم يرد فيه نهى و لو بالاصل و بين ما ورد و شك في التقدم و التأخر، والظاهر عدمه في المقام لاختلاف العنوانين، و حينئذ لا يجدي كون المثبت للحكم بالاباحة في بعضها الامارة ايضا فتدبر جيدا.

السادسة: حديث عبد الاعلى

و منها: رواية عبد الاعلى عن الصادق عليه السلام «قال سألته عن لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال لا»^١ و الاستدلال بها يبتنى على كون المراد بعدم عرفان شيء عدم معرفة فرد معين مفروض في الخارج و الابان كان الشيء بمعناه الحقيقي المعبر عنه في الفارسية به «جيز» فلا اشكال في افادته العموم لوقوعه في سياق النفي، و عليه فلا دلالة للحديث على المدعى لان السؤال حينئذ انما هو عن حكم القاصر الذي لا يدرك شيئاً.

السابعة: رواية ان الله يحتج على العباد

و منها قوله عليه السلام: «ان الله تعالى يحتج على العباد بما آتيهم وعرفهم»^٢ و الاستدلال بها مبني على ظهور الحديث في ان الاحتجاج بما آتيهم انما يكون على ما آتيهم لاعلى غيره، حيث انه لا يمكن ان يقال: حينئذ ان ايجاب الاحتياط بما آتيهم الله و عرفهم، لان الاحتجاج انما يكون بايجاب الاحتياط على الواقعات لاعلى نفس الايجاب فتدبر.

الثامنة: رواية ايما امرء ركب امراً

و منها قوله عليه السلام: «ايما امرء [خ: اي رجل] ركب امراً بجهالة فلا شيء عليه»^٣ و

١- التوحيد، ص ٤١٢، الباب ٦٤. ٢- الكافي، ج ١، ص ١٦٤؛ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٨٠، الباب ٣٣.

٣- التهذيب، ج ٥، ص ٧٢، الباب ٧؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٤٨، الباب ٣٠.

الظاهر عدم دلالة على المدعى، لان الظاهر من الجهالة فى الرواية و امثال هذا الكلام كقولك فلان عمل كذا بجهالة هو الغفلة عن الواقع و اعتقاد الصواب، و يدل عليه مورد الخبر حيث سئل عن رجل اغتتم مالا فعزم بيت الله مع جهله بمسائله، و من المعلوم ان الجهل المتصور فى العوام الذين لم يسمعو احكام الله و آياته هو الغفلة لا التردد والشك، هذا. و تائيد المطلب بما عن شيخنا الانصاري (قده) من ان تعميم الجهالة بصورة التردد يخرج الكلام الى التخصيص بالشاك الغير المقصر و سياقه اب عن التخصيص، مما لا وجه له لانه لازم على اى تقدير، فان الغافل ايضا اما ان يكون مقصرا او غيره، و على فرض ظهور الجهالة فى الغفلة ايضا يلزم التخصيص بالغافل الغير المقصر، مضافا الى ان المراد بلا شئ عليه ليس عدم خصوص حكم التكليفى عليه، بل الاعم منه و من الوضعى بقرينة استدلال الامام بهذا الكلام على عدم وجوب الحج من قابل عليه، و حينئذ يختص الحديث بغير واحد من المقامات التى ليس الغفلة فيها سببا لرفع حكم الوضعى ايضا.



التاسعة: صحيحة عبد الرحمن بن قتيبة بن سعيد

و منها: صحيحة عبد الرحمن بن حجاج «قال سألت عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة اهى ممن لا تحل له ابداء؟ فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضى عدتها فقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو اعظم من ذلك، فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها فى العدة؟ قال احدي الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه و ذلك بانه لا يقدر معه على الاحتياط، قلت: فهو فى الاخرى معذور؟ قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يتزوّجها» و تقريب الاستدلال بها ان قوله عليه السلام «فقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو اعظم من ذلك» ظاهر فى ان تمام الموضوع للحكم بالمعذورية هو الجهالة بمعناها الحقيقى الشامل لصورة الغفلة والتردد معا و الشامل لصورة الجهل بكونها فى العدة والجهل بانقضائها او اصل تشريعها.

وهم و دفع

لا يقال: هب ذلك لكننا ندعى ظهور المعذورية فيها بحسب الوضع بمعنى عدم حرمة

المعتدة عليه ابداً وجواز تزويجها بعد انقضاء عدتها لا بحسب التكليف بمعنى عدم العقاب والمواخذة على نفس التزويج في العدة مع الجهل بموضوعها او حكمها، وذلك لوجهين احدهما ظهور الحديث في ذلك من الصدر الى الذيل من السؤال والجواب، فان السؤال أولاً انما وقع عن ان المرأة المزوجة في العدة بجهالة هل هي ممن لا تحل ابداً؟ فاجاب عليه السلام بعدم الحرمة الابدية في صورة الجهالة وجواز تزويجها بعد انقضاء عدتها، ثم سئل عن التزويج مع الجهل بكون المرأة في العدة هل هو يوجب الحرمة الابدية ام الجهالة تصير عذراً؟ فاجاب عليه السلام بقوله اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يزوجه وكل ذلك يقوي كون المراد من المعذورية هي بحسب الوضع لا التكليف. الثاني ان المعذورية التكليفية غير متصورة في المقام لان الجهل يكونها في العدة ان كان مع العلم بها و بمقدارها والشك في الانقضاء لا يصير عذراً بحسب التكليف لاستصحاب بقاء العدة ولو اغمض عنه فيكفي اصاله عدم جواز تزويجها، وان كان مع العلم بها والشك في مقدارها فكذلك لاصالة كون المرأة في العدة و اصاله عدم جواز تزويجها، وان كان مع الجهل باصل تشريعها فكذلك قبل الفحص للاجماع على عدم معذورية الجاهل بالحكم قبل الفحص والياس عن الظفر بدليل وبعد الفحص يرتفع الجهل قطعاً لوضوح المطلب و شهرته بين المسلمين، و اما الجهل بجرمة تزويج المعتدة فلا يصير ايضاً منشأً للعذر قبل الفحص لما ذكر و لا يبقى الجهل بعد الفحص بحاله لما عرفت، فتبين من ذلك كله ان المعذورية في الخبر انما هي بحسب الوضع.

فانه يقال: لا مجال لانكار ظهور المعذورية في الجهالة فيها بحسب التكليف مع قطع النظر عن حيثيات الخارجية، و اذا نقول: لا ملزم لرفع اليد عن هذا الظهور لان المترائي من الحديث كون سبب المعذورية بحسب الوضع انما هو معذورية المكلف في حكم التكليف الناشئ عن الجهل، وذلك لانه عليه السلام علل جواز التزويج بعد انقضاء العدة وعدم حرمة الابدية بمعذورية الناس في الجهالة الظاهرة في المعذورية التكليفية كما عرفت، و لولا سببية العذر في الحكم التكليفي له في الحكم الوضعي لما حسن التعليل هذا، مضافاً الى ان اهونية الجهالة المنطبقة على الغفلة عن الجهالة المنطبقة على التردد والشك لا يكون

الا بحسب الحكم التكليفي لا الوضعي، بدعوى ان الحكم بالمعذورية الوضعية لما كان لتسهيل الامر على المكلف فلا محالة يكون مراعاته في مورد الغفلة اولى، لما لا يخفى على احد ان المناسب لمورد التعليل و هو الغفلة انما هو اهونية التكليفية لا غير وغيره خلاف الظاهر جدا. و اما ما قيل: من عدم وجود المورد في المقام يمكن ان يحكم بالمعذورية بحسب التكليف فيه، ففيه: ان مورده ما لو شك في كون المرأة في العدة لاجل الشك في اصل تزويجها، و اصاله عدم كونها معقودة للغير او عدم كونها في العدة تجري حينئذ، و لا يعارضه اصاله الفساد و اصاله عدم جواز الدخول بها و غيره كما لا يخفى هذا، مع ان جريان الاصل الموضوعي فيما شك في انقضاء العدة للشك في مقدارها مبني على جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية، و جريان الاصل المحكي ايضا مبني على عدم وجود عمومات الدالة على جواز نكاح كل امرأة الا ما استثنى و عدم جواز التمسك بعموم او فوا بالعقود، و كلها محل الكلام، مضافا الى ان دعوي كون بناء العقلاء على ترتيب اثار العقد بعد انقضاء مقدار المتيقن غير مجازفة فتأمل.

و كيف كان لا اشكال في صحة الاستدلال بهذا الخبر على المطلوب.

دخْل و دفع

و اورد على الرواية بان المراد من الجهالة لو كان الغفلة في المقامين اي مورد الجهل بكونها في العدة و مورد الجهل بحرمة التزويج فيها لكان التعليل مشتركا و لو كان الشك و التردد فيها فلا وجه للتعليل اصلا، و لو كان المراد منها الغفلة في مورد الجهل بحرمة التزويج في العدة والشك في مورد الجهل بكونها فيها للزم التفكيك. و الجواب ان الجهالة بمعناها الشامل للغفلة والشك كليهما الا ان الحكم بالاهونية في الجهل بحرمة التزويج والتعليل له بعدم قدرة الشخص على الاحتياط، لان الجهل لو فرض فيه لكان منطبقا على الغفلة غالبا لوضوح الحكم بين المسلمين بخلاف الجهل بكونها في العدة، فانها لو كان لكان جهلا بسيطا غالبا، لان الغفلة فيها خلاف المعتاد لجري العادة على تفتيش المرید للتزوج عن حال المرأة التي اراد تزويجها، و معه لو فرض في حقه جهل لكان هو من الجهل البسيط فتدبر.

الفصل الثالث: التمسك بالاجماع لاصالة البراءة

و اما الاجماع فاما ان يدعى من المجتهدين والاعباريين على ان الحكم فيما لم يرد فيه بيان عقلي او نقلي على الشيء لا بعنوانه ولا بما هو مشتبه هو البراءة و لا ينفع هذا الا بعد عدم تمامية ادلة الاحتياط من العقلية والنقلية، واما ان يدعى من المجتهدين فقط على ان الحكم فيما لم يرد فيه دليل على تحريمه من حيث هو هو البراءة و تحصيله بوجوه: احدها: تتبع اقوال العلماء، و الانصاف عدم امكان استفادة ذلك من عبارة الكليني لاحتمال استناده في الحكم بالتخير الى اخباره و سياق في محله ان اخبار الاحتياط في الحديثين المتعارضين لا تكافو اخبار التخير سندا و دلالة، وكذا من عبارة السيدان لاحتمال استنادهما في ما ذكرنا الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان بل يقوي ذلك في كلامهما، و عليه يكون مرادهما من اباحة ما لا طريق الى كونه مفسدة و من الرجوع الى حكم العقل فيما لم يقد الدليل على حكم الواقعة اباحة ما لا طريق الى كونه مفسدة لا بعنوانه و لا من حيث انه مشتبه و ما لم يقد فيه دليل كذلك.

نعم يستظهر من عبارة الصدوق ذلك حيث قال اعتقادنا ان الاشياء على الاباحة حتى يرد النهي اذ الظاهر ورود النهي بالعنوان الاولى بل لا يبعد ظهور عبارة الشيخ ايضا في ذلك فانه صرح في العدة بان حكم الاشياء من طريق العقل و ان كان هو الوقف لكنه لا

يتمتع ان يدل دليل سمعى على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف.

الثانى: الاجماع المنقولة و الشهرة المحققة التى تكاد توجب القطع بالاتفاق، و من استظهر منه دعوى الاجماع الصدوق في عبارته المتقدمة، والحلى في اول «السرائر» حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنة والاجماع: انه اذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن ماخذ الشريعة التمسك بدليل العقل. و مراده من دليل العقل اصل البراءة كما يظهر من تتبع كلماته في ذلك. والمحقق في «المعارج» و في «المسائل المصرية» في توجيه نسبة السيد جواز ازالة النجاسات بالماء المضاف الى المذهب حيث قال ما محصله: ان من اصلنا جواز العمل بالاصل حتى يثبت الناقل و لم يثبت في الشرع بالمنع من الجواز فالاصل الجواز، ولو لا كون العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل اجماعيا لما صح جعله وجها لنسبة مقتضاه الى المذهب. و اما الشهرة، فيتحقق بعد تتبع كلمات العلماء فليتأمل فيها هذا، و الانصاف ان مجرد نقل طائفة الاجماع على المطلب لا يوجب القطع بالاتفاق ما لم يصرحد التواتر والاستفاضة و على هذا لو قلنا بحجية الاجماع المنقول يصير هذا ايضا من أدلة البراءة و الا فلا.

لا يقال: لا اعتبار بهذا الاجماع و لو قيل باعتبار الاجماع المنقول في الجملة، فان تحصيله في مثل هذا المسألة مما للعقل اليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل، بعيد جدا.

فانه يقال: لا مجال لهذا المقال لو اغمض عن القيل والقال في مسألة حجية اجماع المنقول، لان الظاهر من عبارة الصدوق عليه السلام و عبارة المحقق في «المسائل المصرية» ان البراءة من اعتقادات المسلمين و اصولهم بما هم مسلمون و بما هم متدينين بهذا الدين، و استنادهم بما هم كذلك بالنقل والعقل مع انه يوجب الاختلاف بعيد جدا.

الثالث: الاجماع العملى فان سيرة المسلمين على عدم الارتداع بمجرد احتمال كون الشيء منهيا عنه بعد الفحص و عدم الوجدان، و هذه كانت من اول الشريعة الى الان، ولولا رضا المعصوم بذلك لكان عليه الردع فحيث لم يردع يكشف رضاؤه بذلك، و هذا لو تم لكان دليلا قويا على المطلب، و لا يبعد كون طريقة المسلمين في مقام العمل على ذلك من اول الشريعة، و الا لاشكل عليهم الامر لو احتاطوا بمجرد احتمال الحرمة فتدبر جيدا.

الفصل الرابع: التمسك بدليل العقل لاصالة البراءة

و اما العقل فانه يحكم بقبح مواخضة الجاهل بالحجة بعد الفحص والياس عنها، لانها مواخضة بلا بيان، و هي قبيحة بشهادة الوجدان.

مركز بحوث وتطوير علوم إرسدى

مناقشات و ملاحظات

لا يقال: نعم لكن وجوب دفع الضرر المحتمل حجة و بيان و معه لا مجرى للقاعدة التى موضوعها عدم البيان والبرهان. فانه يقال: لا يكاد يكون حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيانا الا بوجه دائر، و ذلك لان موضوعه احتمال الضرر فيتوقف عليه بحكم توقف كل حكم على موضوعه، و اما احتمال الضرر فهو بنفسه يتوقف على عدم قبح العقاب و الا لما كان محتملا، و هو ايضا يتوقف على عدم وجود الحجة والبيان و الا لما كان يحسن العقاب، و هو فرع كون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بيانا.

لا يقال: يعكس الامر و يقال جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يكون الا بوجه دائر، لانها فرع عدم البيان المتوقف على عدم جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل المتوقف ذلك ايضا على عدم احتمال الضرر الذى يتوقف على جريان قاعدة القبح.

فانه يقال: موضوع قاعدة القبح احتمال التكليف و عدم البيان، و موضوع قاعدة

وجوب الدفع احتمال الضرر المتوقع على احتمال الحكم فانه لو لا احتماله لما احتمل الضرر، ففي رتبة احتمال الضرر يحكم العقل القاطع بقبح العقاب، و معه ينهدم موضوع وجوب الدفع لزوال الاحتمال. و توضيح الكلام بحيث يرتفع غشاوة الاوهام ان احتمال الحكم قد قارن في رتبته مع عدم البيان فصار موضوع قاعدة القبح محققا، ففي رتبة الثانية يحكم بحكومة العقلية بقبح العقاب و لو كان في الواقع تكليف، و معه لا مجال لاحتمال الضرر لان معناه احتمال العقوبة على فرض مصادفة الحكم المحتمل للواقع لالجزم بها على هذا الفرض، و هذا المعنى مما لا يتحقق له بعد الحكومة العقلية فان المراد احتمال الانسان بعد ملاحظة حكومة عقله لا مع قطع النظر عنها فتدبر جيدا.

لا يقال: هذا لو فرض وجود حكم العقل بالقبح في رتبة احتمال الضرر و الا فيتحقق الاحتمال و يحكم عليه بوجوب الدفع و به يتم البيان، فلا مجرى بعد لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولو استقل به العقل في هذا الان لا انتفاء موضوعه من قبل، بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فانه حجة و برهان.

فانه يقال: لا اشكال في ان العقل اذا ادرك حسن شيء كالانفاق مثلاً او قبحه كالظلم كذلك يحكم عليه بانه حسن او قبيح بالذات لا بما انه مدرك به بحيث كان لادراكه دخل في تحصل الحسن والقبح، و ذلك لانه طريق الى ذيه و مرآت للمرئى و بعد وصوله الى شيء كقبح الظلم يحكم بانه كان موجودا من قبل و مع قطع النظر عن قيامه طريقا اليه و مراتا له فاذا تقول بعد ما يستقل بقبح العقاب من دون بيان يقطع بقبحه من قبل و لو لم يكن مدركا له حينئذ، فيحكم بان الاحتمال الذي قد تمشى من المكلف قبل كان احتمالا قبيحا لعدم كون البيان موجودا له في ذاك الزمان، فما كان ينبغي ان يحتمل الضرر حتى يحكم عليه بوجوب دفعه هذا فاغتنم. و قد تحصل مما ذكرناه ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا يمكن ان يكون بيانا للواقع، فعلى تقدير ثبوته لا يكون الا بيانا لقاعدة كلية ظاهرية و ان لم يكن في مورده تكليف في الواقع فلو خولف عوقب على مخالفته لا على الضرر المحتمل على فرض وجوده، و مورده ايضا ما ثبت فيه البيان بحكم اخر و الا لما كان له مجرى لانه فرع احتمال الضرر المنفى قطعاً بحكم العقل بقبح العقاب من غير

بيان، وهذا نظير موارد العلم الاجمالي فان في كل واحد من الاطراف فيها يحتمل الضرر لثبوت البيان بالخطابات الواقعية الشاملة باطلاقها لموارد العلم الاجمالي ايضا كالتفصيلي فتدبر، ولعل هذا مراد الشيخ رحمته و اذا لا مجال للاشكال اصلا فليتأمل.

الكلام في وجود قاعدة قبح العقاب بلا بيان و عدمها

هذا كله على فرض وجود القاعدة المذكورة و هي قبح العقاب بلا بيان، و لكن الاشكال في وجود هذا الحكم من العقل مطلقا او عدمه كذلك او يفصل بين الموارد، و تنقيحه يستدعي رسم مقدمة، و هي ان العبد في مقام اطاعة المولى اما ان يشك في التكليف لكنه يعلم انه لو كان ثابتا في الواقع لما امكن ابلاغ المولى اياه لمانع عقلي كالخوف و غيره او عادي كالتوهين لمقامه لو اراد طلب العبد و اعلامه مقاصده، او يشك فيه و في وجود المانع عقليا او عاديا في الابلاغ والاعلام، او يشك فيه و يعلم بصدور بعض التكاليف من قبله لكنه عرض الاختفاء لبعض الاسباب الخارجية بحيث لم يكن للمولى في ذلك تقصير، او يعلم بصدور التكاليف ايضا لكنه يشك في ان هذا الموضوع هل من مصاديق موضوع الحكم ام لا، او يشك فيه و يعلم انه لو كان ثابتا في الواقع ليس للمولى مانع عن اعلامه مطلقا. اذا عرفت ما ذكرنا فنقول: لاشكال في ان العقلاء بما هم كذلك لا يتوقفون في محتمل المطلوبية و لا يقتحمون في محتمل المبغوضية في مقاصدهم واغراضهم في شيء من الموارد، و اذا كانوا كذلك في الامور الراجعة اليهم فبطريق اولى في الامور الراجعة الى مواليهم، لانهم يرون العبد فانياً في مقاصد المولى و بمنزلة اعضائه و جوارحه، بحيث يجب ان يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه لا غرض نفسه و مطلوبه، فاذا كان العبد في اموره بحيث ينبعث او يرتدع باحتمال النفع او الضرر فيجب عليه بطريق اولى ان يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوبا للمولى او كون ذاك مبغوضا له، و اذا كان هذا حكم العقلاء بما هم فكيف يحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

نعم لما يؤدي الاعتناء بمجرد الاحتمال في الموارد التي عرفت الى اختلال النظام و عدم

نظم المعاش بنوا على الحكم بالعدم فيما لم يكن للمولى مانع لا عقلي ولا عادي عن اعلام مقاصده ولم يكن مانع ايضا عن وصوله الى العبد بعد صدوره عنه، وحيث لم يردعهم المولى عن هذا البناء محتجون عليه فيما اراد المولى ان يعاقبهم على ترك محتمل المطلوبة أو فعل محتمل المبغوضية بانك لو اردت لكان عليك الاظهار والا علام، وهذا البناء كبنائهم على حجية الظواهر لتنظيم امور المعاش فانه لولاه لكان الامر موديا الى الاختلال والاعتشاش، فتدبر في هذا كله واغتنم.

ثم انه بعد عدم جريان قاعدة القبح اصلا في شيء من الموارد التي فصلناه نقول: لا اشكال في تمشي احتمال الضرر في غير الفرض الاخير ومعه لا احتياج الى قاعدة وجوب الدفع، لان المهم للعبد تحصيل المومن من العقاب والمعذر من المواخذة، فاذا احتمل الضرر والعقاب يرتدع بنفس الاحتمال لتنفر طبعه عن العقاب وهذا سواء حكم العقل بوجوب الدفع او لا.

ثم انه يمكن التفصيل بناء على ما قلناه بين موارد الابتلاء وغيرها حيث يمكن دعوى عدم جريان بناء العقلاء الا في الموارد التي كانت مبتلى بها كما هو واضح على المتأمل فتأمل.

هذا بناء على كون المراد من الضرر المحتمل هو العقاب، حيث قد عرفت وجوب دفعه ولو لم يكن في البين قاعدة وجوب الدفع اصلا، وعرفت ايضا ان احتمال الحكم يلزمه الا في بعض الموارد الذي بنوا على الحكم بالعدم فيه. واما لو كان المراد من الضرر المحتمل غير العقاب من المضار دنيوية كانت او اخروية فلا يجب دفعه مطلقا، سواء قلنا بوجوب دفع الضرر وحرمة ادخال النفس في المضار او لم نقل، اما على الثاني فواضح، واما على الاول فلان الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاجتناب فيها باعتراف الخصم فتأمل.

ثم انه قد استدل على البراءة ببعض الادلة ذكرها الشيخ رحمته الله مع بعض الايرادات عليها لا نطيل الكلام بذكرها.

حجج القائلين بالاحتياط و الجواب عنها
احتج الخصم للقول بوجوب الكف بالادلة الثلاثة:

الآيات

فن الكتاب طوائف، منها: ما دل على حرمة القول بغير علم فان الحكم بترخيص الشارع للاقتحام في محتمل الحرمة قول عليه بغير علم، وليس ذلك وارداً على الاخباري حيث لا يحكم بالحرمة بل بالترك فقط لاحتمال الحرمة. وفيه: ان الحكم بالترخيص للادلة الدالة عليه ليس قولاً بغير علم.

و منها: ما دل على لزوم الاتقاء والتورع، وفيه: انه ليس في الاقتحام في المشتبهات بعد ترخيص الشارع له خلاف الاتقاء. و منها: ما دل على حرمة القاء النفس في المهالك، وفيه: انه لا مهلكة في المشتبه بعد الترخيص فتدبر.

الروايات

و من السنة طوائف ايضا، منها: ما دل على حرمة القول بغير علم، و قد عرفت الجواب عنه

و منها: ما دل على وجوب التوقف في المسائل الاعتقادية كرواية زرارة عن ابي جعفر «لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»^١

والجواب عنه ان الاصولي لا ينكر وجوب الاحتياط و التوقف في هذه الموارد و منها: ما كان نظير قوله: «اورع الناس من وقف عند الشبهة»^٢ و قوله «من ترك ما اشبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمي الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها»^٣ و قوله ﷺ: «لكل ملك حمي و حمي الله حلاله و حرامه و المشتبهات بين ذلك لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان يقع في وسطه فدعوا المشتبهات»

١- الكافي، ج ٢، ص ٣٨٨؛ وسائل الشريعة، ج ١، ص ٣٢؛ بحار الانوار، ج ٢، ص ١٢٠، الباب ١٦.

٢- وسائل الشريعة، ج ٢٧، ص ١٦٢، الباب ١٢؛ مستدرک، ج ١١، ص ٢٧٨، الباب ٢٣؛ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٥٨، الباب ٣١.

٣- من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٧٥؛ وسائل الشريعة، ج ٢٧، ص ١٦١، الباب ١٢.

١ وقوله عليه السلام «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»^٢.

و الجواب عنها انه لا يستفاد منها ازيد من حسن الاحتياط، بل ظهورها في الاستحياب غير منكر.

و منها: ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة معللاً بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، او ما دل على ان الوقوف عندها خير من الاقتحام في الهلكة و هي اخبار: احدها: مقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبدالله فان فيها بعد ذكر المرجحات في مورد تعارض النصين و فرض الراوي تساويهما بحسبها «اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^٣ الثانية: صحيحة ابن دراج عنه و هي مثل المقبولة الا انه زاد فيها «ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه»^٤. الثالثة: ما رواه الزهري والسكوني و عبدالاعلى «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^٥. الرابعة: موثقة سعد بن زياد عن جعفر عن ابيه عن ابيه عن النبي ﷺ انه قال «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة الى ان قال فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^٦.

و تقريب الاستدلال بها ان الظاهر منها ان عدم التوقف عند الشبهات موجب لثبوت الهلكة الظاهرة في لسان الشارع في العقاب على فرض كون الماتى محرماً في الواقع، والحاصل ان المستفاد منها ان الاتى بالفعل المحتمل حرمة قد جعل نفسه معرضاً للعقاب والهلاك.

١- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٧، الباب ١٢: بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٥٨، الباب ٣٦: الامالى للطوسي، ص ٢٨١.

٢- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٣، الباب ١٢: مستدرک، ج ١٧، ص ٢٢٣، الباب ١٢: بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٥٩، الباب ٣٦: عوالي اللآلى، ج ١، ص ٨٩.

٣- الكافي، ج ١، ص ٦٧ من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٨، التهذيب، ج ٦، ص ٣٠١، الباب ٩٢.

٤- الكافي، ج ١، ص ٦٩؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٩، الباب ٩، مستدرک، ج ١٧، ص ٣٢٥، الباب ١٢: بحار الانوار، ج ٢، ص ١٦٥، الباب ٢١.

٥- الكافي، ج ١، ص ٥٥، التهذيب، ج ٧، ص ٤٧٤، الباب ٤١؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٢٥٨، الباب ١٥٧.

٦- التهذيب، ج ٧، ص ٤٧٤، الباب ٤١؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٢٥٨، الباب ١٥٧.

لا يقال: لا يمكن الاستدلال بهذه الاخبار على وجوب الاحتياط عند المشتبهات مطلقا، ضرورة ان المستفاد منها ان الحكم بالوقوف انما هو لاجل الفرار عن العقاب المحتمل لو صادف الماتى به الواقع، حيث ان عدمه يلزم معرضية النفس للعقاب، وحيث ان اللازم من تعليل حكم بشيء تقدمه على ذلك الحكم كما في قولك لا تشرب الخمر لانه مسكر او قولك ترك شرب الخمر خير من الابتلاء بالسكر يلزم تطرق احتمال العقاب و معرضية النفس له مع قطع النظر عن حكم الشارع بوجوب التوقف و متقدماً عليه، و حينئذ لا يعقل ان يكون الحكم الذي جاء من قبل الهلكة و متأخرا عنه منشأ لثبوتها. و على هذا يختص الاخبار بالشبهات التي قامت الحجة في موردها على الواقع كالشبهة المقرونة بالعلم الاجمالى والشبهات قبل الفحص و نحوهما، حيث انه يتمشى احتمال العقاب في هذه الموارد مع قطع النظر عن حكم الشارع فيها بوجوب التوقف، و اما في غيرها من الشبهات فلا مهلكة بعد حكم العقل والنقل بالبراءة، و حينئذ يكون حكم الشارع به ارشاديا محضا لاستقلال العقل بوجوب الاحتياط فيما يحتمل العقاب.

فانه يقال: اذا تعلق حكم بطبيعة من الطبايع معللاً بعله مع كون المتكلم في مقام البيان فالظاهر جريان الحكم في جميع افراد تلك الطبيعة و سراية العلة فيه، و اذا نقول على ما اخترناه من ان مقتضى حكم العقل في جميع الشبهات هو الاحتياط و أنه ليس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان عين و اثر عند المتأمل، فلا شك في صيرورة الاوامر الدالة على وجوب التوقف ارشاديا محضا لورودها على طبق حكم العقل المستقل. و على ما اختاره الاصوليون من ان مقتضى القاعدة في الشبهات بعد الفحص الغير المقرونة بالعلم هو البراءة فلا اشكال في ان مقتضى الجمع بين القاعدة والاطلاق في هذه الاخبار ان يستكشف من هذه الاخبار ان الشارع قد اوجب الاحتياط في جميع الشبهات.

لا يقال: ايجاب الاحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع فهو قبيح، لانه مجهول والعقل المستقل يحكم بقبح عقاب الجاهل القاصر و ان كان نفسيا، فالعقاب على مخالفته لا بخالفة الواقع و هو خلاف ظاهر الاخبار بل صريحه.

فانه يقال: قد حقق في محله ان ايجاب الاحتياط طريقى محض، و هو مما يصح ان يحتج به، و مما يكون بيانا على الواقعيات كما هو الحال في اوامر الطرق والامارات.

لا يقال: هب ذلك لكن نقول: ان ايجاب الاحتياط المستكشف بهذه الادلة لا يزيد امره عن نفس التكاليف المجهولة، فما لم يعلم لا يصح العقوبة ولا يخرجها عن انها بلا بيان ولا برهان، واما كون نفس هذه الاوامر بيانا لا يصح الا على وجه دائر، لانها فرع احتمال الهلكة ولا يحتمل الهلكة الا اذا تم البيان.

فانه يقال: اولا ندعى كشف ادلة التوقف عن ايجاب الاحتياط و وصوله الى مخاطبين بالمخاطاب المدلول عليه بهذه الاخبار ليصح التعليل المذكور فيها، فاذا ثبت وجوب الاحتياط عليهم ثبت وجوبه علينا للقطع بالاشتراك في التكاليف. و ثانيا انه لا اشكال في ان مجرد كشف هذه الاخبار عن ايجاب الشارع للاحتياط مما يصحح العقاب و يخرججه عن كونه العقاب بلا بيان، الا ترى انك تاتي بالفعل الذي ذكر له الشواب مثلا بقصد القرية لكشف ذكر الشواب على عمل انه مطلوب الشارع و محبوبه، فكذا فيما نحن فيه يستكشف ان الاقتحام في الشبهات مبغوض للشارع، وبذلك يتم البيان فتدبر.

الجواب عن الاخبار المستدل بها والنسبة بينها وبين ادلة البراءة

هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذه الاخبار والجواب عنها انها، إما مورودة للأدلة الدالة على البراءة في المشتبهات، او محكمة لها او مخصصة بها، لان الادلة الدالة عليها ان كانت بحيث تدل على نفي الحكم المجهول، كما هو مفاد حديث الرفع والحجب على المختار كما عرفت كانت واردة على اخبار الاحتياط لان موضوعها احتمال الحكم الفعلي، و مع رفع فعلية الاحكام المجهولة بحديث الرفع والحجب لا يحتمل الفعلية.

وهم و دفع

لا يقال: موضوع اخبار البراءة ايضا ذلك فتعارض اخبار الاحتياط، و عين ما يقرر في ورود اخبار البراءة يمكن تقريره في ورود اخبار التوقف، و حاصله: ان مفادها فعلية الاحكام المجهولة فتكون واردة على ما موضوعه احتمال الفعلية.

فانه يقال: هذا البيان لو تم لما افاد الاعتراض بين ادلة البراءة و ادلة ايجاب التوقف و فساد اصله مما لا ينبغي الاشارة اليه، و وجهه ان مفاد ادلة التوقف ليس مساوقة احتمال الحكم الانشائي مع احتمال الحكم الفعلي ليتعارض مع الادلة الدالة على ان احتمال الفعلية

ليس غير منفك عن احتمال الحكم الانشائي بل لا يصح ان يكون هذا مفادها كما لا يخفى، بل معناها ان الحكم لو كان واقعا كان منجزا عند احتماله، فاذا دل دليل على رفع الحكم عند الجهل كان وارد عليها، و لا فرق فيما ذكر بين كون الاوامر الواردة فيها بالتوقف ارشاديا محضا كما قويناه او مولويا، لان الاحتياط الشرعى انما يكون لاستيفاء الاغراض الواقعية و لوصول العبد الى الاحكام الواقعية الناشئة عن المصالح والمفاسد، فاذا حكم الشارع في مورد برفع الحكم الواقعي فلا معنى لايجاب احتياطه الذي ملاكه وصول العبد الى الواقع فتدبر جيدا.

هذا اذا كان مفاد ادلة البراءة نفي الحكم واقعا، و ان كان مفادها نفي الاثار سواء كان بلسان رفع الاثار او بلسان نفي الموضوع كما في قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك»^١ و قوله: «يا اشباه الرجال و لا رجال»^٢ كانت حاكمة على ادلة التوقف، و ذلك واضح. و ان كان مفادها رفع المواخذة فتعارض اخبار التوقف و تخصصه لاختصاصها بالشبهات بعد الفحص و بغير موارد العلم الاجمالي، مع انه لا شبهة ظاهراً في تقديمها عليها و ان كان النسبة بينها العموم من وجه لاظهريتها في مفادها منها في المدعى ظهورها فيه، و من ذلك يظهر ان ورود اخبار البراءة او حكومتها على ادلة التوقف غير مبتلى باشكال لغوية دليل المورد او المحكوم، مع انه لا يرد هذا الاشكال ولو لم يبق لها الامور واحد كما حقق في باب الحكومة والورود فراجع.

تنبيه

هذا كله بناء على كون المراد من الهلكة الواقعة في هذه الاخبار خصوص العقاب كما لعله الظاهر منها اذا وقعت في لسان الشارع فيما لم يكن في البين قرينة على خلافه، و اما اذا كان المراد منها الاعم منها و من غيره من المفاسد الكامنة في الاشياء مع قطع النظر عن جهة انتسابها الى المولى بتعلق النهى بها فلا دلالة لها على المدعى كما هو واضح، لانه

١- لم نجد بهذه الصورة في كتب الرواية.

٢- الكافي، ج ٥، ص ٤؛ بحار الانوار، ج ٣٤، ص ٦٤، الباب ٣٦؛ الاحتجاج، ج ١، ص ١٧٣؛ نهج البلاغة، ص ٧٥.

لا بد من حملها حينئذٍ على ارادة مطلق الرجحان، والظاهر لزوم حمل الهلكة على الاعم و حمل الطلب على مطلق الرجحان، وذلك لانه من الموارد التي ادبت بهذه العبارة في الاخبار على سبيل التعليل النكاح في الشبهة، وقد فسر الصديق بقوله: «اذا بلغك انك رضعت من لبنها او انها لك محرمة»^١ و اشباه ذلك. ولا اشكال في عدم لزوم الاحتياط في مثل هذا النكاح، فانه من الشبهات الموضوعية التي لا يجب الاحتياط فيها بالاجماع، مضافا الى جريان الاستصحاب فيه ايضا، هذا مع ان الامر دائر في هذه الاخبار بين حمل الهلكة على خصوص العقاب والمطلب على خصوص الرجحان المانع من النقيض و ارتكاب التخصيص باخراج الشبهات الوجوبية و الموضوعية التحريمية، او حملها على الاعم، و حمله على مطلق الرجحان بالتخصيص فيه اصلا، و لاريب ان الثاني اولى مع كفاية التساوي ايضا في عدم امكان الاستدلال فتدبر جيدا.

نقل و تحقيق

قال الشيخ رحمته الله: وقد يجاب عن اخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر، منها: ان ظاهر اخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى من غير علم و نحن نقول بمقتضاها ولكن ندعى علمنا بالحكم الظاهري و هي الاباحة لدلة البراءة. و فيه: ان المراد بالتوقف كما يشهد سياق تلك الاخبار و موارد اكثرها هو التوقف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب الارادة الذي هو الاقتحام في الهلكة لا التوقف في الحكم، نعم قد يشمله من حيث كون الحكم عملا مشتبه لا من حيث كونه حكما في شبهة، فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل المشتبه بالحكم. انتهى بعض كلامه رفع مقامه.

و تحقيق المقام ان الظاهر من اخبار التوقف بعد عدم صحة حملها على ظاهرها، نظرا الى ان العقاب من الامور التكوينية و امره بيد الله و لا يسأل عما يفعل، فلعله لا يعاقب المرتكب للحرام المعلوم فضلا عن المشكوك لبعض الجهات التي يعلمها دون غيره او يعاقب التارك له، لان الاقتحام في المشتبهات يلزم استحقاق العقاب، فان ظهورها

الابتدائي ان الاقتحام فيها يلزم نفس العقاب، و حيث يجب رفع اليد عنه لما عرفت
يتنزل الى ما هو اقرب به من غيره و هو ما ذكر من الاستحقاق القطعي في الاقتحام، و
ينطبق حينئذٍ على الاقتحام من حيث الافتاء والحكم من غير علم، حيث انه محرم واقعا
يوجب استحقاق العقاب قطعاً و ليس عملاً مشتبهاً كما قال به الشيخ رحمته الله، والعجب انه
ذهب في اول الكتاب الى تحريم القول بما يعلم كذبه واقعا سواء طابق الفتوى الواقع او لا
و تحريم الفتوى بما لا يعلم صدقه و كذبه كذلك مطلقاً فان كل ذلك تشريع محرم بالادلة.

إغماض ثم إِبصار

ثم انه لو اغمض عما ذكرناه و قلنا بظهور اخبار التوقف بعد لزوم رفع اليد عن المعنى
الذي يكون ظاهراً فيه ابتداء في ان الاقتحام في المشتبهات يوجب كون النفس معرضاً
للعقاب، بدعوي ان الظاهر منها ان الهلكة الموجودة فيها كانت على الواقع لا على محرم
اخر من تشريع او غيره - كما قال به الشيخ رحمته الله حيث قال ما ملخصه: ان ايجاب
الاحتياط ان كان للتحرز عن العقاب المجهول فهو قبيح، و ان كان للتحرز عن العقاب
الواقع على مخالفته فهو مخالف لظهور هذه الاخبار انتهى - لما كان للشمول للافتاء
والحكم بغير علم وجه لان العقاب فيه على محرم اخر و هو التشريع لا على الواقع.
والعجب منه رحمته الله كيف جمع بين كلماته مع عدم ملائمة بعضه مع الاخر، فتدبر جيداً.

استيناس و استبصار

ثم انه يمكن الاستيناس لما ذكر من ظهور هذه الاخبار في الوقوف من حيث الافتاء
والحكم بمورد مقبولة عمروين حنظلة و بالتفريع الواقع في رواية ابن دراج، اما مورد
المقبولة فهو اختلاف الحكمين في الحكم و استناد كل واحد منهما في حكمه الى حديث، و
لا شبهة في ان الوقوف حينئذٍ يكون راجعاً الى مقام الافتاء والحكم و لا اقل في ظهوره
فيه، مضافاً الى ان وقوف الحاكم عملاً بمعنى عدم رد الحال الى احد المتداعيين انما يسمى
احتياطاً بنوع من التكلف بان يقال: ان الامر و ان كان دائراً بين وجوب رده الى هذا
او الى ذاك بحيث يحرم قطعاً حبسه، الا ان الرد الى احدهما لما كان معرضاً للتلف بحيث

لو انكشف عدم كونه له يشكل استراداه لا يضر اليه و ان كان يحتمل الاصابة بل يحبس عند المحاكم لعدم تطرق احتمال التلف فيه فكان اوفق بالاحتياط من هذه الجهة، ولذا امر به و لو كان المقتضى فيه الحرمة كما عرفت، هذا ما قال به الاستاد دام ظله العالى. ولكن الانصاف ان الامر بالوقوف والاحتياط فى الرواية انما كان متوجها الى المتداعيين بعد ذهاب كل واحد من المتحاكمين الى حديث ليس فيه مزية على الاخر من جهة من الجهات المذكورة فيها، حيث ان السؤال انما وقع فيها عن وظيفة المتداعيين اللذين تحاكما الى رجلين المختلفين فى الحكم، فاجاب بان وظيفتهما الاخذ فى مقام العمل بقول من استند الى حديث فيه جهة من الجهات المرجحة و الا الوقوف والاحتياط فتأمل جيدا.

و اما التفريع الواقع فى صحيحة ابن دراج فهو قوله: فما وافق الكتاب فخذوه و ما خالف الكتاب فدعوه، بعد الامر بالوقوف و بيان انه خير من الاقتحام فى الهلكة، و وجه امكان الاستيناس بل الاستدلال به لما ذكر، انه لو كان المراد من الوقوف المأمور به فيها هو التوقف فى مشتبهِ الحكم عملاً قبلاً للاقتحام فيه كذلك لما صح التفريع على الاطلاق، لانه ربما يكون خبر الموافق دالاً على الحلية والمخالف على الحرمة، ولا شبهة فى ان الاخذ بالخبر المخالف حينئذٍ لا يكون اقتحاماً فى الهلكة، مع ان الظاهر من التفريع ان الاخذ بالمخالف اقتحام فيها مطلقاً. هذا بخلاف ما لو كان المراد من الوقوف هو فى مقام الفتوى قبلاً للاقتحام فى المشتبه بحسبه، فانه يصح التفريع حينئذٍ على اطلاقه لان الاخذ بالخبر المخالف و الافتاء بمضمونه يكون اقتحاماً فى الهلكة مطلقاً كان دالاً على الحلية او الحرمة، و اما الافتاء بمضمون خبر الموافق فانه و ان كان من القول بما لا يعلم مصادفته مع الواقع ايضا الا انه لما كان موافق للحجة لا ضير فيه، فلا يكون اقتحاماً فى الهلكة، فحاصل معنى الرواية مع التفريع الواقع فيها والله العالم: ان الوقوف فى المشتبه الذى لم يقم عليه حجة و عدم الافتاء به خير من الافتاء به والاقتحام فى الهلكة، فاذا تعارض خبران احدهما موافق للكتاب والاخر مخالف معه، فانه و ان كان مضمون كل واحد منهما مشكوكاً من حيث تصادفه مع الواقع و عدمه، الا ان الوقوف فى المشكوك الغير القائم عليه ظاهر الكتاب بحسب الفتوى خير من الافتاء بمضمونه والاقتحام فى الهلكة، هذا. و

لا فرق فيما قلنا بين ان يكون مقتضى القاعده في تعارض الخبرين كذلك تساقطها والرجوع الى مدلول الكتاب او الرجوع الى الموافق معه لرجحانه على معارضة فتدبر جيدا.

تعقيب كلام الشيخ رحمته ثم التأمل فيه

وقال الشيخ رحمته: ومنها انها معارضة باخبار البراءة و هي اقوى سندا و دلالة و اعتضاداً بالكتاب والسنة والعقل، و غاية الامر التكافؤ فيرجع فيها الى ما تعارض فيه النصان والمختار فيه التخيير، فيرجع الى اصل البراءة؛ وفيه ان مقتضى اكثر ادلة البراءة المتقدمة و هي جميع الايات والعقل واكثر السنة وبعض تقارير الاجماع عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلف. ومن المعلوم ان هذا من مستقلات العقل التي لا يدل اخبار التوقف و لا غيرها من الادلة على خلافه، و انما يثبت اخبار التوقف بعد الاعتراف بتاميتها على ما هو المفروض تكليفا ظاهريا بوجوب الكف و ترك المضي عند الشبهة، والادلة المذكورة لا ينفي هذا المطلب، فتلك الادلة بالنسبة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل بالنسبة الى الدليل، فلا معنى لاختزال ترجيح بينها. و ما يبقى من السنة من قبيل قوله عليه السلام «كل شئ مطلق»^١ لا تكافي اخبار التوقف، لكونها اكثر واصح سندا. و اما قوة الدلالة في اخبار البراءة فلم يعلم، و ظاهر ان الكتاب والعقل لا ينافي وجوب التوقف. و اما ما ذكره من الرجوع الى التخيير مع التكافؤ، فيمكن للخصم منع التكافؤ لان اخبار الاحتياط مخالفة للعامة لاتفاقهم كما قيل على البراءة، و منع التخيير على تقدير التكافؤ لان الحكم في تعارض النصين الاحتياط، مع ان التخيير لا يضره، لانه يختار ادلة وجوب الاحتراز عن الشبهات. انتهى كلامه رحمته.

و في كلامه رحمته مواضع من التأمل اما ما ذكره من ورود اخبار الاحتياط على اخبار البراءة، ففيه: ان هذا لا يتم بالنسبة الى اكثر اخبارها، اما بالنسبة الى حديث الرفع فلما

١- من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣١٧: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٨٩، الباب ١٩: مستدرک، ج ١٧، ص ٣٢٤، باب ١٢،

بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٢، الباب ٣٣.

عرفت من وروده عليها او حكومته و لا اقل من التعارض بناء على تقدير المواخذة كما يبيناه مفصلا.

لا يقال: ايجاب الاحتياط حكم ظاهري معلوم فلا يعقل رفعه بما لا يكون مفاده الا رفع ما لا يعلم.

فانه يقال: هذا لو لم يكن بين رفع الحكم المجهول واقعا و بين ايجاب الاحتياط فى صورة الشك فيه منافاة ابدا كما بين حلية لحم الحمير بعنوانه بحديث كل شى لك حلال و بين حرمة بعنوان الغصب بادلة حرمة، و اما اذا كان بينهما التنافى عقلا او شرعا فلا يعقل رفع الحكم الواقعى و ايجاب الاحتياط بحسب الظاهر والامر كذلك ضرورة ان ايجاب الاحتياط انما يكون لحفظ الواقعيات فلا يعقل وجوده مع رفعها فتدبر. و اما بالنسبة الى حديث المحجب فكذلك، لان الكلام فيه عين الكلام فى حديث الرفع. و اما بالنسبة الى قوله: «الناس فى سعة ما لم يعلموا»^١ فان كان مفاده نفي وجوب الاحتياط فى ما لا يعلم كما هو الظاهر من الحكم بالسعة فيه يقع التعارض بينه و بين ادلة الاحتياط من الايات والاخبار لو تم دلالتها، و ان كان معناه الترخيص فيه بجعل الحلية الظاهرية فى المشتبهات كما فى قوله: «كل شى حلال حتى تعلم انه حرام»^٢ يرد على اخبار الاحتياط ايضا لانه لا يجتمع الترخيص فى المشتبهات بجعل الحلية الظاهرية فيها مع بقاء الاحكام المجهولة على فعليتها. و منه يظهر حال مثل قوله كل شى لك حلال حتى تعلم انه حرام مما ظاهره جعل الحكم الظاهري عند الجهل. و اما ما ذكره: من منع التخيير على تقدير التكافؤ لان الحكم فى تعارض النصين الاحتياط، ففيه: ان هذا خلاف مذهبه فى باب تعارض الخبرين المتكافئين.

لا يقال: هذا مسلك الاصولى و اما الاخبارى فانه يحكم بالاحتياط فيه ايضا، و على هذا لا يضر الاخبارى تعارض اخبار البراءة مع الاحتياط لعدم ذهابه الى التخيير

١- المستدرک، ج ١٨، ص ٢٠، الباب ١٢، عوالى الآلى، ج ١، ص ٤٢٤.

٢- الكافى، ج ٥، ص ٣١٣، باب النوادر، التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٦، الباب ٢١؛ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٩، الباب ٤.

بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٣، الباب ٣٢.

حينئذ فيتم جواب الشيخ رحمته الله عما ذكره المحقق القمي رحمته الله.

فانه يقال: يكفينا في المقام منع وجوب تعيين الاخذ بهذه الاخبار التي تدل على الاحتياط بالفرض، واما ما يمكن ان يتمسك به الاخباري لاثبات الاحتياط في ما تعارض فيه النصان من العقل و النقل فلعله يمكن المنع من تماميته فتأمل.

و اما ما قال: من ان التخيير لا يضر الاخباري لانه يختار ادلة وجوب الاحتراز عن الشبهات، ففيه: ان المهم في المقام اثبات المؤمن عن العقاب على تكليف مجهول، و باخبار البراءة يثبت ذلك بناء على التخيير فيرده قول الاخباري القائل بعدم الامن عن العقاب فتأمل.

تعقيب آخر لكلام الشيخ رحمته الله و تأمل آخر

و قال رحمته الله: و منها ان اخبار البراءة اخص باختصاصها بمجهول الحلية والحرمة و اخبار التوقف تشمل كل شبهة فتخصص باخبار البراءة وفيه: ما تقدم من ان اكثر ادلة البراءة بالاضافة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل والدليل، و ما يبقى فان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية مثل قوله عليه السلام «كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى» فيوجد في اخبار التوقف ما لا يكون اعم منه، فان ماورد فيه نهى معارض بما دل على الاباحة غير داخل في هذا الخبر و يشمله اخبار التوقف، فاذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه بالاجماع المركب فتأمل.

مع ان جميع موارد الشبهة التي امر فيها بالتوقف لا يخلو من ان يكون شيئا محتمل الحرمة، سواء كان عملا ام حكما ام اعتقادا فتأمل. والتحقيق في الجواب ما ذكرنا. انتهى كلامه رحمة الله عليه.

والانصاف انه كما يمكن ان يقال: ان اخبار التوقف تشمل ما ورد فيه نهى معارض بما دل على الاباحة و لا يشمل كل شئ مطلق فاذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه بالاجماع المركب، يمكن ان يقال ايضا: ان قوله كل شئ مطلق يشمل ما لا نص فيه، فاذا ثبت الاطلاق فيه ثبت فيما تعارض فيه النهى، و ما دل على الاباحة بالاجماع المركب

والخدشة في الاجماع كذلك بما عرفته في غير واحد من المقامات مشترك الورد، و حينئذ ان اختص اخبار التوقف بالشبهة التحريمية فقط بعد الفحص يقع التعارض بينها وبين قوله كل شئ مطلق بضميمة الاجماع المركب، فلا بد من ملاحظة الظاهر و الاظهر منها و الا بان كانت مشتملة على الشبهات الوجوبية مطلقا والتحريرية كذلك والشبهات المقرونة بالعلم، كما ان الامر كذلك فلا محالة يخص مضمونه بضميمة الاجماع المركب بما دل على الاطلاق في مطلق الشبهات التحريمية و هو قوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي.

ان قلت: على هذا يلزم تخصيص الاكثر في ادلة وجوب التوقف، لخروج الشبهات الوجوبية مطلقا و الموضوعية التحريمية عنها بالاجماع حتى من الاخباريين، و خروج الشبهات الحكيمة التحريمية ايضا بقوله كل شئ مطلق.

قلت: لا ضير فيه اذا كان الخارج منها بعنوان واحد او عنوانين و لو كان الافراد الداخلة تحتها او تحتها اكثر من الداخلة تحت ما يشمله اخبار التوقف، فان الملاك في استهجان تخصيص الاكثر اطالة المتكلم لكلامه مع امكان بيان ما في ضميره و مراده الجدي ببيان اقصر، كما اذا اراد اكرام خصوص الخالد والبكر مثلا من العلماء فالق كلامه بنحو العموم و قال لعبده: اكرم العلماء الا زيدا و عمرا و فلانا، و فلانا الى حيث لا يبق تحت العام الا ما اراد اكرامه اولاً و بحسب الارادة الجدية، فانه لا يحسن عند العقلاء لقاء هذا العموم و اراد هذه الاستثنائات عليه مع امكان بيان المراد بعبارة اقصر. و من ذلك يعرف ان قبح لقاء هذا العموم و استثناء اكثر الافراد فيما لم يكن للافراد المخرجة عنوان واحد او عنوانان، و الا فلا فرق عند العقلاء بين قول المولى لعبده اكرم البكر و الخالد مثلا و قوله اكرم العلماء الا الفساق او الا الفساق و الصرفيين مع كون الافراد الداخلة تحت هذا العنوان او هذين العنوانين اكثر من الباقي تحت العام بمراتب حيث لا اطالة للكلام حينئذ. كما انه يعرف ان تقبيح العقلاء للملق بكلام عام مع استثنائه اكثر الافراد عنه فيما لم يكن في لقاء العام غرض عقلائي كما اذا اراد ان يبين ان وجه اكرام البكر و

الخالد لعلمها عدم مانع من وجوبه فيها بان كان العلم بما هو موجباً ومقتضياً للاكرام ما لم يعرضه مانع من الفسق وغيره و كان وجه عدم اكرام غيرهما لوجود المانع فيها مع وجود المقتضى.

حصيلة البحث

والحاصل انه لو كان مراد المتكلم اكرام خصوص البكر بما هو والخالد كذلك لا يحسن له القاء الكلام العام واخراج اكثر افراده الغير الداخل تحت العنوان الواحد او العنوانين حيث يمكن ان يقال عليه حينئذ لم صرت الى هذا الكلام الطويل مع امكان بيانك المراد بكلام اقصر، وكذا لو كان مراده اكرامها لعلمها، حيث يقال عليه لم القيت الكلام العام مع امكان بيان المراد بقولك اكرم البكر والخالد لعلمها و اما لو كان مراده بيان ان اكرامها لعلمها الغير المقارن لوجود المانع و ان عدم وجوب الاكرام في غيرهما من العمرو والزيد و الفلان والفلان ليس لعدم كونهم عالمين بل لوجود المانع فيهم من الوجوب او كان للافراد المخرجة عنوان واحد او عنوانان او اكثر بحيث لا يكون القاء العام و اخراجه اطالة للكلام فلا استهجان بلاشكال ولا كلام، فتدبر و تأمل جيداً فان ما ذكرناه دقيق و بالتأمل حقيق.

اخبار آخر استدلل بها لوجوب الاحتياط و الجواب عنها

و من الطوائف ما دل على وجوب الاحتياط و هي اخبار كثيرة، منها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج «قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيداً و هما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء قال بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه قال اذا اصبتم بمثل هذا و لم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا و تعلموا»^١ و تقريب الاستدلال بها واضح.

والجواب ان المشار اليه بلفظ هذا اما ان يكون نفس واقعة الصيد فافتي الامام فيها و

١- الكافي، ج ٤، ص ٣٩١، التهذيب، ج ٥، ص ٢٦٦، باب ٢٦، وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٤٦، الباب ١٢، بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٥٩، الباب ٣١.

في مثلها بالاحتياط. و اما ان يكون السؤال عن حكمها فاجب الفتوى فيه و في مثله بالاحتياط او عدم الافتاء بشيء والسكوت كما لعله الظاهر، و على التقديرين اما ان يكون المراد من قوله مثل هذا مثل واقعة الصيد في كونه مشتبهاً او مثل السؤال عن حكمها في كونه سؤالاً عن حكم المشتبه، او يكون المراد من مثله مثله في كونه مردداً بين الاقل و الاكثر او في كونه سؤالاً عن حكم الشك في الاقل و الاكثر، و بعد تطرق هذه الاحتمالات في الرواية نقول: لاجمال للاستدلال بها بناء على كون المراد من المشار اليه هو السؤال عن حكمها، و كون المراد من قوله: فعليكم بالاحتياط، وجوب السكوت و عدم الافتاء بشيء لان مفاده حينئذٍ حرمة القول بغير علم. و اما بناء على كون المراد من المشار اليه ذلك و كون الظاهر من قوله فعليكم بالاحتياط وجوب الافتاء به او كون هذا اشارة الى نفس الواقعة فالاستدلال يبتنى على احتمال الاول الذي ذكرناه في الصورتين و اما بناء على احتمال الثاني فلا يمكن الاستدلال بها، ضرورة ان دوران الامر بين الاقل و الاكثر في الواقعة ان كان من قبيل دوران الامر بين الاقل و الاكثر الاستقلاليين فلا يقول احد بالاحتياط فيه حتى الاخباري، فيتعين حمل الكلام على الاستحباب و مطلق الرجحان

كلام الشيخ رحمه الله هنا و نقده

قال الشيخ رحمه الله: و على تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية و امثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة لاجل هذه الصحيحة و غيرها لم تكن ما نحن فيه من الشبهة مما ثلّاه لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً. وفيه: ما لا يخفى، ضرورة ان الامر دائر فيما نحن فيه بين حرمة اشياء و اكثر منها، و لا فرق حينئذٍ بين مورد الرواية و مورد الكلام فتدبر، منه عني عنه.

و ان كان من قبيل دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين فلا ربط له بالمشتبه بالشبهة البدوية حرمة و حليته، و قوة هذا الاحتمال مضافاً الى ان نفسه مانع عن الاستدلال غير منكرة بعد ظهور لفظ مثل في كونه على الاطلاق، و يويده ان الامر دائر بين حمله على ظاهره من كونه في جميع الخصوصيات و حمل قوله فعليكم بالاحتياط على

الرجحان الغير المانع من النقيض بناء على كون الاقل والاكثر من قبيل الاستقلاليين، والمانع فيه بناء على كونها من قبيل الارتباطين و حفظ الكلام عن ورود التخصيص بها وبين المصير الى احتمال الاول وارتكاب التخصيص، و لا ريب أنَّ الاول اولى، ولو اغمض عن ظهور لفظ مثل فيما ذكر، هذا كله مضافا الى عدم امكان الاستدلال بناء على احتمال الاول ايضا، لان الحديث شامل للمورد يقينا و لا يمكن اخراجه قطعا، والشك في الاقل والاكثر فيه لا يكون الا من قبيل الشك في الاستقلالى منها و لا يقول احد فيه بالاحتياط، فيجب حمل قوله فعليكم بالاحتياط على الاستحباب.

هذا مع انه لا مضائق من القول بوجوب الاحتياط فيما يتمكن من الاستعلام بالرجوع الى ائمة الانام او من له بيان الاحكام كما هو مورد الرواية، وكما هو الظاهر من قوله حتى تسألوا وتعلموا.

و الانصاف كله انه لا معارضة اصلا بين ادلة الاحتياط و ادلة البراءة، لان الاولى ناظرة الى غالب الافراد الذين كانوا مقصرين في جهلهم بالاحكام، كما لا يخفى على من راجع حال العوام في هذه الاعوام والاعصار، فانه يعرف ان نوع الجهال بل كلهم الاماشد و ندر مقصرون حيث لم يكونوا مقيدين بالدين و الشريعة كتقيدهم بسائر امورهم المعاشية، ولذا يعرض لهم الغفلة عن بعض الاحكام والنسيان عن بعض الاخر، و اذا لا تنكر وجوب الاحتياط عليهم و نقول: لذا اوجب على من ابتلى بواقعة الصيد حيث كان مقصرا لعدم تعلمه احكام الحج قبل الخروج من بلده، والظاهر ان الواقعة كانت مما ينقضى وقته و الا لم يكن لوجوب الاحتياط ولا للافتاء به وجه، كما لا يخفى. و اما اخبار البراءة فهي دالة عليها لمن لم يكن جهله مستندا بتقصير منه لا اقول: انها منصرفة الى ما ذكر كى يشكل بانه كيف ينصرف الى الافراد النادرة، بل اقول: لسانها جعل الحكم الظاهري او اثبات البراءة من التكليف الواقعى فى حق القاصر فقط فتدبر فيما ذكر و كن على ذكر منه و كن على ذكر منه لعله ينفعك فى غير واحد من المقامات. و منها موثقة عبدالله بن وضاح على الاقوى قال «كتبت الى العبد الصالح يتوارى عنا القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعا و تستتر عنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و

يؤذن عندنا المؤذنون فاصلى حينئذٍ وافطر ان كنت صائماً او انتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل فكتب ^{عليه السلام} اري ان تنتظر حتى تذهب الحمرة و تاخذ بالحائطة لدينك.»^١
والجواب انه اما ان يكون الشك في مورد الرواية من حيث الموضوع بان احتمل الراوي عدم استتار القرص لعدم حصول القطع له بمجرد هذا الامر و من تواري القرص و اقبال الليل و غيرها كما هو الظاهر منه، او كما هو الذي ينبغي ان يجاب عنه و يحكم عليه بالاحتياط، و على هذا لامفر من القول بوجوب الانتظار مع الشك في الاستتار لانه مقتضى استصحاب النهار او عدم الليل.

اللهم الا ان يقال: ان تسمية هذا احتياطاً لا وجه له، نعم لو كان مستند الحكم قاعدة الاشتغال لكان في تسميته حكماً احتياطياً وجه فتأمل، لان لا يخفى عليك عدم جريان القاعدة المشار اليها مع جريان الاصل المذكور، لان الشك في براءة الذمة و عدمها ناش عن تحقق الغروب و عدمه. و كيف كان فلو كان شبهة السائل في تحقق الغروب الشرعى و عدمه من جهة الشك في استتار القرص و عدمه بعد فرض تحققه بالاستتار فلا بد من حمل الحمرة التى جعلت اشارة على تحققه على هذا الفرض على غير الحمرة المشرقية للقطع به غالباً قبل ذهابها فلا يجب انتظار ذهابها، و اما ان يكون من حيث الحكم بان كان السائل قاطعاً بالاستتار شاكاً في ان الغروب الشرعى هل يتحقق به او بزوال الحمرة، و عليه فلا يستفاد من حكم الامام بالاحتياط وجوبه لا لما ذكر من انه لما كان تعليل الحكم الشرعى بالاحتياط بعيداً عن منصب الامام فلا بد من حمله على التقية و حينئذٍ لا يستفاد منه وجوبه لما فيه من ان وروده تقية لاجل حكم اخر لا ينافى وجوبه اذا دل عليه اللفظ، بل لان لفظ ارى لا يستشتم منه الارائحة الاستحباب، و هذا لا فرق بينه في كون خصوص قوله و تاخذ بالحائطة لدينك واردة في مقام التقية مع كون قوله اري لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة بيانا للحكم، او كون التعبير بلفظ ارى ايضا للتقية فتدبر جيداً.

و قيل: ان المراد من قوله «و تاخذ بالحائطة لدينك» عدم انتشار السائل لهذا الحكم

لأنه خلاف مذهب العامة، و عليه فلا دلالة لها على المدعى ايضاً.

و منها: ما عن اُمالي المفيد الثاني ولد الشيخ قدس سرهما بسند كالصحيح عن مولانا ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: «اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»^١

و منها: ما عن عنوان البصري عن ابي عبد الله عليه السلام: «يقول في حديث طويل سل العلماء ما جهلت و اياك أن تسألهم تفناً و تجربة و اياك ان تعمل برأيك شيئاً و خذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلاً و اهرب من الفتيا فرارك من الاسد و لا تجعل رقبتك عقة الناس»^٢

و منها: ما ارسله الشهيد و حكى عن الفريقين «دع ما يريبك الى ما لا يريبك»^٣ الخبر. و منها: ما ارسله ايضاً من قوله: «لك ان تنظر بالحزم و تاخذ بالحائطة لدينك»^٤

و منها: ما ارسله من قولهم عليهم السلام: «ليس بنا كذب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط»^٥

والجواب اما عن رواية الامالي فبان الامر بالاحتياط فيها لا يكون الا لخصوص الطلب الغير الالزامي، لانه بعد ان جعل الاخ الحقيقي هو الدين لا غير امر بمراعاته كما يراعى الانسان حالة اخيه، فالمستفاد منها انه كما يستحب رعاية الاخ فكذلك رعاية الدين الذي هو الاخ، و هو الذي ينبغي ان يعامل معه معاملته.

و يويد ما ذكرناه قوله عليه السلام «بما شئت» لانه اما ان يكون المراد من المشيئة هي الاستطاعة فيكون المقصود بيان اعلى مراتب الاحتياط، و اما ان يكون معناها الحقيقي فيكون ايكال الاحتياط الى المشيئة قرينة على استحبابه

١- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٧، الباب ١٢: بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٥٨، الباب ٣١: الأُمالي للطوسي، ص ١١٠.

٢- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٢، الباب ١٢: المستدرک، ج ١٧، ص ٣٢٢، الباب ١٢.

٣- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٢، الباب ١٢: همان، ص ١٦٧؛ همان، ص ١٧٠؛ همان، ص ١٧٣.

٤- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٣، الباب ١٢: بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٥٩، الباب ٣١: عوالي اللآلي، ج ١، ص ٣٩٥.

٥- بحار الانوار، ج ١٠٥، ص ١٨٧.

و اما عن غيرها فبضعف السند اولاً، و بلزوم التخصيص ثانياً لو كان الامر فيها للوجوب مع ان سياقها يابى عن ذلك، مع انه لا ملزم لحمل الامر على الوجوب واخراج اكثر الافراد، فيجب حملها على مطلق الرجحان، او على الارشاد فتدبر جيداً.

طائفة اخرى من الاخبار و الجواب عنها

و من الطوائف ايضا اخبار التثليث المروية عن النبي ﷺ والوصي عليه السلام و بعض الائمة في مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين بعد الامر بالاخذ بالمشهور و ترك الشاذ معللاً بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه قوله: «انما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع و امر بين غيّه فيجتنب و امر مشكل يرد حكمه الى الله و رسوله قال رسول الله ﷺ حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من اخذ بالشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم»^١

و تقريب الاستدلال به بوجوه: احدها: انه لا ريب في وجوب الاخذ بالخبر الذي قام عليه الشهرة و ترك الشاذ فالامر يكون للوجوب و حينئذ نقول: قد علل الامر الوجوب بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه، فيستفاد منه وجوب الاخذ بكل ما لا ريب فيه، و منه ترك ما اشتبه حرمة. الثاني: حكم الامام برد الامر المشكل الى الله و رسوله. الثالث: استشهاده بتثليث النبي و لا ريب في ان الشاذ الذي اوجب طرحه لا يكون مما لا ريب في بطلانه، و الا لم يكن لتاخير الترجيح بالشهرة و لالفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين و لا لتثليث الامور معنى و حينئذ نقول: خبر الشاذ من المشتبهات و اوجب الامام طرحه استشهاده بحديث النبي، و لا يصح ذلك الا بعد وجوب ترك الشبهات التحريمية. الرابع: ان النبي رتب الهلاكة والوقوع في المحرم على الاخذ بالشبهات، و لا شك في انه لا هلاكة في المشتبه الا اذا صادف انه المحرم الواقعي، فلا بد من التنزل من المعنى الحقيقي الى المجازي والقول بان ارتكاب الشبهات يسوق النفس معرضاً للهلكات و هو يكتفى لرد القائل بالبراءة و الامن عن العقاب.

والجواب انه لا اشكال في ان الشك في المقام وهو ما تعارض فيه النصان انما هو في انه هل يجب الاخذ بمضمون خبر الشاذ بعنوان انه مما قامت الحجة عليه من الله تعالى او يجب تركه والاخذ بالخبر المشهور بهذا العنوان؟ وحينئذ نقول: اوجب الامام الاخذ بالخبر المشهور و طرح الشاذ، و علل ذلك بان المجمع عليه لا ريب فيه، فيستفاد منه ان كل ما لا ريب فيه يجب اخذه بعنوان الحجة، و كل ما فيه ريب يحرم التمسك به بهذا العنوان و نحن لا ننكر هذا المعنى. و من ذلك يعرف ان الاخذ بالمشكل الذي اوجب رده الى الله و رسوله مما لا ينبغي الشك في حرمة و عدم معذورية الفاعل لانه مما قامت الحجة على خلافه، و الاخذ بما يكون كذلك مما لا ننكر حرمة و ان كان مشكوكا حيث ان الجاهل حينئذ يكون مقصرا و قد قلنا بوجوب الاحتياط في حقه، و عليه يحمل كلام النبي ﷺ و قد عرفت بما لا مزيد عليه ان اخبار الاحتياط ناظرة بنفسها مع قطع النظر عن القرائن ايضا الى غالب الجهال الذين كانوا كذلك عن تقصير من انفسهم، كما ان اخبار البراءة ناظرة الى غيرهم، فلا تعارض بينهما اصلا.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

فذلکة الجواب

و حاصل الجواب ان استشهاد الامام بحديث النبي لوجوب الاخذ بالمشهور و ترك الشاذ لا يفيد ازید من حرمة ارتكاب الشبهات التي ليس المرتكب فيها معذوراً بان كان ارتكابه قبل الفحص او مع قيام الحجة كما في موارد العلم الاجمالي و كما في مورد الرواية و غيرهما، فتدبر و راجع كلام الشيخ رحمته و المحقق اليزدي رفع مقامه، فان بعض كلامهما غير خال عن النظر، كما لا يخفى على الناظر في عبارتهما فانظر واغتنم.

التمسك بدليل العقل لوجوب الاحتياط و الجواب عنه

و اما العقل فيستقل بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل حرمة، حيث علم اجمالاً قبل مراجعة الادلة بوجوب اشياء و حرمة اشياء يجب الاتيان بالاولى و ترك الثانية، و لا مجال لمنع حصول العلم كذلك لمن علم يبعث النبي و ان له من قبل الله تعالى

احكاماً و وظائف قد بلغها حيث كان مأموراً به اذ قيل له «يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك^١» و حيث لا طريق الى انكار هذا العلم الاجمالى نقول مقتضاء الاحتياط فى كل شبهة وجوبية او تحريمية، لان الاشتغال اليقيني بالتكاليف يقتضى البراءة اليقينية، نعم لما ثبت عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات الوجوبية بالدليل يرفع اليد عن مقتضى القاعدة فى خصوصها و نقول به فى غيرها.

لا يقال: هذا قبل مراجعة الادلة و اما بعدها فلا يبقى علم اجمالى يقتضى الاحتياط لانحلاله الى علم تفصيلى و شك بدوي، فانه يقال: هذا لو كان قيام الامارة موجبا للعلم بالواقع و حيث ليس الامر كذلك فلا انحلال لما علم اجمالا لان الظن لا ينافى العلم الاجمالى، فبمقتضى العلم يجب الاحتياط فى كل ما احتمل حرمة قامت الامارة على حرمة او لم تقم.

والجواب ان العلم الاجمالى ينحل الى علم تفصيلى و شك بدوي اما حقيقة كما لو علم مطابقة الامارات مع الواقع بمقدار المعلوم بالاجمال اجمالا، و اما حكما و تقريب ذلك على وجهين: احدهما بلحاظ الاصول الشرعية المجارية فى بعض الاطراف الذي لم تقم فيه امانة لولا العلم الاجمالى. والثانى مع قطع النظر عنها بل بصرف قيام الامارة المثبتة فى بعض الاطراف.

و حاصل الاول انه قد تبين فى محله ان جريان الاصل فى بعض اطراف العلم الاجمالى مما ينحله حكما بمعنى انه يبين الوظيفة و يمنع اقتضاء العلم الاجمالى بان ينجر الطرفين فهنا نقول: ان الاطراف الخالية عن الامارات المثبتة قد كانت مجرى الاصول، و جريانها مانع عن تنجيز العلم الاجمالى فى مجاريها، هذا اذا لم يعلم اجمالا بالزائد على ما يشتهر الامارات والا فلا مجال للاصول النافية فى غير موارد الامارات مطلقا لا يجابها المخالفة القطعية او الترجيح بلا مرجح، و ذلك كما اذا علم اجمالا بحرمة شيئين مثلا بين ثلاثة اشياء و قامت الامارة على حرمة واحد منها، فانه لا مجرى للاصل النافى فى الاخرين لما

ذكر، ولا يخفى ان دعوى العلم بالزائد مكابرة جدًا.

ان قلت: هب ذلك لكنه بعد مراجعة الادلة الشرعية والوصول الى الامارات المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال فقبل الوصول الى ذلك المقدار من الادلة المثبتة لا يجري الاصل. قلت: ليس الامر كذلك بل يجري الاصل في كل مورد لم يظفر فيه بالدليل و لو لم يصل الى ما يثبت بمقدار المعلوم من الادلة والامارات، وذلك لانه قبل مراجعة الادلة كما يعلم بجرمة اشياء يعلم باثبات الامارات حرمة الاشياء بقدر المعلوم بالاجمال، فيعلم ان كل مورد لم تقم فيه امارة مثبتة كان مجرى الاصل و لا مانع منه فيه، و ليس جريانه متوقفا على وصول المكلف الى جميع الامارات المثبتة بمقدار المعلوم اجمالا هذا.

و اما تقريب الاشكال على وجه الثانى و هو مع قطع النظر عن الاصول الشرعية، فهو ان العلم الاجمالى لا يقتضى ازيد من الاتيان بالواقع والامتنال له بقدر المعلوم بالاجمال، و هو اما حقيقة كما لو علم تفصيلا بجرمة اشياء بقدر المعلوم و اجتنب عنها و اما حكما كما لو قامت الامارة على حرمة اشياء بقدر المعلوم بالاجمال و اجتنب عنها، حيث ان مفاد دليل حجية الامارة جعل مؤداها بمنزلة الواقع و امتثالها بمنزلة امتثال الواقع، فلو امتثل الامارات المثبتة لتكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال فكانه امتثل الواقع بذلك المقدار، و المفروض ان مقتضى العلم الاجمالى ليس الا الامتنال بمقدار المعلوم بالاجمال.

هذا و لكن لا يخفى ان هذا مبنى على القول بان مقتضى العلم الاجمالى وجوب الامتنال بقدر المعلوم لا حرمة المخالفة بمقداره و الا لم ينفع ما ذكر في الانحلال الحكى كما لا يخفى، كما انه مبنى على ان يكون مفاد دليل حجية الامارات ان مفاد الامارة بمجرد قيامها بمنزلة الواقع، حيث يمكن ان يقال حينئذ: ان مقتضى دليل التنزيل جعل المودى كانه الواقع و لما لم يكن مقتضى العلم الاجمالى الا امتثال ما هو الواقع حقيقة او حكما بمقدار المعلوم فلامحالة يعذر المكلف في غير ما قامت الامارة فيه و لو صادف كونه الحرام اتى بموديات الامارات اولا، و الابان كان مقتضى دليل الحجية ان امتثال مفاد الامارات

بمنزلة امتثال الواقع لا ان نفسه بمنزلة الواقع فلا يجدي هذا الجواب الا بعد امتثال جميع موديات الامارات المثبتة بقدر المعلوم و هو لا يتحقق عادة من مكلف عادي فتدبر.

كلام المحقق الخراساني رحمته الله في تقريب الإنحلال و نقده

و قال المحقق الخراساني (قده) في تقريب الانحلال على هذا الوجه ما حاصله: انه كما علم بوجود تكاليف اجمالاً كذلك علم اجمالاً بثبوت طرق و اصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال، و لا ضير في كون العلم الثاني متاخراً عن الاول اذا كان المعلوم سابقاً بحيث يحتمل انطباق ما علم عليه اولاً، و قضية قيام الطرق على تكاليف و ان لم تكن ثبوتها فعلاً بناء على ما هو التحقيق من ان قضية حجيتها شرعاً ليس الا تنجز ما اصابها و العذر عما اخطئت عنها الا ان نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال و صرف تنجزه الى ما اذا كان في ذاك الطرف والعذر عما اذا كان في سائر الاطراف، مثلاً اذا علم بحرمة اداء زيد بين الانائين و قامت البينة على ان هذا اناؤه فلا ينبغي الشك في عدم لزوم الاجتناب الا عن خصوصه كما في صورة العلم، و لولا ذلك لما كان يجدي القول بان قضية اعتبار الامارات هو كون الموديات احكاماً شرعية فعلية، ضرورة انها تكون كذلك بسبب حادث و هو كونها موديات الامارات شرعية. انتهى ملخص بعض كلامه رفع مقامه.

و فيه: ان قضية حجية الطرق على هذا الفرض ليس الا تنجز ما اصابته فيما قامت على الحرمة او الوجوب و صادفت الحرام الواقعي او الواجب كذلك والعذر عما اخطئت عنه فيما دلت على الاباحة و انكشف الحرمة او الوجوب في الواقع، فاذا قامت على حرمة فعل و انكشف حليته واقعاً فلا معنى للمعذرية، كما انه لو دلت على اباحة شيء و صادف الواقع لا معنى للمنجزية، فاذا نقول بعد كون مقتضى العلم الاجمالي الاحتياط و تنجيز الواقع كيف ما كان لا معنى لان يقال ان نهوض الحجة على بعض الاطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال و صرف تنجزه الى ما اذا كان في ذاك الطرف والعذر عما اذا كان في سائر الاطراف، لان كون الامارة عذراً عن الواقع لا يكون متعلقاً كما عرفت الا فيما اذا دل

على اباحة شيء وانكشف حرمة واقعا. والامارات القائمة في بعض الاطراف المعلوم بالاجمال الدالة على حرمة اشياء بمقداره لا تدل على اباحة ساير الاطراف كي تكون عذرا عنها، و لعمرى ان ذلك بمكان من الوضوح

نعم لو علم مثلا انحصار التكاليف الواقعية في الخمسين وقامت الامارة على اثبات ذلك المقدار لامكن ان يقال: ان قيام الامارة بهذا المقدار يوجب صرف تنجز الواقع الى ما اذا كان في محلها والعذر عما اذا كان في غيره من الاطراف، حيث ان لوازم الامارات حجة و لازم حرمة خمسين شيئا بالامارة حلية ساير الاطراف للعلم بالانحصار، وكان الامارة بلازمها العقلى دلت على اباحة ساير الاطراف فيجب ان تكون عذرا عن الواقع اذا انكشف كونه في هذه الاطراف، و مثله ما لو علم بحرمة اناء زيد بين الاناثين وقامت الامارة على ان هذا اناؤه، حيث ان مفاد الامارة حينئذ شيان احدهما مطابقة و هو حرمة انائه الخاص و الثانى التزاما و هو حلية الاناء الاخر، و حيث ان مفاد حجيتها العذر عن الواقع الذي اخطئت عنه فتكون عذراً عن حرمة الاناء الاخر لو انكشف حرمة واقعا. و من ذلك تعرف ان مثال الذي ذكره (قده) ليس مثالا لما نحن فيه و هو ما اذا لم يكن مفاد الامارات الا حرمة بعض الاطراف لا حرمة و حلية بعض الاخر، فتدبر فانه دقيق.

تأييد و تزيف

ثم انه ذكر بعض الاجلّة توجيهها لما ذكره المحقق المذكور و هو ان ملاك تاثير العلم الاجمالى كون المعلوم بحيث لو كان في كل واحد من الاطراف كان منجزاً بهذا العلم، و هاهنا ليس الامر كذلك لان موارد الامارات و الاصول المعتبرة المثبتة كانت منجزة بها فلا يعقل تنجزها ثانياً بالعلم فلا تاثير له في التنجيز اصلا.

وفيه: انه لا باس بكون موارد الامارات منجزة بشيئين، كل واحد منها بياناً لها بحيث لو كان احدهما فقط لاثّر في التنجيز ايضا، و ذلك كقيام بيانين على موضوع واحد. لا يقال: فلم ما قلتم بتنجيز العلم الاجمالى فيما اذا كان احد اطراف المعلوم منجزاً

قطعا و هل هو إلا ان المنجز لا ينتجز، فانه يقال: هذا لعدم بقاء الموتر في التنجيز و هو العلم الاجمالى بعد العلم التفصيلى باحد الاطراف، و الا فلو فرض محالا بقاء العلم الاجمالى مع قيام العلم التفصيلى باحد الاطراف لقلنا بالتنجيز.

تقريبان آخران للانحلال

ثم انه قد ذكر في تقريب الانحلال وجوه اخرى لا يخلو بعضها عن ضعف و لنقتصر لى ذكر وجهين منها:

التقريب الأول

الاول: ما ذكره الشيخ(قده) و تبعه المحقق اليزدي رحمته و حاصله: انه بعد قيام الطرق على التكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال ينحل العلم الاجمالى الى التفصيلى والشك البدوي، لان الاتيان بما دلت الادلة على وجوبه واجب و كذا ترك ما دلت على تحريمه، و ليس لنا علم بالتكليف سوا ما علم تفصيلا لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل.

لا يقال: هذا لو علم بهذا التكاليف قبل العلم الاجمالى او مقارناله بخلاف ما لو علم بعده حيث تنجز الواقعيات بالعلم حينئذ فمجرد احتمال الانطباق لا يكفي ما لم يعلم به^١. فانه يقال: ملاك بقاء اثر العلم الاجمالى و عدمه كونه باقيا و لو بالنسبة الى زمان الاول و لو لم يكن عالما في هذا الزمان بوجود التكليف المردد كذلك فيه، كما لو انعدم بعض الاطراف او خرج عن مورد الابتلاء و نحوهما، و حينئذ نقول: بعد قيام الطرق على محرمات و واجبات كثيرة نعلم بوجود التكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال من الاول فلا يكون وراء هذا العلم علم بتكاليف اصلا و لو بالنسبة الى الزمان الاول، فما نحن فيه نظير ما لو علم بنجاسة احد المائتين ثم علم بكون احدهما مغسوبا من اول الامر، و ذلك واضح.

نعم لا يتم هذا الكلام في غير محل الكلام كما في الشبهات الموضوعية، حيث ان قيام البيئة على بعض الاطراف متاخرا عن العلم الاجمالى لما لا يكشف عن ثبوت تكليف

١- فانه نظير ما لو علم اجمالا بنجاسة احد المائتين ثم علم بحدوث النصيب في احدهما المعين.

قطعى من اول الامر ضرورة ان التكليف كذلك انما هو وجوب متابعة البينة و هو لا يمكن ان يكون سابقا عن نفسها لم يوجب الانحلال، و ذلك واضح.

نقد التقريب الأول

و فيه: ان هذا كله مبنى على ما هو خلاف التحقيق من السببية المحضة في باب الطرق و الامارات، فان الفعل القائم على وجوبها امانة بما انه قامت عليه الامارة لم يكن واجبا على ما هو التحقيق، كما ان ترك ما قامت على حرمتها لم يكن كذلك، فليس قيام الطرق والامارات موجبا للعلم بتكليف اصلا.

التقريب الثانى

الثانى: ما تفرد به المحقق المذكور و جعله وجها ثالثا للجواب عن العلم الاجمالى قال: الوجه الثالث ان العلم يعتبر في موضوع حكم العقل من حيث انه طريق قاطع للعذر لا من حيث انه صفة خاصة و لذا تقوم الامارات مقامه، و قد بينا الفرق بينها في مبحث حجية القطع، و على هذا لو قامت امانة معتبرة او طريق معتبر على بعض الاطراف مفصلا فالعلوم بصفة انه معلوم و ان كان بعد مرددا و لكن ما قام عليه الطريق القاطع للعذر ليس مرددا، فما يكون ملاك حكم العقل بوجوب الامتثال مفصل و ما بقى على اجماله ليس ملاكا لحكم العقل، و لا يتفاوت في الانحلال على هذا الوجه بين ان يكون الطريق مقارنا للعلم او سابقا عليه او لاحقا له، وكذا لا يتفاوت بين الشبهة في الحكم و بين الشبهة في الموضوع هذا. انتهى بعض كلامه رفع مقامه.

النظر فى التقريب الثانى

و لا يخفى ان عبارته هذه محتملة لمعنيين، احدهما: انه لا اشكال في انحلال العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى المتعلق ببعض اطرافه عقلا، و العلم التفصيلى الذي به ينحل العلم الاجمالى بحكم العقل انما هو موجب للانحلال بما انه طريق و حجة، لا بما انه صفة خاصة كما هو قضية كل علم متعلق بشيء من الاحكام، حيث انه يعتبر في موضوع

حكم العقل بالتنجيز من حيث انه طريق و حجة قاطعة للعذر و لو لم يكن كذلك لما وجه لقيام الطرق والامارات مقامه، و اذا كان الامر كذلك فنقول: لا فرق بين قيام العلم التفصيلي في بعض الاطراف و قيام الطريق و الامارة فيه، حيث ان كل واحد منهما حجة و قاطع للعذر و صفة العلم ليس ملاكا لحكم العقل كما عرفت. الثاني: ان العلم الاجمالي المؤثر في التنجيز انما اخذ في موضوع حكم العقل به بما انه طريق و حجة لا بما انه صفة خاصة، فكل واحد من اطراف العلم منجز لاحتمال انطباق ما قام عليه المحجة عليه لا لاحتمال انطباق المعلوم بما هو عليه، و حينئذ نقول: بعد قيام المحجة على بعض الاطراف لا اجمال فيما هو ملاك التنجز و ليس ما بقي على اجماله ملاكاً له، و الحاصل ان كل واحد من اطراف المعلوم بالاجمال منجز لتردد المحجة فيه و في غيره، و بعد قيام المحجة على البعض بالخصوص لا اجمال فيها و لا تردد فيما قامت عليه.

فان كان مراده (قده) من كلامه المعنى الاول كما قال به الاستاد دام ظله ففيه: ان ملاك الانحلال في العلم الاجمالي ليس قيام العلم التفصيلي في بعض الاطراف بل مناطه عدم البيان في ساير الاطراف المستند الى عدم بقاء العلم الاجمالي، فلو فرض محالاً بقاء العلم الاجمالي مع قيام العلم التفصيلي في بعض الاطراف لم نقل بالانحلال، كما لو فرض عدم بقاءه مع عدم قيام ذلك ايضا لقلنا به، كما لو شك في زمان الثاني في ثبوت التكليف في الزمن الاول هذا، فتدبر.

و ان كان مراده المعنى الثاني كما لعله الظاهر من كلامه من الصدر الى الذيل فالانصاف عدم ورود شيء عليه.

ان قلت: هب ان العلم المعتبر في موضوع حكم العقل هو من حيث انه حجة و طريق لكنه نقول: هو بما هو طريق و حجة على المردد و لازمه التنجيز مطلقاً، و هو لا ينافي قيام المحجة الاخرى كالامارة و نحوها في بعض الاطراف، والحاصل ان البيان تمام في جميع الاطراف و لو قامت المحجة على بعضها.

قلت: على هذا لا فرق بين تعلق العلم بالمردد و تعلق المحجة غيره به، فكما ان قيام

الحجة على بعض الاطراف يصير الاخر مشكوكا بالشك البدوي في صورة الثانية
فكذلك في صورة الاولى، فتأمل فان المقام به حقيق.

تقريب آخر للإنحلال وتأبيده

وقد يجاب عن العلم الاجمالي باننا لا نعلم اجمالا الا بما قام في مورده طريق اليه
فدائرة العلم الاجمالي لا تسع الا موارد الطرق و الامارات، وهو لا يخلو عن وجه، بل
هو قوي جدا.

تذييل و تضييل

وقد يقال تقريبا للدليل العقلي: ان الاصل في الافعال الغير الضرورية المحظر و لا اقل
من الوقف ما لم يثبت الاباحة شرعا و لم يثبت الاباحة فيما شك في حرمة و حليته، و ما
دل على الاباحة على فرض الدلالة معارض بما دل على وجوب الاحتياط.

وفيه: اولان الاصل المدعى محل نظر و اشكال، و لا وجه للاستدلال بما هو محل
الخلاف، والا لصح الاستدلال على البراءة بان الاصل في الاشياء الغير الضرورية هو
الاباحة، لانه كما قيل في تلك المسألة بالمحظر كذلك قيل بالاباحة.

و ثانيا: ان الاباحة ثابتة، و ما ذكر من المعارضة قد عرفت عدم التعارض او لا، و
تقدم ادلة البراءة على فرضه ثانيا.

و ثالثا: ان القول بالوقف في تلك المسألة لا ينافي القول بالبراءة هنا، لان من المحتمل
ارادة القائلين بالوقف عدم استقلال العقل بشيء قبلا للمحظر بمعنى استقلاله اما بقبح
الفعل ذاتا و اما بوجوب التوقف فيه احتياطاً، كما ان المحتمل ارادتهم معنى الثاني الذي
ذكرناه للمحظر قبلا للمحظر بمعناه الاول، و لا اشكال في انهم لو ارادوا من الوقف عدم
استقلال العقل بشيء قبلا لاستقلاله بالقبح الذاتي او بوجوب التوقف و قبلا لاستقلاله
بالاباحة لالتزموا بالبراءة لقبح العقاب بلا بيان عقلا و لا شرعا، فتدبر جيدا.

و اما ما قيل: من ان اقدام على ما لا يومن المفسدة فيه كالاقدام على ما تعلم فيه
المفسدة، ففيه منع ذلك كما عرفت سابقا هذا.

الفصل الخامس: تنبيهات البراءة

و ينبغي التنبيه على امور:

التنبيه الاول: في ان اصل البراءة بالنسبة الى اصاله عدم التذكية

اصل سببي او مسببي

الاول انه لا اشكال في عدم جريان الاصل اذا كان الشك الماخوذ موضوعا له ناشئا من شك اخر كان موضوعا للاصل الاخر، وبعبارة اخرى لا يجري الاصل المسببي سواء كان الاصل السببي موافقا له او مخالفا مادام جاريا، نعم لو سقط الاصل السببي لامور يصار الى الاصل المسببي حينئذ، ولا كلام في شيء من هذا، انما الاشكال في ان اصاله الاباحة الشرعية في الحيوان المشكوك حليته و حرمة و المشكوك قابليته للتذكية و عدمها هل من قبيل الاصل السببي بالنسبة الى اصاله عدم التذكية او من قبيل الاصل المسببي بالقياس اليها؟

حكم المسألة اذا ثبتت الملازمة بين حلية الحيوان و قابليته للتذكية

والتحقيق يقتضي بسط الكلام فنقول و به الاعتصام: لا اشكال لكل مراجع في الادلة الشرعية ان كل حيوان حكم بحليته قد ثبت من الادلة قابليته للتذكية بحيث لم يعلم من جميع الاخبار الواردة في موضوع الحلال و المحرام من الحيوانات التفكيك بين حليتها و

بين قابليتها للتذكية، فان افاد هذا الاستقراء والتتبع القطع بالملازمة الواقعية بحيث يقطع به بان من اثار حلية الحيوان قابليته للتذكية واقعاً فلا اشكال في عدم جريان اصالة عدم التذكية في الشبهات الحكمية ولو قلنا بان التذكية امر بسيط وعبارة عن حالة الصفا و الطراوة الحاصلة في الحيوان القابل للتذكية بسبب الافعال المخصوصة، وذلك لانه اذا قطع من التتبع ان اثر الحلية قابلية الحيوان للتذكية فلا محالة يصير الشك فيها ناشئاً من الشك في الحلية والحرمة، وباصالة الحلية يترتب ذلك الاثر. نعم لو علم حرمة اللحم ومع ذلك شك في قابليته للتذكية وعدمها يجري الاصل بناء على كون التذكية امراً بسيطاً.

و اما في الشبهات الموضوعية فهي ايضا على قسمين: لانه اما ان يعلم بكون هذا اللحم المطروح من القابل للتذكية وكان الشك في ورود فعل المذكى عليه وعدمه وحينئذٍ لا اشكال في جريان الاصل، و اما ان يعلم ورود فعل المذكى عليه وكان الشك في انه هل من القابل لها او من غيره؟ و جريان الاصل وعدمه حينئذٍ مبني على كون مقتضى اصالة الحلية في امثال هذه الموارد عينه في الشبهات الحكمية بان كان مفاده جعل الحلية الظاهرية و ترتيب اثار الحلية الواقعية، فلا يجري اصالة عدم التذكية لما ذكر، و كون مقتضاه الترخيص في مقام العمل كقوله «الناس في سعة ما لم يعلموا»^١ بناء على احد الوجهين المحتملين فيه بلا جعل الحلية الظاهرية لذات الشيء اصلاً، فتجري اصالة عدمها.

حكم المسألة اذا لم تثبت الملازمة

هذا كله بناء على افادة الاستقراء القطع بالملازمة الشرعية بحسب الواقع، و الا فلو شك في حلية الحيوان و حرمة و قابليته للتذكية وعدمها، فان كان في البين عموم لفظي دال على قابلية كل حيوان للتذكية الا ما خرج بالدليل يصار الى هذا العموم، و به يحكم بالحلية ان كان الشك فيها من جهة الشك في القابلية وعدمها و الا يرجع الى اصالة الاباحة. و ان لم يكن في البين عموم كذلك فيما شك في التذكية وعدمها يرجع الى اصالة

عدمها، و معه لا مجال لجريان اصاله الاباحه. لكن لا يخفى ان جريان هذا الاصل مبنى على كون التذكية امرأ بسيطاً، و الا بان كان عبارة عن فعل المذكى و كان لقابلية المحل دخل فى التأثير فلا يرجع الى اصاله عدم التذكية، لان فعل المذكى واقع قطعاً و عدم قابلية المحل ليس له حالة سابقة. و لا فرق فى كل ما ذكرناه بين ما كان الشك من جهة الشك فى حكم الشارع او من جهة الشك فى كون اللحم الخارجى مثلاً من القابل للتذكية او من غيره، فالفرق بينهما كما عن النائينى رحمته الله بلاوجه.

حكم الطهارة فيما اذا جرت اصاله عدم التذكية

ثم انه لا اشكال فى الحكم بالطهارة فيما لم يكن هناك اصاله عدم التذكية، و اما فيما كانت جارية فهل يحكم بالنجاسة او لا؟ قال المحقق النائينى ما حاصله: عدم التفكيك بين الحكم بالحرمة و بينه بالنجاسة.



كلام المحقق النائينى رحمته الله فى المقام

فانه قال فى الامر الثالث الذي ذكره فى هذا المقام ما لفظه: قد عرفت انه لو استفيد من الادلة قابلية كل حيوان للتذكية، فلا موقع لاصالة عدم التذكية عند الشك فيها من جهة الشك الحكيمى، بل المرجع عند الشك عموم الدليل فيحكم عليه بالطهارة، ولو شك فى حلية اكل لحمه يحكم عليه بالحلية لقوله: كل شئ لك حلال، لو قلنا بعموم قاعدة الحل للشبهات الحكيمية. و لو لم يستفد من الادلة قابلية كل حيوان للتذكية و قلنا: ان التذكية عبارة عن المعنى المتحصل من قابلية المحل و فعل المذكى فالمرجع عند الشك فى القابلية كالحیوان المتولد من طاهر و نجس لم يتبعها فى الاسم و ليس له اسم خاص يندرج تحت احد العناوين الطاهرة او النجسة اصاله عدم التذكية، فيحكم عليه بالنجاسة و حرمة الاكل لان غير المذكى حرام و نجس. و ان قلنا: ان التذكية عبارة عن نفس فعل المذكى واجد الامور الخمسة و قابلية المحل امر خارج عن التذكية فالمرجع عند الشك فيها اصاله الطهارة و قاعدة الحل، فعلى جميع التقارير لا يمكن التفكيك بين الطهارة و الحلية بحسب الاصول العملية، انتهى.

تحقيق فيه تعريض

والتحقيق انه لا اشكال في ان النجاسة انما تترتب شرعا على كون الحيوان ميتة. و ما يرى من ترتب الطهارة على التذكية في رواية قاسم الصيقل «قال كتبت الى الرضا عليه السلام اني اعمل اغماء السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب بثيابي فاصلى فيها فكتب الى اتخذ ثوبا لصلاتك فكتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام اني كتبت الى ابيك بكذا وكذا فصعب ذلك على فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشية التذكية فكتب عليه السلام الى كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيا زكيا فلا بأس»^١ ففيه: ان هذه الرواية لم تكن بصدد بيان كل ماله دخل في الطهارة ليقال: ان الاستفادة منها نجاسة غير المذكى، بل بصدد بيان حكم مفروض السؤال يرشد الى ذلك ذكر الوحشية ايضا مع القطع بعدم دخالتها هذا، مضافاً الى ان قاسم الصيقل مجهول الحال فالتمسك بالرواية من حيث السند ايضا محل اشكال، فتأمل.

و اما الحرمة فانها و ان كانت مترتبة عليها ايضا في بعض السنة الكتاب والسنة كقوله تعالى: «حرمت عليكم الميتة»^٢ الخ الا انها قد علقّت مع ذلك على غير المذكى في غيره كقوله تعالى في الآية «الا ما ذكيتم»^٣ فبإصالة عدم التذكية يحكم بالحرمة قطعاً. و اما الحكم بالنجاسة فيتوقف على ان يكون الميتة عبارة عن الحيوان الذي ازهق روحه و كان غير مذكى بان يكون كل واحد منها جزءا منها بنحو التركيب، او تكون عبارة عن مطلق مزهوق الروح قبلا لذي الحيات بحيث كان الحكم بحلية المذكى من مزهوق الروح تخصيصا للحكم بحرمة الميتة و نجاستها، و كلاهما بعيد عن اعتبار العرف فانها باعتبارها عبارة اما عن خصوص مامات حتف انفه او مازهق روحه عن غير تذكية، والثاني ايضا اولى باعتبارها، و على كل واحد منها لا يمكن الحكم بالنجاسة بمجرد اصالة عدم التذكية بل اصالة عدم كون اللحم ميتة بكل معنى يثبت الطهارة، و على فرض عدم جريان الاصل المذكور ايضا لا بد من الحكم بالطهارة لقاعدتها فتدبر؛ وكيف كان لو فرض

١- الكافي، ج ٣، ص ٤٠٧: التهذيب، ج ٢، ص ٣٥٨، الباب ١٧، وسائل الشريعة، ج ٣، ص ٤٦٢، الباب ٣٤.

٢- سورة المائدة، الآية ٣. ٣- سورة المائدة، الآية ٣.

تعليق النجاسة فى الادلة الشرعية على الميت فلا مفر الا من الحكم بطهارة ما شك فى طهارته ونجاسته من جهة الشك فى كونه ميتة او غيرها، و اصاله عدم التذكية مما لا تفيد لاثبات النجاسة. و على هذا لابد من المصير الى التفكيك بين الحرمة والنجاسة، فتأمل. وقد عرفت مما ذكرناه ان التفكيك بين الحرمة والنجاسة لاقتضاء الاصل العملى اياه فاصالة عدم التذكية توجب الحرمة، كما ان اصاله عدم الموت باحد معنييه توجب الطهارة بضميمة كل شى طاهر، لو لم نقل بكون المستفاد من الادلة الدالة على نجاسة الميتة طهارة غيرها، و الا فلا حاجة الى ضمنية القاعدة و كما ان القاعدة حاكمة بها فيما لم يجبر اصاله عدم الموت، و على اى حال فالأصل العملى يقتضى التفكيك. و لعل هذا مراد الشهيد و المحقق الثانىين حيث قالوا فيما اذا شك فى حيوان متولد من طاهر و نجس لا يتبعها فى الاسم و ليس له مماثل بان الاصل فيه الطهارة والحرمة، و توجيه كلامهما بان النجاسات والمحللات محصورة فاذا لم يدخل فى المحصور منها كان الاصل طهارته و حرمة لحمه كما عن شارح الروضة لا يلائم ظاهر عبارتهما، الا ان يكون مراد شارح الروضة ايضا ما ذكرناه، و حاصله: ان النجاسة علقّت على امر وجودي و هو كون الحيوان ميتة ففما شك فى الطهارة والنجاسة يحكم بالاولى باصاله عدم ثبوت الموت، والمحلية ايضا علقّت على كونه مذكى فاذا شك فى المحلية والحرمة يحكم بالثانية باصاله عدم التذكية. و حينئذٍ فما يظهر من المحقق النائنى رحمته: من ان هذا ليس من جهة استصحاب العدم، منظور فيه حيث يمكن ان يقال عليه: ان الظاهر من عبارة الشهيد والمحقق ذلك، فلا بد من حمل كلام «شارح الروضة» عليه ايضا، هذا مع ان ظهور كلام الموجه ايضا فى ذلك غير بعيد.

ثم ان الفرق بين ما لو تعلق حكم ترخيصى على امر وجودي و بين ما لو تعلق حكم تحريمى عليه بما حاصله من البناء على العدم فيما لم يحرز الامر الوجودي فى الاول دون الثانى كما عن المحقق النائنى فى هذا المقام بلا فارق، و حيث انه لم يكن مرتبطا بالمقام كما عرفت من ان ظاهر عبارة المحققين بل «شارح الروضة» غيره لا نزيل الكلام فيه. ثم انك عرفت ان الحكم بالحرمة ليس لاستصحاب الحرمة، بل لاصالة عدم التذكية.

و اما استصحابها فبنى على ثبوت حرمة الحيوان في حال حيوته و هو محل الكلام، و مع الغض عنه لا اشكال فيه. فما عن المحقق المذكور: من الخدشة فيه بعدم بقاء الموضوع عرفا، مما لا ينبغي ان يصفى اليه فتدبر.

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط في الشبهة البدوية

الامر الثاني: انه لا اشكال في حسن الاحتياط و رجحانه عقلا و شرعا و هل هو كرجحان الاطاعة في انه لا يترتب عليه الا الخاصية المترتبة على الفعل او الترك فاذا احتاط بالفعل وانكشف عدم وجوبه او استحبابه او بالترك وانكشف عدم حرمة و كراهته لا يثاب الاعلى الانقياد لو قيل به اولا؟ و بعبارة اخرى هل رجحانه بملاك الوصول الى الواقعيات فلا ثواب الاعلى الواقع لو صادف و على الانقياد لو خالف او بملاك غيره مثل ان لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومه و غيره من الملاكات فيثاب على اطاعة نفس اوامر الاحتياط صادف او خالف؟ وجهان: من سياق جل الاخبار الواردة في ذلك، حيث ان ظاهرها كونها مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط، و لا ريب في ان حكمه به لمحض الاطمئنان بعدم وصول المضار الكائنة في المحرمات من العقاب فيما ثبت البيان و من غيره من المفاصد فيما لم يثبت والحزارة الكائنة في المكروهات الى المكلف و بوصول المنافع الموجودة في الواجبات والمستحبات اليه، و على هذا يكون حال الاخبار الامرة بالاحتياط حال الاوامر الواردة في اطاعة الله و الرسول في كونها لمحض الارشاد لئلا يقع العبد في عقاب المعصية و لا يفوته ثواب الطاعة، و لا يترتب على موافقتها غير عدم الوقوع في العقاب و عدم فوت الثواب، كما انه لا يترتب على مخالفتها غير الوقوع في الاول و فوت الثاني. و من ظاهر الاوامر بعد عدم ارادة الوجوب عنها كما عرفت فان ظاهرها الاستحباب الشرعي كما بين في محله، مع ان ظاهر بعضها بالخصوص كون الامر للاستحباب، و حكته الا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومه مثل قوله: «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه الى ان يقع في المحرمات»^١ و قوله: «من ترك الشبهات كان لما

١- لم نجد بهذه الصورة في كتب الرواية.

استبان له من الائم اترك^١ و قوله «من يرتع حول الحمى اوشك ان يقع فيه»^٢ و نظير ذلك كثير، و لازم ذلك ترتب الثواب على نفس اطاعة اوامر الاحتياط، ففي صورة المصادفة لا مفر الا من القول بترتب الثوابين.

التنبية الثالث: في ترتب الثواب على الاحتياط

الامر الثالث: قد عرفت انه لا اشكال في حسن الاحتياط عقلا و شرعا، و الظاهر ترتب الثواب عليه اذا اتي بما احتمل وجوبه او استحبابه او ترك ما احتمل حرمة او كراهته لانه نوع اطاعة للمولى و لو لم يصادف الواقع، غاية الامر ان الثواب فيما صادف على نفس الفعل او الترك، و فيما خالف على الانقياد و اطاعة الحكمة.

قال الشيخ رحمه الله ما حاصله: ان الحكم بترتب الثواب على الانقياد فيما لواقى بالفعل لاحتمال المطلوبية و المحبوبة اولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم، بناء على انه في حكم المعصية و ان لم يفعل محرما واقعيا. انتهى بعض كلامه رفع مقامه.

و لعل مراده (ره) ان الحكم بثواب الانقياد اولى من الحكم بعقاب التجري فيما لو كان التجري باتيان محتمل المبعوضية برجاء عدم كون الواقع المحرم فيه، فان التجري على انحاء احدها: الاتيان بمحتمل المبعوضية او ترك محتمل المحبوبة برجاء عدم كون الماتى به حراما او المتروك واجبا، الثاني: الاتيان بالاول و ترك الثاني برجاء الاتيان بالمحرم في الاول و برجاء ترك الواجب في الثاني، و لا ريب في ان استحقاق العقاب في الثاني لو قيل به اشد منه في الاول، بل الحكم به في الثاني متيقن على فرض عقاب التجري في الجملة و في الاول ليس كذلك، و اذا نقول: لو كان التجري على نحو الاول يمكن ان يقال بعدم استحقاق العبد للعقاب حيث انه لم يتعرض للفعل او الترك الا لاحتمال عدم كون الماتى به حراما والمتروك واجبا. و اما فيما لواقى بالفعل لاحتمال مطلوبيته او تصدى للترك لاحتمال المبعوضية فانما تعرض للانقياد و اطاعة فلا بد من الحكم باستحقاق الثواب، و الحاصل ان العبد لم يقصد بفعله او تركه المخالفة في صورة التجري على نحو الاول، بل انما قصد

١- مجموعة ورام، ج ٢، ص ١١٥؛ عوالى الآلى، ج ٣، ص ٥٤٨ وسائل الشيعه، ج ٢٧، ص ١٧٥، الباب ١٢.

٢- وسائل الشيعه، ج ٧، ص ١٧٥، الباب ١٢، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٧٥.

الفعل او الترك لاحتمال عدم حرمة الاول و وجوب الثاني، و ذلك بخلافه في صورة الانقياد، فانه انما قصد بنفس فعله او ترك الاطاعة فتدبر جيدا.

التنبيه الرابع: في جريان الاحتياط في العبادات و عدمه
الامر الرابع: لا اشكال في جريان الاحتياط في التوصليات، و اما في جريانه في العبادات فيما دار الامر بين الوجوب و غير الاستحباب وجهان:

وجه عدم جريان الاحتياط

وجه عدم ان العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلا او اجمالا، و في الشبهات البدوية لا علم بالامر مطلقا، و حيث كان العبادة لا بد فيها من قصد الامر التفصيلي او الاجمالي وكان الاحتياط في العبادة الاتيان بها بحيث يقطع بتحققها بعد الاحتياط بجميع ما له من الاجزاء والشرائط و من الشرائط قصد الامر فلا محالة لا يجري الاحتياط في العبادات.

لا يقال: بترتب الثواب على الفعل يستكشف بنحو الان تعلق الامر به، كما ان بالحسن العقلي يستكشف بنحو اللم ذلك.

فانه يقال: اولا ان ترتب الثواب على الفعل او حسن ذلك انما هو فيما لواقى بعنوان الاحتياط فيجب ان يجري الاحتياط مع قطع النظر عن الحسن او ترتب الثواب، قضية لزوم وجود الموضوع مع قطع النظر عن حكمه و محموله، و حيث يلزم جريان الاحتياط مع قطع النظر عن ذلك فكيف يعقل ان يكون ذلك من مقدمات جريانه.

و ثانيا: لو اغمض عن هذا الاشكال لكن نقول: ان ترتب الثواب لا يكون الا لاجل الانقياد والاطاعة الحكيمة و مثل ذلك لا يوجب تعلق الامر به، كما ان الحسن لو كان كاشفا عن تعلق الامر الشرعي، لكنه قد عرفت ان الامر الشرعي المستكشف من الحسن العقلي لا يكون الا بالملاك الذي استقل العقل بحسن الفعل لاجله، فشانه شان الاوامر الواردة في الاطاعة في انه لا يكون الارشاديا محضاً و مثله لا يصحح العبادية كما لا يخفى.
لا يقال: هذا الاشكال انما هو على تقدير اعتبارية القربة في العبادة شطرا او شرطا، و

اما على تقدير عدم اعتبارها فيها كذلك بل كانت من الوجوه و الكيفيات المعتبرة فى اطاعة امرها كما هو الحق فلا، للتمكن من اتيان ما احتمال كونه مامورا به بتمامه و كماله فيها كما فى غيرها، غاية الامر انه لما كان على تقدير الامر به عبادة لابد من ان يكون الاتيان به بداعى احتمال الامر لابداع اخر من الدواعى النفسانية، و لا يعتبر فى القربة المعتبرة فى العبادة ازيد من ان يكون الداعى الى الاتيان هو امتثال امره على تقديره.

فانه يقال: اما ان نقول بلزوم قصد الامر التفصيلى او الاجمالى فى العبادة بحيث لا يكاد يتمشى قصد القربة المعتبرة فيها الا بان يعلم بالامر تفصيلا او اجمالا كما هو المفروض فى وجه عدم الجريان، و اما ان نقول بكفاية احتمال الامر و قصده على تقديره فى حصول قصد القربة كما هو وجه القول بجريان الاحتياط فى العبادات، و على اى تقدير لا فرق فى النتيجة بين ان يكون اعتبار نية القربة فى العبادة بنحو الشرطية او الشطرية ماخوذا فى متعلق التكليف و بين ان يكون اعتبارها بنحو الدخالة فى الغرض بان كانت من الكيفيات المعتبرة فى اطاعة الامر بالعبادة.

فانه لو قلنا بلزوم قصد الامر المعلوم لا يجري الاحتياط فى العبادة مطلقا قلنا بكون القربة جزءا للماهية او شرطاتها او من الكيفيات الدخيلة فى سقوط امرها، فان الاحتياط فى الشيء عبارة عن اتيانه بجميع ما يعتبر فيه او يعتبر فى سقوط الامر به و فى الغرض الداعى اليه. و لو قلنا بكفاية قصد الامر المحتمل فيجري فيها كذلك، و ذلك واضح جدا فلا ينبغي اطالة الكلام فيه بازيد من هذا.

فتحصل مما ذكر ان مدار الاشكال ليس دخالة نية القربة فى متعلق الامر و ماهية العبادة و عدمها، بل ملاكه ان قصد القربة المعتبرة باحد النحويين، اما بنحو الشرطية او الشطرية فى الماهية، او بنحو الكيفية المعتبرة فى اطاعة امرها هل يتوقف على العلم بالامر او يكفى فيه احتماله؟ فتدبر و اغتم.

لا يقال: لو منع من كفاية قصد احتمال الامر فى تحقق قصد القربة المعتبرة فى العبادة لوجب منع كفاية قصد احتمال الامر المعلوم بالاجمال ايضا فى تحققه، و مجرد كون الامر فى موارد العلم الاجمالى مقطوعا معلوما بخلاف الشبهات البدوية لا يوجب الفرق، حيث ان

مجرد العلم بتعلق الامر باحد فردي التردد لا يكفي لو بنينا على اعتبار قصد الامر المعلوم، فانه حين الاشتغال بكل واحد من فردي التردد لا يمكن قصد التقرب به وامتنال امره لعدم العلم بتعلق الامر به، لاحتمال ان يكون متعلق الامر هو الفرد الاخر الذي ياتي به بعد ذلك، او الذي اتي به قبل ذلك، ففي موارد العلم الاجمالي لا يمكن ازيد من قصد امتثال الامر الاحتمالي بالنسبة الى كل واحد من العاملين اللذين يعلم اجمالاً بتعلق الامر باحدهما، فلو كان الامتنال الاحتمالي لا يكفي في صحة العبادة كان اللازم عدم التمكن من الامتنال في موارد العلم الاجمالي و هو كما ترى.

فانه يقال: ان قلنا بلزوم اعتبار قصد الامر الواقعي كما هو مفروض الكلام فلا اشكال في صحة العبادة في موارد العلم الاجمالي و جريان الاحتياط فيها كما يصح في موارد العلم التفصيلي، و ذلك لان المراد على فرض اعتبار ذلك ان يكون الداعي على الاتيان هو الامر بوجوده الواقعي، و لا ريب في تحقق ذلك المعنى في مورد العلم بالامر اجمالاً كما في مورد العلم به تفصيلاً، حيث ان الداعي في كلا الفرضين انما هو الامر بوجوده الواقعي و لتعلق القطع به، والقطع فان في المقطوع، فانه بحسب الحقيقة و ان كان الداعي هو القطع بالامر الا انه لما كان القطع طريقاً صرفاً الى المقطوع و مرآة تاماً له فلا محالة يصدق بالعناية ان الداعي هو الامر. و على اي حال فلا فرق فيه بين القطع التفصيلي والاجمالي.

نعم بعد الاتيان باحد اطراف العلم الاجمالي يصح ان يقال: ان الداعي على الاتيان بسائر الاطراف احتمال الامر حيث لا علم ببقائه لاحتمال سقوطه باتيان احد الاطراف، و حينئذٍ جريان الاحتياط فيه عليه في الشبهات البدوية في وجود ملاك الاشكال فيه، فتدبر جدا فانه دقيق جيداً.

نعم لو قيل بجريان استصحاب الامر المعلوم وجوده قبل الاتيان بشيء من الاطراف كما ذهب اليه المحقق الخراساني رحمته الله لكان الاحتياط ممكناً ايضاً و لو قلنا باعتبار ان يكون الداعي هو الامر و لا يكفي احتماله، حيث ان معنى الاستصحاب البناء على وجود الامر المعلوم وجوده سابقاً في زمان الشك. و اما لو قيل بعدم جريان الاستصحاب كما ذهب

اليه الشيخ رحمته الله بدعوى ان كل ما كان الشك فيه موضوعا لحكم العقل بالتنجز لا يجري فيه الاصل المثبت للتكليف فجريان الاحتياط مشكل، كما في الشبهات البدوية في العبادات، هذا.

ولكن الاولى بل المتعين القول بجريان الاستصحاب، لان الاثر الذي اريد منه لم يكن مجرد التنجز كى يقال: ان الشك في حصول البراءة وعدمه يكفى في حكم العقل بالتنجز فلايجري الاستصحاب، بل وجود الامر بنفسه له اثر وهو صحة التقرب بداعيه كما لا يخفى هذا. مع انه لو اريد منه مجرد ذلك ايضا لما كان لمنع جريانه وجه، حيث ان موضوع حكم العقل بالتنجز الشك في براءة الذمة وعدمها، فكما انه اذا دل دليل او اصل على عدم بقاء التكليف المعلوم سابقا لم يكن وجه لجريان قاعدة الاشتغال و حكم العقل به فكذلك اذا دل شى منها على بقاءه فتدبر.

وجه جريان الاحتياط

و وجه الجريان انه لا يعتبر في العبادة الا قصد القربة، وهو كما يحصل باتيان الفعل بداعى الامر كذلك يحصل باتيان باحتمال تعلق الامر به وكونه مطلوبا، ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء فتوى و عملا على اعادة العبادات بمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الضعيفة والفتاوي النادرة.

كلام العلامة رحمته الله في الذكرى و ايراد المحقق الخراسانى رحمته الله

ثم انه قد استدلل في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت على مشروعية قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فيها بقوله تعالى «فاتقوا الله ما استطعتم»^١ «واتقوا الله حق تقاته»^٢ وغيره. و اجاب عنه الشيخ رحمته الله بقوله: والتحقيق انه ان قلنا بكفاية احتمال المطلوبة في صحة العبادة فيما لا يعلم المطلوبة و لو اجمالا فهو، والا فما اورده رحمته الله في الذكرى كماوامر الاحتياط لا يجدي في صحتها، لان موضوع التقوى والاحتياط الذي يتوقف عليه هذه الاوامر لا يتحقق الا بعد اتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في

٢- سورة آل عمران، الآية ١٠٢.

١- سورة التناين، الآية ١٦.

العبادة حتى نية التقرب و الا لم يكن احتياطاً، فلا يجوز ان يكون تلك الاوامر منشأً للقربة المنوية فيها، اللهم الا ان يقال بعد النقض بورود هذا الايراد في الاوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكاة حيث ان قصد القربة مما يعتبر في موضوع العبادة شطرا او شرطاً والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الامر الوارد فيها: ان المراد من الاحتياط و الالتقاء في هذه الاوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدائية القربة، فعنى الاحتياط بالصلاة الاتيان لجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فاوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل، و حينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر، و من هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل و ان لم يعلم المقلد كون ذلك الفعل مما شك في كونها عبادة و لم يات به بداعى احتمال المطلوبية. ولو اريد بالاحتياط في هذه الاوامر معناه الحقيقي و هو اتيان الفعل لداعى احتمال المطلوبية لم يجز للمفتي ان يفتي باستحبابه الا مع التقييد باتيانه بداعى الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيرة اهل الفتوى على خلافه، فعلم ان المقصود اتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدائية الداعى. انتهى كلامه رفع مقامه.

و اورد عليه المحقق الخراساني بما حاصله: منع النقض والفرق بين الاوامر الواقعية و اوامر الاحتياط فان الاوامر الواقعية بعد قيام الاجماع على عباديتها يتكلف في تصحيحها بتعدد الامر قد تعلق احدها بذات العمل و الاخر باتيانه بداعى امره، و هذا بخلاف ما نحن فيه فان المفروض تعلق الامر بعنوان الاحتياط المتوقف على الامر، و القول بتعلقه لا بعنوانه أولاً ثم تعلق الامر الاخر باتيانه بداعى امره الاول يخرججه عن عنوان الاحتياط راساً هذا.

تحقيق و تشييد

ولكن الانصاف عدم ورود شيء عليه، و تحقيقه يستدعى بسط الكلام فنقول و بالله الاعتصام: ان الاحتياط ليس الافعل ما احتمل وجوبه او ترك ما احتمل حرمة، و ليس لقصد الامر دخل في تحقق مفهومه، و الا يشكل شمول الامر به للواجبات التوصيلية، و لذا قال الشيخ رحمته في اول الامر ما هذا لفظه: انه لا اشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته، و الظاهر ترتب الثواب عليه اذا اتى به لداعى احتمال المطلوبية

لانه انقياد و اطاعة حكيمية، فانه لو كان لقصد الامر دخل في تحقق مفهوم الاحتياط لما كان متحققاً بدون قصده فضلاً عن عدم الاشكال في رجحانه، نعم لو اتى محتمل الوجوب في التوصليات بقصد القرية و بداعى كونه مطلوباً لاستحق الثواب بخلاف ما لو اتى به مجرداً عن هذا القصد، فانه و ان كان احتياطاً الا انه لا يترتب الثواب عليه، و لاجل ما ذكرنا قال قدس سره: و الظاهر ترتب الثواب عليه الخ.

اذا عرفت ان الاحتياط ليس الافعل محتمل الوجوب او ترك محتمل الحرمة فنقول: يشكل جريانه في العبادات بناءً على توقف قصد القرية على الامر الجزمى و عدم كفاية احتماله فيه، حيث ان محتمل الوجوب حينئذ يكون فعلاً مقيداً بقصد القرية المتوقف على الامر المولوي الجزمى و لما لم يحرز ذلك لما جرى الاحتياط، و بترتب الثواب على الاحتياط ليس يمكن كشف الامر المولوي به بنحو الان، كما ان بالحسن العقلى ليس يمكن ذلك بنحو اللّم، لما عرفت من توقف الثواب و الحسن على فعل الماتى به بقصد الامر الجزمى او لا، و من ان الامر المستكشف لا يكون الا كحكم العقل و تأكيداً له فيكون ارشادياً ثانياً. نعم في الاوامر الواردة من الشارع بالاحتياط كقوله «فاتقوا الله ما استطعتم»^١ «واتقوا الله حق تقاته»^٢ لا يجري الاشكال الثانى، حيث يمكن كما هو الظاهر كون ملاكها غير ملاك حكم العقل بالاحتياط ليكون ارشادياً، و قد تقرر في محله ان الامر اذا احتمل كونه ارشادياً يحمل عليه، لان الظاهر كون الامر الصادر من المولى بما هو الى العبد بما هو صادراً مولوياً فليس في البين الا الاشكال الاول، و لذا تصدى الشيخ عليه السلام لدفعه بما حاصله بتوضيح منا بحيث لا يبق شائبة الاشكال: انه و ان كان اوامر الاحتياط متوقفة على تحقق موضوعها و هو الاحتياط الذي ليس الافعل محتمل الوجوب، الا ان هذا الاشكال بعينه يجري في الاوامر الواقعية، و حيث اجبنا عن هذا الاشكال في الاوامر الواقعية بتعلق امرين: احدهما بذات العمل والاخر باتيانه بداعى الامر يرفع الاشكال هنا ايضا، لانا نقول: ذات الواجب المتعلق به الامر الاول بفعل ما يبنى بالغرض و تمامية الغرض باتيانه بداعى الامر و لذا لا يسقط الامر الاول باتيان ذات

الفعل، فإن الغرض كما يمكن أن يكون اعم ما يامر به الامر كما في الواجبات التوصلية التي تحصل بفعل الغير ايضا، كذلك يمكن أن يكون اخص منه كهاثيا نحن فيه، فاذا كان ذات العمل ماموراً به بامر و اتيانه بداعي هذا الامر ماموراً به بامر اخر نقول: قد تعلق الامر بالاحتياط باتيان ذات العمل المحتمل كونه واجبا و وافيا لبعض الغرض المقصود من الامر حصوله و تعلق امر اخر باتيانه بداعي هذا الامر، و عليه لا يبقى اشكال اصلاً.

تلخيص

فقد تلخص مما ذكرنا انه ان قلنا في الاوامر الواقعية بتعدد الامر قد تعلق احدهما بذات العمل والاخر باتيانه بداعي الامر الاول لا يبقى هنا اشكال، حيث ان الاحتياط ليس الافعل محتمل الوجوب والذات محتمل الوجوب و واف ببعض الغرض. و ان لم تقل بتعدد الامر فالاشكال غير مختص بالمقام، بل يجري في الاوامر الواقعية ايضا. ولعمري انه لافرق في المقام بين ما ذكره الشيخ قدس سره تصحيحاً للعبادات من تعدد الامر و بين ما ذكره المحقق تصحيحاً لها من ان قصد القرينة مما لها دخل في حصول الغرض بحكم العقل.

مركز تحقيق كميتر علوم اسلامی

فانه لو كان الاحتياط عبارة عن اتيان ما يفي بتمام الغرض لايجري في العبادات سواء قلنا بمقالة الشيخ او مقالته، و لو كان عبارة عن اتيان الواجب بما انه بعض ما يفي بالغرض يجري فيها مطلقاً، و كما لو كان عبارة عن الامر الاول يمكن ان يقال: ان توجيه الامر أولاً لا بعنوان الاحتياط ثم الامر باتيانه بداعي امره الاول موجب لخروج الموضوع عن عنوان الاحتياط راساً بناء على تعدد الامر ايضا، كذلك يمكن ان يقال بعين هذا بناء ما ذكره المحقق المذكور ايضا فما الذي به يتمسك في جريان الاحتياط، الا ان يقال: الامر به قد تعلق باتيان الفعل المحتمل وجوبه بما انه يفي ببعض الاخر و مع قطع النظر عن قصد القرينة. ثم قد تعلق امر اخر باتيان هذا الفعل بهذا الامر الاحتياطي، فتأمل في المقام جيداً فان ما ذكرناه دقيق.

تأييد

ثم انه يويد ما ذكرناه بناء على اعتبار قصد الامر الجزمي في العبادات كما هو مفروض

الكلام فعلا افتاء المشهور باستحباب الفعل المحتمل وجوبه واقعا، مع انه لو كان الاحتياط عبارة عن اتيان ذلك الفعل بما انه واف بتمام الغرض المتوقف على الامر التحري لما جاز الافتاء به اصلا، كما ان استقرار طريقتهن على الافتاء باستحبابه مع عدم التقييد يويد عدم اعتبار قصد احتمال الامر ايضا في الاحتياط بناء على كفايته فيه، و الا لما صح الافتاء الا باستحباب الفعل الماتى به بداعى احتمال المطلوبة، فتدبر.

تنبيه

ثم ان ما ذكرناه من تصحيح الاحتياط في العبادات يجعل متعلق اوامر الاحتياط اتيان ذات العمل الواجب ثم تعلق الامر الاخر باتيان بداعى هذا الامر الجزمى انما هو على فرض اعتبار قصد الامر الجزمى في قصد القربة المعتبرة، و الا فلا يحتاج الى ذلك، بل يمكن مجرد قصد احتمال المطلوبة، و الظاهر كفاية ذلك في قصد القربة، كما لا يخفى على من راجع سيرة اهل الزمان، فانهم يحتاطون بمجرد احتمال كون الفعل مطلوبا للشارع و لا يقتصرون على ما علموا مطلوبيته له تعالى، و ذلك من اقوى الادلة على عدم لزوم قصد الامر الجزمى في الاحتياط.

تبصرة

ثم لا يخفى ان ملاك الاشكال بعينه موجود في موارد الطرق والامارات والاصول المحرزة المتكفلة للتنزيل بناء على المختار من ان مفاد دليل حجية الامارات ليس الا تنزيل مؤداها منزلة الواقع او مجرد الطرقية المحضة، فانه لو لم نقل بكفاية احتمال المطلوبة في قصد القربة او يكون اوامر الاحتياط مولويا نفسيا و متعلقا باتيان ذات محتمل الوجوب مجردة عن قصد القربة بل قلنا بلزوم قصد الامر الجزمى المصحح للقربة و عدم كون اوامر الاحتياط مولويا و على فرضه جعلناها متعلقة باتيان تمام ما يبنى بالغرض، يشكل جريان الاحتياط في موارد الطرق والامارات ايضا، حيث ان اوامر الطرقية لم تكن الا غيرتاً لاحراز الواقعيات فلا يمكن قصدها في حصول قصد القربة مع انه لا اشكال ظاهرا منهم في جريانه، فلا بد اما من القول بكفاية احتمال الامر كما قويناه، او بكون اوامر

الاحتياط نفسياً متعلقاً بإتيان ما يفي ببعض الغرض؛ ليصح قصد ذلك الامر في حصول قصد القربة، فتدبر.

فى أدلة قاعدة التسامح فى أدلة السنن

ثم ان هذا كله بناء على ان يكون منشأ احتمال الوجوب شيئاً غير الخبر الضعيف، و الا فلا اشكال فى صحة اتيان الفعل المحتمل وجوبه و لو قلنا بلزوم اعتبار قصد الامر الجزمى فى قصد القربة المعتبرة فى العبادات من دون احتياج الى اخبار الاحتياط و اثبات ان الامر فيها مولوي نفسى متعلق بإتيان بعض ما يفي بالغرض، لكنه لو كان مفاد الاخبار الواردة فى اعطاء الثواب البالغ بخبر ضعيف استحباب الفعل الذي بلغ عليه الثواب، و ان كان قد يورد عليه ايضاً، تارة من ان قصد القربة ماخوذ فى الفعل المأمور به بهذه الاخبار فيختص بصورة تحقق الاستحباب و كون البالغ ثواباً خاصاً، و اخرى بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض. لكنه ليس شئ منها وارداً، فانه يرد على الاول ما ذكرناه فى اوامر الاحتياط حرفاً بحرف، و على الثانى منع الظهور.

فينحصر الاشكال فى انه هل يستفاد من هذه الاخبار استحباب الفعل او لا؟

ما ذكر الشيخ رحمته و المحقق الخراسانى رحمته و التحقيق فى المقام

قال الشيخ (قده) ما حاصله: انه لا يستفاد منها ذلك، لان الظاهر منها كون العمل متفرعاً على البلوغ و مقيداً بالتماس قول النبي و رجاء الثواب، و من المعلوم ان ترتب الثواب على العمل الكذائى مما يستقل به العقل، لان العبد معه فى حكم المطيع و حينئذٍ ان كان مفاد الاخبار ترتب اصل الثواب كانت مؤكدة لحكم العقل و ان كان مفادها ترتب مقدار الخاص كانت لبيان تفضل الله سبحانه على هذا العبد بهذا العبادة الحكيمية باعطائه ثواب البالغ به نظير قوله: «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها» و على كلا التقديرين لا يمكن ان يقع هذه الاوامر مصححاً لعباديته، فلو اشكل فى الاحتياط فى العبادات لا يرتفع الاشكال بهذه الاوامر كما لا يخفى. و قال المحقق الخراسانى ما حاصله: امكان استفادة ذلك منها، حيث ان ظاهرها ان الاجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغ عنه عليه السلام انه

ذو ثواب، و كونه بداعى البلوغ و متفرعا عليه او برجاء قوله ﷺ او بالتماس الثواب لا يوجب كون ترتب الثواب على اتيان الفعل بهذا الداعى، بل الظاهر ان بترتبه على نفس العمل، فوزانه وزان من سرح لحيه او من صام او صلى فله كذا، و لعله لذا افتي المشهور باستحباب ذلك العمل.

اقول: و لا يخفى ان مدار الاشكال انه هل الثواب الموعود في هذه الاخبار كان ظاهرا في ترتبه على نفس العمل او على الانقياد الحاصل من اتيانه بداعى القرية؟ و كونه مترتبا على نفس العمل يتوقف على امور:

الاول: ان يكون المراد من شيء من الثواب عملا ذا ثواب، والابان يكون المراد منه نوعا او مقدارا منه، كما يویده بعض ما ظاهره ذلك كقوله من بلغه شيء من الثواب على عمل او شيء من الخير على شيء من الخير^١ و مثل ذلك التعبير فلا دلالة لها على استحباب نفس العمل، حيث ان مفادها حينئذ ان من بلغه شيء من الثواب على عمل و عمله كان له اجر ذلك العمل بمرتبه و بمقداره الذي بلغه، و اما كون الثواب على نفس العمل فلا دلالة لها عليه، بخلاف ما اذا كان المراد منه عمل ذي ثواب فان مفادها حينئذ ان من بلغه عمل ذو ثواب و عمله اوتي ثواب العمل و اجره، و ظاهره ترتب الثواب على نفسه فساقه مساق من سرح لحيه فله كذا.

قال المحقق الخراساني (قده): و احتمال ان يكون المراد من شيء من الثواب نوعا او مقدارا من الثواب بمعنى الاجر - كما هو ظاهره - بعيد، لاحتياجه الى تقدير ما يكون مرجعا للضمير و مشارا اليه لاسم الاشارة، مع ان المناسب حينئذ ان يكون مكان له اجر ذلك له كما لا يخفى على من له دراية، والمجاز ارجح من التقدير مطلقا خصوصا في المقام انتهى.

و فيه مضافا الى ان هذا النحو من التقدير ليس مرجوحا بالنسبة الى المجاز ذاتا، انه ليس مرجوحا بعد ورود بعض هذه الاخبار باظهاره، منها: ما عن عنوان البصري عن

ابى عبد الله عليه السلام «قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير»^١ الخبر. ومنها: ما عن الكافي بسنده الصحيح عنه ما قال «من سمع شيئاً من الثواب على شيء»^٢ الخبر، و منها: ما عن الكافي «عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر يقول من بلغه ثواب من الله على عمل»^٣ الخبر.

و اما ما ذكره: من ان المناسب حينئذٍ مكان له اجر ذلك له ذلك، ففيه ورد بعض الاخبار ايضا حاويا لما جعله غير المناسب، ففي خبر العنوان البصري المتقدم قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك و ان كان رسول الله لم يقله. الثاني: ان لا يكون الفعل الذي وعد الثواب باتياناه مقيدا بالتماس قول النبي صلى الله عليه وآله و متفرعا على البلوغ، و الا لما كان يصح كشف استحباب الفعل بهذه الاخبار، حيث انها على هذا كانت مؤكدة لحكم العقل القاطع باستحقاق العبد المنقاد للثواب، وقد عرفت انه قوى شيخنا المرتضى الانصاري (قده) ذلك.

و لكن المحقق السابق الذكر قدس سره لما جعل الكلام في خصوص صحيحة هشام عن ابى عبد الله عليه السلام «قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له و ان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»^٤ قال ما حاصله: ان جهة تفرع العمل على البلوغ و التماس قول النبي صلى الله عليه وآله غير موجب للتقييد، بل ذلك داع الى العمل، و الثواب متفرع على نفسه لا عليه مقيدا ليقال: ان ذلك مما استقل به العقل فلا يفيد الاخبار زائدا على ذلك شيئاً.

و انت خير بانه مضافا الى ما عرفت في الامر الاول من عدم امكان استظهار كون الثواب متفرعا على العمل الا بان يكون المراد من شيء من الثواب عملا ذاتوا: ان ظهور بعض الاخبار في التقييد غير منكر، و لا اقل من تساوي احتمال الجهتين اي البلوغ

١- ثواب الاعمال، ص ١٣٢: اعلام الدين، ص ٣٨٩: بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٥١، الباب ٣٠.

٢- الكافي، ج ٢، ص ٨٧ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨١، الباب ١٨: الاقبال، ص ٢٢٧.

٣- الكافي، ج ٢، ص ٨٧ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨٢، الباب ١٨: بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٥٦، الباب ٣٠.

٤- وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨١، الباب ١٨: بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٥٦، الباب ٣٠: المحاسن

و التماس قول النبي من حيث كونها تقييديين او تعليليين.

هذا مضافا الى ما ذكره الاستاد دام ظله من ان مورد الاخبار بقريئة قوله ﷺ «و ان كان رسول الله ﷺ لم يقله» ما اذا كان ترتب الثواب على العمل فيما صادف الواقع متحققا مع قطع النظر عن هذه الاخبار، فوردها خصوص ما اذا اتي المكلف الفعل مستندا الى قول النبي ﷺ حينئذ يترتب الثواب عليه، و ان كان رسول الله لم يقله لا يستكشف الاستحباب. و من ذلك تعلم انه لو لم يكن ظاهر الاخبار تفرع العمل على البلوغ كما ربما يقال في وجهه ان الفاء عاطفة بمعنى الواو او تقييد التماس قول النبي ايضا لما امكن كشف الاستحباب فضلا عن ان ظاهر بعضها ذلك.

الثالث: ان يكون الاخبار او بعضها خاليا عن فاء التفرع او تقييد الاتيان بالتماس الثواب و رجاء قول النبي، حيث انه لو سلم ان ذلك جهة تعليلية لا تقييدية الا ان غاية ذلك كشف استحباب الفعل الماتى به بداعي قول النبي و المتفرع على البلوغ، فلا يجوز الافتاء باستحباب الفعل مطلقا، و مثل هذا ما عرفته في باب القيود الواردة مورد الغالب، حيث انها لا توجب التقييد بحيث لو كان في البين دليل مطلق اوجبت التقييد فيه، الا انه بمجرد كونها واردة مورد الغالب لا يجوز الاخذ بالاطلاق ما لم يكن في البين اطلاق في الدليل الاخر.

و من ذلك يظهر ما في كلام المحقق السابق الذكر في كفايته حيث قال (قده): و لعله لذلك افتي المشهور بالاستحباب.

فانك خبير بان مجرد ما ذكره لا يوجب الاستحباب الفعل المقيد باتيانه بداعي قول النبي لو اغمض عما فيه، لا استحباب مطلق الفعل، و لاحجية اخبار الضعاف. و المشهور انما ذهبوا الى حجية اخبار الضعاف في المستحبات بمعنى عدم اعتبار شرائط الحجية للاخبار الآحاد في هذه الاخبار، و اين ما ذكره مما ذكره فتدبر.

تقريران آخران لحجية الأخبار الضعاف و نقدهما

نعم قد يقرر الحجية بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه المحقق في حاشيته و حاصله: ان البلوغ بمعنى الوصول و هو لا يصح ان ينسب الى الثواب او الفعل على الحقيقة، فلا بد من الالتزام بالمجاز اسنادا او اضمارا او حذفاً بان يكون المعنى من بلغه خبر شيء و حينئذ كانت الاخبار ظاهرة في المحجية، لان مساقها حينئذ مساق قوله مثلاً: من بلغه خبر عادل على عمل ذي ثواب فعل بالخبر كان له الثواب، و ظاهره جعل المحجية للخبر العادل.

وفيه: ان هذا مبني على عدم استقلال العقل بالثواب بان لا يكون ظاهر الاخبار ترتب الثواب على الفعل الماتى به التماسا لقول النبي بما انه انقياد و اطاعة حكيمية، و الا فلا ظهور لها في المحجية كما لا يخفى.

الثاني: ان ظاهر رواية الاقبال عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك و ان لم يكن الامر كما بلغه ان من بلغه خير فعمل به فكان الخير في يده» و هذا عبارة اخرى عن التعبد بالغاء احتمال الخلاف.

وفيه: عدم ظهوره في ذلك بعد ورود كثير من الاخبار بمضامين متقاربة خلاف مضمونه بحيث لا يمكن كشف المحجية عنها، فتأمل. وكيف كان فكشف حجية الأخبار الضعاف في المستحبات عن هذه الاخبار في غاية الاشكال. وحيث قد استقصينا الكلام في المقام في اول الفقه لمناسبة اقتضت ذكره، فلا محالة لا نطيل الكلام ببسط المرام هنا فراجع المبسوط.

تذييل

ثم انه هل يترتب على هذا الفعل اذا قلنا باستحبابه اثار المترتبة على المستحبات اولا؟

نقل و نقد

قال الشيخ (قده) ما حاصله: انه بناء على كون هذه الاخبار لمجرد تأكيد حكم العقل بلافاضة الزائد لا يترتب على الفعل شيء من الاثار المترتبة على المستحب، و اما بناء على القول باستحبابه بهذه الاخبار يترتب عليه تلك الاثار.

و انت خبير بان مجرد القول بذلك لا يوجب ما ذكره، و حاصل الوجه فيه: ان

المتصور في تلك الاخبار في مقام الشبوت امور: احدها: ان يكون مفادها حجية اخبار الضعاف في المستحبات، الثاني: ان يكون مفادها استحباب الفعل بعنوانه واقعا، الثالث: ان يكون مفادها استحباب الفعل في الظاهر بلا نظر الى الواقع، الرابع: ان يكون مفادها استحبابه واقعا بعنوان انه بلغ فيه الثواب. فان صرنا الى الاحتمال الاول والثاني فلا محالة يترتب الاثار المترتبة على المستحبات على هذا العمل، و ان ذهبنا الى احتمال الثالث والرابع فيلزم التأمل في ادلة تلك الاثار و انها هل كانت مترتبة على المستحب مطلقا سواء كان مستحبا بعنوان الاولى او بعنوان الثانوي او كانت مترتبة على خصوص المستحب بعنوانه الاولى؟ فعلى الاول كالاولين يترتب تلك الاثار عليه، و على الثاني فلا. ثم انه لو رتب اثر على كون الفعل جزء المركب كما اذا رتب جواز المسح بالبلل بكون الشيء الذي فيه ذلك البلل من اجزاء ما يغسل في الوضوء فهل يترتب عليه ذلك الاثر اذا دل على استحبابه خبر ضعيف اولاً؟ و حاصل الكلام انه يمكن بلوغ الخبر على احد انحاء: اما بلغ على كون ذلك جزءا للمركب، او بلغ على كون المقيد به مستحبا، او بلغ على كونه مستحبا بمعنى المستحب في المستحب، فان كان بالغا على احد نحوين الاولين فهل يشمله اخبار من بلغ اولاً، ووجه الثاني ان ظاهرها بلوغ الخبر مترتب الثواب على العمل بالاستقلال لا ترتيبه عليه ضمنا، و على الاول فهل يترتب عليه الاثر المقصود اولاً؟ لا اشكال في عدم ترتيبه بناء على غير الاحتمال الاول من الاحتمالات التي عرفت في الاخبار، لان مجرد كون العمل مستحبا اما بعنوانه الاولى او الثانوي لا يوجب ذلك ما لم يثبت جزئيته. و اما على احتمال الاول اعني حجية اخبار الضعاف ففيه ايضا اشكال من حيث ان مفاد اخبار من بلغ على فرض دلالتها على الحجية لا يكون ازيد من حجيتها من جهة ترتيب الثواب و لذلك ندعى استحباب الفعل الذي بلغ خبر ضعيف على وجوبه لاجوبه فتأمل، فانه دقيق. و ان كان بالغا على النحو الثالث فلا اشكال في عدم ترتيب الاثر بناء على شيء من الاحتمالات، فتدبر جيدا واغتنم.

التنبيه الخامس: في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية

الامر الخامس: لا يجب الاحتياط في الشبهات الموضوعية وجوبية كانت او تحريرية

باتفاق من الاصولي والخباري.

و يدل عليه بعض الاخبار المتقدمة، بل بعضها ظاهر في خصوص الشبهات الموضوعية، فراجع. وكيف كان فجريان البراءة الشرعية فيها مما لا اشكال فيه، انما الكلام في البراءة العقلية، وقد عرفت منا سابقا ان الاقوى عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات المحكية و الموضوعية، فراجع.

ما ذكره العلامة والشيخ رحمتهما والتحقيق في المقام

واستدل العلامة في التذكرة على البراءة في الشبهات الموضوعية التحريمية برواية مسعدة بن صدقة «كل شئ حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة او العبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امرة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة»^١.

وقال شيخنا المرتضى الانصاري (قده) ما حاصله بتوضيح منا: ان الرواية وان كانت ظاهرة صدرا و ذيلا في ان الاصل في الشبهات التحريمية هي البراءة الا ان المحلية في الامثلة المذكورة فيها لا تكون مستندا الى اصالة المحلية، فان الثوب والعبد ان لوحظا باعتبار اليد عليهما يحكم بحل التصرف فيهما من جهة اليد، وان لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الاصل فيهما حرمة التصرف، لاصالة بقاء الثوب على كونه ملكا للغير، او لاصالة عدم دخوله في الملك، و لاصالة الحرية في الانسان المشكوك حرите و رقيته للاخبار الواردة في «ان الناس كلهم احرار»^٢ حتى يثبت الرقية. وكذا الزوجة ان لوحظت باعتبار اصالة عدم تحقق النسب او الرضاع فالمحلية مستندة اليها، وان لوحظت مع قطع النظر عنها فالاصل عدم تأثير العقد لجواز التصرف فيها. انتهى نص كلامه.

و التحقيق عدم جريان اصالة عدم تحقق النسب كما لا يخفى، فان المعقودة ان كانت من النسب كانت كذلك من اول الامر و الا لم تكن كذلك منه. و اما اصالة عدم تأثير العقد

١- التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٦، الباب ٢١، بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٣، الباب ٣٣.

٢- الكافي، ج ٦، ص ١٩٥، الكافي، ج ٧، ص ٤٢٠، التهذيب، ج ٦، ص ٢٣٥، الباب ٩٠.

فالاقوى عدم جريانها في المقام، حيث ان المفروض ان الشك في المقام في انشاء كون المرأة من المحرمات الذاتية فلا يكون العقد موثراً او من غيرها فيكون كذلك، فالشك في تأثير العقد وعدمه ناشئ عن الحلية و الحرمة الذاتيتين بحيث اجتمع ساير شرايط تأثير العقد و شك في هذه، فاذا حكم باصالة الحلية بكونها من المحللات الذاتية فلا محالة يقطع بتأثير العقد.

والحاصل ان الشك في المقام مسبب عن الشك في الحلية و الحرمة، فاصالة الحلية حاکمة على اصالة عدم تأثير العقد، هذا حال مسألة نكاح الزوجة، و ينبغي الاشارة في ذيلها الى ان الظاهر ان اصالة عدم تأثير العقد غير جارية في امثال المقام، لانه اما وقع موثراً او غير موثر، و كون العقد غير موثر ليس له حالة سابقة متيقنة ليحكم ببقائه بالاصل. ولعل مراد الشيخ رحمته الله من ذلك هو اصالة عدم جواز التصرف في المرأة المعقودة عليها وكيف كان فالامر سهل. و اما مسألة الثواب والعبد فجريان الاصل الذي ذكره فيها مبني ان لا يكون الحلية في قوله *احل الله البيع* بمعنى الحلية الوضعية الفعلية بان كان المراد منها اما الحلية التكليفية او الوضعية الذاتية والظاهر كذلك حيث انه لا يكون في المعاملات بمجرد الشك في نفوذ *الفعل* «*ياحل الله البيع*»^١ بل يحكون بالفساد و هذا واضح.

فالذي ينبغي ان يقال في حسم مادة الاشكال: ان ذكر هذا الامثلة لا يوجب الوهن في التمسك بالحديث لاصالة الحلية في الشبهات التحريمية، و ذلك لان من القريب كون ذكرها تنظيراً لتقريب اصالة الاباحة في الازهان، و انها ليست بعمامة النظر في الشريعة، بل قد حكم بملكية الثوب والعبد بمجرد اليد مع الشك فيها، و بصحة العقد على المرأة المشكوك كونها من النسب او الرضاع بمجرد اصالة عدمها، مع الغض عما عرفت انفاً من ان الصحة في ذلك العقد مستند الى اصالة الحلية. و للاستاذ دام ظلّه العالي بيان في معنى الرواية لا يرد عليه الاشكال ايضاً، و هو ان معنى قوله «كل شئ لك حلال حتى تعلم او تعرف انه حرام»^٢ ان الاحتمال بما هو ليس منجزاً ما لم يستتب غيره او ما لم تقم البيئة على

خلافه، و ذلك سواء قام على وفقه اصل او امارة او لم تقم، فحاصل مفاد الرواية بنحو الجمع في التعبير ان مجرد الاحتمال ليس موجبا للانبعاث او الارتداد ما لم يثبت خلافه بالاصل او الامارة او غيرها كالعلم ونحوه.

لا يقال: على هذا يلزم خروج المورد عن الرواية لان موردها هو الشبهات في الاموال والنفوس، و هي مما قام الاجماع على تنجيز مجرد الاحتمال فيها.

فانه يقال: لم يثبت الاجماع او لا، و لم يعلم وجهه ثانيا هل هو من جهة وجود الاصل المحرز الموجب لعدم جواز الاقتحام فيها غالبا، او من جهة كون نفس الاحتمال بما هو منجزا؟ و لعل مدركه وجود الاصل في غالب موارد بل الجميع الا ما شذ و ندر، و مجرد احتمال كون المدرك ذلك مضر في التمسك بالاجماع بما هو، و ذلك واضح جداً.

فيما لاتجري البراءة في الشبهة الموضوعية

هذا كله فيما كان النهى عن شيء بمعنى طلب ترك كل فرد منه مستقلا، و اما اذا كان بمعنى طلب تركه في زمان او مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان او المكان ولو دفعة لما امثل اصلا لما كان لجريان البراءة العقلية و لا الشرعية في الشيء المشكوك حرمة مجال، ضرورة ان الاشتغال اليقيني بالتكليف يستدعي البراءة اليقينية التي لا تحصل الا بالاجتناب عن المشكوك ايضا.

والحاصل ان اللازم على المكلف ترك الطبيعة المنهى عنها بالكلية، و ذلك لا يحصل الا بترك المشتبه كالمعلوم حرمة.

ثم لا يخفى ان هذا ايضا يتصور على وجهين:

احدهما: ان يكون جميع الاعدام مطلوبا بطلب واحد بحيث يكون كل واحد جزءاً من المطلوب على نحو التركيب، و مرجع الشك في حرمة الفرد الخارجى حينئذ الى الشك في الاقل و الاكثر الارتباطيين.

الثاني: ان يكون المطلوب عدما بسيطا متحصلا من تلك الاعدام بحيث لما يكاد ينحل الى المطلوبات المتعددة كما في الثاني بل كان بسيطا محضا، والظاهر ان مراد المحقق

الحراسانى رحمته الله من كلامه فى «الكفاية» هو القسم الثانى، وحينئذ لا يرد عليه بان هذا مناف لمختاره فى الشك فى الاقل و الاكثر الارتباطيين من الحكم بالبراءة الشرعية دون العقلية. ثم ان ما ذكرناه من الاحتياط عقلا و شرعا فى المقام انما هو بناء على عدم وجود اصل حاكم على اصاله الاشتغال و الا يرجع اليه قطعاً، و لذا قال المحقق ما حاصله: انه لا يجوز الاتيان بشيء يشك معه فى ترك المنهى عنه، الا اذا كان الترك مسبوقاً بحالة سابقة ليستصحب مع الاتيان به.

و لا يخفى ان الاصل الذى ذكره اما ان يراد من اجرائه اثبات جواز الاتيان بفرد المشكوك، او اثبات تحقق الامتثال بعد الاتيان به و ترك ساير الافراد، او اثبات بقاء التكليف و عدم سقوطه بمجرد اتيان الفرد المشكوك، فان اريد منه اثبات تحقق الامتثال او بقاء التكليف فالظاهر عدم افادته لشيء منها و ان كان الاستاد يقوى انتاجه لبقاء التكليف، و ذلك لان ترتب الامتثال على كون المكلف تاركاً للطبيعة عقلى، كما ان ترتب بقاء التكليف عليه كذلك. و ان اريد منه اثبات جواز الاتيان بالفرد المشتبه فالظاهر عدم قصوره لذلك^١ على ما يودى الى النظر القاصر حيث ان المانع من الاقتحام فيه ليس الا استدعاء التكليف كون المكلف تاركاً للطبيعة بالمرة، فاذا يعلم المكلف انه بعد الاتيان به لا يخرج عن كونه تاركاً و لو بالاصل فما المانع من جواز الاقتحام، و عليك بالتأمل التام لعلك تجد صدق ما ذكرناه.

ثم ان هذا كله اذا لم نقل بجريان حديث الرفع و نحوه فى المقام، و الا فلا اشكال فى جواز الاتيان بالفرد المشكوك، و تقريب شمول الحديث له ان سعة متعلق التكليف بحيث يشمل الفرد المشتبه و عدمها مشكوك، فشمول التكليف له مجهول، فيرفع بما مفاده رفع المجهول فى الشريعة.

لا يقال: لا مجال للمصير الى ذلك، و الا لوجب ان يقال بكفاية الاتيان بالفرد

١- والظاهر انه خلاف التحقيق حيث ان الاستصحاب يجب ان يكون بلحاظ اثر شرعى ما لم يكن نفس المستصحب من المجعولات الشرعية كما فى المقام، و من المعلوم ان اثر عدم اتيان المكلف بالطبيعة ليس جواز الاتيان بالفرد المشتبه فتدبر. منه عفى عنه.

المشكوك كونه مصداقا للطبيعة المأمور بها، لان ضيق التكليف بحيث يستدعى اتيان ما علم انه فرد للواجب مجهول فيرفع بحديث الرفع، مع انه لم يقل احد بكفاية الاتيان به فيما كان اتيان صرف الوجود من الطبيعة و اجبا.

فانه يقال: لعله للاجماع على عدم كفاية ذلك في طرف الوجوب و حيث لا اجماع في المقام فلا محالة لا مانع من الاخذ بمفاد الحديث، وكيف ما كان فشمول حديث الرفع والمحجب و نحوهما للمقام مما لا اشكال فيه ظاهرا، كما ان شمول مثل قوله «كل شئ لك حلال حتى تعرف انه حرام» له ايضا كذلك، حيث ان الفرد المشتبه شئ لم يعلم حرمة فيحكم بحليته ظاهراً، و ذلك واضح جدا.

التنبيه السادس: في حسن الاحتياط مطلقا و عدمه

الامر السادس، قال المحقق صاحب «الكفاية» فيها: ان الاحتياط حسن عقلا و تقلا و هو مطلقا كذلك حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب او الحرمة او اشارة معتبرة على انه ليس فردا للواجب او الحرام ما لم يتخل بالنظام، فالاحتياط قبل ذلك مطلق يقع حسناً كان في الامور المهمة كالدماء والفروج او غيرها، وكان احتمال التكليف قويا او ضعيفا كانت الحجة على خلافه او لا، كما ان الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسنا كذلك و ان كان الراجح لمن التفت الى ذلك من اول الامر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا او محتملاً، هذا عبارته مع مختصر من التغير.

و لا يخفى انه لا مدرك لحسن الاحتياط لا عقلا و لا شرعا لمن يذهب الى ان المرفوع بحديث الرفع والمحجب و غيرها هو نفس الاحكام، فانه اذا رفع الحكم فما الذي يحكم برجحان الاحتياط، لان الاحتياط حسن عقلا و تقلا بملاك حفظ الواقعيات به، ففيما لم يكن الواقع الفعلي محفوظا في ظرفه لا ملاك لحسن الاحتياط. اللهم الا ان يقال: ان كون المرفوع بالحديثين نفس الحكم لا يزيد امره عن كونه مما يقتضيه ظاهرهما فالاحتياط حينئذ يكون حسنا لاحتمال ارادة خلاف ذلك في متن الواقع، او يقال: اذا رفع حكم المجهول من الوجوب او الحرمة فهو بمنزلة نسخها، و حسن الاحتياط حينئذ لعله بملاك بقاء الاستحباب او الكراهة بعد النسخ فتدبر.

لا يقال: لا مفر من القول بحسن الاحتياط نظرا الى اطلاق المادة بعد قطع اليد عن اطلاق الهيئة.

فانه يقال: مرجع ذلك الى عدم رفع الحكم وبقائه ببقاء ملاكه، فان روح التكليف ولبه هو الارادة النفس الامرية، فمع العلم بها لا مجال للمخالفة ولو لم يكن الانشاء صادراً من المكلف، و مع العلم بعد مها لا وجوب للموافقة ولو صدر منه ذلك، فاذاً اطلاق الحكم وعدمه تابع لاطلاق المادة وعدمه. والقول بحسن الاحتياط لاجل الوصول الى الملاكات مساوق للقول بثبوت الحكم ولو مع الجهل به، ولعله واضح.

في عدم حسن الاحتياط اذا اختل به النظام

ثم انه لو كان الاحتياط بحيث ينزجر رعيته منه في جميع الموارد الى اختلال النظام فلامحالة يجب رفع اليد عنه في الموارد التي كان وجود التكليف فيها موهوماً، و مع عدم رفع ذلك بهذا المقدار من التبويض يجب رفع اليد عنه في الموارد المشكوكة ايضاً، كما انه يجب رفع اليد عنها في الامور التي لم تكن من الامور المهمة في نظرا الشارع كالدماء و الفروج والاموال وغيرها، و اذا قلنا بان حسن الاحتياط في العبادات موقوف على قصد الامر ولو بالاحتياط بناء على كونه مولوياً لا حسن له في الموارد الغير المظنونة او غير المهمة، لعدم الامر فيها قطعاً، فانه بعد فرض عدم فعلية التكليف في جميع الموارد حيث لا يتحقق البعث الفعلي بما لا يتمكن المكلف منه عادة او يتمكن ولكنه ينجر الى اختلال امور المعاش لا يخلو الامر اما ان يقال بوجود الامر بالاحتياط في الموارد الموهومة او المشكوكة دون المظنونة، او في الموارد الغير المهمة، دون المهمة وهو غير معقول او بالعكس، وهو موجب لعدم وقوع الاحتياط في الموارد المذكورة حسناً، ولو ترك الاحتياط في الموارد المهمة او المظنونة فهل يحسن الاحتياط في غيرها حينئذٍ اولاً؟ مبنين على القول بالترتب وعدمه، والكلام فيه عين الكلام في ذلك فتدبر. ونظير المقام المستحبات الثابتة في الشريعة في اوقات مختلفة، فانه لو اراد المكلف الاتيان بجميعها لانسد باب تحصيل المعاش عليه، بل لا يقدر على جميعها عادة في غالب الاوقات، فالكلام فيها عين ما ذكر في الاحتياط بلا مزيد عليه.

الفصل السادس: في دوران الامر بين المحذورين

و الاقوال فيه كثيرة: احدها: الحكم بالبراءة عقلا و نقلا، الثاني: وجوب الاخذ باحدهما تخييراً، الثالث: وجوب الاخذ بخصوص طرف الحرمة تعييناً، الرابع: التخيير بين الفعل و الترك عقلا مع التوقف عن الحكم به راساً، الخامس: التخيير بينهما عقلا مع الحكم عليه بالاباحة شرعاً.

واقوى الاقوال فيها الاخير، و لابد في تنقيحه من بيان بعض ما قيل او يمكن ان يقال فنقول و به الاتكال:

ما ذكره الشيخ رحمته الله في المقام و ايراد المحقق الخراساني رحمته الله عليه

قال الشيخ (قده): و محل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصلياً بحيث يسقط بمجرد الموافقة، اذ لو كانا تعبديين محتاجين الى قصد الامتثال او كان احدهما المعين كذلك لم يكن اشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع الى الاباحة، لانه مخالفة قطعية في العمل.

و اورد عليه المحقق صاحب «الكفاية» بما حاصله: ان مورد جميع الوجوه المتقدمة و ان كان ما اذا كان كل واحد من الوجوب والحرمة توصليين، الا ان مورد ما هو المهم من البحث اعني التخيير العقلي لم يكن منحصراً في ذلك هذا.

نقد ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله

والانصاف عدم ورود الايراد، لان مسألة دوران الامر بين المحذورين انما امتازت عن ساير ما حكمه التخيير العقلي في مقام العمل و جعلت مسألة براسها في قبال تلك المسائل، من حيث جريان جميع الوجوه والاقوال فيها دون غيرها، والا فالتخيير ليس منحصرًا بتلك المسألة، وكيف كان فهذا ليس بهم في المقام.

نقل و نقد

وقال المحقق النائيني قدس الله سره على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه ما حاصله: ان شرط تاثير العلم الاجمالي كون المعلوم بالاجمال صالحا لتشريعته على ما هو عليه من الاجمال و غير قاصر عن ان يكون داعيا و محركا لارادة العبد، كما اذا كان وجوب احد الشئيين او حرمة او وجوب احدهما و حرمة الاخر، اذ من الممكن في جميع هذه الصور تشريع التكليف بعثا او زجراً على احد الشئيين والمعلوم بالاجمال في جميعها غير قاصر عن كونه داعيا و محركا لارادة العبد نحو الفعل او الترك او فعل شيء و ترك الاخر، و اما اذا كان المعلوم غير صالح لتشريعته على ما هو عليه و لتحريك العبد نحو العمل فلا محالة لا يكون العلم المتعلق به منجزا و ما نحن فيه عين ذلك، و اذا لا يمكن جعل التخيير الواقعي ولا الظاهري في مورد، اذ التخيير حاصل تكويننا حيث ان العبد لا يخلو امره اما ان يكون فاعلا لشيء او تاركا له و جعل الجاعل غير معقول. و هذا ايضا لا يمكن فرق فيه بين ان يكون التخيير شرعيا او عقليا، لما الاول فواضح لما ذكر، و اما الثاني فلانه انما يكون فيما اذا كان في كل من الطرفين ملاك يلزم استيفاءه و لم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين كالتخيير العقلي في باب التزاحم، و في المقام ليس الامر كذلك، لعدم القطع بل القطع بعدم ثبوت الملاك في كل من طرفي الفعل والترك، فالتخيير في المقام هو التخيير التكويني لا الناشئ عن ملاك ليقتضيه، فاصالة التخيير ساقطة في المقام راسا. و اما ساير الاصول فلا مجال لها ايضا لكنه لا بملاك واحد بل عدم جريان كل منها انما هو بملاك يخصه، اما اصالة الاباحة فعدم جريانها لامور: احدها: انصراف ادلتها

عن ما نحن فيه، حيث ان ظاهرها الاختصاص بما اذا كان طرف المحرمة الاباحة لا الوجوب، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام «كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعلم انه حرام»^١ الثاني: اختصاصها بالشبهات الموضوعية و عدم شمولها للشبهات الحكيمة. الثالث: عدم انحفاظ رتبها في المقام، فان موضوعها ما يحتمل فيه الاباحة بمعنى كون فعله وتركه مرخصا فيه، وهو معلوم العدم هنا. الرابع: ان نفس جعلها مناف للمعلوم بالاجمال الذي هو جنس الالتزام، لان مفادها الرخصة في الفعل والترك، وذلك يناقض الالتزام المعلوم و ان لم يكن للعلم به اثر، والحاصل ان حكم الظاهري لا يصح ان يكون بدلوله المطابق مناقضا للمعلوم حيث انه مجهول في ظرف الشك فيه، فمع العلم به لا يمكن الجعل على خلافه. و من هذا يظهر الفرق بين اصالة الاباحة و بين اصالة البراءة والاستصحاب حيث ان مورد كل واحد من اصالة البراءة والاستصحاب انما يكون خصوص الوجوب او المحرمة و لا تغني البراءة او الاستصحاب في واحد منهما عنه في الاخر، بخلاف اصالة الاباحة فان جريانها في طرف المحرمة يغني عنها في طرف الوجوب، لان معناها الرخصة في الفعل والترك ولذا كان مفاده بنفسه مناقضا للمعلوم، بخلاف مفاد اصالة البراءة او الاستصحاب، و اما اصالة البراءة فعدم جريانها ليس لما ذكر حيث قد عرفت ان كل من اصالة البراءة في طرف الوجوب او المحرمة لا تناقض المعلوم بالاجمال بنفسه، فلا باس في جعلها من هذه الجهة، الا ان لعدم جريانها وجها اخر، و هو انه لا موضوع لها، اما البراءة العقلية فلان مدركها قبح العقاب بلا بيان و في المقام نقطع بعدم العقاب حيث انك قد عرفت انه لا اثر للعلم الاجمالي فيه في التنجيز، فنقطع بعدم العقاب بلا حاجة الى حكم العقل بقبحه بلا بيان. و اما البراءة الشرعية فلان مدركها قوله «رفع ما لا يعلمون»^٢ والرفع فرع امكان الوضع، و في المورد لا يمكن وضع الوجوب والمحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين و لا على سبيل التخيير كما تقدم وجهه. و

١- الكافي، ج ٥ ص ٣١٣، التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٦، وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٩.

٢- وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٦٩، المستدرک، ج ٦، ص ٤٢٣، الباب ٢٦.

اما الاستصحاب فوجه عدم جريانه ليس ما ذكر فى وجه عدم جريان اصالة الاباحة لعين ما عرفته، بل وجهه انه لما كان من الاصول المتكفلة للتزليل فلا يمكن الجمع بين مؤاده و بين المعلوم بالاجمال، فان البناء على عدم الوجوب و عدم الحرمة واقعا كما هو مفاد الاستصحابين المتكفلين للتزليل لا يجتمع مع العلم بوجود الالتزام، و سياتى ان الاصول التنزيلية لا تجري فى اطراف العلم الاجمالى سواء لزم منها مخالفة عملية او لا، فالوجه فى عدم جريانه هو المناقاة بين الالتزام بالالتزام واقعا و بعدمه كذلك. هذا خلاصة بعض كلامه عليه السلام مع مختصر من التوضيح.

و لا يخفى ما فى جميعه، فان التخيير العقلى مما لا ينبغي انكاره، حيث ان مفروض الكلام ما لم يكن فى كل من الطرفين ترجيحا على الآخر احتمالا او محتملا، و عليه فهل يحكم العقل بغير التخيير اذا سئل عن حكم الواقعة فى مقام العمل، و هذا لا يلزم فيه ان يكون الحكم به ناشئا عن مصلحة تقتضيه، و لعله الذى اوجب الاشتباه، فانه لو كان مراده عليه السلام ان التخيير الناشئ عن المصلحة المقتضية له غير حاصل فى المقام فهو بمكان من القبول، و ان كان مراده نفي حكم العقل بالتخيير فى مقام العمل فهو بمكان من الغرابة. و اما اصالة الاباحة فالظاهر جريانها فى المقام، حيث انه لم يكن الدليل الدال عليها منصرفا عن المقام فانه لم يكن منحصرا فى قوله «كل شى فيه حلال و حرام»^١ الخ ليقال ان ظهورها الانحصار فيما اذا كان طرف الحرمة الحلية بل من ادلتها قوله «كل شى هو لك حلال حتى تعرف انه حرام»^٢ او تعلم انه حرام. و دعوى الانصراف فى مثل ذلك على مدعيه و لم تكن مختصة بشبهات الموضوعية ايضا، فان بعض ادلتها يشمل الشبهات الحكيمة كالموضوعية و ان كان بعضها الاخر ظاهرا فى خصوصها و لم تكن معناها الترخيص فى الفعل والترك لتناقض بعضها المعلوم بل معناها الترخيص من جهة خصوص الحرمة او خصوص الوجوب لو قلنا لشموها لشبهات الوجوبية ايضا فحالتها حال اصالة البراءة. و

١- الكافى، ج ٥ ص ٣١٣؛ من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٣٤١ وسائل الشريعة، ج ١٧، ص ٨٧، الباب ٤؛ المستدرک، ج ١٣،

٢- التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٤، الباب ٢١؛ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٧٣، الباب ٣٣.

ص ٦٨، الباب ٤.

دعوى ان الحلية المفعولة فيما هي بمعناها الاخص اي الرخصة في كل من طرفي الفعل والترك غير مسموعة، ولم يكن موضوعها الشيء المحتمل للحلية بالمعنى الاخص ليكون منتفيا في المقام قطعا، بل موضوعها احتمال الحلية بمعناها الاعم اي كون الشيء بحيث يحتمل فيه الترخيص في فعله و عدمه او الترخيص في تركه و عدمه بناء على الشمول كذلك ايضا.

وكيف كان فشيء من الامور التي ذكرها في وجه عدم جريان اصالة الاباحة مما لا ينهض وجهها لذلك، فتدبر جيدا.

و اما اصالة البراءة فعدم جريان العقلية منها مسلم، لكنه لا لما ذكره، بل من جهة انه لا قصور في البيان هاهنا و انما القصور في ناحية المكلف حيث انه لم يكن قادرا على الجمع والموافقة القطعية بحيث لو فرض محالا امكان ذلك لما كان له عذر في تركها^١. و اما الشرعية منها فالظاهر جريانها ايضا، و ما قال في وجه عدم الجريان مما لا ينبغي الالتفات اليه، فان صحة الرفع و ان كان فرع صحة الوضع الا ان صحة رفع خصوص الوجوب او خصوص الحرمة لم تكن متوقفة على صحة وضع الوجوب و الحرمة كليهما، بل صحة رفع خصوص الوجوب فرع صحة وضعه بالخصوص، و صحة رفع خصوص الحرمة فرع صحة وضعها كذلك، و صحة وضع كل منهما بالخصوص مما لا ينبغي انكاره، و لو قيل بان صحة رفع التكليف في مورد مجهول الحكم فرع امكان وضع التكليف في جميع الموارد المجهولة احكامها لوجب ان يقال بعدم جريان البراءة الشرعية في شيء من الموارد، لعدم صحة التكليف في جميع الموارد المجهولة لادائه الى العسر و الحرج بل الى اختلال امور المعاش والنظام، و ذلك مما لا يصح صدوره عن المكلف الحكيم، فتدبر.

و اما استصحاب عدم كل من الطرفين بالخصوص فلا مانع فيه ظاهرا، و المانع الذي

١- والتمرة بين الوجهين يظهر فيما لو كان احدا الطرفين راجعا احتمالا او محتملا فانه يلزم الاخذ بخصوصه بناء على ما ذكرناه و لا يلزم ذلك بناء على ما ذكره، منه عفى عنه.

ذكره ليس صالحا للمنع و الا لوجب الالتزام بعدم جريان الاستصحاب في شيء من الفروع والموارد المختلفة للعلم الاجمالي عادة بمخالفة بعض الاستصحابات للواقع، والالتزام بالواقعات على ما هي عليها لا يجتمع مع الالتزام بكون مفاد تلك الاصول هو الواقع، و ياتي السر في ذلك في مبحث الاستصحاب ان شاء الله فانتظر و تأمل.

لا يقال: ليس للمصير الى شيء من تلك الاصول مجال، حيث ان مقتضى وجوب الالتزام بالاحكام الواقعية يستدعي الالتزام في المقام باحد طرفي الاحتمال، اما طرف الوجوب او جانب الحرمة، و معه لا يمكن الرجوع الى اصالة البراءة و الاباحة وغيرها. فانه يقال: ان كان المراد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل في المقام قطعاً، حيث ان المكلف لا يتمكن من الموافقة القطعية، والاحتمالية منها حاصلة تكويناً، حيث انه لا يخلو بحسب خلقته التكويني عن الفعل او عن الترك. و ان كان المراد وجوب التدين والانتقياد، ففيه: اولاً انه لا دليل على ذلك، و ثانياً لا دليل على انه حكم واقعي يجب موافقته حتى الامكان كي يقال متى امكن الالتزام التفصيلي فهو و الا يتنزل الى الاجمالي رعاية للتكليف الثابت في الواقع و نفس الامر^١ و ثالثاً لا منافاة بين الالتزام باحدهما لو فرض وجود دليل عليه و بين المصير الى الاباحة ظاهراً هذا.

نقل كلام الشيخ و المحقق الخراساني رحمهما الله و نقده

و يظهر من شيخنا المرتضى و المحقق الخراساني قدس سرهما انه لو كان دليل على وجوب تعبد المكلف و تدينه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي لكان لعدم جواز الرجوع الى الاصول المذكورة وجه، و قد عرفت انه على فرض وجود الدليل ايضاً لا بأس بذلك، والعجب منها رحمهما الله كيف سلما ورود الاشكال بحسب ظاهر عبارتها على فرض وجود الدليل على وجوب الالتزام بالحكم الذي كان محتمل الموافقة للواقع، مع انها ذهبا الى ان الحكم الظاهري لا يجوز ان يكون معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعي

١- بل الثابت لو سلم وجوب الالتزام بحكم الله تعالى على ما هو عليه و حيثئذ فالالتزام بخصوص الوجوب او بخصوص الحرمة فرع العلم التفصيلي بهما و الا فلا يجب ذلك بل لا يجوز لكونه تشريعاً محرماً حيثئذ.

من حيث العمل لامن حيث الالتزام.

قال الشيخ (قده) ما حاصله: ان مما ذكر من عدم ورود الدليل على وجوب الالتزام بما يحتمل موافقته للواقع يظهر بطلان قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدال احدهما على وجوب عمل و الاخر على حرمة بان يقال حكم فيها بالتخير، و بتنقيح المناط يحكم في صورة مجرد احتمالها ايضا به وجه البطلان ان صورة تعارض الخبرين يرجع الى تعارض الواجبين و تراحمهما حيث ان الشارع اوجب الاخذ بكل من الخبرين، و اذا لم يمكن الجمع وجب الاخذ باحدهما. و من ذلك يعلم انه لو لم يكن ادلة التخير في البين لحكمنا في الخبرين كذلك بالتخير، لانه على وفق القاعدة بخلاف ما نحن فيه، اذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة، والالتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص.

و قال المحقق الخراساني ما حاصله مع توضيح منا: انه اما ان نقول بكون الاخبار حجة من باب السببية فالتخير على وفق القاعدة لما عرفت في الوجه الذي ذكره الشيخ (قده)، او من باب الطريقة فالتخير حيث ان كان على خلاف القاعدة الا ان كل واحد منهما لما كان واجدا لملاك الطريقة من احتمال الاصابة مع اجتماع سائر الشرايط حصل حجة بادلة حجية الاخبار كذلك، و لما لا اثر للحجية كليهما في صورة التعارض بل لا يعقل ذلك فلامحالة صار احدهما المعين او غيره حجة بادلة الترجيح او ادلة التخير، و اين ذلك مما اذا لم يكن المطلوب الا الاخذ بخصوص ما صدر واقعا و هو حاصل بنفس الالتزام بذلك، نعم لو كان التخير بينهما لاجل ابدائهما احتماليين و احداثهما الترديد بينهما لكان لتنقيح المناط وجه، فتأمل جيدا. انتهى بعض كلامهما رفع في الخلد مقامهما.

و انت خير بان مجرد كون الاخبار حجة من باب السببية لا يصلح للجواب حيث ان القائلين بها ارادوا من ذلك ان العمل على طبق مودى الامارات يكون حائزا للمصلحة الجارية للمصالح والمفاسد النفس الامرية و لذلك اوجب ذلك، و اما وجوب الالتزام و التدين بمودى احد المتعارضين لم يكن الا لاحتمال مصادفته للواقع، و ان شئت بيانا اوضح و ادق، فنقول: قد اوجب الشارع الاخذ بواحد من الخبرين المتعارضين، و

ذلك لا يصح ان يكون بلحاظ كون الاخبار حجة من باب السببية لان غاية استدعاء ذلك وجوب تطبيق العمل على وفق مودى الامارة لمصلحة فيه، و على هذا فوجوب التدين و التعبد باحدهما لا يكون الا لاجل احتمال كل منهما للثبوت فى الواقع و وجوب الاتقياد لما يحتمل فيه ذلك، و هذا بعينه موجود فى المقام، فانه و ان لم يقم فيه الخبران المتعارضان الا ان احتمال كل من الوجوب والحرمة بحاله.

تحقيق فى الجواب

فالاولى فى الجواب ان يقال: وجه ايجاب الشارع الاخذ باحد طرفى الاحتمال فى باب تعارض الخبرين يمكن ان يكون احد امور: اما وجوب جعل احدهما حجة على المحكم و معتمدا فى مقام الفتوى و الاحتجاج، و اما وجوب التدين بمودى احدهما والعمل على طبقه بما انه مما ادى اليه قول العادل و عدم جواز الغاء كليهما و عدم الاعتناء بقول العادل و انت خير بان شئ منها لا ينافى الطريقة كما لا يخفى، و اما وجوب الالتزام بمودى احدهما من حيث ان قيام الخبر الواحد اوجب احتمال المصادفة. فان كان وجه حكمه بالتخير احد الامرين الاولين الذي ملاكمه الاعتناء بقول العادل و جعل احتمال، كذبه او خطائه بمنزلة عدم فلا محالة لا يصح التعدي عن مورده بما اذا لايزيد امر الواقعة عن تطرق بمجرد الاحتمال فيه بلا قيام خبر على طرفى الاحتمال و ان كان وجه ذلك احداث الخبرين الترديد بين الوجوب والحرمة و ابدائهما احتمالهما فلا باس بالتعدي و التنقيح المناط و حيث لم يعلم كون الوجه ذلك، بل يظهر خلافه من قوله عليه السلام «بايهما اخذت من باب التسليم وسعك»^١ لا يمكن التعدي فافهم واستقم، و ينبغى التنبيه على امرين.

تنبيهان

الاول: اذا كان لاحد الحكمين مزية على الاخر من حيث الاحتمال او المحتمل او احتمل ذلك فهل يجب الاخذ بذى المزية او بخير بينهما عقلا كما اذ لم يكن له المزية او احتمالها؟ وجهان:

نفي البعد عن الاول المحقق الخراساني، واستدل على ذلك بان المقام من صغريات دوران الامر بين التعيين والتخير، والمبنى فيه تعيين الاخذ بالمعين وجوبه او حرمة. و اورد عليه المحقق النائيني (قده) بما حاصله: الفرق بين المقام وبين تلك المسألة حيث ان العلم بالخطاب فيها محفوظ فمرجع الشك الى الشك في الامتثال والسقوط والاصل يقتضي القطع بالامتثال بعد تحقق العلم بالاشتغال، وذلك بخلاف المقام حيث قد عرفت عدم العلم بالتكليف المنجز فيه، لان وجود العلم كعدمه، فوجود المزية ايضا كعدمها. انتهى بعض كلامه.

وقد تقدم بما لا مزيد عليه ان البيان في المقام غير قاصر من قبل الشارع تعلق العلم الاجمالي به و القصور في ناحية المكلف لعدم تمكنه من تحصيل القطع بالموافقة بالاخذ بكل طرف من طرفي الاحتمال فلو فرض محالا تمكنه من ذلك لوجب عليه قطعا، وعلى هذا فهذا الجواب لا يرفع الاشكال.

و الاولى ان يقال: ليس المقام من صغريات تلك المسألة، لان وجود الحكم الواقع مقطوع به في المعين في تلك المسألة، ووجوده في طرف ذي المزية غير معلوم في المقام. واستدل على وجوب الاخذ بصاحب المزية بما يدل على وجوب الاحتياط في الامور المهمة كالاموال والنفوس والفروج و نظائرها في شبهاتها البدوية كالمقرونة بالعلم الاجمالي، والمقام لو لم يكن اولى بالوجوب لكونه مقرونا بالعلم فلا محالة من التساوي. وفيه: اولا انه يثبت المطلوب الا في نظائر ما ذكر لا مطلقا و لو لم تكن الاهمية بهذه المثابة، وثانيا انه لا يثبت الا وجوب الاخذ بصاحب المزية من حيث المحتمل فقط، و المدعى اعم من ذلك هذا.

فالاولى في وجه وجوب الاخذ بصاحب المزية مطلقا ما عرفت من عدم قصور في البيان اصلا بحيث لو فرض التمكن من رعايته قطعا لكان واجبا، والتنزل من الموافقة القطعية الى الاحتمالية والتخير بين كل من طرفي الاحتمال عقلا انما هو لقصور في المكلف وعدم تمكنه من الموافقة القطعية، وعلى هذا فيستدعى التكليف الذي لا قصور فيه رعايته مهما امكن عقلا، و معه لاحكم له بالتخير مع وجود المزية او احتلالها احتمالا او

محتملا فى احد طرفى الاحتمال، و ذلك واضح جدا فتدبر.

الثانى: لا يخفى ان دوران الامر بين المحذورين تارة فى الواقعة الواحدة و قد عرفت حكمها، و اخرى فى الوقايح المتعددة و اختلفوا فيها فى كون التخيير بدويا او استمراريا، و قيل بالاول بمعنى انه يجب على المكلف فى الواقعة الثانية اختيار ما اختاره فى الواقعة الاولى، و ليس له ان يختار خلافه فيها، لانه يلزم منها المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال.

و اورد عليه المحقق النائنى بان المخالفة القطعية لم يتعلق بها التكليف التحريمى شرعا بحيث تكون كسائر المحرمات المتعلقة بها نهى مولوي، بل هى كالموافقة القطعية فى ان الحكم فيه ارشادي محض لا يستتبع الخطاب المولوي، و حينئذ نقول: قبح المخالفة القطعية تابع لتنجز التكليف، و حيث قد عرفت عدم تنجزه فلا قبح فيها اصلا.

وفيه: ما عرفته غير مرة، فالاولى فى الجواب ان يقال: حرمة المخالفة القطعية مسلم الا انه لا يلزم المخالفة القطعية فى كل واحد من الوقايح و لو باختيار المكلف فى احدها غير ما اختاره فى الاخر، فان ذلك لا يوجب الا العلم بمحصل المخالفة اما فى هذه الواقعة او فى الواقعة السابقة، لا المخالفة القطعية بالنظر الى كل واحد من الوقايح، و مجرد العلم بمصولها اجمالا لاحرمة فيه لعدم الدليل عليه، و المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال لم تحصل فى شىء من الوقايح، الا ان يكون التكليف ثابتا لجميع الوقايح دفعة و لا دليل عليه، بل الثابت ثبوته لكل واحد منفردا و مع قطع النظر عن انضمامه مع الاخر، فافهم و تدبر والله العالم.

الفصل السابع: فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف

و ليعلم ان العلم تارة يتعلق بالحكم الفعلى من جميع الجهات و بالارادة الواقعية النفس الامرية، و على هذا يجب رعاية التكليف قطعا، و معه لا مجال للترخيص لا من قبل العقل، و هو واضح. و لا من قبل الشارع لان المفروض تعلق العلم بالارادة التامة النفس الامرية، و مع تلك الارادة كيف يمكن الترخيص من قبل المريد، و من ذلك تعرف ان الشبهات البدوية مساوٍ من هذه الجهة مع المقرونة بالعلم الاجمالى فى مفروض الكلام، الا ان بينها فرقا من جهة جريان قبح العقاب بلا بيان فى الاولى و عدم جريانه فى الثانى لثبوت البيان. و اخرى يتعلق بالحجة من المولى، و عليه الاشكال فى جواز ترخيصه فى الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالى بل فى المعلوم التفصيلى ايضا كالشبهات البدوية، الا ان الترخيص فى الشبهات المقرونة بالعلم او غير المقرونة به يكون ظاهريا و فى موارد العلم التفصيلى ليس كذلك، لعدم وجود الشك فى الواقع الماخوذ موضوعا للحكم الظاهري فيها، و ذلك واضح و من اراد المفصل فليرجع الى ما تقدم منا مستقصى فى الفقه فى مبحث المياه المشتبهة، فالاولى فى المقام صرف الكلام عما قيل او يمكن ان يقال فى جريان الاصول الشرعية فى جميع الاطراف او بعض الغير المعين منها والشروع فى بعض ما يجب

التنبية عليه فنقول و به الاعتصام.

فيما هو المشهور من عدم تنجيز العلم الاجمالى

مع خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء

قد اشتهر فى الالسن عدم تنجيز العلم الاجمالى مع خروج بعض اطراف الشبهة عن مورد الابتلاء.

قال الشيخ (قده) ما حاصله بتقريب منا: ان وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين انما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعى على كل تقدير، فلو لم يكن كذلك اما بان لم يكلف به اصلا او كلف به لكن لا منجزا بل معلقا على تمكن المكلف منه او ابتلائه به لم يجب الاجتناب اصلا، اما على الاولين فالامر واضح، و اما على الثالث فلانه لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام او الثوب الذي ليس من شان المكلف الابتلاء به بل يستهجن ذلك عرفا و عقلا، نعم يحسن التكليف مقيدا بصورة الابتلاء. و بما ذكر ينحل كثير من الاشكالات فى موارد عديدة، منها: ما اذا علم اجمالا بوقوع النجاسة فى انائه او فى موضع من الارض التى لا يبتلى به المكلف عادة، او علم بوقوعها فى ثوبه او ثوب الغير، او تعلم الزوجة بانه اما هى مطلقة او غيرها من ضراتها، فانه قد ثبت عدم وجوب الاحتياط فى شىء من هذه الموارد، و ليس الا لعدم كون بعض الاطراف مما يرتبط بالمكلف. و مما ذكر يندفع اشكال صاحب «كفاية» من الاستنهاض على مختاره من عدم وجوب الاجتناب فى الشبهة المحصورة بما يستفاد من الاصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه او فى خارجه، اذ لا يخفى ان خارج الاناء سواء كان ظهره او الارض القريبة ليس مما يبتلى به المكلف عادة. و يويد ما ذكرناه من عدم وجوب الاحتياط فيما كان بعض اطراف الشبهة خارجا عن محل الابتلاء صحيحة على بن جعفر عن اخيه عليه السلام «فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعا صفاراً فاصاب اناء هل يصلح الوضوء منه فقال ان لم يكن شىء يستبين فى الماء فلا باس

به، وان كان شئياً بينا فلا»^١ حيث حكم بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة التي كان بعض اطرافه كظهر الاناء خارجاً عن محل الابتلاء، وهذا واضح، الا ان الانصاف ان تشخيص موارد الابتلاء وغيرها بحيث لا يبقى خفاء في مصداق من مصاديقه مشكل، فعند الشك يمكن ان يقال: نشك من حسن التكليف المنجز و عدمه الامعلق او الاصل البراءة من التكليف المنجز كما هو المقرر في كل ما شك فيه كون التكليف منجزاً او معلقاً على امر محقق العدم، او علم التعليق و شك في تحقق المعلق او كون المتحقق من افرادة؛ اللهم الا أن يقال: هذا ليس اولى من الرجوع الى اطلاقات الخطاب حيث ان المعلوم من التقييد بالابتلاء في موضع العلم بقبح الخطاب المنجز، فاذا شك في ذلك يرجع الى الاطلاقات والعمومات و ان شئت قلت: ان ذلك من التمسك بالعام و المطلق في شبهات المفهومية المخصص والمقيد، وذلك جائز كما بين في محله هذا، اللهم الا ان يقال: يكون الصحيحة المتقدمة مبيناً لضابط الابتلاء و عدمه، فيرجع اليه في موارد الشك فافهم. انتهى كلامه زيد في علو مقامه ملخصاً.

و تبعه فيما ذكره من عدم وجوب الاحتياط فيما يعلم بخروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء المحقق الخراساني و اليزدي و النائيني قدس الله اسرارهم الا انهم اختلفوا في حكم الواقعة في مورد الشك في الخروج عن مورد الابتلاء، فقال المحقق الاول: ان المرجع عند الشك هو البراءة لا اطلاق الخطاب. و يظهر منه وجوه متعددة في عدم جواز الرجوع الى اطلاقات الادلة:

منها: ما افاده في «الكفاية» من انه لا مجال للتثبت به الا فيما اذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه لا فيما شك في صحته، و حاصله: ان التمسك بالاطلاق في مورد فرع صحة شمول الاطلاق له في نفسه، و ذلك مشكوك في المقام. و منها: ما افاده في التعليقة و حاصله: ان قيد الابتلاء من شرائط تنجز الخطاب لا من قيود اصل الخطاب، فلا يجوز الرجوع الى اطلاقه في دفع ذلك القيد المتأخر عنه

بحسب المرتبة.

و منها: ما افاده فى الفوائد: من ان الابتلاء من قيود فعلية الخطاب لا انشائه، فلا يجوز الرجوع الى اطلاق الخطاب، لعدم دخل القيد المعتبر فى الفعلية المتأخرة رتبة عن اصل الخطاب هذا. ولعل الذي اوجب العدول عما ذكره فى التعليقة الى ما فى الفوائد انه تنبه ان التنجيز الذي كان الابتلاء من قيوده ليس بالتنجيز باصطلاحه، بل هو معنى آخر قبال التعليق المعبر عنه تارة بالمطلق و اخرى بالمنجز، كما ينادي عبارات الشيخ بذلك صريحا، فلذا عدل و جعل الابتلاء من قيود الفعلية.

و قال المحقق اليزدي رحمته الله: الحق عدم جواز التمسك بالدليل اللفظي فى امثال المقام مما يكون الشك فيه راجعا الى حسن الخطاب و عدمه لوجهين: احدهما: ان الادلة الشرعية ليست ناظرة الى هذه الجهات، الثانى: انه لا يمكن القطع بحكم ظاهري بواسطة اصالة الاطلاق او العموم، لان المفروض الشك فى ان خطاب الشرع فى هذا المورد حسن ام لا، و لا تفاوت بين الخطاب الواقعي و الظاهري. و على هذا فهل القاعدة تقتضى البراءة او الاحتياط؟ والتحقيق الثانى: لان البيان المصحح للعقاب عند العقل و هو العلم بوجود مبغوض المولى بين امور حاصل و ان شك فى الخطاب الفعلي من جهة الشك فى حسن التكليف و عدمه و هذا المقدار يكفي حجة عليه، نظير ما اذا شك فى قدرته على اتيان المأموريه و عدمها بعد احراز كون ذلك الفعل موافقا لغرض المولى و مطلوبا له ذاتا، و هل له ان لا يقدم على الفعل بمجرد الشك فى الخطاب الفعلي الناشئ من الشك فى قدرته؟ والحاصل ان العقل بعد احراز مبغوض المولى لا يرى عذرا للعبد فى ترك الامتثال.

و قال النائيني رحمته الله ما حاصله: انه يجب الاجتناب عن اطراف الشبهة فيما شك فى خروج بعض اطرافه عن مورد الابتلاء لوجهين: احدهما: ان الابتلاء و نظيره من القيود انما يكون دخيلا فى حسن الخطاب و عدم استهجانها لافى ثبوت الملاكات و المناطات النفس الامرية، بل هى محفوظة فى صورة الابتلاء و عدمه، فع الشك فى الابتلاء و عدمه يلزم العقل برعاية الاحتمال تخلصا عن الوقوع فى مخالفة الواقع و رعاية للملاك و المناط

النفس الامر، والحاصل ان العلم بتحقيق الملاك يمنع عن الرجوع الى البراءة بل لابد من العلم بما يوجب سقوط الملاك فالشك في المقام ينتج نتيجة الشك في المسقط الذي يقتضى الاشتغال لا البراءة. الثانى: اطلاقات الخطابات والقدر المسلم من التقييد انما هو فيما يستهجن الخطاب عرفا و عقلا، وقد تبين في محله انه يجوز التمسك بالمطلق والعام في الشبهات المفهومية في المخصصات والمقييدات المجملة المرددة بين الاقل والاكثر، بل المقام اولى حيث ان المقيد في المقام عقلى و في مثله يجوز التمسك بالمطلق في شبهاته المصادقية ايضا فضلا عن المفهومية.

ان قلت: الفرق بين كون المقيد مجملا بين المتباينين او بين الاقل و الاكثر انما هو في المنفصل، و اما المقيد المتصل فيسري اجماله الى العام مطلقا. قلت: اولاً يمكن منع كونه من الضروريات العقلية ليكون متصلا، بل يحتمل كونه من النظريات. و ثانيا سرية اجمال المقيد او المخصص المتصل بالعام انما هو فيما اذا كان الخارج عنوانا مردداً بين الاقل و الاكثر دون ما اذا كان مردداً بين امور مختلفة بحسب المراتب، لان مرجع هذا في الحقيقة الى الشك في ورود مخصص اخر للعام غير ما علم التخصيص به. ان قلت: صحة التمسك بالاطلاق في مورد فرع صحة ثبوت الاطلاق له و نفسه، و امكان تشريع الحكم على وجه يعم المشكوك خروجه عن مورد الابتلاء مشكوك فلا يجوز الرجوع فيه الى الاطلاق. قلت: هذا يمكن من الغرابة فان الاطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن امكان الاطلاق النفس الامرى و صحة تشريع الحكم على وجه يعم المشكوك فيه، و لو كان التمسك بالمطلقات مشروطا باحراز امكان النفس الامرى لانسد باب التمسك بالمطلقات بالكلية، اذ ما من مورد الا و يرجع الشك في التقييد فيه الى الشك في امكان الاطلاق النفس الامرى، خصوصا على مذهب العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد النفس الامرية، فان الشك في كل قيد يلزم الشك في ثبوت المصلحة الموجبة للتقييد، و على تقدير ثبوتها في الواقع يمتنع الاطلاق النفس الامرى، فالشك في كل قيد يرجع بالاخرة الى الشك في امكان الاطلاق الواقعى. فان قلت: التمسك بالمطلقات انما يصح في

الانقسامات السابقة على الخطاب، واما القيود اللاحقة له لا يمكن التمسك لنفيها بالمطلقات و الابتلاء منها، حيث انه قيد التنجز و هو متاخر عن اصل الخطاب بمراتب. قلت: أولاً ان الابتلاء من القيود و الانقسامات السابقة على الخطاب كغيره من الشرائط الملحوظة قبله، فان المكلف قبل توجه التكليف اليه ينقسم الى القادر و غيره والمبتلى به و غيره، و ذلك واضح. و ثانياً سلمنا انه من الانقسامات والقيود اللاحقة، الا انها ليست من قيود التنجز لانها منحصرة مصداقاً في العلم و ما يقوم مقامه من الطرق والامارات، والاصول المحرزة حيث انها موجبة للوصول و شرط التنجز ينحصر في ما يوجب وصول التكليف الى المكلف، هذا غاية ما قيل في موارد العلم بخروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء او الشك في ذلك.

بسط الكلام و تحقيق المقال

ولكن التحقيق يستدعي بسط الكلام في مقدمة فنقول و بالله الاعتصام: لا اشكال في ان البعث فعلاً او الزجر كذلك نحو ما لا يتمكن المكلف من فعله او تركه قبيح مستهجن عرفاً و عقلاً لانه تكليف بغير المقدور، كما ان البعث الانشائي او الزجر كذلك نحوهما قبيح لعدم فائدة في ذلك و كونه لغوا عند العقلاء، كما ان الاخبار بالطلب الفعلي او الانشائي نحوهما كذلك لانه كالاخبار بان النار حارة و نظائرها، و مثل ذلك في القبح البعث الفعلي او الانشائي او الاخبار عنها نحو ما يكون المكلف بحسب المخلقة و بمقتضى طبعه آتياً به، او الزجر الفعلي او الانشائي او الاخبار عنها نحو ما لا يكون المكلف آتياً به عادة اما لعدم ابتلائه به او لعدم ارادته اياه بحسب حاله و بمقتضى طبعه.

و مما ذكرنا تعرف ان تخصيص النزاع فيما هو مناط الكلام و ملاك البحث بخصوص باب النواهي في غير محله، و ان الفرق بين ما لا يكون المكلف بحسب حاله و مقتضى طبعه مريداً لا تيانه، و بين ما لا يكون مبتلى به، والقول بحسن النهي في الاول و قبحه في الثاني بلا وجه، فانك هل ترى من نفسك الفرق بين التكليف بالترك نحو ما لا يكون

المكلف مريدا له أصلا و بينه نحو ما لا يكون مورد ابتلائه عادة، فانه كما يقبح التكليف بالترك فعلا او انشاءً في الثاني فكذلك في الاول. ولعمري ان العرف والعقل لا يفرقان بين المقامين، تأمل تعرف.

حكم ما اذا قطع بخروج بعض الاطراف عن مورد الإبتلاء او شك في الخروج اذا عرفت ما ذكرناه تعلم ان مدار قبح الخطاب الانشائي او الاخبار عن الطلب الانشائي هو لغويته و عدم ترتب فائدة عليه، والا فلا قبح ولا استهجان فيه أصلا و اذا تقول: يكفي في انشاء التكليف او الاخبار عنها على الاطلاق غير مقيد بصورة الابتلاء اعلام المولى عباده بان الحكم الفلاني ثابت لموضوع الفلاني و ان شرب الخمر مثلاً مما ليس يرضى به، وفائدته انه ليس للمكلف ان يبلى نفسه بشرب الخمر مثلاً بحيث لو علم انه لو جعله من موارد ابتلائه ليضطر الى شربه باكره و نحوه، و ايضا ليس له الرجوع الى البراءة عن التكليف فيما لو شك في كون الواقعة محلاً لابتلائه و عدمه، فانه لو كان تكليفه انشاءً مقيداً بالابتلاء لكان المرجع حينئذ هو البراءة، و ذلك بخلاف ما اذا لم يكن مقيداً بذلك، فانه لا يرجع حينئذ الى البراءة مع الشك في الابتلاء و عدمه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه ان دعوى كون المطلقات الاولى مقيدة بصورة الابتلاء دعوى بلا برهان، و معه لا مجال للبراءة العقلية فيما يعلم اجمالاً بوجود خمر، اما في هذا المكان، او في المكان الذي يكون خارجاً عن ابتلائه.

و اذا عرفت الحال في الموارد التي يقطع بخروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء، ففيما يشك في ذلك فالحكم بالاحتياط اولى.

والحاصل انه بعد اطلاقات الخطابات الاولى و شمولها لما كان محل ابتلاء المكلف و غيره نعلم اجمالاً بتكليف مردد بين ان يتعلق بهذا او بذاك، و مقتضاه الاحتياط والاجتناب عن الفرد المورد للابتلاء.

ثم انه لو تنزلنا عن ذلك و قلنا: ان الخطابات في مرتبة الانشاء مقيدة بموارد المبتلى بها فنقول: ما الموجب للاحتياط فيما يشك في كون بعض الاطراف خارجاً عن الابتلاء او داخل فيه والقطع بالملك او ببغوض المولى ان كان يوجب بنفسه الاحتياط كما ان الامر

كذلك بحسب اللب، حيث ان روح التكليف هو الارادة الواقعية النفس الامرية، و مع العلم بها لا يجوز المخالفة و لو لم يكن في البين انشاء اصلا، و مع العلم بعدمها لا يجب موافقة الامر والانشاء كما لا يخفى، فيجب ان يكون موجبا للاحتياط فيما يقطع بخروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء ايضا للقطع بالملك كما قال به المحقق النائيني او بالمغوض كما عبر به المحقق اليزدي (قدس سرهما).

و بعبارة اخرى ان الشك في كون بعض الاطراف محلا للابتلاء كما يكون من مصاديق الشك في القدرة للعلم بتحقيق الملك والشك في امكان استيفائه، فكذلك القطع بخروج بعض الاطراف عنه، لان الفرض عدم دخل الابتلاء في الملك فيعلم به في الفرض ايضا و يشك في القدرة على استيفائه، و ما يوجب الاحتياط في الشك في القدرة يوجب في المقامين بلا تفريق بينهما كما لا يخفى، تأمل واستقم.

المرجع في الشك في الابتلاء في الشبهات المفهومية و المصادقية

ثم على فرض تسليم كون الخطابات مقيدة عقلا و عرفا بصورة الابتلاء فهل المرجع في الشك في الابتلاء و عدمه بالشبهة المفهومية او المصادقية في وجه هو اطلاق الخطاب او غيره من الاحتياط او البراءة قد يقال: لا وجه للتمسك بالاطلاق لان هذا القيد من قيود التنجيز او الفعلية و ليس من قيود اصل الخطاب ليتمكن رفعه به في موارد الشك المفهومي، و هذا الذي يترأى من المحقق الخراساني في تعليقه و فوائده كما عرفت.

و فيه ما ذكره المحقق النائيني من انه من قيود اصل الانشاء لا الفعلية و لا التنجيز، فان المكلف قبل الخطاب ينقسم الى من كان يرتبط بالخمر مثلا و يكون مورد ابتلائه و بين من لا يكون كذلك، نعم ما يترأى من المحقق في مقام الجواب: من ان هذا القيد لو سلم كونه من قيود المراتب المتأخرة عن مرتبة اصل الانشاء الا انه ليس من قيود التنجيز لانحصارها في العلم و ما يقوم مقامه، مخدوش ظاهرا حيث ان شرائط التنجيز ليس منحصرها في اسباب وصول التكليف الى المكلف، بل منها القدرة العادية او العقلية على التكليف بعد وصوله اليه بالعلم او ما يقوم مقامه.

و الحاصل ان كل ما يجعل العبد عذرا في مقام الاحتجاج و مع عدمه لا يصح

المواخذة يكون من قيود التنجز، سواء كان من اسباب الوصول كالعلم و نحوه، او من غيرها كالقدرة و نحوها.

وقد يمنع التمسك بالاطلاق بان قيد الابتلاء من القيود العقلية المتصلة بالكلام فيسري اجماله الى المطلق و لا يصح التمسك به في شبهاته المفهومية، سواء كان اجماله من جهة تردده بين المتباينين او بين الاقل و الاكثر. و اورد عليه المحقق السابق الذكر بما عرفت من انه ليس مما يحكم به العقل بالضرورة وبلانظر كى يكون بمنزلة القيود المتصلة بالكلام، و على فرضه ليس اجماله من جهة تردده بين الاقل و الاكثر ليسري الى العام، بل من جهة تردده بين المراتب المختلفة للعنوان الواحد، و في مثله لا باس بالرجوع الى العام والمطلق، لان الشك حينئذ يرجع الى تقييد زائد او تخصيص كذلك والاصل عدمه.

و انت خبير بعدم الفرق بين ما اذا كان المقيد او المخصص عنوانا مجملا مرددا بين الاقل و الاكثر و بين ما اذا كان عنوانا مجملا مرددا بين المراتب المختلفة بالشدة والضعف، و انه كما يسري اجمالها الى المطلق والعام في صورة الاتصال بهما في الاول كذلك في الثاني. والقول بان المتيقن في الثاني خروج المرتبة القوية و زائده مشكوك، يجري بعينه في الاول بتقريب ان يقال: ان المتيقن خروجه فيه هو الاقل و زائده مشكوك، فتدبر جيدا.

فالاولى في الجواب ان يقال: يمكن منع كون المقيد من الضروريات البديهية بنظر العقل اولا، و منع كون غير المرتبة الشديدة منه من ذلك ثانيا، فانه لو سلم كونه من الضروريات التي تكون بمنزلة القيود المتصلة بالكلام الا انه في المرتبة القوية من الخروج عن محل الابتلاء، و كون غيرها من الضروريات التي يحكم المتصل ممنوع هذا.

وقد يمنع من التمسك بالاطلاق ايضا بان صحة التمسك بالاطلاق لدفع القيد في مورد انما هو فرع صحة الاطلاق بالنسبة اليه في نفسه، و ذلك مشكوك في موارد الشك في المقام، للشك في حسن الخطاب بالنسبة اليه او عدمه.

و اورد على ذلك المحقق المذكور بما عرفته. وفيه: ان قياس المقام بباب الملاكات مع الفارق، و توضيحه يستدعى رسم مقدمة و هي ان اصالة الاطلاق و بالاخرة مطلق اصالة الظهور ليست الالتصدي بيان ان المراد الاستعمال بعد الفراغ عن كونه مراداً

استعمالها مطابق للمراد الجدي النفس الامرى فهي فرع تحقق الاستعمال و ثبوت المستعمل فيه شخصاً، فلو شك في اصل تحقق الاستعمال او قطع بتحقيقه و شك في كونه صادراً عن خطأ او غيره او مقروناً بالقرينة او لا فلا محالة ليس للتمسك باصالة الظهور مجال، بل يتمسك في بعض هذه باصالة عدم الخطأ و في بعضها الاخر باصالة عدم القرينة و في بعضها لا طريق لاحراز شيء اصلاً، كما اذا شك في اصل تحقق الاستعمال فانه لا طريق يشته لا من بناء العقلاء و لا من غيره، و هذا واضح لا يخفى. اذا عرفت ذلك فنقول: لا مجال للتمسك بالاطلاق في الموارد التي يشك في كون بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء حيث انه نشك فيها في حسن اصل الاستعمال و توجه الخطاب بالنسبة الى المورد المشكوك، و قد عرفت انه مع الشك في اصل الاستعمال لا مجال للرجوع الى اصالة الاطلاق، لانه فرع صحة الاستعمال، و مع الشك فيها لا تصل النوبة اليها، و هذا هو مراد المحقق الخراساني رحمته الله في «الكفاية». و لعمري انه في غاية المتانة. و من ذلك ظهر لك ان قياس المقام بباب الملاكات في غير محله، حيث ان الاستعمال في ذلك الباب محرز و يشك في تطابق المراد الاستعمال مع المراد الجدي فيتمسك باصالة الاطلاق لا ثبات ذلك، و ليس مراد المحقق مما ذكره في «الكفاية» ان صحة الاطلاق في مقام الاثبات فرع صحته في مقام الثبوت، ليرد عليه ما اورده المحقق النائيني، بل مراده ما ذكرناه، و لعله متين في الغاية فتدبر جيداً تعرف.

ثم انه لو تنزلنا عما ذكر و سلمنا امكان التمسك بالمطلقات في الشبهات المفهومية للمقيد على ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله فنقول: لازمه امكان التمسك بها في شبهاتها المصدقية له ايضاً على ما ذكره في صدر المبحث من عدم الفرق في المخصصات والمقيدات العقلية بين الشبهات المفهومية و المصدقية، و لازم ذلك التمسك بالمطلقات في ما اذا يعلم بخروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء، فالتفرقة بين موارد الشك في كون بعض الاطراف خارجاً عن مورد الابتلاء و بين موارد القطع بخروجه عنه لمن يذهب الى عدم الفرق في القيود العقلية بين شبهاتها المصدقية و المفهومية، في غير محله.

نعم الانصاف عدم صحة الرجوع في الشبهات المصدقية للمخصصات والمقيدات الى

العمومات والاطلاقات سواء كانت تلك بحكم العقل او بادليل اللفظي، وذلك لعدم كون المتكلم في مقام الجعل والانشاء ناظراً الى المصاديق ولو كان عالماً بها لعلمه بالغيب فانه يبعث انشاء او يزجر كذلك او يحكم بسائر الاحكام كما يحكم بها العقلاء، ومن الواضح انهم لم يكونوا في مقام الجعل والانشاء ناظرين الى المصاديق الخارجية كانوا عالمين، بها او غير عالمين وذلك واضح، ولو لم يكن الامر كذلك لصح التمسك باطلاقات الادلة الاولى لاثبات القدرة و ترتيب اثارها في موارد يشك فيها، ومن المعلوم عدم التزامهم بذلك، فانه لم يقل احد بوجوب القضاء والكفارة على من يعلم بفوت بعض صيامه ولا يعلم انه هل فات عن قدرة ليجب عليه القضاء والكفارة، او من غيرها لئلا يجب الا القضاء، فافهم واستقم.

حكم المسألة شرعاً

هذا كله حال الواقعة من حيث حكم العقل وقد عرفت انه يستقل بالاحتياط وعدم جواز الرجوع الى البراءة مطلقاً سواء علم بخروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء او شك في ذلك، واما حالها بلحاظ الاصول الشرعية فقد يقال بان المستفاد من صحيحة على بن جعفر عن اخيه عليه السلام «قال سألته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صفاراً فاصاب اناءه ولم يستبين ذلك في الماء هل يصلح له الوضوء منه فقال ان لم يكن شيئاً (و في نسخة ان لم يكن شئ) يستبين في الماء فلا بأس وان كان شيئاً بيتاً فلا يتوضأ منه قال وسألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطرة في اناءه هل يصلح الوضوء منه قال لا»^١ ان ارتكاب بعض اطراف العلم الاجمالي مع كون بعضه الاخر خارجاً عن محل الابتلاء جائز بحكم الشرع، وهذا مضافاً الى دلالة على الترخيص الشرعي في بعض الاطراف يصير ضابطاً للموارد الخارجة عن الابتلاء ايضاً، فعند الشك في كون بعض الاطراف خارجاً عن الابتلاء بالشبهة المفهومية يرجع الى هذه الضابطة، ومع بقاء الشك ايضاً يرجع الى الاطلاقات ان صح و الا الى الاحتياط او البراءة على الكلام فيه. و

١- الكافي، ج ٣، ص ٧٤؛ التهذيب، ج ١، ص ٤١٣؛ الباب ٢٦؛ الاستبصار، ج ١، ص ٢٣؛ الباب ١٠.

فيه: ان حمل الصحيحة على الفردين في المقام موقوف على ظهور السؤال في كونه عن حكم الماء بعد العلم بوقوع الدم اما فيه او على نفس الاناء اجمالا، و ذلك ممنوع جدا حيث ان الظاهر من «قوله فاصاب انائه» ان اصابة نفس الاناء معلوم عند السائل و اصابة الماء مشكوك و وقوع السؤال عن حكم الماء انما هو لان وصول شئ من تلك القطع الصغار الى الاناء لا ينفك غالبا عن اصابة الماء ايضا، و لذلك تحير السائل في حكمه و اجابه الامام عليه السلام بنفى البأس ما لم يظهر شئ من الدم في الماء، و هذا الجواب بحسب الظاهر جار مجرى العادة من عدم حصول العلم بالاصابة بالنسبة الى نفس الماء الا بظهور الدم فيه، حيث ان تفرق اجزاء الدم و قرب الماء من الاناء و توجهه لا يورث غالبا الا الظن القوي بالاصابة لا القطع بل و لا الاطمئنان ايضا.

و من ذلك كله يظهر ضعف ما قد يقال عدم المناسبة بين اصابة الاناء، و السؤال عن حكم الماء خصوصا من مثل على بن جعفر قرينة على ان المراد، اما اصابة خصوص الماء كما قال به الشيخ الاعظم، او الاعم منه و من الماء كما احتمله شيخنا المرتضى عليه السلام. وجه الضعف ان السؤال عن حكم الماء انما هو لاجل الظن القوي القريب بالاطمئنان باصابة القطرات الصغار نفس الماء فاجاب عليه السلام بأن مجرد ذلك لا يوجب البأس ما لم يحصل العلم بالاصابة، و القرينة على ما ذكرناه ان السائل قال فيما بعد: و سألته عن رجل رعف و هو يتوضا فتقطر قطرة في انائه الخ فان التعبير بلفظة «في» في السؤال الثاني دون الاول قرينة على كون مفروضه في الثاني اصابة نفس الماء، و في الاول اصابة الاناء فقط.

و كيف كان فلو سلم ظهور الرواية في ما ذهب اليه الشيخ الاعظم كما يويده قوله عليه السلام ان كان شيئا الخ بنصب الشئ و كذلك قوله ان لم يكن شيئا الخ بنصبه حيث انه يظهر منه ان كون الشئ في الماء كان مفروغا عنه و ان كان قد يبعده قول السائل فاصاب اناءه و كذا اختلاف التعبيرين كما عرفت، الا انه لا يرتبط الرواية مع ذلك ايضا بالمقام كما لا يخفى. مع ان مجرد الاحتمال مانع عن الاستدلال، و هو واضح. فلا استدلال بالصحيحة على جواز ارتكاب بعض اطراف الشبهة مع كون بعضه الاخر خارجا عن الابتلاء غير خال عن الاشكال، و يلزم التشبث بغيرها من الادلة المرخصة، فنقول مستعينا به: انه اما

ان نقول بجريان الاصول الشرعية في جميع اطراف العلم الاجمالي و عدم وجوب الاحتياط الا ان يدل دليل على الوجوب كما اخترناه سابقا و قلنا: انه الذي ينبغي ان يقال في اطراف العلم بحسب القاعدة الاولى، و لازمه الاقتصار على موارد الادلة المخرجة، و اجراء الاصول الشرعية في غيرها في جميع الاطراف، و الادلة المخرجة لا تخلو عن طائفتين: طائفة وردت في موارد خاصة كالشوبين المشتبهين او المائين كذلك او المتية المختلط مع المذكي و غيرها و لا ريب في ان مورد جميعها ما اذا كان كل من الاطراف محلا للابتلاء فيجب الاقتصار في التخصيص عليه، و طائفة وردت عامة نظير قوله ما اجتمع الحلال و الحرام الاغلب الحرام الحلال و قوله ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكل و ما لم تعلم فكل و نحوهما، و لا اشكال بحسب الظاهر في ان موارد هذه الطائفة ايضا ما اذا كان جميع الاطراف مورد للابتلاء، و على هذا ففيما كان بعضها خارجا عن الابتلاء يحكم بجواز الارتكاب في غيره بحسب العمومات السالمة عن التخصيص بالنسبة اليه. و اما ان نقول بتعارض الاصول، حيث ان جريانها في جميع الاطراف مستلزم للترخيص في المعصية، و في واحد المعين ترجيح بلا مرجح، و واحد الغير المعين ليس فردا للعام، و لازم ذلك ايضا جريان الاصل الشرعي في بعض الاطراف الذي كان محلا للابتلاء، حيث ان الاصل بالنسبة الى الخارج عن محل الابتلاء بلا اثر، و جريان الاصول انما هو بلحاظ الاثر الشرعي فهو في الذي كان محلا للابتلاء سليم عن المعارض، و هذا واضح جدا تدبر تعرف.

حكم ما اذا اضطر الى ارتكاب بعض الاطراف

و لو اضطر الى ارتكاب بعض المحتملات فتارة يكون عروضة قبل تعلق التكليف و قبل العلم به، و اخرى يكون ذلك بعد تعلق التكليف و قبل العلم به، و ثالثة يكون بعد الامرين، و على كل تقدير تارة يكون الاضطرار الى أحد المعين، و اخرى الى أحد الغير المعين. هذا تقسيمه بحسب ما افاده المحقق النائيني رحمته، و اما الشيخ فقصر في التقسيم بما يكون الاضطرار قبل العلم او بعده و بواحد معين او غير معين، و كذا المحقق صاحب «الكفاية» قدس سرهما.

ما ذكره الشيخ رحمته و المحقق الخراسانى رحمته هنا و التحقيق فى المسألة

قال الشيخ رحمته ما حاصل مفاده بتوضيح متنا: ان الاضطرار ان كان الى المعين و كان قبل العلم فلا يجب الاجتناب عن الباقي لعدم العلم بالتكليف المنجز على اى حال لاحتمال ان يكون المحرم هو المضطر اليه، و ان كان بعد العلم فيجب الاجتناب عن الباقي لثبوت التكليف المنجز قبل العلم الذي كان لازمه وجوب الاحتياط والاجتناب عن كلا الطرفين مقدمة للعلم بالاجتناب عن الحرام الواقعى و مرجع الاذن فى ارتكاب المضطر اليه الى اكتفاء الشارع فى امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات. و ان كان الاضطرار الى بعض الغير المعين فطلقا يجب الاجتناب لان العلم حاصل بما لو علم موضوعه فى الخارج وجب الاجتناب عنه و دفع الاضطرار بغيره و الاضطرار لم يتعلق الا بواحد منها غير معين لا بالخمر حتى لا علم بالتكليف المنجز فيما كان عروض الاضطرار قبل العلم، و قد عرفت ان ملاك تنجيز العلم الاجمالى كون المعلوم بحيث لو كان منطبقا على كل واحد من الاطراف كان التكليف به منجزا، و هذا بعينه موجود فى المقام، نعم ترخيص الشارع فى احد الاطراف على البدل يرجع الى اكتفائه فى الامتثال الموقوف على الاجتناب عن كلا الطرفين او جميع الاطراف بالاجتناب عن الباقي الغير المضطر اليه . انتهى ملخص كلامه رفع مقامه.

و قال المحقق الخراسانى على ما فى «الكفاية» ما ملخصه: ان الاضطرار مطلقا مانع عن تنجيز العلم الاجمالى، اما اذا كان الى واحد معين قبل العلم فواضح، و اما اذا كان الى المعين بعد العلم فلان التكليف المعلوم من اول الامر كان محدودا بعدم عروض الاضطرار، فلو عرض ذلك لما كان التكليف معلوما لاحتمال ان يكون هو المضطر اليه؛ و اما اذا كان الى الغير المعين فلانه موجب لجواز ارتكاب احد الاطراف تخييرا و هو ينافى العلم بالحرمة الفعلية، و ذلك ان كان قبل العلم فواضح ايضا، و اما اذا كان بعد العلم فلما ذكر من ان المعلوم كان محدودا من اول الامر بعدم عروض الاضطرار فعروضه لا علم به لاحتمال ان يكون مورد التكليف هو المختار هذا. و لا يقاس ما نحن فيه بما اذا فقد احد الاطراف

بعد العلم، و ذلك لان التكليف في المقيس عليه ليس محدودا بعدم فقد المكلف به بل هو مما يبتنى عليه التكليف طبعاً، و ذلك بخلاف المقام حيث ان التكليف كان مقيداً و محدوداً بعدم عروض الاضطرار هذا. و نقل عنه انه عليه السلام عدل عن بعض ما ذكر و اختار فيما اذا كان الاضطرار الى احد المعين بعد العلم مذهب الشيخ عليه السلام و حكم بوجوب الاحتياط والاجتناب عن الباقي، و تقريره ان المكلف بعد عروض الاضطرار عليه يشك في ان التكليف المعلوم سابقاً المشتغل ذمته بامثاله هل كان موسعاً بان يكون مورده غير ما اضطر اليه او موقفاً الى الان بان يكون مورده ذلك؟ و مرجع ذلك الى الشك في السقوط و حصول البراءة بعد العلم بثبوت التكليف والاشتغال به، هذا خلاصة ما افاده عليه السلام.

و قبل الشروع في المطلب ينبغي رسم مقدمة و هي: ان الاضطرار تارة يكون بالغاً حد الذي يستقل العقل بالترخيص في مورده، و اخرى لا يكون بالغاً هذا الحد بحيث لو لم يكن ترخيص الشرعي لما كان حاكماً به بل كان يوجب رعاية التكليف، فان كان الاضطرار عقلياً فلا اشكال في وجوب الاجتناب عن الباقي مطلقاً، سواء كان عروضه قبل تعلق التكليف والعلم او قبل العلم و بعد تعلق التكليف او بعدهما، و سواء كان الى احد المعين او الى احد الغير المعين، و ذلك لان القيود العقلية للتكاليف كالاضطرار و نحوه ليست مما له دخل في الملاك، بل هو تام في مورد الاضطرار ايضاً كما في غيره، غايته ان المولى لما لا يتمكن من استيفائه لا يعاقب العبد على تركه، والعبد لما لم يكن قادراً على رعايته فلا محالة لا يعد عاصياً، و اذا نقول: بعد العلم بمبغوض المولى و بالملاك التام يجب الاحتياط و رعاية الملاك مهما امكن، و حيث يحتمل ان يكون التكليف في غير مورد الاضطرار فلا محالة يحتمل التمكن من رعايته و مرجعه الى احتمال القدرة على امتثال التكليف المعلوم، و قد عرفت مراراً انه يجب الاحتياط في موارد يعلم بالتكليف و يشك في القدرة على امتثاله، و هذا واضح. و لعل مرادهم من الاضطرار المبحوث عنه هو الاضطرار الشرعي، و الا لا وجه لهذه التفاصيل و لالحكم بعدم وجوب الاجتناب في بعضها او في جميعها. و ان كان الاضطرار شرعياً فلا محالة يجري فيه الوجوه المتقدمة،

و حيث ان المحقق النائينى رحمته الله قد استوفى الوجوه والكلام فيها فلنقدم كلامه.

نقل كلام المحقق النائينى رحمته الله و نقده

قال بعد تقسيمه الاضطرار الى الوجوه المتقدمة ما حاصله: انه لو كان الاضطرار قبل تعلق التكليف والعلم به و كان الى المعين فلا اشكال فى عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الاخر الغير المضطر اليه لا عقلا و لا شرعا، و ذلك لعدم تعلق العلم بالتكليف الفعلى و لعدم جريان الاصل الا فى غير المضطر اليه، و ان كان الى احد الغير المعين فالاقوى فيه وجوب الاجتناب عما عدى ما يدفع به الاضطرار، و ان كان بعد تعلق التكليف و قبل العلم و كان الى المعين فالاقوى فيه ايضا عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الاخر وفاقا للشيخ رحمته الله لان الاضطرار قبل العلم انما هو كتلف بعض الاطراف قبل العلم، و كما انه لا يجب الاجتناب فى هذه الصورة بلا اشكال فكذلك فى المقام. ان قلت: المدار على المعلوم لا على العلم لكونه طريقا الى المعلوم و فانيا فيه و كاشفا عنه فلا بد من ملاحظة زمانه لا زمان العلم و هو سابق على الاضطرار، فالعلم تعلق بعد الاضطرار بوجود التكليف قبله، و مقتضاه بقاء الاشتغال حتى يعلم بالبراءة بالاجتناب عن جميع الاطراف، و بعد ترخيص الشارع يرفع اليد عن الاجتناب عن الجميع و ينزل الى الاجتناب عن خصوص الغير المضطر اليه لاحتمال ان يكون هو مورد التكليف. قلت: العلم الاجمالى و ان كان بالنسبة الى متعلقه لا يكون الا كاشفا و طريقا الا انه بالنسبة الى جريان الاصول و تعارضها و تساقطها يكون تمام الموضوع، بداهة انه قبل العلم الاجمالى بتعلق التكليف باحد الاطراف لا تجري الاصول فيها ليقع التعارض بينها، لان الاصول العملية انما جعلت وظيفة للمتخير و الشاك و لا شك مع عدم العلم الاجمالى، فقبل العلم لا تجري الاصول النافية و بعده لا تعارض بينها لعدم جريان الاصل فى الطرف المضطر اليه. و كيف كان فالاقوى عدم وجوب الاجتناب عن غير المضطر اليه فيما اذا كان العلم بعد الاضطرار مطلقا سواء كان تعلق التكليف ايضا بعده او كان هو قبله، و قس عليه ما اذا كان العلم مقارنا للاضطرار فان حاله حال ما لو كان

بعده و ذلك واضح. و ان كان بعد تعلق التكليف و بعد العلم و كان الى المعين فالاقوى وجوب الاجتناب عن الباقي، لان التكليف قد تنجز بالعلم الاجمالي و اشتغل الذمة بالخروج عن عهده، واقصى ما يقتضيه الاضطرار هو الترخيص في مورده و لا يوجب هذا الترخيص فيما عداه، فلا يجوز لا عقلا و لا شرعا، اما عقلا فللعلم بالتكليف المنجز المقتضى لوجوب الاحتياط التام، و رفع اليد عنه في بعض الموارد لا يوجب الترخيص عقلا بالكلية، بل العقل يستقل بوجوب الاجتناب عن الباقي، و اما شرعا فلتساقط الاصول الشرعية بمجرد حدوث العلم و لا دليل على عوده بعد اماتته، حيث انه لم يكن في ادلة الحلية الا عموم افرادي و لا عموم احوالي فيها ليشمل الفرد الواحد في بعض الحالات بعد خروجه عنه في بعض الاخر، بل عمومها افرادي فقط و بعد خروج فرد منها لا دليل على عوده.

و كيف كان فعروض الاضطرار بعد العلم كتلف بعض الاطراف بعده، و كما يجب الاجتناب عن الطرف الاخر في صورة التلف كذلك يجب الاجتناب عن الطرف الغير المضطر اليه في المقام.

مركز تحقيقية كميتر علوم اسلامی

و ما قيل في مقام الفرق بينها: من ان الاضطرار من حدود التكليف بخلاف فقد الموضوع، واضح الفساد، فانه لا فرق في تنجز العلم الاجمالي بين ان يتعلق بالتكليف المطلق او بالمردد بين المحدود و غيره مع تعدد المتعلق. نعم مع العلم بالتكليف و ترده بين المحدود و غيره بالنسبة الى متعلق واحد يمكن ان يقال: ان العلم الاجمالي لا يقتضى التنجيز بالنسبة الى الزائد عن المحدود ولو اغمض النظر عن الاستصحاب، الا انه اين هذا مما نحن فيه الذي يكون المتعلق فيه متعددا.

قال عليه السلام: و اما الاضطرار الى غير المعين فالاقوى فيه وجوب الاجتناب عما عدا ما يدفع به الاضطرار مطلقا في جميع الصور، سواء كان الاضطرار قبل تعلق التكليف باحد الاطراف او بعده، و سواء كان قبل العلم به او بعده او مقارنا له، و حاصل ما افاده عليه السلام في وجهه هو ما نقل الشيخ عليه السلام في وجه ذلك ثم قال: و ما افاده المحقق الخراساني عليه السلام: من ان

الترخيص فى بعض الاطراف تخييراً ينافى فعلىة الحكم لوضوح ان التخيير فى ارتكاب البعض لا يجتمع مع فعلىة التكليف فلا اثر للعلم الاجمالى بالتكليف الغير الفعلى، واضح الفساد. و حاصل ما ذكره فى وجه الفساد: انه لا يعقل ان لا يكون الحكم فعلىاً مع وجود موضوعه و عدم مساس الاضطرار به، فان المفروض ان الاضطرار لم يتعلق الا بواحد الغير المعين لا بموضوع التكليف، فالتكليف فعلى على كل تقدير، مع انه يبنى احتمال فعلىته ايضاً كما فى الاضطرار الى الواحد المعين بعد العلم، حيث ان العلم الاجمالى يتعلق التكليف باحد الاطراف لو خلى و طبعه يقتضى وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف، و غاية ما يرفع اليد عنه انما هو بالاقتحام فى خصوص ما يختاره لدفع اضطراره لا مطلقاً، هذا ملخص كلامه رفع مقامه. و فيه مواقع للنظر منها: ما ذكره من ان العلم الاجمالى تمام الموضوع لجريان الاصول فى الاطراف و تعارضها.

فان فيه: ان هذا الكلام الى اخره مع اضطرابه حيث يظهر منه انه قبل العلم الاجمالى لا مجرى للاصول الا ان يقال: ان مراده انه قبل العلم الاجمالى لا مجرى للاصول المتعارضة، و الا فمن المعلوم ان العلم الاجمالى ليس موضوعاً لجريان الاصل فى نفسه، و لذا لو كان الاطراف مشكوكاً بالشك البدوي لكان مجرى الاصل بلا كلام كما لا يخفى انه لا يتم فى نفسه، لانه لو كان العلم الاجمالى تمام الموضوع لتعارض الاصول و تساقطها لما كان الحكم فيما اذا عرض الاضطرار بعد التكليف قبل العلم عدم وجوب الاجتناب مطلقاً، بل كان بين ما اذا علم بالاضطرار قبل العلم الاجمالى و بين ما علم به بعده فرق واضح، اذ العلم الاجمالى فيما لم يعلم بالاضطرار الحاصل من قبله او مقارنه يصير منجزاً و تمام الموضوع لجريان الاصول الشرعية و تعارضها و تساقطها، فبعد ما علم بالاضطرار ولو من قبل لما كان لجريان الاصل فى غير المضطر اليه مجال، اذا الفرض امامته بالتعارض و لا دليل على عوده و لما كان لجريان البراءة الشرعية فيه ايضاً مجالاً، اذ القمع بالاشتغال على هذا يقتضى الخروج عن عهدة التكليف مهما امكن، هذا مقتضى كون العلم الاجمالى تمام الموضوع لتعارض الاصول بلامدخلية للواقع فيها، و لا اظن احداً يلتزم بالفرق بين

ما لو علم بالاضطرار الحاصل من قبل العلم او بعده، مع انه فى نفسه ايضا غير خال عن النظر. و من لوازمه ايضا عدم جريان الاصول الشرعية فى الاطراف و لو تبدل العلم الاجمالى الى الشك السارى، و لعله ايضا مما لا يلتزم به احد حتى المحقق رحمته الله.

و منها: ما ذكره فى وجه وجوب الاجتناب عن الباقي فى الاضطرار الى الواحد الغير المعين من امكان رفع الاضطرار بغير متعلق التكليف مع قطع النظر عن العلم و الجهل، بل لولا الجهل بشخص متعلق التكليف لكان يتعين رفع الاضطرار بغيره.

فان فيه: ان التكليف و ان كان بحيث لا يزاحم الاضطرار الى الواحد الغير المعين مع قطع النظر عن الجهل بحيث لو علم متعلقه لكان المتعين رفع الاضطرار بغيره الا انه يزاحمه مع طرد الجهل الذي هو محل الكلام فبا اذا صادف المتعلق له مورد الذي به يدفع الاضطرار، فعلى هذا يرد عليه ما افاده المحقق الخراسانى و لا ينهض هذا لدفعه: و من ان ادلة رفع الاضطرار كادلة نفي الضرر والمخرج انما تكون حاکمة على الادلة الاولى بمقدار الاضطرار والضرر والمخرج، و لا يمكن ان يكون الاضطرار الى شىء موجبا لرفع حكم شىء اخر، فالاضطرار الى المعين يقتضى رفع التكليف عن ذلك المعين بخصوصه، والاضطرار الى غير المعين تقتضى رفع التكليف عما يدفع به الاضطرار، و اما الطرف الباقي بعد رفع الاضطرار بغيره فهو باق على حكمه و لا موجب للترخيص فيه، فلا بد من الاجتناب عنه خوفا عن مصادفته لمتعلق التكليف من دون ان يكون هناك مؤمن عقلى او شرعى. فان فيه: ان حكومة ادلة رفع الاضطرار على الاحكام الاولى و ان كان بمقداره، الا انه لا اشكال فى انه رافع للحكم الواقعى لو كان فى متعلقه و مورده، و على هذا نقول: ان الترخيص المستفاد من ادلة نفي الاضطرار فى الشريعة ينأى فعلية الحكم لو كان فى مورد الذي يدفع الاضطرار به و كونه فى الطرف الاخر مشكوك.

و من ذلك يظهر ان ما ذكره فى ذيل كلامه: من انه يكفى احتمال الفعلية ايضا فى وجوب الاجتناب عن الباقي بعد رفع الاضطرار، منظور فيه، لان مجرد احتمال الفعلية لا يصير موجبا لتنجز الحكم و لو كان فى الواقع موجودا. نعم لازم هذا التفريق بين ما اذا حدث

الاضطرار قبل العلم و بين ما اذا حدث بعده كما في الاضطرار الى المعين لا المحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الباقي مطلقا، كما عن المحقق الخراساني رحمته فان لازم ما افاده من ان الترخيص تخييرا ينافي الفعلية كيف ما كان عدم الفرق بين الصورتين، الا ان الانصاف ان الترخيص ولو تخييرا لا ينافيها مطلقا، بل في خصوص ما اذا كان المحكم في مورده، كما لا يخفى على من راجع وجدانه وانصف.

و كيف كان يرد على المحقق النائيني رحمته من ان التنزل عما افاده الخراساني رحمته لا يقتضي ازيد من المحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي في خصوص ما اذا كان حدوث الاضطرار بعد العلم الاجمالي كما في الاضطرار الى الواحد المعين لا مطلقا، لان مجرد احتمال الفعلية لا يكون منجزا ما لم يسبقه الاشتغال بالتكليف، فتدبر.

و من ثم يظهر ما في قوله: و الاضطرار الى غير المعين يقتضي رفع التكليف عما يدفع به الاضطرار و اما الطرف الباقي بعد رفع الاضطرار بغيره فهو باق على حكمه الى اخره، فانه ان كان مراده ان الاضطرار يقتضي رفع التكليف والترخيص فيما يدفع به الاضطرار بعد رفع الاضطرار به، ففيه: انه لا يعقل الترخيص بعد الارتكاب. و ان كان مراده ان الاضطرار يقتضي الترخيص فيما يكون رفع الاضطرار به في علم الله تعالى، ففيه: ان هذا يقتضي ان يحكم بوجوب الاجتناب في ما اذا كان حدوث الاضطرار بعد العلم لا مطلقا كما لا يخفى حيث ان المقام حينئذ يشبه الاضطرار الى الواحد المعين، و كما يفرق فيه بين سبق العلم ولحقه فكذلك في المقام. و ان كان مراده ان الاضطرار يقتضي الترخيص فيما يختاره المكلف لدفع الاضطرار به، ففيه: ان هذا ايضا لا يخلو عن الاحتمالين، و على كل منهما يرد عليه ما تقدم.

و من ذلك يظهر ايضا ما في كلامه في دفع المحقق الخراساني: من ان التكليف لا يزاحم بالاضطرار لا مكان دفعه بغير مورده، غاية الامر ان الجهل عذر في تطبيق المكلف مورد احدهما بالآخر.

فان فيه: ان كون الجهل عذرا في ذلك انما جاء من قبل الاضطرار و الا فلم كان الجهل

التفصيلي عذرا مع انه لم يكن عذرا في غيرالمقام، و اذاً يتأتى جميع ما ذكر بلا مزيد عليه. نعم لو ثبت وجوب الاجتناب شرعا عن اطراف المعلوم بالاجمال مطلقا لكان لما ذكره من وجوب الاجتناب عن الباقي بعد رفع الاضطرار وجه، حيث ان الاضطرار حينئذ لا يقتضى ازيد من رفع الحكم في خصوص مورده لا مطلقا، ولكن لا فرق حينئذ بين جميع صور الاضطرار، فالمهم صرف عنان الكلام الى الادلة الدالة على وجوب الاجتناب عن تلك الاطراف فنقول:

الاخبار الدالة على وجوب الاجتناب عن الاطراف مطلقا

ظاهر الاخبار الواردة في الموارد العامة كقوله «اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكل»^١ الخ والموارد الخاصة كالمائتين المشتبهين والثوبين كذلك وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف مطلقا سواء عرض الاضطرار ام لا و سواء كان عروضه قبل العلم او بعده.

والقول بان المستفاد منها وجوب الاجتناب عن الاطراف في الجملة لا مطلقا، ضعيف في الغاية، فانه لو فرض عدم ورود الدليل على رفع الاضطرار في الشريعة فهل كنت رايت من نفسك الشك في وجوب الاجتناب عن الاطراف ولو مع عروض الاضطرار الى ارتكاب بعضها؟ و لعمرى انه واضح جدا.

و بذلك تعرف الفرق بين الحكم المستفاد من هذه الادلة بالنسبة الى الاطراف وبين الحكم الصادر من العقل بوجوب الاحتياط عنها، حيث ان ظاهرها ان هذا الحكم الظاهري ثابت فيها مطلقا، بخلاف حكم العقل فانه لاجل الاشتغال اليقيني و البيان الاجمالى ففيا يحتمل رفع الفعلية الواقعية بادلة الاضطرار و لا سبق للاشتغال سبق العلم الاجمالى لا يحكم بوجوب الاجتناب عن شيء من الاطراف، اما في واحد منها فلكونه مورد الاضطرار، و اما في غيره فلكون الشك فيه بدويا.

١- التهذيب، ج ٩، ص ٧٩، الباب ٢، وسائل الشيعة، ج ٢٤، ص ٢٢٥، الباب ١٤٤ بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٨٢، الباب ٣٣.

وهم ودفع

لا يقال: يحتمل كون تلك الاخبار ارشادا الى حكم العقل فحالتها حاله فيما ذكر.
فانه يقال: ليس الامر كما ذكر، اما فى الاخبار الخاصة فواضح، واما فى الاخبار العامة
فلانه فرق فى الظاهر بين ان يقال: الحرام المعلوم فعلى، وبين ان يقال: ما فيه الحرام يجب
الاجتناب عنه، وذلك واضح لمن تدبر.

فى تقدم ادلة رفع الاضطرار على الادلة الدالة على وجوب الاجتناب ظاهراً
اذا عرفت ما ذكرناه نقول: ادلة رفع الاضطرار كادلة نفي الحرج انما تكون حاكمة على
تلك الادلة الدالة على ان الحكم الظاهري فى جميع الاطراف هو وجوب الاجتناب على
الاطلاق او مخصصة لها بمقدار الاضطرار، فرفع الحكم عن مورد الاضطرار او رفع
وجوب الاجتناب عنه بحسب الظاهر لا يقتضى رفع ذلك عن مورد اخر، فيجب
الاجتناب عن الباقي بعد رفع الاضطرار مطلقاً، سواء كان الى المعين او غيره، وسواء كان
عروضه قبل العلم او بعده، فتدبر جيداً فانه دقيق.

مركز تحقيق التراث
مكتبة التراث

حكم الملاقي لبعض اطراف العلم الاجمالى

ثم ان من الامور المهمة التى ينبغى ذكرها حكم ملاقي احد اطراف الشبهة.

نقل مقالة الشيخ رحمته وتشبيدها

قال الشيخ رحمته ما حاصله: ان الثابت فى كل من المشتبهين انما هو الاحكام التكليفية
المرتبة على المعلوم بالاجمال كحرمة اكله او شربه و غيره من الاحكام التكليفية لانه
اللازم من باب المقدمة العلمية، واما الاحكام الوضعية المرتبة عليه كوجوب حدالخمر
على مرتكبه مثلاً او غيره من تلك الاحكام فلا يترتب على شئ من الطرفين لعدم
جريان باب المقدمة فيها، فيرجع فيها الى الاصول الجارية فى كل منها بالخصوص، وهل
يحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقيه او لا؟ وجهان مبنيان على ان وجوب الاجتناب عن
الملاقي هل جاء من قبل وجوب الاجتناب عن الملاقي بناء على ان وجوب الاجتناب عن
شئ يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه كما ذهب اليه السيد ابو المكارم فى الغنية حيث

استدل على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات كقوله تعالى «والرجز فاهجر»^١ وكما لعله يدل عليه ما في بعض الاخبار من استدلاله على حرمة الطعام الذي مات فيه فارة بان الله تعالى حرم الميتة، ولعل هذا مراد العلامة في «المنتهى» حيث استدل على وجوب الاجتناب عن ملاقي احد الاطراف بان الشارع اعطاها حكم النجس و الا فلم يقل احد ان كلاما من المشتبهين بحكم النجس في جميع اثاره، فراهه بحسب الظاهر انه كما ان حكم الشارع بوجوب الاجتناب عن نفس النجس يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقيه، فكذلك حكمه بوجوب الاجتناب عن المشتبه به بالشبهة المقرونة بالعلم يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقيه، او ان ذلك انما يثبت بمجرد تعبد خاص و ان الاجتناب عن النجس لا يراد به الا الاجتناب عن نفس العين و تنجس الملاقى له حكم وضعى يترتب على العنوان الواقعى، نظير ترتب وجوب المحدث للخمر على شاربها، و لا يستفاد ذلك من نفس حكم الشارع بوجوب هجر الرجز و النجس. و اما رواية جابر الجعفي «عن ابي جعفر انه اتاه رجل فقال له: وقعت فارة في خابية فيها سمن اوزيت فماتري في اكله، فقال عليه السلام: لا تاكله، فقال الرجل: الفارة اهون على من ان اترك طعامي لاجلها، فقال له ابو جعفر عليه السلام: انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شيء»^٢ فهي ضعيفة السند اولاً، مع ان الظاهر من الحرمة فيها النجاسة لا مطلق الحرمة ثانياً، حيث ان مجرد التحريم لا يدل على النجاسة فضلاً عن تنجس الملاقى، كما ان مجرد تحريم شيء لا يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقيه والا يلزم تخصيص الاكثر في الرواية بحيث لا يجوز ارتكابه، فالمستفاد منها هو الملازمة بين نجاسة شيء و وجوب الاجتناب عن ملاقيه لا حرمة الشيء و حرمة ملاقيه. هذا ملخص كلامه عليه السلام بتوضيح منا، فان ظاهر عبارته كما ترى ان وجه الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى هو ان يقال: ان الخطاب الشرعى بوجوب الاجتناب عن شيء كما يدل على وجوب الهجر عنه بدلالة المطابقة فكذلك يدل على وجوبه عن ملاقيه بدلالة

١- سورة المدثر، الآية ٥.

٢- التهذيب، ج ١، ص ٤٢٠، الباب ٢١: الاستبصار، ج ١، ص ٢٤، الباب ١١: وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٠٦، الباب ٥.

الالتزام، فلو فرض عدم حكم من الشرع بوجوب الاجتناب عن الاطراف في الشبهة المحصورة فلا محالة لم يكن وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقي احدها.

ايراد عليه ايراد

و على هذا لا يرد عليه ما اورده المحقق الخراساني رحمته الله وحاصله: انه لو سلم دلالة الخطاب بوجوب الاجتناب عن شيء على وجوب هجر ملاقيه الا ان هذا لا يقتضي ان يكون الخطاب العقلي بوجوب الاجتناب عن الاطراف في المقام دالاً على وجوب الاجتناب عن ملاقي احدها، لان حكمه من باب المقدمة العلمية الغير الجارية في المقام. و خطاب الشرعي الدال على وجوب الاجتناب عن النجس في البين لا يقتضي ازيد من وجوب هجر ملاقيه، سواء كان دالاً بنفسه او بغيره لا وجوب هجر ملاقي المشتبه كما لا يخفى. فانه يرد عليه ان فرض كلام الشيخ رحمته الله فيما اذا كان في البين خطاب شرعي بالاجتناب، ولذا قال في كثير من مواضع كلامه: انه اذا حكم الشارع بوجوب الاجتناب عن شيء الى اخره فتدبر.

كلام مع المحقق الهمداني رحمته الله فيما فهمه من كلام الشيخ رحمته الله

ثم انك قد عرفت مما ذكر ان مراده ليس ما افاده المحقق الهمداني في معنى كلامه و حاصله: ان المسألة يبتنى على انه هل الاجتناب عن النجس لا يحصل الا باجتناب نفسه و ملاقيه او يحصل بمجرد الاجتناب عن نفسه و لو لم يجتنب عن ملاقيه؟ فعلى الاول يجب الاجتناب عن ملاقي احدا الاطراف، اذ لو لم يجتنب عنه لما حصل الاجتناب عن النجس الواقع على فرض كونه في الطرف الذي لاقى معه، و حيث يلزم تحصيل العلم بالاجتناب عن النجس المعلوم فلا محالة يجب الاجتناب عن ملاقي احدا الاطراف تحصيلاً للعلم بالاجتناب عن النجس الواقع. ثم انه قد ذكر لذلك مثالا لا فائدة مهمة في ذكره فراجع، فان هذا الذي افاده غير ما يظهر من الشيخ رحمته الله فان ما ذكره وجها انما هو دلالة الخطاب الشرعي، والذي افاده المحقق هو انه هل يصدق الهجران على اجتناب نفس الحرام او لا يصدق الا على الهجران عن نفسه و ملاقيه؟ و لازم ما ذكره جريان الوجهين

حتى فيما اذا لم يكن دليل شرعي على وجوب الاجتناب عن الاطراف، و ذلك بخلاف ما ذكره الشيخ رحمته حيث انه مخصوص بصورة وجود ذلك، هذا كله مع انه لا اظن احدا يلتزم بان التكليف الواقع على النجس و ملاقيه او على مطلق المحرام و ملاقيه تكليف بسيط بحيث لا يصدق الاطاعة اصلا الا برعايته فيها، فتدبر جيدا و لا تغفل.

تكملة

ثم ان مجرد عدم حصول الاجتناب عن النجس الا بالاجتناب عنه و عن ملاقيه لا يوجب وجوب الاجتناب عن ملاقي احدا الاطراف، ضرورة ان اصالة عدم ملاقاته للنجس قاضية بعدم وجوب الهجر عنه، فان الاجتناب عن النجس لو سلم انه لا يتحقق الا بعد الاجتناب عنه اعنى ملاقيه، الا ان ذلك فيما يكون له ملاق مفروض الوجود اما بالوجدان او بالاصل، و اما فيما ليس له ملاق بالوجدان او قام الاصل المحرز على عدم الملاقة فلا مجال الا للحكم بوجوب الاجتناب عن نفسه دون شيء اخر. و على هذا نقول: اصالة عدم ملاقة الملاقى لاحد الاطراف للنجس المعلوم تقتضي بعدم وجوب الاجتناب الا عن نفس النجس المتوقف على الاحتياط في نفس الاطراف دون ملاقي بعضها، و لا يعارضها اصالة عدم ملاقاته للطاهر لانه لا اثر شرعيا يترتب على هذا الاصل كما لا يخفى. اللهم الا ان يكون^١ مراده رحمته ان مبنى القولين عدم صدق الاجتناب عن مطلق ما يجب الاجتناب عنه الا باجتناب نفسه و ملاقيه، او صدقه على خصوص الاول.

وجه آخر لوجوب الاجتناب عن الملاقى و النظر فيه

ثم انك قد عرفت عدم امكان القول بوجوب الاجتناب عن الملاقى لاحد الاطراف بشيء من الوجهين المذكورين، و قد يستدل عليه بوجه ثالث و هو ان نجاسة الملاقى للاعيان النجسة انما هو لسراية العين من الملاقى بالفتح الى الملاقى فكان الملاقة اوجبت

١- هذا خلاف ظاهر عبارته جدا و الا فما كان لتوهم جريان اصالة عدم حصول الملاقة مع النجس وجه فتدبر تعرف. منه

اتساع دائرة النجس و وسعة محله و سعة ظرفه، و حينئذ فكما ان تغيير محل بعض الاطراف او تقسيمه قسمين لا يوجب خروج ذلك او بعضه عن كونه طرفا للعلم فكذلك فيما اذا لاقى شيء مع ذلك، فانه بمنزلة تقسيمه الى قسمين او اقسام، و شيء من ذلك لا يضر في وجوب الاجتناب عن جميع اجزاء هذا الطرف التي منها ما انتقل الى الملاقى بالكسر، و من هذا البيان تعرف ان الاصل في الملاقى يسقط بنفس سقوطه عن الملاقى بالفتح حيث ان المفروض انه مشتمل على اجزاء الملاقى، فاذا سقط الاصل فيه بالمعارضة فيسقط بالنسبة جميع الاجزاء فتدبر.

هذا غاية ما يمكن ان يستدل به على وجوب الاجتناب عن الملاقى لبعض الاطراف، ولكن الكلام بعد في اثبات ان وجه حكم الشارع بنجاسة الملاقى هو سرية النجاسة من الملاقى اليه، و لا دليل عليه، بل يعلم عدمه في بعض المواضع كما في ملاقى بدن الكلب و الخنزير و الكافر، و هذا واضح جدا.

نقل و نقد

ثم ان المحقق النائيني رحمته الله قد ذكر في المقام ما لا يخلو عن اضطراب و اشكال و حاصله بتوضيح منا: انه لا اشكال في وجوب ترتيب كل ما للمعلوم بالاجمال على كل واحد من الاطراف قضية اشتغال اليقيني، فكما لا يجوز شرب كل واحد من الاناثين اللذين يعلم بخمرية احدهما، فكذلك لا يجوز بيعه للعلم بعدم السلطة على بيع احدهما، و اصاله الصحة في كل منهما معارضة بها في الاخر. و دعوى ان الخمر المعلوم لا يكون تمام الموضوع لفساد البيع بل انما هو جزؤه و جزؤه الاخر وقوع البيع خارجا، اذ الصحة والفساد من الاوصاف والاحكام اللاحقة للبيع بعد فرض صدوره في الخارج فلا وجه للحكم بفساد بيع احد الاناثين للشك في وقوعه على الخمر، فتجري فيه اصاله الصحة و لا يعارضها اصاله الصحة في الطرف الاخر؛ لان المفروض عدم وقوع البيع عليه مدفوعة بان الخمر المعلوم تمام الموضوع لعدم السلطة على بيعه و هذا هو الذي يعبر عنه بعد وقوع البيع بالفساد، و كما ان السلطة عليه يعبر عنه بالصحة، فاصالة الصحة

تجري في كل منها و لو قبل وقوع البيع و تسقط بالمعارضة. و بالجملة كل ما للمعلوم بالاجمال يترتب على كل واحد من الاطراف، سواء كان من مقولة التكليف او من مقولة الوضع، و سواء قارن زمان الابتلاء ببعض الاطراف لزمان العلم او تاخر عنه، انتهى ملخص بعض كلامه.

و للتأمل في جميعه مجال، فان العلم الاجمالى المتعلق بموضوع من المحرمات كالخمر مثلا لا يقتضى التنجيز الا بالنسبة الى الاحكام التكليفية المتعلقة بفعل المكلف الواقع على ذلك الموضوع كحرمة شربه مثلا او غير ذلك من تلك الاحكام، و لازم ذلك الاحتياط في جميع الاطراف تحصيليا للقطع بالامثال و الخروج عن عهدة تلك التكاليف. و اما الاحكام الوضعية المترتبة على ذلك المعلوم بالاجمال فليست مما يتعلق بفعل المكلف حتى يجب الخروج عن عهده قطعا بعد العلم بها اجمالا، بل هي مما يترتب على ذلك العنوان بغير مدخلية لفعل المكلف فيها، نعم قد يورث العلم الاجمالى بالخمر في الانائين علم اجمالى اخر بتكليف اخر، كما اذا فرض وقوع البيع على كلا الطرفين فانه يعلم اجمالا بفساد احدهما فيعلم بعدم كون ثمن احدهما ملكا و كونه محرما، و هذا العلم يقتضى تنجيز التكليف بعدم جواز التصرف في المعلوم كونه مال الغير، و لازمه الاحتياط في ثمن كل واحد منهما، الا ان هذا مما يقتضيه العلم الاجمالى بكون احدهما مال الغير لا العلم الاجمالى بخمريه احدهما، و لذا لو فرض تقليك المشتري للثمن لما كان مقتضى العلم الاجمالى بخمريه احدهما الا عدم جواز شربه، و نظيره من التكليف المتعلقة بالافعال الراجعة اليه. فما يترأى منه ^١ : من ان العلم الاجمالى يقتضى ترتيب كل ما للمعلوم بالاجمال على كل واحد من الاطراف سواء كان من مقولة الوضع او التكليف منظور فيه. و اما مراده من اصالة الصحة ان كان معناها المصطلح الذي كان مما يحكم به العقلاء فجراها ما اذا لم يكن حين العمل غافلا او جاهلا او شاكا نظير قاعدة الفراغ، ففيما صدر من المكلف فعل من الافعال و يعلم بانه كان حين العمل شاكا في صحته و فساده او جاهلا به او غافلا عنه بالمرّة لايجرى لها كما في المقام، حيث انه بعد العلم اجمالا بخمريه احد المائتين يشك في كون كل واحد منها خمر لا يصح بيعه او غيره. يصح ذلك، و ذلك لا

فرق فيه بين فعل نفسه و فعل الغير، فكما لا يجري اصاله الصحة في امثال المقام في الاول فكذلك في الثاني.

ثم انه لو سلم جريان هذا الاصل في المقام الا انه لا يجري الا فيما وقع البيع عليه، فان هذه القاعدة كقاعدة الفراغ لا تجري الا بعد تحقق العمل خارجا، وحينئذ اصاله الصحة في الطرف الذي وقع البيع عليه بلا معارض.

و ان كان مراده منها الاصول الموضوعية والحكمية الجارية في كل واحد من الطرفين ففيه: انها لا تقتضي الصحة في جميع الموارد، بل قد تقتضي الصحة في بعض الموارد والفساد في بعض الاخر كما لا يخفى على المتأمل. ثم قال: وعلى هذا يتفرع وجوب الاجتناب عما للاطراف من التوابع و المنافع المتصلة و المنفصلة، كما لو علم بمغصوبة احدى الشجرتين فانه كما يجب الاجتناب عن نفس الشجرتين كذلك يجب الاجتناب عما لهما من الاثمار مطلقا، وذلك لان وجوب الاجتناب عن منافع المغصوب مما يقتضيه وجوب الاجتناب عن نفس المغصوب، فان النهي عن التصرف في المغصوب نهى عنه و عن توابعه و منافعه فيكون في وجوب الاجتناب عن المنافع المتجددة فعلية وجوب الاجتناب عن ذي المنفعة و تنجزه بالعلم الاجمالي او التفصيلي و حينئذ تسقط اصاله الحمل عن الثمرة بنفس سقوطها عن ذي الثمرة، وقس على ذلك الدار و منافعها و الحمل و ذالحمل و ساير ما كان لاحد الاطراف منافع متجددة. و دعوى الفرق بين منافع الدار و بين الحمل و الثمرة بان تبعية المنافع للدار كان في الحكم و الوجود حينئذ حيث انه لا استقلال للمنافع في الوجود و لا يدخل تحت اليد بنفسها فحكمها تابع حكم الدار و ذلك بخلاف تبعية الحمل و الثمرة لذي الحمل و الشجرة فانه في الوجود فقط و لا يعقل التبعية فيهما في الحكم لان كلاً منهما موضوع من الموضوعات الخارجية له وجود استقلالي و يدخل تحت اليد بنفسه في مقابل الشجرة و ذي الحمل فلا يمكن ان يكون الحكم فيهما تابعا لحكم الاصل بل لكل من الاصل والفرع حكم مستقل به عند وجوده، مدفوعة بانه ليس المقصود من تبعية الحكم فيهما فعلية وجوب الاجتناب عنها قبل وجودهما، فان امتناع ذلك غير قابل للانكار حتى في منافع الدار، بل المراد من التبعية هو ان النهي

عن الاصل بنفسه يقتضي النهي عن الفرع و لا يحتاج حرمة التصرف فيه في ظرف وجوده الى تشريع اخر غير تشريع حرمة الاصل، فحرمة التصرف في الفرع من شؤون حرمة التصرف في الاصل و ذلك لا يفرق فيه بين منافع الدار و بين مثل الحمل و الثمرة، و مجرد دخوله تحت اليد و عدمه لا يصلح فارقا.

تحصيل

فتحصل من جميع ما ذكر ان الاحكام التي يكون المعلوم بالاجمال تمام الموضوع لما تترتب على كل واحد من الطرفين بخلاف ما اذا كان جزء الموضوع له فانه لا يترتب على كل واحد من الاطراف، و على ذلك يبتنى عدم جواز اقامة الحد على شارب احد الاطراف المعلوم وجود الخمر فيها، حيث ان الخمر بالنسبة اليها ليس تمام الموضوع، بل هو جزؤه و جزؤه الاخر علم الشارب به، وان شئت قلت: علم الحاكم بذلك و كل منها مفقود في المقام، اذا عرفت ذلك فنقول: هذه الكبرى و الكلية لا اشكال فيها، و عليها يبتنى وجوب الاجتناب عن الملاقى لاحد طرفي المعلوم بالاجمال و عدمه.

و بيانه انه بعد قيام الاجماع والضرورة على نجاسة الملاقى وقع الكلام في أن وجهه هل التعبد المحض من دون ان يكون نجاسته و وجوب الاجتناب عنه من الاثار و الاحكام المترتبة على نفس نجاسته الملاقى بالفتح، او سراية النجاسة من الملاقى اليه فيكون الملاقاة واسطة في اتساع دائر النجس و كان وجوب الاجتناب عن الملاقى حينئذ من شؤون وجوبه عن الملاقى بالفتح لا بتعبد اخر كما في الثمرة و الحمل و منافع الدار على ما عرفت؟ اذا عرفت ذلك فاعلم انه ان قلنا بالوجه الاول فمقتضى القاعدة عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى لجريان قاعدة الطهارة فيه بلا معارض، و ان قلنا بالوجه الثاني فمقتضى ذلك وجوب الاجتناب عنه ايضا كالملاقى بالفتح، لعين ما ذكر في منافع الدار و الحمل و الثمرة بلا مزيد عليه.

نقل و نقد

و على هذا لا وجه لما افاده المحقق الخراساني رحمته الله من عدم وجوب الاجتناب عن

الملاقى و ان كان نجاسته الملاقى للنجس من الاثار الشرعية المترتبة على نفس النجس، و ذلك لانه بعد الاعتراف بذلك لا يبقى مجال للقول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى لاحد الاطراف، لانه على هذا يكون الملاقى بالكسر طرفا للعلم الاجمالى كالملاقى بالفتح، و يسقط عنه الاصل بنفس سقوطه عن الملاقى. انتهى ملخص كلامه مع توضيح منا.

و فيه مواقع للنظر، فان وجوب الاجتناب عما للاطراف من التوابع والمنافع ليس مبتنيا على ما ذكره قبل من ترتب كل ما للمعلوم بالاجمال من الاحكام الوضعية او التكليفية على كل واحد من الاطراف، بل ياتى النزاع فى وجوب الاجتناب عنها و لو قلنا بان المترتب على كل واحد من الاطراف ليس الا الاثار التكليفية فقط باحد من الوجوه الثلاثة التى عرفتها، اللهم الا ان يقال: ان ليس مراده ان وجوب الاجتناب عنها يتفرع على القول بترتب مطلق ما للمعلوم بالاجمال على الاطراف سواء كان من مقولة التكليف او الوضع، بل المراد ان ذلك يتفرع على ترتب ما للمعلوم على الاطراف فى الجملة و هو سهل.

ثم ان مراده مما افاده فى باب الحمل و ذى الحمل او الثمرة والشجرة و نظائرها ان كان ما افاده الشيخ رحمته الله و حاصله: ان الخطاب بوجوب الاجتناب عن شىء كما يدل بالمطابقة على وجوب الاجتناب عن نفسه كذلك يدل بالملازمة على وجوب الاجتناب عن توابعه و منافعه مطلقا.

ففيه: اولا ما عرفت من ضعف المبنى و ان الخطاب بوجوب ذلك لا يدل الا على وجوب الاجتناب عن نفسه، و حكم توابعه انما ثبت بدليل اخر و تشريع اخر فالحكم بوجوب الاجتناب عن توابع احد المشتبهين بالغصبية حكم بلا دليل، بل اصالة الحلية تقتضى الحلية و جواز التصرف فيها. و ثانيا ان هذا لا ربط له بكون الاجتناب عن تلك التوابع و الفروع من شؤون الاجتناب عن الاصول، بل لو فرض عدم كونه من شؤونه و اثاره ياتى الكلام فى دلالة الخطاب و عدمه.

و ان كان مراده ما افاده المحقق الهمداني و حاصله بتوجيه منا: ان الاجتناب عن الاصل لا يحصل الا بالاجتناب عنه و عن الفرع، ففيه ما عرفت فى نقل ذلك من المحقق

و ان كان مراده ما افاده في باب الملاقى و الملاقى و حاصله: ان التوابع والمنافع من اجزاء ذبيها وكأنه بوجودها اتسع دائرة الاصل و انتقل بعض اجزائه اليها و صار محصلا لها، ففيه: ان هذا في باب الملاقى مخدوش منظور فيه كما عرفت فضلا عن هذا الباب، فمن المعلوم ان الاثمار لاتعد من اجزاء الاشجار عرفا، كما ان الحمل لا يعد جزءا لذيه و ذلك و لو قلنا بان نجاسة الملاقى انما هو من جهة سراية النجاسة من الملاقى بالفتح اليه واتساع دائرة النجس، و ذلك واضح.

فتحصل من جميع ما ذكر ان الحكم بوجوب الاجتناب عن التوابع المتصلة او المنفصلة لاحد طرفي المعلوم بالاجمال وجود الحرام فيها في غير محله، لعدم صحة شيء من الوجوه الثلاثة.

نعم يمكن ان يفرق بين مثل منافع الدار و بين مثل الاثمار والاحمال بدعوى ان العلم بغصبية احد الدارين او احد الثوبين بنفسه يقتضى عدم جواز السكنى في كل واحد من الدارين و عدم جواز لبس شيء من الثوبين، وهذا عبارة اخرى عن عدم جواز الانتفاع بشيء من الطرفين، لان الانتفاع في مثل الدار ليس الا حرمة السكنى فيها، كما انه في مثل الثوب ليس الا لبسه و شرائه و امثال ذلك، فمنافع الدار و الثوب و نظائرها ليس الا ما يتنجز التكليف بالنسبة اليها بنفس العلم الاجمالى بغصبية احدهما، و لعل نظر مدعى الفرق بينهما الى هذا، و عليه فما اجاب به عن الدعوى في غير محله.

فذلكة البحث

ثم انه قد تحصل من جميع ما ذكر ان شيئا من الوجوه الثلاثة المتقدمة لا ينهض لاثبات وجوب الاجتناب عن ملاقى احد الاطراف المعلوم وجود النجس فيها، و لا لاثبات وجوبه عن مثل الاثمار والاحمال فيما يعلم اجمالا بوجود المغصوب، اما في ذبيها او في غيره فمقتضى اصالة الطهارة والحلية عدم وجوب الاجتناب عن شيء منها فتدبر جيدا.

وهم ودفع

ان قلت: هب انه لا يثبت شيء من الوجوه المتقدمة وجوب الاجتناب عن الملاقى و انه لا يكون الخطاب المتوجه الى الاجتناب عن شيء الا دالاً على وجوب الاجتناب عن نفسه و لا يكون صدق الاجتناب عن شيء متوقفاً على الاجتناب عن نفسه و ملاقيه و لا يكون وجوب الاجتناب عن ملاقى لشيء من جهة سراية اجزاء الملاقى منه الى ذلك الملاقى، الا انه لا اشكال اجمالاً في وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس و صيرورته نجساً و لو بتعبد و تشريع اخر غير الواقع على نفس الملاقى بالفتح، و هذا يوجب كون الملاقى بالكسر ايضاً طرفاً للعلم الاجمالى كملاقاه، فالمقام نظير ما لو علم اما بنجاسة هذا الاناء او هذين الانائين، و لا اشكال في ان مقتضى هذا العلم الاجمالى وجوب الاجتناب عن الاناء الثلاثة فكذلك في المقام.

قلت: سلمنا ان جعل الملازمة بين نجاسة الشيء و نجاسة ملاقيه يوجب صيرورة الملاقى بالكسر طرفاً للعلم كما في المثال، الا ان اصالة الطهارة في الملاقى جارية بلا معارض و قد عرفت ان جريان الاصل في بعض الاطراف المعلوم بالاجمال في امثال المقام مانع عن تاثير العلم في التنجيز بالنسبة اليه، فالعلم الاجمالى بالنجس في البين لا يقتضى ازيد من وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح و طرفه، و اما الملاقى بالكسر فلا يجب الاجتناب عنه لان الاصل فيه بلا معارض. و من ذلك عرفت الفرق بين المثال و بين ما نحن فيه، حيث ان الاصل لا يجري له في شيء من الانائين اللذين يعلم اما بوجود النجس فيهما او في الاناء الثالث، لان الاصل في كل واحد منهما يجري في عرض جريانه في الاخر فيعارضه الاصل الجارى في الاناء الثالث، و ذلك بخلاف المقام حيث ان الاصل في الملاقى بالكسر لا يجري في عرض جريانه في الملاقى بالفتح، بل يجري بعد سقوط ذلك بالتعارض لطرف الاخر، و ذلك لما عرفت في غير مقام ان الاصل في المسبب لا يجري الا بعد سقوط الاصل السببى سواء كان موافقاً له في الاثر او مخالفاً، فما لم يسقط الاصل الجارى في الملاقى بالفتح بالتعارض مع طرفه لاتصل النوبة الى الاصل في الملاقى، و بعد سقوط ذلك بالتعارض يجري هذا بلا معارض و ذلك واضح. نعم لو فرض لكل واحد من

الطرفين ملاقيا فالعلم الاجمالي يكون احد الملاقين نجسا يقتضي وجوب الاجتناب عنها وعدم جريان الاصل في شيء منها لمعارضته مع الاصل في الاخر.

تفصيل و تزيف

ثم انه يظهر من الشيخ رحمته الفرق في حكم الملاقى بين ما لو كان العلم الاجمالي قبل فقد الملاقى بالفتح وقبل الملاقاة فلا يجب الاجتناب عنه كما هو واضح وبين ما لو كان ذلك بعدهما فيجب الاجتناب عنه، وحاصل ما افاده في وجهه: ان الملاقى حينئذ يقوم مقام الملاقى فالاصل فيه يجري ويعارض الاصل في الطرف الاخر، حيث انه لم يكن اصل غيره يعارض ذلك الاصل الجاري في هذا الطرف لان الاصل في المفقود لا يجري له.

هذا والانصاف عدم الفرق بينهما فانه يكفي في جريان الاصل في المفقود وجود الاثر له فعلاً، فانه لو كان مجرد فقد شيء مانعاً عن جريان الاصل فيه لوجب الالتزام بنجاسة الثوب التي غسل في ماء اشتبه حاله بعد الغسل وفقده بالمرة، حيث ان اصابة الطهارة او استصحابها لا يجري بالفرض في المفقود، فمقتضى استصحاب نجاسة الثوب هو وجوب الاجتناب عنه، ولا اظن احدا يلتزم بذلك، وسره انه يكفي في جريان الاصل في المفقود وجود الاثر له فعلاً، وهذا موجود في المثال كما في المقام، حيث ان من اثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول فيه^١.

اذا عرفت ذلك فنقول: كما ان اصابة الطهارة في كل واحد من الطرفين تجري وتسقط بالمعارضة ولازمه سلامة الاصل في الملاقى بالكسر فيما اذا كان العلم الاجمالي قبل الملاقاة والفقد، فكذلك فيما اذا كان بعدهما بلا تفاوت بينهما اصلاً كما عرفت.

تفصيل المقام بحسب الاصلين العقلي والشرعي

وتفصيل المقام يقتضي بسط الكلام فنقول ومنه التوفيق: تارة يكون البحث من جهة الاصل العقلي، واخرى من جهة الاصل الشرعي، والظاهر ان الشيخ رحمته تصدى للجهة الثانية والمحقق الخراساني رحمته تعرض للجهة الاولى، ولا بد من التعرض لهما وتحقيق

١- كما ان اثر طهارة الملاقى بالفتح المفقود طهارة ملاقيه.

الحال بالنسبة اليها.

اما الجهة الاولى قال المحقق رحمته الله فى «الكفاية»: تارة يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت الملاقاة بعد العلم اجمالاً بالنجس بينها، فانه اذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النجس فى البين قطعاً و لو لم يجتنب عما يلاقيه فانه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً اخر من النجس قد شك فى وجوده كشيء اخر شك فى نجاسته بسبب اخر، و منه ظهر انه لا مجال لتوهم ان قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه ايضا، ضرورة ان العلم به انما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد اخر لم يعلم حدوثه و ان احتمل. و اخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم اجمالاً نجاسته او نجاسة شيء اخر ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى او ذاك الشيء ايضا، فان حال الملاقى فى هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه فى الصورة السابقة فى عدم كونه طرفاً للعلم الاجمالى و انه فرد اخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسة اصلاً لا اجمالاً ولا تفصيلاً، وكذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الاجمالى و لكن كان الملاقى خارجاً عن محل الابتلاء فى حال حدوثه و صار مبتلى به بعده. و ثالثة يجب الاجتناب عنها فيما لو حصل العلم الاجمالى بعد العلم بالملاقاة ضرورة انه حينئذ يعلم اجمالاً اما بنجاسة الملاقى والملاقى او بنجاسة الاخر كما لا يخفى فيتنبز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين و هو الواحد او الاثنين. انتهى كلامه رحمته الله.

وفيه: انه لو كان وجه عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فى صورة الاولى كونه على تقدير نجاسة فرداً اخر من النجس قد شك فى وجوده لجرى عليه فى صورة الثالثة لان العلم و ان حصل بعد الملاقاة الا انه تعلق بنجاسة الملاقى او الطرف، والملاقى ان كان نجساً لكان فرداً اخر من النجس فلا يجب الاجتناب عنه، و القول بان العلم تعلق فى صورة الاولى بنجاسة الملاقى والطرف ثم علم بالملاقاة و فى الثانى تعلق بذلك بعد حصول الملاقاة و مجرد ذلك يكفى فى الفرق، غير مسموع، ضرورة انه كما يمكن ان يقال فى

الصورة الاولى: ان العلم الاجمالي تعلق بنجاسة الملاقى والطرف و نجاسة الملاقى مشكوك فكذا في الصورة الثالثة، وكما يمكن ان يقال في الصورة الثالثة: ان العلم الاجمالي تعلق بنجاسة الملاقى والملاقى او الطرف فكذا في الصورة الاولى، حيث يمكن ان يقال بعد العلم بالملاقاة نعلم اجمالا اما بنجاسة الملاقى و الملاقى او بنجاسة الطرف، وكيف كان مجرد ذلك لا ينهض للفرق.

اللهم الا ان يوجه كلامه عليه السلام كما يترأى من بعض المحشين بان الشرط في تأثير العلم الاجمالي في تنجيز الاطراف كون المعلوم بحيث لو كان في كل واحد من الاطراف لكان منجزا للتكليف، و حيث المنجز لا ينجز، فلا محالة لا تأثير للعلم الاجمالي بنجاسة الملاقى او الطرف في الصورة الاولى وللعلم الاجمالي بنجاسة الملاقى او الطرف في الصورة الثانية، حيث ان الطرف قد كان منجزا بالعلم الاجمالي السابق المتعلق بنجاسة الملاقى او الطرف في الصورة الاولى و بنجاسة الملاقى او الطرف في الصورة الثانية، و لازمه عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر في الصورة الاولى وعن الملاقى بالفتح في الثانية، وهذا بخلاف الصورة الثالثة كما هو واضح. هذا غاية ما يمكن ان يوجه به كلامه.

و فيه: انا لا نعني بالتنجيز الا كون الشيء بيانا و حجة على العبد، و اذا كما يكون العلم الاجمالي الاول منجزا على اي تقدير فكذا العلم اللاحق لعدم المانع من قيام حجج متعددة على تكليف واحد. و ان اراد ان شرط تنجيز العلم الاجمالي كون المعلوم بحيث لو انطبق على كل واحد من الاطراف كان منجزا للتكليف الحادث، ففيه: منع ذلك لعدم الدليل عليه كما لا يخفى، ولذا لو تعلق العلم الاجمالي بحرمة احد الشئيين مثلا لكان منجزا قطعاً و لو كان احدهما مشكوكا قبل تعلق العلم بالشك قبل الفحص مع ان نفس الشك في حرمة شيء قبل الفحص عن الدليل عليها منجز للتكليف بعد اشكال، وكذا لو تعلق علم اجمالي بفصية هذا او نجاسة ذلك لكان منجزا بلا خلاف مع ان شبهات البدوية في الاموال والنفوس والفروج مما يجب الاحتياط فيه، وكيف كان لا يمكن تصحيح كلامه بشيء من الوجوه التي ذكرت توجيهها.

الملاك في تنجيز العلم الاجمالي

فالتحقيق ان يقال: ضابط تآثير العلم الاجمالي في التنجيز عدم انقلابه بالشك الساري والا فلا يؤثر فيه قطعاً، و لازم هذا عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى في شيء من الصور المذكورة، اما في الصورة الاولى فواضح، و اما في الثانية فلان العلم و ان تعلق او لا بنجاسة الملاقى او الطرف الا انه بعد العلم بان نجاسة الملاقى على فرضها كانت من جهة ملاقاته لشيء آخر يتبدل العلم بالعلم بالتكليف السابق ولو رتبة و هو نجاسة ذلك الشيء او الطرف، و يصير الملاقى حينئذٍ مشكوكا بالشك البدوي، لانه لو كان نجسا لكان نجاسته من الملاقاة و هي لا تحصل الا بعد نجاسة الملاقى بالفتح و لو رتبة، فالمعلوم السابق نجاسة الملاقى او الطرف و لاعلم بعد بنجاسة الملاقى لا اجمالا و لا تفصيلا، نظير ذلك ما لو علم اجمالا اما بفوت صلاة العصر او المغرب ثم التفت الى ان الفائت عنه هو الظهر او المغرب والعصر ان كان فاتئا لكان فوته من ناحية فوت الظهر المتقدم عليه زمانا فالمعلوم السابق هو فوت الظهر او المغرب و لاعلم بعد بفوت العصر و الملاك في التقدم والتأخر هو المعلوم لا العلم كما لا يخفى ولا فرق بين التقدم والتأخر الزماني كما في المثال والرتبي، و لذا يحكم في الصورة الثالثة ايضا بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، حيث ان نجاسته على فرضها متأخرة رتبة عن نجاسة ملاقاته، و السر في ذلك هو ان مجرد تقدم الرتبي كما في الصورة الثالثة وكذا الثانية في وجه يكفى في جعل السابق رتبة معلوماً و اللاحق مشكوكا. و توضيحه يستدعى ذكر المثال في ما هو اوضح من المقام فنقول: اذا علم اجمالا بفوت احد الصلاتين من ظهر او مغرب مثلاً عنه ثم علم اجمالا بفوت احد الصلاتين من مغرب او صبح عنه و لكنه كان عالماً بان فوت احدى الصلاتين من الصبح او الظهر عنه على فرضه لكان مستند الى فوت الاخر^١ كان الواجب عليه الاتيان بالصلوات الثلاثة، لان القول بان المعلوم بالاجمال هو فوت المغرب او الظهر و فوت

١- و نظير ذلك ما لو علم بنجاسة هذين الاتانين او نجاسة ذلك لكنه يعلم بان نجاسة احدا الاولين على فرضها كان من ناحية ملاقاته مع الآخر فانه لو لم يعلم الملاقى والملاقى لوجب الاجتناب عن الاتانات الثلاثة كما لا يخفى.

الصحيح مثلا مشكوك ليس اولى من العكس، فان كان لاحد المعلومين تقدما على الآخر لكان المتعين معاملة المعلوم معه و معاملة المشكوك مع اللاحق عليه، حيث ان هذا ترجيح مع المرجح. اذا عرفت ذلك فنقول: يكفي التقدم الرتبي كالزمانى في المثال في الترجيح حيث ان الترجيح مع المتقدم رتبته قطعاً و العكس انما هو من باب ترجيح المرجوح على الراجح، ولعمري ان المسألة لا تحتاج الى بسط الكلام ازيد مما ذكر فعليك بالتأمل التام.

لا يقال: هب ان نجاسة الملاقى على فرضها كانت من ناحية الملاقاة و في طولها و متاخرة عنها رتبة، و مجرد ذلك يكفي في الحكم المذكور الا ان نجاسته كانت في عرض نجاسة الطرف فيجب الاجتناب عنها لاجل العلم اما بنجاستها او بنجاسة الطرف. فانه يقال: لا مجال لهذا المقال حيث انه على فرض نجاسة الطرف لا يكون الملاقى نجسا و على فرض طهارته و نجاسة الملاقى لا يكون نجاسته الا في طول نجاسة الملاقى، فالشك بالنسبة اليه بدوي على اي حال، فتحصل من جميع ما ذكر ان مقتضى الاصل العقلى وجوب الاجتناب عن الملاقى والطرف دون الملاقى في جميع الصور الثلاثة المذكورة بل و في غيرها من الصور المتصورة.

ما ذكره الشيخ رحمه الله بحسب الاصل الشرعى و التأمل فيه

و اما الجهة الثانية قال الشيخ ما نقلناه عنه سابقا وفيه ما عرفت و ان مقتضى القاعدة عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى و جريان اصالة الطهارة فيه حتى في ما لو كان العلم الاجمالى بعد الملاقاة و فقد الملاقى فالحكم في الملاقى هو عدم وجوب الاجتناب عنه مطلقا بالنظر الى الاصل العقلى و الشرعى، نعم في بعض الصور لا يجري اصالة الطهارة في الملاقى مثلا لو علم اجمالا بنجاسة هذين الاناثين او ذلك الاناء ثم علم بان نجاسة احد المعينين من هذين على فرضها كانت من جهة ملاقاته مع الآخر فانه لا يجري للاصل حينئذ في الملاقى، حيث ان الاصل قد جرى فيه قبل و سقط بالمعارضة فلا يعود، و

هذا ما ادى الى النظر القاصر فى المبحث، فتدبر فيه جيدا.

الملاك فى تعارض الاصول الجارية فى اطراف المعلوم بالاجمال و تساقطها
ثم انه هل الملك فى جريان الاصل فى اطراف المعلوم بالاجمال و تعارضه و تساقطه
بالمعارضة مجرد حدوث العلم الاجمالى فى زمان و لو زال بعد او الملك بقاءه؟ فعلى الاول
يرد الاشكال فى الشك السارى حيث ان مقتضى ذلك تعارض الاصول فى اطراف المعلوم
بالاجمال الذى حدث العلم فيها فى زمان و زال بعد مع ان الوجدان ينكره، و على الثانى
يرد الاشكال فيما لو انتفى بعض الاطراف فى زمان، فان المترائى من كلماتهم وجوب
الاجتناب بعد فقد احد الاطراف عن الباقي مع ان العلم الاجمالى لم يبق فيه قطعاً لانه قائم
بالطرفين او ازيد و هذا واضح، و الاقوى الثانى. والجواب عن الاشكال باحد وجهين:
اما بان يقال: ان وجوب الاجتناب عن الباقي فيما لو فقد بعض الاطراف انما ثبت بالدالة
الخاصة كايجاب به ^{عليه} فى المائتين المشتبهين اهراقها و فى اللحمين كذلك رميها الى الكلاب
مع انه من الممكن اهراق احدهما اولاً او رميه ثم استعمال الثانى، و بعبارة اوضح ان
المناط فى تعارض الاصول فى الاطراف و تعارضها وان كان بقاء العلم الاجمالى عند
جريان الاصل و لازمه عدم وجوب الاجتناب بعد فقد بعض الاطراف عن الباقي لعدم
بقائه الا ان وجوب الاجتناب عن الباقي حينئذ انما ثبت بالدالة الدالة على عدم جواز
الانتفاع بالمائتين او اللحمين المشتبهين و نظائره. اوبان يقال: ان الملك بقاء العلم
الاجمالى عند اجراء الاصول بلحاظ اول زمان حدوثه و عدم زواله بالكلية كما فى الشك
السارى و ذلك كما فى مورد فقد بعض الاطراف، فان العلم الاجمالى و ان لم يكن باقياً عند
الفقد الا انه باق و لو بعد الفقد بلحاظ اول زمان حصوله، فالاشتغال اليقيني به فى السابق
يقتضى البراءة اليقينية و هى لا تحصل الا باجتناب عن الباقي فتأمل.

ايراد و تحقيق

و لقد اورد بعض الاعلام على ما حكى عنه فى جريان اصالة الطهارة فى الملاقاة
بالكسر ايراداً حاصله: ان بعد تعارض اصالة الطهارة فى الطرفين و تساقطها تصل النوبة

الى اصاله الحلية فيها و اصاله الطهارة في الملاقى، و الاصول الثلاثة لما كانت في مرتبة واحدة فلا محالة تسقط بالمعارضة فلا يبقى في الملاقى الا اصاله الحلية، فاي شئ يفيد الطهارة فيه. والتحقيق اختلاف الموارد و جريان اصاله الطهارة في الملاقى في بعضها و عدمه في بعض الاخر، بل و في البعض لايجري اصاله الحلية ايضا، ونحن نشير الى بعض الصور مع ذكر النتيجة فيها بالترتيب الاتى، و عليك بالتأمل التام فيها لعلك تقف على ما لم تقف عليه.



مركز تحقيقات كليات علوم إيسدي

جدول حكم الملاقى والملاقى في بعض الاطراف

الملاقى	- استصحاب الطهارة - قاعده الطهارة - اصالة الحلية	طرف الملاقى
---------	--	-------------

الملاقى	- استصحاب الطهارة - قاعده الطهارة - اصالة الحلية
---------	--

يجري اصالة الطهارة والحلية في هذا الصورة

الملاقى	- قاعده الطهارة - اصالة الحلية	الطرف
---------	---	-------

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامي

الملاقى	- استصحاب الطهارة - قاعده الطهارة - اصالة الحلية
---------	--

يجري الاصلين في هذا الصورة ايضا

الملاقى	- استصحاب الطهارة - قاعده الطهارة - اصالة الحلية	الطرف
---------	--	-------

الملاقى	- قاعده الطهارة - اصالة الحلية
---------	---

لا يجري الا اصالة الحلية في هذه الصورة

الطرف {	قاعدة الطهارة اصالة الحلية	الملاقئ {	قاعدة الطهارة اصالة الحلية
----------------	---------------------------------------	------------------	---------------------------------------

هذه الصورة كالسابقة عليها

قاعدة الطهارة
اصالة الحلية

الطرف {	استصحاب الطهارة قاعدة الطهارة اصالة الحلية	الملاقئ {	قاعدة الطهارة اصالة الحلية
----------------	---	------------------	---------------------------------------

هذه الصورة ايضا كالسابقتين

مركز تحقيقات مكتبة نور عسدي

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة
اصالة الحلية

الطرف {	استصحاب الطهارة قاعدة الطهارة اصالة الحلية	الملاقئ {	قاعدة الطهارة اصالة الحلية
----------------	---	------------------	---------------------------------------

لا يجري في هذه الصورة قاعدة الطهارة ولا اصالة الحلية

قاعدة الطهارة
اصالة الحلية

الطرف {	اصالة عدم وقوع النجس فيه استصحاب الطهارة	الملاقئ {	استصحاب الطهارة قاعدة الطهارة
----------------	---	------------------	--

اصالة الحلية

قاعدة الطهارة

اصالة الحلية

استصحاب الطهارة
قاعدة الطهارة
اصالة الحلية

{ الملاقى

لا يجرى الا اصالة الحلية فى هذه الصورة

قاعدة الطهارة

{ الملاقى

اصالة الحلية

اصالة عدم وقوع النجس فيه

استصحاب الطهارة

قاعدة الطهارة

اصالة الحلية

{ الطرف

استصحاب الطهارة

{ الملاقى

قاعدة الطهارة

اصالة الحلية

لا يجرى لا قاعدة الطهارة ولا اصالة الحلية فى هذه الصورة

اصالة عدم وقوع النجس فيه

استصحاب الطهارة

قاعدة الطهارة

اصالة الحلية

{ الطرف

استصحاب الطهارة

{ الملاقى

قاعدة الطهارة

اصالة الحلية

قاعدة الطهارة

{ الملاقى

اصالة الحلية

لا يجرى لا قاعدة ولا الاصل فى هذه الصورة

اصالة عدم وقوع النجس فيه

استصحاب الطهارة

{ الطرف

قاعدة الطهارة

{ الملاقى

اصالة الحلية

اصالة الحلية

قاعدة الطهارة

{ الملاقى

اصالة الحلية

لا يجري القاعدة و لا الاصل في الملاقى في هذه الصورة بل
يجري اصالة الحلية فيها في الطرف بلا معارض

حكم العلم الإجمالى اذا كانت اطرافه تدريجية الوجود

و من الامور المهمة التى ينبغى ذكرها حكم العلم الاجمالى فيما كان اطرافه مما لا يوجد
الا تدريجيا، و ليعلم اولا ان المراد من كون الاطراف تدريجية الوجود ليس كونها بحيث
يكون استعمال المكلف لاحدها بعد استعمال الاخر، والاياتى النزاع في الاطراف التدريجية
في المائتين المشتبهين الذين يستعمل احدهما اولا و الثانى ثانيا، مع ان احدا لم يقل بعدم
وجوب الاجتناب عنها فيما لو اراد المكلف ارتكابها بالوجه المذكور.

فالمراد كون الاطراف بحيث لا يمكن وجود بعضها الا بعد تصرف الاخر. و في تأثير
العلم الاجمالى حينئذ في التنجيز و عدمه وجهان:

قال الشيخ رحمته الله: لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجيا، كما اذا كانت زوجة الرجل
مضطربة في حيضها بان تنسى وقتها و ان حفظت عددها فتعلم اجمالا انها حائض في
الشهر ثلاثة ايام مثلا فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر ام لا؟ و كما اذا
علم التاجر اجمالا بابتلائه في يومه او شهره بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الامساك عما
لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه او شهره ام لا؟ و التحقيق ان يقال: انه لا فرق بين
الموجودات فعلا و الموجودات تدريجيا في وجوب الامساك و الاجتناب عن الحرام المردد

١- و يجب على الزوجة ايضا الامساك عن دخول المسجد و قراءة العزيمة تمام الشهر حينئذ. و لا يخفى عليك انه يجب
على الزوجة الامساك عن دخول المساجد و قراءة العزيمة و نحو ذلك مطلقا سواء قلنا بتأثير العلم الاجمالى في الامور
التدريجية او لا حيث ان المرأة تعلم اجمالا بانها اما حائض او مستحاضة، و يجب عليها الجمع بين تروك الحائض واعمال
المستحاضة لعدم المانع عن تأثير هذا العلم الاجمالى قطعاً و هذا واضح و لعل من سهو القلم فتدبر. منه عفى عنه.

بينها اذا كان الابتلاء دفعة و عدمه، لاتحاد المناط في وجوب الاجتناب. نعم قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات كما في مثال الحيض، فان تنجز التكليف بالزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع فان قول الشارع «فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن»^١ ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض، اذ ترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب، كما انه مختص بذوي الازواج و لا يشمل العزاب الأعلى وجه التعليق فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض، و يشكل الفرق بين هذا و بين ما اذا نذر او حلف على ترك الوطء في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين او ازيد، ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط و كذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين. انتهى بعض كلامه رفع مقامه.

و قال بعض المحققين في حاشيته في وجه الفرق بين المثالين المتأخرين و بين مسألة الحائض بما حاصله: ان وجوب الاحتياط في مسألة الربا انما هو لوجوب امساك التاجر عن المعاملات التي لا يعلم حكمها اذا احتل ابتلاءه بمعاملة ربوية و ان لم يكن له علم اجمالي اصلا، لان الجاهل بالاحكام الشرعية اذا تمكن من الفحص والتعلم غير معذور اتفاقاً و ليس الجهل له عذر فيجب عليه الاحتياط او التعلم، ففيما علم اجمالا بابتلائه بها يجب عليه الاحتياط بطريق اولي، و اما وجوب الاحتياط في مسألة الحلف او النذر فلان المكلف به في الحقيقة امر وجوبي هو الوفاء بالنذر او الحلف فعند اشتباهه في امور محصورة يندرج في موضوع المسألة الباحثة عما لو اشتبه الواجب بغير الحرام والحكم فيه وجوب الاحتياط، و خروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء فعلا مما لا اثر له في تلك المسألة. انتهى ملخص بعض كلامه بتوضيح متأ.

اقول: الظاهر عدم تماميته، فانه يرد على الوجه الذي ذكره في الفرق بين مسألة الحائض و مسألة الربا ان مراد الشيخ بحسب ظاهر عبارته انما هو فيا لو كان الشبهة في الربا مصداقية و لا يجب الامساك عن المعاملة التي يشك في مصداقيتها للمعاملة الربوية و ان لم يترتب عليها الاثر كما لا يخفى. و يرد على الوجه الذي افاده في الفرق بين مسألة

الحلف أو النذر و مسألة الحائض مضافا الى عدم كونه منظورا للشيخ رحمته كما هو واضح ان ذلك لا يرفع الاشكال كما ترى و كما اشار اليه المحقق المذكور ايضا في ذيل كلامه فراجع. نعم يتم الوجه لو قلنا بوجوب الاحتياط في الشبهات البدوية الوجوبية ولا اظن المحقق و لا غيره من المحققين ملتزمين بذلك كما انه ليس ظاهر عبارته. والحاصل ان الفرق بين مسألة الحائض و مسألة النذر بذلك و بعد تسليم عدم ثبوت التكليف المترتبة على الحيض له بالنسبة الى الازمنة الاتية كما هو المفروض في كلام الشيخ رحمته غير وجيه، فتأمل فلا يختلط عليك الامر. نعم يمكن الفرق بين المسألتين بالفرق بين التكليف المترتب على الحيض و بين ما يترتب على النذر والحلف كما قد يترأى من كلمات البعض الا انه رحمته لما لم يصر الى ذلك فلا مجال له الفرق بما افاده، فتدبر جيدا.

وقال المحقق النائيني رحمته في وجه الفرق ما حاصله: ان للزمان تارة دخل في التكليف خطابا و ملاكا كلاحكام المترتبة على الحيض، حيث ان الزمان العادة الذي ترى المرأة فيه الدم دخل في ثبوت تلك الاحكام ملاكا و خطابا، و في تأثير العلم الاجمالي فيه و عدمه وجهان: اختار الشيخ العدم، لجرى ان الاصول بلا تعارض في كل واحد من الاطراف حيث ان الاحكام المترتبة على الحيض الواقع في آخر الشهر مثلا لا تكون فعليا من اوله والحيض في آخر الشهر لا يمكن الابتلاء به من اوله كما ان الحيض في اوله لا يكون مورداً للابتلاء في اخره فظرف الابتلاء بكل منهما انما يكون في ظرف عدم الابتلاء بالآخر، ولذا تصير الشبهة في كل من اول الشهر و اخره بدوية. و اخرى له دخل في مجرد وقوع الفعل حيث انه محتاج الى الزمان من دون مدخلية في الخطاب و لا في الملاك، كما في باب حرمة الربا و حرمة الغيبة و حرمة الكذب و نحوها. و ثالثة له دخل في الامتناع فقط من دون الدخول في الملاك والخطاب ايضا كما في مسألة الحلف والنذر. وقد يكون له دخل في حسن الخطاب من دون الدخول في الملاك لو فرض ان له مورداً. و في جميع هذه يجب الاحتياط في اطراف المعلوم بالاجمال، لان وجود الملاك في بعضها مع اطلاق النهي في بعض الآخر و لو قبل زمان الاتي بالنسبة الى ذاك الزمان موجب لكون جميع الاطراف مورداً للابتلاء فعلا و لازمه وجوب الاحتياط هذا.

و يرد عليه بانه لو كان ملاك تاثير العلم الاجمالى و عدمه كون جميع الاطراف موردا للابتلاء و عدمه فى مسألة الحلف والنذر ايضا يجب الحكم بعدم وجوب الاحتياط كما فى مسألة الحيض المردد، حيث ان متعلق النذر او الحلف لو كان ترك الوطء فى زمان الاق لكان خارجا عن محل الابتلاء فلا يحسن الخطاب به فلا يجب الاحتياط، و مجرد وجود الملاك فى الحكم فى الاول دون الثانى مما لا يرتفع به الاشكال، حيث انه جعل الملاك فى التأثير و عدمه على ما يترأى من عبارته دخول الاطراف فى مورد الابتلاء و خروجه عنها لوجود الملاك و عدمه، فتدبر جيدا.

نعم لا باس بجعل الملاك فى التأثير و عدمه وجود التكليف فعلا و لوقبل زمان شرطه الذي منه الزمان و عدمه او وجود ملاك الحكم و عدمه بهذا، و يمكن الفرق بين مسألة الحائض و مسألة الحلف او النذر، حيث ان التكليف و الخطاب او ملاكه الذي هو حقيقة الحكم و روح التكليف موجود فى الثانى بالنسبة الى جميع الازمنة حتى الازمنة الاتية دون الاول، و اين هذامما افاده^١ فتدبر فى كلامه لعلك تقف على ما لم نقف عليه.

و قال المحقق الخراسانى رحمته فى وجه الفرق ما لفظه: لعل الفرق هو ان وجوب الاعتزال و ترك الوطء فى مثل اشتباه ايام الحيض انما لم ينجز، لا لعدم احراز ما هو شرط تنجزه من الابتلاء ليشكل الفرق بينه و مسألة النذر من جهة استوائها فيه بل لعدم احراز ما هو شرط اصل التكليف و موضوعه من الحيض بخلاف وجوب ترك الوطء فى مسألة النذر فانه غير معلق على امر لعله لم يتحقق بعد و ان كان يحتمل فيه عدم مجيء زمان ترك الوطء الواجب، و مجرد عدم مجيء زمان الواجب و تاخره لا يمنع عن تنجز وجوبه بحيث يعاقب على مخالفته ولو بالاخلال بما يتوقف عليه قبل زمانه مع تمكنه منه، و بالجملة لامانع من تنجز الخطاب بتحريم شىء و ايجابه فى زمان متاخر

١- اقول الاتصاف امكان توجيه كلامه بحيث لا يرد عليه الاشكال و تقريبه ان ضابط تأثير العلم الاجمالى و عدمه فى الامور التدريجية ليس مجرد الابتلاء بجميع الاطراف فعلا و عدمه ليشكل الفرق بين السائلين، بل هو وجود ملاك الحكم و الخطاب فعلا و عدمه. وان شئت قلت وجوده التكليف الفعلى و عدمه الا انه لما يصدق كون الطرف فيما كان التكليف بالنسبة اليه فعليا و غير معلق على حصول شرائطه و مجيء زمانه مورداً للابتلاء و لو بالابتلاء بمقدماته الواجبة بوجوبه بخلاف ما اذا لم يكن الحكم فعليا يمكن جعل الملاك بهذا اللحاظ هو كون الطرف مورداً للابتلاء و عدمه فتأمل.

بحيث يلزم باتيان ما يتوقف عليه الامتثال و يعاقب لاخلال به مع تمكنه منه و لو قبل مجيء زمانه كما في نذر فعل شيء او تركه في زمان متاخر و لا يعقل تنجزه كذلك قبل تحقق ما هو موضوعه و سببه فافهم و اغتتم انتهى. و انت خبير بان مرجع ذلك الى ما افاده في «الكفاية» من ان العلم الاجمالي لا يوثر في التنجيز الا اذا تعلق بتكليف فعلي على اي تقدير ففما لم يتعلق بهذا التكليف لا يكون منجزا كما في مسألة الحائض، حيث انه على فرض كون المرأة حائضا في الثلاثة الاخيرة من الشهر لا يكون التكليف بترك وطئها فعليا في اوله، فالعلم انما تعلق بالتكليف بترك الوطء اما في هذا الزمان و هو فعلي او في الزمان الاتي و هو مشروط غير فعلي.

والحاصل ان ضابط تأثير العلم الاجمالي على هذا هو كون التكليف المتعلق للعلم الاجمالي مطلقا على كل تقدير و كون متعلق ذلك التكليف حاليا على تقدير و استقباليا على تقدير اخر ففما كان التكليف على احد التقديرين مطلقا و على تقدير اخر مشروطا مقيدا بحصول شرطه لا يكون العلم الاجمالي موثرا في التنجيز. اللهم الا ان يقال: انا لا نتعلل في الواجب المشروط ايضا الا فعلية الارادة من الحال جزماً اذا علم بتحقيق الشرط ومعلقا على تحققه اذا لم يعلم في الاستقبال، كما هو الحال في الامثلة التي يحكم بكون الواجب فيه مشروطا، فاذا سئل المولى الذي امر عبده باكرام العالم مثلا اذا جاء هل كنت مريدا لاكرامه فعلا؟ يجيب بانه ان جاء لكنت مريدا لاكرامه الان، بل اذا علم بوجود الشرط في محله لاجاب بوجود الارادة في نفسه من الحال جزماً، وهذا مما لا يخفى. فعلى هذا ضابط التأثير للعلم الاجمالي في الامور التدريجية هو ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله ايضا من العلم بوجود التكليف الفعلي او الارادة الفعلية كما اذا علم بتكليف متعلق بواجب مطلق على بعض التقادير و مشروط بشرط معلوم الحصول على بعض الآخر، فمجرد كون الواجب على احد التقادير مشروطاً لا يضر في تنجيزه اذا علم تحقق

١- لا يخفى عليك ان ميزان تأثير العلم الاجمالي و ان كان العلم بالتكليف الفعلي على هذا المقال ايضا الا ان الفرق بينه و بين القول بالواجب المشروط باصطلاحهم تحقق هذا الملاك فيما علم اجمالا بتكليف متعلق بواجب مطلق او مشروط علم بتحقيق شرطه على هذا المقال دون القول بالواجب المشروط على طريقتهم فتأمل. منه عفى عنه.

الشرط في ظرفه، فتدبر جيداً.

هذا، و للمحقق النائيني رحمته وجه آخر يقتضي تنجيز العلم الاجمالي في الامور التدريجية و لو كان متعلق العلم على بعض التقادير تكليفاً مشروطاً بمجيء الزمان الاقي قال ما حاصله: ان الصناعة العلمية و ان اقتضت جريان الاصول في الاطراف الا ان العقل يستقل بقبح الاقدام على ما يؤدي الى مخالفة المولى و تفويت مراده، حيث ان المقام لا يقصر عن المقدمات التي يستقل العقل بحفظ القدرة عليها في ظرف عدم تحقق الملاك بل ما نحن فيه اولى، لاحتمال ان يكون ظرف وقوع الوطء في كل من اول الشهر و آخره هو ظرف تحقق الملاك والخطاب، هذا خلاصة كلامه.

و ان شئت التفصيل فارجع الى ما افاده، والمقصود من ذكر هذا المختصر عدم الخلط بين ما ذكرناه و بين ما افاده، حيث ان الوجه الذي ذكره في التنجيز انما هو عدم جواز تفويت اغراض المولى بعد فرض عدم فعلية الملاك و الارادة على اي تقدير، و ما حققنا يرجع الى فعليتها كذلك، فتدبر لتلايخ لعل عليك الامر و اغتنم.

في جواز المخالفة القطعية و جريان الاصول اذا لم يكن العلم الاجمالي

في الاطراف التدريجية منجزاً

ثم انه لو فرض عدم تنجيز العلم الاجمالي في الاطراف التدريجية لجاز المخالفة القطعية و لازمه جريان الاصل في كل منها، و ذلك الاصل يختلف بحسب الموارد.

كلام الشيخ رحمته هنا و تفرقته بين الاصول اللفظية و الاصول العقلية

قال الشيخ رحمته ما حاصل كلامه: انه يجري استصحاب الطهر في المثال الاول الى ان يبقى من انقضاء الشهر ثلاثة ايام فعند ذلك يرجع الى اصالة الاباحه، و اما في مسألة الربا ففي جواز المعاملة يرجع الى اصالة الاباحه، و في الحكم الوضعي الى اصالة عدم ترتب الاثر الذي يعبر عنه باصالة الفساد ايضاً، و لا ملازمة بين الحكم بالاباحه تكليفاً و بالفساد وضعاً، كما ترى نظيره في المعاملة الربوية الصادرة عن الجاهل القاصر او الغافل. و لا مجال هنا للتمسك بعموم اوفوا بالعقود و لو قلنا بجواز التمسك بالعام في شبهات

المصادقية المخصص، و ذلك للعلم الإجمالي بخروج أحد الفردين عن تحت العام، و ذلك مانع عن ظهور العام بالنسبة إليهما. اللهم الا ان يقال: لا فرق بين الاصل اللفظي و العقلي في المقام، فكما ان العلم الاجمالي في الامور التدريجية لا يقدر في جريان الاصول العقلية فيها فكذلك لا يقدر في جريان الاصول اللفظية، ولكن الانصاف الفرق بين الاصول اللفظية والعقلية هاهنا فتأمل. انتهى ملخص كلامه رفع مقامه.

توضيح

و لا بد في مقام بيان مراده من التوضيح فنقول: ان جريان استصحاب الطهر الى ان يبقى من الشهر ثلاثة ايام واضح، كما ان عدم جريانه من ذلك الزمان كذلك، و هل يجري استصحاب الحيض بعد مضي الشهر ام لا؟ والمسألة تبتني على مسألة من صدر عنه الحدث والطهارة و شك في المتقدم منها والمتاخر، فان قلنا في تلك المسألة بوجوب الاخذ بضد الحالة السابقة فيجري استصحاب الحيض هنا و الا فلا، و قد تقدم منافي غير واحد من المقامات ان الاصل في هذه الموارد لا يجري، لعدم احراز الاتصال الذي هو الشرط في جريانه، فتدبر.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

وجه عدم جريان الاصل اللفظي في المقام

ثم ان وجه عدم جريان الاصل اللفظي فيما يعلم اجمالا بمخالفته للواقع هو كونه طريقا الى الواقع و كاشفائه، ففي موارد العلم الاجمالي بالخلاف يسقط عن الطريقية و الكاشفية، اللهم الا ان يقال: هذا خلاف ما يترأى من العقلاء من اجرائهم الاصول العقلية التي منها اصالة الظهور في بعض الموارد الذي يعلم بمخالفتها اجمالا للواقع، مثلا اذا علم العبد بصدور تكليفين من المولى احدهما ليس مورد ابتلائه فعلا او اصلا فلا شبهة في اجراء اصالة الظهور في التكليف المتوجه اليه فعلا، و لو علم اجمالا بمخالفة اصالة الظهور اما في هذا الخطاب او في الخطاب الاخر الذي ليس مورد ابتلائه للواقع، فجرد العلم الاجمالي بمخالفة الاصل اللفظي للواقع لا يوجب سقوطه على الاطلاق، بل في خصوص ما اذا كان جميع الاطراف مورداً للابتلاء، و هذا هو المراد بقوله: اللهم الا ان يقال الخ. هذا.

و لكن الانصاف مع ذلك الفرق بين الاصل اللفظي والعقلي في المقام و جريان الثاني دون الاول، و ذلك لانه لو قلنا بان عدم تاثير العلم الاجمالي في الاطراف التدريجية انما هو لعدم العلم بتكليف فعلي على اي حال مع فرض دخول جميع الاطراف تحت الابتلاء فلازمه عدم جريان الاصل اللفظي فيما يفرض كون جميع الاطراف مورداً للابتلاء، وعدم العلم بتكليف فعلي لا يوجب ان كون العلم كلامه والمعاملة معه كالمعاملة مع الشك البدوي، و مقتضى ذلك ليس الا جريان البراءة الشرعية او العقلية. و ان قلنا بان عدم تاثير العلم فيها لعدم كون جميع الاطراف فيها داخلاً في محل الابتلاء؛ فنقول: ملاك الابتلاء و عدمه بالنسبة الى الحكم التكليفي غير ما بالنسبة الى الوضعي، و ذلك لان الابتلاء في الحكم التكليفي ليس الا الابتلاء به فعلاً في مقام العمل، و اما الابتلاء في الحكم الوضعي عبارة عن وجود ملاك كشف المرادات مثلاً كما في المقام، و ذلك موجود ولو مع كون الاطراف تدريجية بحسب الوجود بخلاف الاول. و بعبارة اخري ان الابتلاء الذي معه لا يجري الاصل في الاطراف يختلف ملاكاً في الاصل اللفظي و الاصل العقلي، و هو في الاول عبارة عن وجود الداعي على كشف المراد من اللفظ، و في الثاني عبارة عن الابتلاء بالتكليف في مقام العمل فعلاً، فوجوده بالنسبة الى الاصل اللفظي مانع عن جريانه بخلافه في الاصل العقلي، و هذا هو مراد الشيخ رحمته الله بقوله: ولكن الانصاف الخ فتدبر في كلامه لعلك تقف على ما لم نقف عليه. ولنشرع في دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين.

الفصل الثامن: فى دوران الامر

بين الاقل و الاكثر الارتباطيين

و مرجعه الى الشك فى جزئية شىء للمأمور به، و ذلك الشىء المشكوك جزئيته اما جزء خارجى او ذهنى. و الاول اما أن يكون له وجود على حدة كالسورة بالنسبة الى الصلاة، او ليس له وجود كذلك، بل يكون مع سائر الاجزاء موجوداً بوجود واحد كالاجزاء التحليلية. والثانى الذي لا وجود له الا بوجود منشأ انتزاعه تارة يكون منشأ انتزاعه امراً مبيناً فى الوجود مع المأمور به كالطهارة مع الصلاة، و اخرى من عوارضه واحواله كالسواد و البياض و الكفر و الايمان مع الرقبة، هذا كله اذا كان الغرض بسيطاً. و هنا قسم اخر يكون فيه ملاك الاقل و الاكثر الارتباطيين مع كون الغرض مركباً، و هو ان يكون فى كل جزء غرض مستقل بحيث لو ترك لكان فيه عقاب برأسه، و لكن الغرض منه لا يحصل الا مع انضمام سائر الاجزاء، فمن حيث كون الغرض من سائر الاجزاء المعلومة لا يسقط الا مع الاتيان بالجزء المشكوك لو كان جزءاً واقعاً يكون فيه ملاك الاقل و الاكثر الارتباطيين، و من حيث ترتب العقاب على الجزء المشكوك براسه يكون فيه ملاك الاقل و الاكثر الاستقلاليين، حيث ان الاصل براءة الذمة

عن تحصيل هذا الغرض المجهول، والعقل مستقل بقبح العقاب عليه، حيث انه من غير بيان. وكيف كان فالاقوال فيه ثلاثة: جريان البراءة عقلا و نقلا، و عدم جريانه مطلقا، و التفصيل بين البراءة العقلية والنقلية و الحكم بعدم جريان الاول دون الثانى.

ما ذكره الشيخ رحمته تقريبا لجريان البراءة العقلية فى المقام

و اختار الشيخ رحمته الاول قال ما حاصله: لنا على ذلك حكم العقل و ماورد من النقل اما العقل فلاستقلاله بقبح مواخذة من كلف بمركب لم يعلم من اجزائه الاعددة اجزاء و يشك فى جزئية شىء و يبذل جهده و لم يعثر على دليل عليه خصوصا مع اعتراف المولى بعدم نصبه عليه دلالة، و قياس المقام باوامر الطبيب مع الفارق، حيث انها ارشادية ليس المطلوب فيها الا احراز الخاصية المترتبة على ذلك المامور به، و لذا لو كان بيان الدواء بجملة الخبرية ايضا يجب الاحتياط. والحاصل ان الملاك فيه ليس الاطاعة والمعصية بخلاف المقام. نعم قد يامر المولى بمركب يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشك فى حصوله اذا اتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك، كما اذا امر بمعجون و علم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هو المامور به فى الحقيقة او علم انه الغرض من المامور به، فان تحصيل العلم باتيان المامور به لازم كما سيجيء فى المسألة الرابعة. فان قلت: ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على المصالح فى المامور به فالمصلحة فيها اما من قبيل العنوان فى المامور به او من قبيل الغرض، و بتقرير اخر المشهور بين العدلية ان الواجبات الشرعية انما وجبت لكونها طافاً فى الواجبات العقلية فاللطف اما هو المامور به حقيقة او الغرض من الامر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف و لا يحصل الا باتيان كل ما شك فى مدخليته. قلت: او لا مسألة البراءة والاحتياط غير مبنية على كون كل واجب فيه مصلحة و هو لطف فى غيره، فنحن نتكلم فيها على مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح، او على مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة فى الامر و ان لم يكن فى المامور به. و ثانيا ان نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً، ولذا لو اتى به لا على وجه الامتثال لم يصح و لم يترتب عليه لطف، و لا اثر اخر من

اثار العبادة الصحيحة، بل اللطف انما هو في الاتيان به على وجه الامتثال، وحينئذ فيحتمل ان يكون اللطف منحصرًا في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه، فان من صرح من العدلية بكون الواجبات السمعية انما وجبت لكونها طافا في الواجبات العقلية قد صرح بوجوب ايقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به، و هذا متعذر فيما نحن فيه، لان الاتي بالاكثر لا يعلم انه الواجب او الاقل المتحقق في ضمنه، ولذا صرح بعضهم كالعلامة و يظهر من اخر منهم وجوب تميز الاجزاء الواجبة من المستحبات ليوقع كلاً على وجهه. و بالجملة حصول اللطف بالفعل الماتى به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم بل ظاهرهم عدمه فلم يبق عليه الا التخلص من تبعة مخالفة الامر الموجه اليه؛ فان هذا واجب عقلي في مقام الاطاعة والمعصية و لا دخل له بمسألة اللطف بل هو جار على فرض عدم اللطف و عدم المصلحة، و هذا التخلص يحصل بالاتيان بما يعلم ان مع تركه يستحق العقاب والمواخذة، واما الزائد فيقع المواخذة عليه مع عدم البيان. انتهى ملخص ما افاده مع ذكر بعضه بلفظه.

مركز تحقيق مكتبة ميرزا حسين

نقد و نظر

و اورد عليه المحقق الخراساني رحمته في «الكفاية» و تعليقه بامور نذكر محصلها و نشير الى ما هو الحق منها و نبين ما يمكن ان يقال في بعضها:

الاول: ان حكم العقل بالبراءة على مذهب الاشاعرة لا يجدي من ذهب الى ما عليه المشهور من العدلية. والانصاف وروود هذا الايراد كما لا يخفى على المتأمل.

الثاني: ان حكم العقل بالبراءة على مذهب الاشعري لا يجدي من ذهب الى ما عليه غير المشهور ايضا، لاحتمال ان يكون الداعي الى الامر و مصلحته على هذا المذهب ايضا هو ما في الواجبات من المصلحة و كونها طافا.

و فيه: ان احتمال ذلك لا يكفي حيث انه شك بدوي في الغرض الواجب التحصيل فان الغرض لو كان في الامر لا يجب على العبد تحصيله فاحتمال كونه في المأمور به يساوق الشك البدوي في الوجوب و مرجعه البراءة و الا فلو كان مجرد احتمال كون الغرض في

المأموريه يوجب الاحتياط لوجب القول بالاحتياط حتى على مذهب الاشعري ايضا،
لانه لاينفى احتمال كون الغرض فى المأموريه بل ينفى لزومه، وهذا واضح لا يخفى.

الثالث: ان مفروض المقام هو ما امكن الاحتياط فيه كما فى المتباينين، و مع اعتبار
معرفة الاجزاء و قصد وجهها لا يكاد يمكن الاحتياط كما لا يخفى.

الرابع: ان قصد الوجه لو كان معتبرا لما كان المراد به الا قصد وجه النفس من
وجوب الواجب النفسى لا وجه اجزائه من وجوبها الغيري او العرضى، و اتيان الواجب
بوجهه النفسى ممكن باتيان الاكثر لانطباق الواجب عليه و لو كان الاقل واجبا.

وفيه: ان صريح كلام العلامة و ظاهر عبارة البعض وجوب تميز الاجزاء الواجبة من
المستحبات ليوقع كلاً على وجهه، وهذا لا يمكن فى المقام باتيان الاكثر و قصد وجهه
النفسى فان الجزء المشكوك لا يكون متميزا عند المكلف هل هو واجب او غيره ليوقعه
على وجهه.

الخامس: ان اعتبار قصد الوجه مما يقطع بخلافه. اقول: و ذلك لما حققه رحمته فى
مبحث التعبدى والتوصلى من انه كلما يحتمل بدوا دخله فى امتثال امر و كان مما يغفل عنه
غالبا للعامة كان على الامر بيانه و نصب قرينة على دخله واقعا، و الا لاخل بما هو همه
و غرضه، و اما اذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله. قال: و بذلك يمكن
القطع بعدم دخل الوجه والتميز فى الطاعة بالعبادة، حيث ليس منها عين و لا اثر فى
الاخبار و الاثار و كانا مما يغض عنه العامة و ان احتمل اعتباره بعض الخاصة.

السادس: ان الكلام فى هذه المسألة لا يختص بما لا بد ان يوقى به على وجه الامتثال
بل يشمل التوصليات ايضا، و الحكم بعدم وجوب الاحتياط لعدم حصول العلم بحصول
اللطف و لو باتيان الاكثر لا يشمل التوصليات، فيجب القول بلزوم الاحتياط باتيان
الاكثر فيما يعلم بحصول اللطف، و مع الاتيان بالاقل يشك فى حصوله فيجب الاكثر
تحصيلا للعلم بحصول الغرض.

السابع: ان احتمال عدم اعتبار قصد الوجه كاف فى استقلال العقل بلزوم الاتيان
بجميع ما يعتبر فى حصول الغرض.

و فيه: ان عين الكلام في الاقل و الاكثر الارتباطيين يجري بالنسبة الى قصد الوجه حيث انه جزء مشكوك لا يحصل الغرض مع كونه جزءاً الا به مع سائر الاجزاء، فمن كان يذهب الى الاحتياط في المسألة يجب عليه الحكم به في قصد الوجه، و معه لا يحصل العلم بحصول اللطف في الواجب ولو باتيان الاكثر كما قال به الشيخ رحمته الله فتأمل.

الثامن: انه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافية التردد والاحتمال فلا وجه معه للزوم مراعاة الامر المعلوم اصلاً و لو باتيان الاقل لو لم يحصل الغرض، و للزم الاحتياط باتيان الاكثر مع حصوله لحصول القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال.

و فيه: ان المقام من قبيل الشك في القدرة فيجب التحري مهما امكن، و لا يخفى ان هذا كما يكون رداً على ما افاده المحقق الخراساني رحمته الله بقوله فلا وجه معه للزوم مراعاة الامر المعلوم اصلاً و لو باتيان الاقل كذلك يكون رداً على ما افاده الشيخ من ان احتمال دخالة قصد الوجه في حصول الغرض يوجب التخلص عن مخالفة الامر المعلوم دون المشكوك، و توضيحه: انه لما يحتمل عدم دخالة قصد الوجه في حصول الغرض فلا محالة يحتمل حصول الغرض باتيان الاكثر فيكون شاكاً في القدرة على تحصيل الغرض، و لازم ذلك على ما حقق في الشك في القدرة الاحتياط، و ذلك لا يكون الا باتيان الاكثر و قصد وجه الاجزاء في الاجزاء المعلومه حكمها دون المشكوك، و ذلك لانه اما ان يكون الاقل واجباً واقعاً او الاكثر، و على كل حال اما ان يجب قصد وجه الاجزاء تفصيلاً اولاً، فان كان الاقل واجباً مع وجوب قصد وجه الاجزاء واقعاً فقد اتى المكلف بما هو واجب، و ان كان الاكثر واجباً مع وجوب ذلك القصد، فاما ان يكون التعذر عن ذلك القصد موجب لسقوطه فقط عن الوجوب او سقوط اصل الجزء عن الجزئية، و على اي حال فقد اتى بالواجب ايضاً. و ان كان الاقل واجباً مع عدم وجوب القصد فقد اتى به كما اذا كان الاكثر واجباً مع عدم وجوب ذلك، و كيف كان ففي اتيان الاكثر مع قصد وجه الاجزاء في ما علم حكمه منها مراعاة للاحتياط الذي يجب عند الشك في القدرة مهما امكن، فتأمل تعرف حقيقة الحال.

كلام المحقق النائيني مع الشيخ تعالى

و للمحقق النائيني تعالى هاهنا كلام لا باس بذكره قال تعالى ما حاصله: ان الافعال تختلف بحسب الاثار المترتبة عليها فتارة يكون الفعل سببا توليديا للآثر من دون ان يتوسط بين الآثر وبينه مقدمة اخرى، وهذا انما يتصور فيما يكون الفعل عللة تامة لحصول الآثر او الجزء الاخير من العلة، و الظاهر ان الاول مجرد فرض لا واقع له بخلاف الثاني. و اخرى يكون مقدمة اعدادية له فيتوسط بينها امور خارجة عن قدرة المكلف، و مثل هذا الآثر لا يصلح لان تتعلق به ارادة الفاعل بل يكون من الدواعي والعلل الغائية لانقذاح ارادة الفعل في نفس الفاعل، و هذا بخلاف الآثر في القسم الاول فانه يصح ان يتعلق به ارادة الفاعل لكونه مقدورا له و لو بتوسط القدرة على اسبابه، والفرق بينها لا يخفى حيث ان الآثر في القسم الاول مما يصح ان يستند الى الفاعل حقيقة لانه هو الموجد له بالاختيار، و في الثاني لا يصح ذلك لخروجه عن قدرته و لا يمكن ان يتعلق به ارادته. و بذلك يظهر صحة تعلق التكليف بنفس المسبب التوليدي لانه كلما يمكن تعلق ارادة الفاعل به يمكن تعلق ارادة الامر به بخلاف العلة الغائية، فانها لما لا يمكن تعلق ارادة الفاعلية بها لا يمكن تعلق ارادة الآمرية بها لانها هي المحركة للارادة الفاعلية، فاذا لم يمكن تعلق هذه الارادة بشيء لم يمكن تعلق ذلك به ايضا، ثم انه قد يكون المسبب التوليدي عنوانا ثانويا للمسبب بحيث يحمل عليه بالحمل الشايع الصناعي فيكون للمسبب عنوان اولي و ثانوي، بل قد يدعى ان المسببات التوليدية كلها من هذا القبيل. و على كل حال المراد من العنوان الواقع في كلام الشيخ انما هو المسبب التوليدي الذي يكون الفعل الصادر عن الفاعل تمام العلة له او الجزء الاخير منها، و حينئذ يقع دعوى الاحتياط عقلا او شرعا عند الشك في حصوله سواء تعلق التكليف بالمسبب ابتداء او تعلق بالسبب، لان التكليف به انما هو من حيث تولد المسبب منه و تعنونه بعنوانه لا بما هو هو، من غير فرق بين الاسباب العادية والعقلية و بين الاسباب الشرعية، فلا بد من القطع بحصول المسبب، و اذا شك في حصوله لا يجري البراءة في محصله و سببه لوجوه: الاول: عدم تعلق الجعل الشرعي بالاسباب، الثاني: انه ينتج عكس المقصود، الثالث: انه لا يثبت سببية الاقل الا على القول

بالاصل المثبت. هذا كله فى معنى العنوان، واما معنى الغرض المعطوف عليه فقد يتوهم انه عبارة عن الملاكات التى يبتنى عليها الاحكام وربما يؤيده قوله: ان قلت ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل الخ. ولكن التامل فى كلامه يعطى عدم ارادة ذلك و الا يلزم جريان البراءة فى جميع موارد الامر بين الاقل والاكثر، وهذا مع مخالفته لما افاده فى بحث التوصلى والتعبدى يقتضى تصديق الاشكال، وما اجاب به عن الاشكال لا محصل له، مضافا الى ان الملاكات لا تدخل تحت دائرة الطلب لعدم القدرة عليها فلا يمكن ان يكون هى المراد من الغرض المعطوف على العنوان، بل لابد ان يكون معناه شى (شيئاً) اخر امكن تعلق الامر به. و توضيحه ان الغرض قد يطلق و يراد منه ملاك الحكم وهو الشايع فى الاستعمال، وقد يطلق و يراد منه التعبد بالامر فان الغرض من الامر قد يكون مجرد حصول المأمور به خارجا وقد يكون التعبد بالامر، و لا اشكال فى انقسام الامر الى هذين القسمين، كما لا اشكال فى عدم امكان قصد التعبد فى متعلق الامر لانه من القيودات اللاحقة للامر بعد وجوده، وانما الاشكال فى ان عروض وصف التعبدية للامر هل هو بالجعل الثانوي المصطلح عليه بمتعم الجعل او باقتضاء ذات الامر، بان يكون الامر التعبدى بهوية ذاته. يقتضى قصد الامتثال و يمتاز عن الامر التوصلى بنفسه، فيكون انقسام الامر الى التعبدى والتوصلى لا لامر خارج عنها بل لتباينها ذاتا، و على هذا يكون قصد الامتثال من العوارض اللاحقة للمأمور به بنفس الامر بلا لحاظ سابق و لا جعل لاحق. وهذا الوجه و ان كان خلاف التحقيق عندنا لما بينا فى محله من ان الامر التعبدى لا يباين الامر التوصلى بهوية ذاته بل وصف التعبدية انما يلحق المأمور به بالجعل الثانوي المتمم للجعل الاولى، و من هنا كان الاقوى عندنا جريان البراءة عن وجوب قصد الامتثال والتعبد عند الشك فى التعبدية و التوصلية، فانه لو بنينا على ان لحوق وصف التعبدية للمأمور به من مقتضيات ذات الامر لكان للمنع عن جريان البراءة عند الشك فيما ذكر وجه، فانه بعد البناء عليه يكون الدوران بين التعبدية والتوصلية من اقسام الدوران بين المتباينين، و لا دافع لاحتمال كون الغرض من الامر التعبدية فلا بد من قصد الامتثال لكى يعلم بتحقيق الغرض من الامر.

و هذا هو المراد من الغرض المعطوف على العنوان، فانه لا يتوهم احد وجوب تحصيل القطع بتحقيق الملاك الذي لا يكاد يمكن الامر بتحصيله، و اما على ما ذكرناه من المعنى يكون من كيفيات المأمورية اللاحقة له بنفس تعلق الامر و هذا يجب تحصيله عند الشك فيه لما ذكر. هذا، ولكن الانصاف جريان البراءة حتى على القول بتباين الامر التعبدى والتوصلى ذاتا، فان تباين الامرين لا دخل له بتباين المتعلقين، و لا اشكال فى ان قصد الامتثال يكون قيذا زائدا فى المأمورية والامر التوصلى فاقد لهذا القيد، فبالاخرة يرجع الشك الى الاقل والاكثر. و على كل حال فعلى ما ذكر لا مجال للاشكال على ذلك بقوله ان قلت الخ فانه ان كان الاشكال راجعا الى العنوان بدعوى ان المصالح و ملاكات الاحكام كلها من قبيل المسببات التوليدية لمتعلقات التكاليف فيلزم سد باب جريان البراءة فى جميع موارد الشك فى حصول الملاك، ففيه عدم كون الملاكات من المسببات التوليدية لان الملاكات كما عرفت من الدواعى لحركة الفاعل و امر الامر و لا تدخل تحت دائرة الطلب لعدم القدرة عليها، فهي نظير الخواص و الاثار المترتبة على الامور التكوينية كصيرورة الزرع سنبلًا والبسر رطبًا لا يمكن ان تكون عنوانا للفعل و مسببا توليديا له، والذي يدل على هذا عدم وقوع الامر بتحصيل الملاك و ايجاد المصلحة فى مورد و لو كان من العناوين والمسببات التوليدية، لتعلق الطلب به فى غير مقام كما فى المسببات لان المأمورية فيها انما هو العنوان حقيقة، و تعلق الامر بالسبب احيانا انما يكون بلحاظ تولد المسبب منه و كونه آلة لايجاده، و لا يصح اطلاق الامر بالمعنون والسبب مع ارادة المسبب الا اذا كان تعنون السبب بالعنوان من الامور العرفية المرتكزة فى الازهان بحيث يعلم تعلق الامر بالسبب ليس بما هو فعل صادر عن الفاعل، بل بما انه يتولد منه المسبب، فلولا يمكن المسبب والسبب بهذه المثابة لم يصح اطلاق الامر بالسبب مع ارادة المسبب، بل لابد من تقييد الامر بالسبب بما يوجب تولد المسبب منه و الا كان ذلك اغراء بالجهل ونقضا للغرض، و من المعلوم بالضرورة ان تولد الملاكات من متعلقات التكاليف و تعنونها بالمصالح ليس بمثابة استفاد من الامر بالفعل انه امر بالملاك، اذ ليس تعنون الافعال بالملاكات من المرتكزات العرفية، و حينئذ اطلاق الامر بالفعل و

عدم تقييده بما يوجب تولد الملاك يكون كاشفا قطعيا عن ان الملاكات ليست من المسببات التوليدية، و ان ابيت عن ذلك فلا اقل من الشك حيث لا سبيل الى دعوى القطع بكون الملاكات من المسببات التوليدية، فيشك في وجوب الاتيان بالفعل على وجه يكون محصلا للملاك، لاحتمال ان يكون متعلق التكليف نفس الفعل الصادر عن الفاعل من حيث هو لا من حيث تعنونه بالملاك، فيؤول الامر الى تردد المكلف به بين الاقل والاكثر، و الاصل البراءة عن وجوب الاكثر فتأمل. و ان كان الاشكال راجعاً الى الغرض كما هو ظاهر العبارة، ففيه: ما عرفت من ان المراد من الغرض ليس ملاكات الاحكام. انتهى ملخص بعض كلامه رفع في الخلد مقامه.

نقل الكلام لتبيين المرام

و لا بد من نقل كلام الشيخ رحمته لتعلم ان ما افاده ليس بمراده ثم بيان ما في اصل كلام المحقق. قال الشيخ رحمته ما لفظه: نعم قد يامر المولى بمركب يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله اذا اتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك، كما اذا امر بمعجون و علم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هو المأمور به او علم انه الغرض من المأمور به، فان تحصيل العلم باتيان المأمور به لازم كما سيجيء في المسألة الرابعة. فان قلت: ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المأمور به، فالمصلحة فيها اما من قبيل العنوان في المأمور به او من قبيل الغرض. و بتقرير اخر المشهور بين العدلية ان الواجبات الشرعية انما وجبت لكونها طافاً في الواجبات العقلية، فاللطف إما هو المأمور به حقيقة او غرض للامر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف و لا يحصل الا باتيان كل ما شك في مدخليته. انتهى ما كان مقصوداً من كلامه في هذا المقام. و ظاهر عبارته بل صريحه ان الامر اذا تعلق بمركب يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوانه بحيث كان ذلك العنوان و ما هو المأمور به في الحقيقة او كان هو الغرض من المأمور به يجب بحكم العقل الاتيان بكل ما يحتمل دخله في حصول ذلك العنوان، كما اذا امر بمعجون و علم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان اسهال الصفراء هو المأمور به في الحقيقة. و لو كان الامر متعلقا ظاهرا بالمعجون او كان هو الغرض من المأمور به

المتعلق به الامر فالامر المتعلق بالمعجون قد يكون متعلقا به ظاهرا و باسهاال الصفراء لها وقد يكون متعلقا بالمعجون، و كان اسهاال الصفراء غرضا من المعجون.

و على اى حال فراد الشيخ من الغرض انما هو نظير اسهاال الصفراء الذي قصد من المركب و ليس مراده التعبد بالامر و لذا يتولد من كلامه اشكال واضح افاده بقوله، فان قلت: ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح فى المامور به فالمصلحة فيها و إما من قبيل عنوان فى المامور به او من قبيل الغرض. يعنى بذلك ان الاوامر الشرعية كلها من قبيل الامر بالمعجون الذي علم ان المقصود منه اسهاال الصفراء مثلا لا ابتناء الاحكام كلها على مصالح فى المامور به بناء على مذهب المشهور من العدلية فالمصالح و الملاكات نظير اسهاال الصفراء اما ان تكون هى المامور بها حقيقة او تكون هى الغرض من المامور به. و من الواضح ان الغرض. الذي افاده هنا «فيه» هو الذي افاده قبل و يكون مراده منها واحداً، هذا كله مضافا الى انه لو كان المراد من الغرض ما افاده المحقق النائيني رحمته لكان المناسب بل الصواب ان يقول مكان قوله او علم انه الغرض او لم يعلم الغرض لانه اذا علم كون الامر تعبدى و مشروطاً بقصد الامتثال، فيحجب الاتيان بالمامور به بهذا القصد و لا مجال اذا للاحتياط لانه انما يتصور عند الشك.

النظر فى كلام المحقق النائيني رحمته

و بالجملة فراد الشيخ ليس ما افاده قطعاً مضافا الى ان اصل كلامه مخدوش من جهات و فيه مواقع للنظر.

منها: ما ذكره من انه على القول بتباين الامر التعبدى والتوصلى ذاتا حينئذ مرجع الشك فى دوران الامر بينها الى الشك فى الاقل و الاكثر لان تباين الامرين لادخل له بتباين المتعلقين، و فيه: ان لازم القول بتباينها ذاتا اتحاد متعلق التعبدى و التوصلى حيث ان الاختلاف بينهما حينئذ انما هو فى نفس الامر دون المامور به، فليس قصد الامتثال ماخوذاً فى متعلق الامر التعبدى حتى يكون الشك فى التعبدية راجعا الى الشك فى اخذ هذا القيد لكى يرجع الشك الى الشك بين الاقل و الاكثر، بل مرجع الشك ان المولى هل

امر على نحو يقتضى امره إيجاد المتعلق بقصد الامتثال او على نحو لا يقتضى الا إيجاد المتعلق بعد العلم الاجمالي بصدور الامر منه في الجملة، وهذا العلم بيان على التكليف، و معه لا حجة للعبد في ترك القصد المذكور بل يجب عليه الاحتياط باتيان المأمور به مقرونا بهذا القصد. و بعبارة ادق انه بعد القول بتباين الامر التوصلى و التعبدى ذاتا لا يكون متعلق التكليف على اى حال الا ذات المتعلق، و المأمور به فيها واحد غير ان الاتيان به غير مسقط الامر التعبدى الا اذا كان مع قصد الامتثال، فبعد العلم بصدور التكليف من المولى اجمالا و عدم وجود اصل ناف لاحتمال كون الغرض من الامر التعبدية حكم يجب بتحصيل العلم بسقوطه، و لا يحصل العلم بذلك الا باتيان المتعلق مع القصد، و هذا واضح فليتدبر.

و منها: ما افاده من ان الملاكات لا تكون من المسببات التوليدية للافعال، و لا تكون داخلة في قدرة المكلف و لا تحت الطلب، و لا يكون الفعل الصادر عن الفاعل الا مقدمة اعدادية لحصولها. و فيه: انها لا تكون الا من المسببات التوليدية و العناوين للافعال، لانها هى الداعى والعلة لانشاء الاحكام على موضوعاتها، و ليس الغرض من الامر الاحصول تلك الملاكات، فالمأمور به لا بد و ان يكون بحيث يحصل منه الغرض بان كان تمام العلة لحصول الملاك او الجزء الاخير منها و الا كان نقضاً للغرض، فلو كان ملاك الحكم اعم من المأمور به بان يكون المأمور به مقدمة اعدادية له لا يجوز ان يكون غرضاً من الحكم و قد فرضنا انه ليس الغرض من الاحكام الاحصول الملاكات و وصول العبد اليها فالمأمور به لا بد و ان يكون علة تامة لحصول الملاك او الجزء الاخير منها، و هذا واضح.

والحاصل ان وجه ذهاب المشهور من العدلية على تبعية الاحكام لمصالح في المأمور بها لعله ان لكل امر حكيم لا بد و ان يكون غرضاً بحيث لا يكون امره جزافاً، و هذا الغرض لا يمكن ان يكون في نفس الامر و الا لما امر بهذا دون هذا فلا بد ان يكون في المأمور بها ما أراد المولى وصول العبد اليها لرحمته الواسعة و فضله العميم و منه الجسم

فامر به باتيان ذلك الامور، و على اي حال فالمصلحة في الامر كانت او في المامور به هي الغرض لامر الحكيم، و حيث ان الغرض لا يعقل اعميته عن الشيء الذي اريد له فبناء على مذهب المشهور من العدلية لا يعقل عدم حصول الملاك الذي هو الغرض بعد حصول المامور به، بل كلما حصل المامور به لابد من حصول الغرض ايضا، و الا لا يكون غرضا والمفروض خلافه.

و لذلك ترى من المحقق الخراساني رحمته الله في مبحث المقدمة الموصلة ما يشير الى ما ذكرناه فانه قال في مقام رد من جعل الغرض من وجوب المقدمة الوصول بها الى ذبيها ما لفظه: و ليس الغرض من المقدمة الا حصول ما لو لاه لما امكن حصول ذي المقدمة ضرورة انه لا يكاد يكون الغرض الا ما يترتب عليه من فائدة دائرة و لا يترتب على المقدمة الا ذلك، و لا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب و ما لا يترتب عليه اصلا، و انه لا محالة يترتب عليها كما لا يخفى، و اما ترتب الواجب فلا يعقل ان يكون الغرض الداعي الى ايجابها و الباعث على طلبها فانه ليس باثر تمام المقدمات فضلا عن احداها في غالب الواجبات، فان الواجب الا ما قل في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري يختار المكلف تارة اتيانه بعد وجود تمام مقدماته و اخرى عدم اتيانه، فكيف يكون اختيار اتيانه غرض من ايجاب كل واحدة من مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها فضلا عن كل واحدة منها. انتهى المقصود من كلامه رفع في الخلد مقامه.

و بالجملة مما افاده المحقق النائيني من عدم دخول ملاكات الاحكام تحت القدرة و تحت دائرة الطلب و عدم كونها من المسببات التوليدية والعناوين، منظور فيه جدا، فان اراد عدم دخول الملاكات تحت القدرة مع قطع النظر عن الافعال، فهو صحيح الا ان المسببات التوليدية عنده ايضا كذلك. و ان اراد عدم دخولها تحت القدرة و لو بتوسيط الافعال، ففيه ما عرفت فتدبر جيدا.

و اما ما ذكره: من ان الملاك لو كان من العناوين و المسببات التوليدية لتعلق الامر به في غير مقام كما تعلق بالمسببات التوليدية، و ذلك لان المامور به حقيقة هو المسببات التوليدية.

ففيه: انه لا حاجة الى الامر به بعد الامر بما هو محصله و علة تامة لحصوله، مضافا الى امكان ان يكون المصلحة في اخفاء بعض الملاكات بل كلها، لقصور افهام العباد عن فهمها و دركها، فامر بصورة العمل مع بعض الشرائط بدون الامر الى الملاك بل بدون تعليمه العباد و لا باس بذلك.

و منها: ما ذكره من انه لا يصح اطلاق الامر بالمعنون والسبب مع ارادة العنوان و المسبب الا اذا كان تعنون السبب بالعنوان و تولد المسبب منه من الامور العرفية المرتكزة في الازهان بحيث يكون الامر بالسبب امراً بالمسبب عرفاً - الى ان قال - و من المعلوم ان تولد الملاكات من متعلقات التكاليف و تعنونها بالمصالح ليس بمثابة استفاد من الامر بالفعل انه امر بالملاك، اذ ليس تعنون الافعال بالملاكات من المرتكزات العرفية لكي يصح اطلاق الامر بالفعل مع ارادة الملاك، فاطلاق الامر بالفعل و عدم تقييده بما يوجب تولد الملاك منه يكون كاشفا قطعيا عن ان الملاكات ليست من المسببات التوليدية. الى اخر ما افاده.

و فيه: ما عرفت من ان الملاكات لا يعقل ان تكون من غير المسببات التوليدية، بل^١ هي منها لما حققناه مفصلاً.

و دعوى ان اطلاق الامر بالسبب مع ارادة المسبب لا يصح الا اذا كان تولد المسبب منه من الامور العرفية المرتكزة في الازهان والا كان اغراءً بالجهل و نقضاً للغرض ممنوعة جداً، لانه بعد ما كان فعل المكلف علة تامة او الجزء الاخير^٢ منها لوجود الملاك بحيث لا ينفك عن وجوده وجوده، فلم لا يصح الامر بالسبب مع ارادة المسبب سواء علم المكلف به او لم يعلم، فلا يلزم ان يكون تولد المسبب من السبب - ملوما للعبد اصلاً - فضلاً عن كونه من المرتكزات العرفية، و لا يلزم منه اغراء بالجهل و لا نقض للغرض

١- سيأتي ان الملاكات على قسمين قسم منها يكون من قبيل المسببات والمعلومات للافعال و قسم يكون من العناوين المنطبقة على الافعال (منه عفى عنه).

٢- سيأتي انه ليس بين الافعال والملاكات نسبة العلية و المعلولية دائماً بل قد يكون الملاك عنواناً منطبقاً على الفعل و لا تغاير بينهما في الوجود (منه عفى عنه).

لانه بعد ما كان الغرض و هو حصول الملاك قهريا سواء اطلق الامر بالسبب او قيده فاي نقض للغرض فى اطلاق الامر، و لعمرى انه واضح لا يخفى فتدبر تعرف.
وانتدح من جميع ما ذكرناه ان مراد الشيخ رحمته ليس ما ذكره المحقق، و ان الاشكال الذي اورد على نفسه وارد عليه و ما اجاب به عنه من الوجهين لا محصل له، كما ان ما ذكره المحقق فى رفع الاشكال لا يغنى فى رفعه، فافهم.

اشارة الى الوجه الاول لوجوب الاحتياط فى المقام

و قد تحصل مما ذكرنا ما افاده الشيخ بصورة الاعتراض على نفسه بقوله: ان قلت... الى اخره، يمكن ان يكون اول الوجوه لوجوب الاحتياط.

نقل و نظر

والمحقق اليزدي رحمته بعد ما ذكر هذا الوجه اجاب عنه بما لفظه: لزوم اتيان الفعل على نحو يسقط به الغرض عقلا تارة من جهة ان الثابت عليه بحكم العقل اسقاط الامر و هو لا يسقط الا باسقاط الغرض، و اخرى من جهة ان اللازم بحكم العقل تحصيل غرض المولى مستقلا من دون ملاحظة كونه سببا لسقوط الامر. و على الثانى تارة يقال: ان اصل الواجب فى باب الاطاعة ينحصر فى تحصيل الغرض والامر انما يكون حجة على الغرض من دون ان يكون موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال، و اخرى يقال بان الواجب كل منهما بحكم العقل، فلو انفرد الغرض عن الامر يجب تحصيله، وكذا لو انفرد الامر عن الغرض كما لو كان المصلحة فى نفس التكليف. فان كان نظر القائل الى الاول نقول: لا يعقل بقاء الامر مع اتيان متعلقه لانه يرجع الى طلب الحاصل، و ان كان نظره الى اول الوجهين من الثانى فنقول: هذا خلاف ما نجده من انفسنا، لوضوح انه لو فرضنا امر المولى جديا و لم يكن له غرض فى الفعل بل انما امر جدا لغرض و مصلحة فى الطلب الجدي يجب بحكم العقل اطاعته و يصح عند العقلاء ان يواخذ العبد على المخالفة، و لا يسمع عذر العبد بان هذا الامر لم يكن لتحصيل غرض فى الماموريه. و ان كان نظره الى

الوجه الاخير فنقول: لو علم بان غرض المولى لا يحصل باتيان متعلق الامر المعلوم بحكم العقل باتيان ما هو موجب لحصول غرضه، واما اذا لم يعلم ذلك و احتمال انطباق غرضه على ما علم وجوبه كما فيما نحن فيه، فلا يحكم العقل بوجوب شيء زائد على ما علم وجوبه، فان امتثال هذا الامر المعلوم واجب و لا يعلم ببقاء غرض للمولى بعد اتيان الفعل المفروض. انتهى كلامه رفع مقامه.

و انت خبير بعد ما حققناه لك في بعض المباحث السابقة في الفقه و في الاصول ان روح الحكم و حقيقته هي الارادة الواقعية النفس الامرية، والبعث الانشائي لا يكون موضوعا لوجوب الاطاعة الا من حيث كونه كاشفا عن تلك الارادة بحيث لو فرض كشفها بغير البعث ايضا لوجب على العبد بحكم العقل اتيان ما يحصل به تلك الارادة، و بعبارة اخرى ان المكلف ماخوذ بارادات النفس الامرية لا بالاوامر الانشائية، و قد عرفت ان ملاكات الاحكام والمصالح الموجودة في المأمور بها هي العلل والدواعي لجعل الاحكام، فالارادة حقيقة و في نفس الامر انما تعلقت بتلك المصالح، وليس الواجب على ما ذكر الاتحصيل تلك المرادات المنكشفة بالاوامر والابعاث الانشائية، و على هذا لوجه للتقسيم الذي ذكره بقوله لزوم اتيان الفعل على نحو يسقط به الغرض عقلا تارة من جهة ان الثابت بحكم العقل اسقاط الامر و هو لا يسقط الا باسقاط الغرض، واخرى من جهة ان اللازم بحكم العقل تحصيل غرض المولى مستقلا من دون ملاحظة كونه سببا لسقوط الامر. و على الثاني تارة يقال الى اخر ما افاده، اذ على ما حققناه تعرف ان حقيقة الحكم هي الارادة المتعلقة بالملاكات، و بذلك يظهر ضعف ما ذكره العلامة الانصاري رحمته الله: من انه تارة يتعلق الامر بنفس الملاك و اخرى يكون غرضا من الامر، وجه الضعف ان الحكم الذي هو الارادة النفس الامرية حقيقة لا يتعلق الا بالملاك، و لا معنى لكون الملاك غرضا من الامر فتأمل. (وجهه انه يمكن ان يكون مراد الشيخ كما لعله ظاهر عبارته ان المقصود من الامر تارة يدخل تحت دائرة الطلب الانشائي كما كان متعلقا

لطلب الحقيقى الواقعى، و اخرى لا يدخل تحت الطلب الانتشائى الظاهري الكاشف عن الارادة الواقعية، فتدبر).

تقديم و تحقيق

ثم ان تحقيق المقام يستدعى رسم مقدمتين: الاولى: ان العلم بالملاك لا يوجب الاتيان بذيده، لان الملاك والمصلحة بما هو لا يكون تحصيله موجبا لاستحقاق المشوبة و لا تركه موجبا لاستحقاق العقوبة ما لم يعلم بتعلق ارادة المولى به، فاستحقاق الثواب والعقاب فرع الاتيان بمراد المولى و تركه، والذي يدل على ذلك انه لو راي المولى ان فى الفعل مصلحة و لكن تعلق ارادته بعدم اتيان العبد بها فنهاه عنه، فلا اشكال فى انه لا يجب على العبد الاتيان بذلك الفعل بل يحرم عليه قطعاً، و لو فعله يستحق العقوبة عند العقلاء و لا يسمع عذره بان هذا الفعل كان محصلاً لمصلحة كذائية فالواجب على العبد تحصيل مرادات المولى، لا تحصيل ما يكون فيه المصلحة ولو تعلق ارادة المولى بتركه.

الثانية: ان ارادة المولى لا تتعلق الا بملاكات الاحكام لا بالافعال الموجودة لها، و ذلك لان الارادة من كل عاقل مريد لا تتعلق الا بما يشاق اليه و يحبه حب الاكيد، و هو ليس فى المقام الا ملاكات الاحكام والمصالح الموجودة فى الافعال، و ان شئت فارجع الى نفسك فانك اذا تعلق شوقك الاكيد و حبك الشديد بشيء كنت تريد هذا الشيء حقيقة لا غير بحيث لو امكنك تحصيله بغير محصلة لما اردت المحصل اصلاً، الا انك لما ترى عدم امكان الوصول الى هذا الشيء الا باتيان محصله تريد المحصل ايضا، فالارادة المتعلقة بالمحصل لا تكون الا مترشحة من الارادة الواقعية النفس الامرية المتعلقة بالشيء و ذلك واضح.

لا يقال: لازم ما ذكر كون جل الواجبات بل كلها واجبات غيرية، لان المفروض ان الارادة لا تتعلق بها الا من حيث كونها اسباباً لمصالح هى المأمور بها واقعا.

فانه يقال قد تقدم من فى الفقه فى مبحث الوضوء ان المطلوب بنفسه هل هو الافعال او الطهارة الحاصلة منها: ان الملاك فى الفرق بين الواجبات النفسية والواجبات الغيرية هو

ان الواجب الغيري ما تعلق به الارادة لا لذاته، والواجب النفسى ما تعلق به الارادة لمصلحة فى ذاته المتحد معه وجودا، فالغيري على هذا المعنى هو ما كان مطلوبا لامر خارج عن ذاته بحيث يكون النسبة بينها نسبة العلية والمعلولية بحسب الوجود، وليس معناه ما كان مطلوبا لغير ذاته و ان اتحد الغير معه وجودا، وبذلك يندفع توهم اتصاف جل الواجبات او كلها بالغيرية، لانها مطلوبات لغير ذواتها غالبا او دائما، وذلك لانها كثيرا ما تكون مطلوبة لمصالح توجد فى نفس تلك الافعال المتحدة معها وجوداً وان لم تكن مطلوبة لذاتها، فتأمل تعرف.

اذا عرفت ذلك نقول: ان الملاكات على قسمين: قسم منها يكون مما يتولد من فعل المكلف و مسببا توليديا له، وقسم اخر يكون عنوانا منطبقا على فعله بحيث يكون هو و فعل المكلف موجودين بوجود واحد، فلا يلزم من تعلق الارادة أولا وبالذات بالملاك و تعلقه بالفعل ثانيا و بالعرض كون اكثر الواجبات او كلها واجبات غيرية، فتدبر.

وقد تحصل من المقدمتين ان العبد ماخوذ بمراتدات النفس الامرية للمولى و ان الارادة الواقعية على فرض وجودها انما تعلقت بالملاك، فاذا علم بوجود الارادة الواقعية ببعض كواشفها كالطلب الانشائي مثلا يجب السعى فى تحصيل الملاك الذي تعلقت به تلك الارادة، فكل ما يحتمل دخله فى حصوله يجب اتيانه. و اذا انجر الكلام الى ذلك ينبغى بسط الكلام فى ان العلم بارادة المولى المتعلقة بالملاك الذي يحتمل مدخلية الجزء الزائد فى حصوله هل موجود فى المقام او لا؟

فنقول: ان الملاك حيث لا يكون بما هو علة تامة لوجود الارادة بل هو مقتضى له - و لذا قدمنا ان العلم به بما هو لا يكون حجة على العبد ما لم يعلم بتعلق الارادة به، بل قد تقدم ان للمولى النهى عن الفعل مع كونه جائزا له و هذا النهى حجة على العبد و لو علم بالملاك، و لا يكون معذورا عند العقلاء فى فعله معتذرا بكونه جائزا له - فلا يوجب العلم به العلم بالارادة، و لذا لا نعلم^١ بوجود الارادة المتعلقة بالملاك القائم بالاكثر و حينئذ يجري قاعدة قبح العقاب من غير بيان، ولكنه فيما يتمكن الامر من البيان و لم يبين

١- هذا على فرض الانحلال كما سيأتى مفصلا ان شاء الله، منه.

يستكشف بتلك القاعدة عدم وجود الارادة له واقعا و الا لكان عليه البيان، لان وجود الارادة له مع تمكنه من البيان يوجب عليه البيان لان فى عدمه نقض لغرضه، و اما فيما لم يتمكن من البيان فالقاعدة و ان تجري الا انه لا يستكشف منها عدم وجود الارادة. هذا كله على تقدير عدم ورود البيان، و اما مع وروده فلا مجال لجريان القاعدة اصلا كما فيما نحن فيه، حيث يعلم اجمالا بورود بيان من الشارع، فان ثبت الانحلال فى متعلق التكليف المردد يكون البيان على الاقل، و به يستكشف عن وجود الارادة بالنسبة اليه، و بقاعدة المذكورة ينفى العقاب على الجزء المشكوك و ان لم يثبت الانحلال فيه يجب الاحتياط عقلا.

و الحاصل ان البيان على الارادة الواقعية اجمالا كان او تفصيلا يوجب السعى فى تحصيل مراد المولى باي نحو كان، فان ثبت الانحلال ينفى العقاب على الاكثر بقاعدة القبح فان عدم البيان يكفى فى عدم كون العبد مأخوذا، سواء استكشف به عدم الارادة واقعا بان كان المولى متمكنا من البيان او لم يستكشف به ذلك بان لم يكن متمكنا منه. و ان لم يثبت الانحلال فيجب الاحتياط لوجود البيان اجمالا على وجود الارادة الواقعية اما متعلقة بالاقل او بالاكثر، و البيان الاجمالى كالتفصيلى حجة على العبد.

و قد تحصل من جميع ما ذكر ان هذا الوجه لوجوب الاحتياط لا يتم الا على تقدير عدم انحلال العلم الاجمالى، و معه لا حاجة الى هذا الدليل فينبغى بسط الكلام فى الانحلال و عدمه، فنقول و به نستعين:

الوجه الثانى لوجوب الاحتياط فى المقام و الجواب عنه

الوجه الثانى لوجوب الاحتياط ان العلم الاجمالى بثبوت التكليف بين الاقل والاكثر يوجب الاحتياط عقلا باتيان الاكثر لتنجزه به حيث تعلق بثبوت.

إجابتان وإزاحتان

و اجاب العلامة الانصارى رحمته عن هذا الوجه بان العلم الاجمالى ينحل بالعلم التفصيلى بوجوب الاقل و شك بدوي فى وجوب الجزء الزائد او الاكثر، اذ وجوب الاقل و مطلوبيته و استحقاق العقاب على تركه معلوم، غاية الامر تردد وجوبه بين

النفسى والغيري و وجوب الاكثر مشكوك بالشك البدوي، فيجري فيه قاعدة القبح.
و اورد عليه المحقق الخراساني في «الكفاية» بان الانحلال يستلزم الخلف بداهة توقف لزوم الاقل فعلا لها لنفسه او لغيره على تنجز التكليف مطلقا، ولو كان متعلقا بالاكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزما لعدم تنجزه الا اذا كان متعلقا بالاقل كان خلفا، مع انه يستلزم عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقا المستلزم لعدم الانحلال، و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

واجاب المحقق النائيني عن هذا الايراد على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه اولاً بان ذلك فرع ان يكون وجوب الاقل مقديماً على تقدير كون الواجب هو الاكثر، و الامر ليس كذلك، و عبارة الشيخ و ان اوهم ذلك الا انه لس بمראה ظاهرا. و ثانياً بان وجوب الاقل على تقدير كون الواجب في الواقع هو الاكثر و كونه مقدمة له انما يتوقف على تعلق الطلب الواقعي بالاكثر و ان لم يكن منجزا و ليس متوقفا على تنجز التكليف بالاكثر، كما ان تنجزه ايضا ليس يتوقف على تنجز الاكثر، لان تنجز كل تكليف فرع العلم به و لا دخل لتنجز تكليف اخر فيه، فالذي يتوقف عليه تنجز الاقل هو العلم بوجوب نفسه. لا يرد على ما افاده اولا ان كون وجوب الاقل نفسياً على تقدير ان يكون متعلق التكليف هو الاكثر ليس مما يدفع به الاشكال، اذ عليه أيضاً يمكن ان يقال ان تنجز الاقل نفسياً على كل تقدير يتوقف على تنجز التكليف و لو كان متعلقا بالاكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لوصح تنجزه الا اذا كان متعلقا بالاقل كان خلفا، و هكذا اشكال الثاني الذي افاده المحقق في «الكفاية» بقوله: مع انه يلزم من وجوده عدمه الخ ياتي على فرض كون وجوب الاقل نفسياً ايضاً على تقدير ان يكون متعلق الوجوب هو الاكثر و هو لا يخفى. و لعمرى ان ما يرى من المحقق النائيني ليس الا من سهو القلم و الا فالعجب ثم العجب منه. اقول: نعم هذا الذي افاده يصلح للجواب عن الايراد على ما افاده المحقق العلامة الانصاري رحمته بان التكليف المعلوم تفصيلاً لو كان غيراً في الواقع لا ترتيب عليه اثر عقلاً لما حقق في محله و كونه نفسياً غير معلوم تفصيلاً في طرف فيبقى العلم الاجمالي بالتكليف النفسى بحاله و يوجب الاحتياط حيث انه يمكن ان يقال حينئذٍ الآقول

بوجوب الغيري للاجزاء بل وجوبها كوجوب الكل نفسى فتدبر انتهى ملخص كلامه.
و فيه: ان ظاهر عبارة المحقق في «الكفاية» بل وكذا في تعليقه ان تنجز التكليف بالاقل فرع تنجزه بالأكثر وهذا متين جدا، حيث ان الارادة بالمقدمة تكون مترشحة من ارادة ذبيها وكذا تنجز التكليف به، ولا يمكن بل لا يعقل كون المقدمة متعلقة لتكليف منجز الا اذا كان ذبيها كذلك^١

إيراد آخر على الشيخ رحمته

وقد يورد (مرجع هذا الايراد الى ايراد المحقق الخراساني كما ياتي منه)^٢ على الشيخ ايضا بان التكليف المعلوم تفصيلاً لو كان غيراً في الواقع لا يترتب عليه اثر عقلا لما حقق في محله، والتكليف النفسى غير معلوم تفصيلاً في طرف خاص فيبقى العلم الاجمالى بالتكليف النفسى موجبا للاحتياط.

لا يقال: نفي الاثر عن التكليف الغيرى مطلقاً لا وجه له، فان المنى بحكم العقل استحقاق العقوبة على مخالفته كالتكليف النفسى، واما كون مخالفته منشأً للعقاب على ذي المقدمة فلا ينفى العقل، بل هو لازم له عند العلم يقال: ان التكليف بالاقل معلوم و مخالفته يوجب استحقاق العبد للعقوبة إما على ترك نفسه، واما على ترك ما هو مسبب عن تركه، ولا علم لنا بتكليف اخر غير هذا المعلوم.

فانه يقال: المفروض على هذا القول عدم تنجز الاكثر فكيف يصير ترك الاقل المعلوم موجبا للعقوبة عليه، والحاصل ان احتمال كون الوجوب المعلوم غيراً هل

١- اقول هذا كله مضافاً الى اضطراب كلماته فانه لم يبين بحسب الظاهر مراد المحقق الخراساني كما هو حقّه و خلط بين ايراده اعنى الخلف واستلزام وجود الشئ عدمه فراجع الى كلامه تعرف صحة ما ذكرناه.

٢- اقول هذا الايراد قريب من الذي افاده المحقق الخراساني بل يرجع اليه بالآخرة فان محصله: ان التكليف فى الاقل لم يكن له اثر على كل تقدير الا اذا كان الاكثر منجزاً على فرض كونه متعلقاً للتكليف وذلك لانه لو لم يكن منجزاً لما صح العقاب على الاقل فالأقل يكون متعلقاً لتكليف له اثر على كونه نفسياً وليس له اثر على كونه غيرياً ولا يعقل فرض الاثر له مطلقاً الا على فرض تنجز الاكثر لو كان التكليف متعلقاً به و اذا نقول انحلال العلم الاجمالى يتوقف على كون الاقل متعلقاً لتكليف ذي اثر على كل تقدير وهو يتوقف على تنجز الاكثر على تقدير ان يكون متعلقاً للتكليف، فلو كان الانحلال يستلزم عدم تنجز التكليف على فرض تعلقه بالأكثر لزم الخلف الى الآخر (منه عفى عنه).

يوجب تنجز الاكثر اولاً؟ فعلى الاول لا معنى للقول بالبراءة فيه و على الثانى لامعنى للقول بان مخالفته توجب العقوبة عليه، هذا.

لا يقال: ترك الاكثر قد يكون مستنداً الى ترك الاجزاء المعلومة وقد يكون مستنداً الى ترك الجزء المشكوك، و المراد من ان المخالفة للتكليف الغيري توجب العقوبة على ذي المقدمة انه لو ترك مستنداً الى ترك الاجزاء المعلومة وجوبها لاستحق عليه العقاب، دون ما اذا ترك مستنداً الى غيرها.

فانه يقال: لازم ما ذكرت عدم صحة العقوبة على الاكثر لو ترك مجموع الاجزاء من المعلومة و غيرها، فان الترك حينئذ ليس مستنداً الى خصوص ترك الاجزاء المعلومة كما هو واضح، فيرجع الامر الى ان مخالفة هذا الامر المعلوم ليس له اثر على تقدير.

كلام المحقق اليزدي رحمته الله فى انحلال العلم الاجمالى

والمحقق اليزدي (قده) بعد ذكر جميع هذه بالفاظها، قال: هذا غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب الاستدلال للقائل بالاشتغال.

و فيه: ان الضابط فى انحلال العلم الاجمالى ليس العلم التفصيلى بالتكليف الذي يوجب مخالفته العقوبة على كل تقدير، كيف و لو كان كذلك ما صحَّ القول بالانحلال فيما اذا قام طريق معتبر شرعى مثبت فى بعض الاطراف، فانه لا يصح العقوبة على مخالفة التكليف الطريقى على كل تقدير، بل هو موجب لصحة العقوبة لو كان مصادفاً للواقع، انما الضابط هو العلم التفصيلى بالتكليف الذي يجب امتثاله عقلاً و ان كان من جهة صحة العقوبة على بعض التقادير، فنقول: فيما نحن فيه ان العلم بالتكليف المتعلق بالاقل لما لا يعلم كونه مقدمياً او نفسياً يجب عند العقل موافقته لانه لو كان نفسياً لم يكن له عذر فى تركه كما فى التكاليف الطريقية، حيث ان وجوب امتثالها عند العقل من جهة احتمال مصادفتها للواقع و ان المكلف على هذا التقدير لم يكن معذوراً، فعلى هذا نقول: نعلم تفصيلاً بتكليف من الشرع يجب بحكم العقل متابعتة ونشك فى تكليف اخر و راء ذلك لاحتمال وحدة مورد العلم الاجمالى مع التفصيلى. والعجب ممن جزم فى التكاليف الطريقية بانها موجبة للانحلال مع جزمه هنا بالاشتغال بمحتجاً بان التكليف المعلوم ليس له اثر

على كل تقدير. انتهى المقصود من كلامه.

إيراد وإبطال

و أورد عليه بعض المحققين في تعليقه على «الكفاية» بأن ضم الوجوب الغيري الى الوجوب النفسى هنا اجنبى عن العلم باستحقاق العقاب على تقدير، بل العلم به ان كان لاجل العلم الاجمالى بوجوب الاقل نفسيا او بوجوب الاكثر نفسيا فدعواه صحيحة، الا انه لا يعقل ان يكون تأثير العلم في طرف مانع عن تأثيره في طرف اخر مع تساوي نسبته اليهما. و ان كان لاجل احتمال وجوب الاقل نفسيا فقط فدعوى العلم بالعقاب على تقدير المصادفة غير صحيحة، اذ لا دليل على منجزية الاحتمال، وهذا هو الفارق بين الاحتمال الناشئ من الحجة الشرعية القائمة في بعض الاطراف والاحتمال هنا، لان الطريق الموجب للاحتمال مقطوع الحجية هنا والمنجزية على تقدير المصادفة دون الاحتمال هنا، و قد عرفت ان ضم احتمال الوجوب الغيري لا يجدي في العلم بالعقاب على تقدير، انتهى.

و انت خبير بان مقصود المحقق اليزدي ليس ما فهمه المحقق المذكور بل مقصوده على ما يستظهر من عبارته: انا نعلم بالطلب المتوجه بالاقل والعلم بالطلب بيان سواء كان ذلك الطلب مصححا للعقاب على كل تقدير او لم يكن كذلك الا على بعض التقادير، فنقول فيما نحن فيه يعلم بتعلق التكليف و توجه الخطا بالاقل، وهذا التكليف و ان لم يعلم كونه نفسيا او غيريا فلم يعلم كونه موجبا للعقاب على كل تقدير، اذ لو كان نفسيا لصح العقاب على تركه و لو كان غيريا لما صح، وذلك لان المفروض على القول بالانحلال عدم تنجز التكليف بالاكثر، الا ان مجرد العلم بالتكليف بيان على العقاب المحتمل و حجة على العبد بحيث لو ترك الاقل و صادف كونه نفسيا لما يسمع عذره، و ما كنت قاطعا بالعقاب كما في الطرق المنصوبة من قبل الشارع.

والحاصل: ان احتمال العقاب لما كان مقرونا بالبيان على العقاب المحتمل لكان منجزا قطعا، لا من حيث ان الاحتمال منجز، بل لان البيان قاطع لعذر العبد و محرك له نحو العمل سواء كان عالما بالعقاب او لا، هذا مراد المحقق، و عليه لا يرد الاشكال المذكور^١.

١- لا يخفى ان بهذا الوجه يتدفع الاشكال الذي اوردته في «الكفاية» اما اشكال الغلف فلاته فرع مقدمات: إحداها توقف

نقد ما ذكره المحقق اليزدي رحمته

ولكن يرد عليه ان قياس المقام بباب الطرق والامارات مع الفارق، و انحلال العلم الاجمالي بقيام الطرق في بعض اطرافه لا يستلزم انحلاله بالعلم بتعلق التكليف تفصيلا في البعض، لان بعض وجوه الانحلال في ذلك المقام لا ياتي منها و بعضه لا يصح في نفسه فان وجوه الانحلال في باب قيام الطرق اربعة:

احدها: ان العلم الاجمالي بالتكاليف يقتضي الاتيان بالمقدار المعلوم، اما حقيقة كما لو علم بالمقدار المعلوم تفصيلا و اتي به، و اما حكما كما لو اتي بموديات الطرق التي نزلها الشارع منزلة الواقع، فان الاتي بها كالاتي بنفس الواقعيات.

وفيه: ان هذا الوجه و ان كان لو صح لجرى في المقام ايضا، الا انه يمكن المخدشة فيه بان العلم الاجمالي يقتضي عدم المخالفة بالمقدار المعلوم اجمالا، لا المطابقة بذلك المقدار.

الثاني: ان بقيام الطرق بالمقدار المعلوم ينحل العلم الاجمالي، لان الاتيان بما دلت الأدلة على وجوبه واجب وكذا ترك ما دلت على تحريمه، و لا يكون لنا علم بالتكليف سوى ما علم تفصيلا، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل.

وفيه: اولا عدم صحة هذا الوجه في نفسه و عدم صلاحيته وجهها للانحلال، وذلك لان هذا كله مبني على ما هو خلاف التحقيق عندنا من السببية المحضة في باب الطرق والامارات، فقد عرفت في محله مفصلا ان الفعل الذي قامت الامارة على وجوبه او حرمة لم يكن واجبا بما انه قامت على وجوبه الامارة، او حراما بما انه قامت على حرمة ذلك. و ثانيا انه على فرض صحته لا يجري فيما نحن فيه، لان الانحلال على القول به في

الانحلال على تنجز التكليف بالاقل مطلقا، الثانية توقف ذلك على تنجز التكليف بالاكثر لو كان متعلقا للتكليف، الثالثة استلزام تنجز الاقل مطلقا عدم تنجز التكليف الا اذا كان متعلقا بالاقل، وبما ذكره المحقق يبطل المقدمة الاولى لما عرفت من ان الانحلال يتوقف على ذلك، والمقدمة الثالثة لان الذي يستلزم عدم تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالاكثر ليس لزوم الاقل و تنجزه مطلقا بل هو تنجزه على بعض التقادير، فتدبر فانه دقيق. و اما اشكال استلزام وجود الشيء عدمه فلا نه ايضا فرع امور: احدها استلزام الانحلال عدم تنجز التكليف على كل حال، الثاني استلزام ذلك عدم لزوم الاقل مطلقا، الثالث استلزام ذلك عدم الانحلال، وبما ذكره المحقق يبطل الامر الثالث لما عرفت من ان عدم تنجز الاقل على اي حال لا يضر بالانحلال فتدبر.

باب الطرق و الامارات انما هو لانها قامت على وجود تكليف سابق على المعلوم بالاجمال، سواء كان العلم بها ايضا سابقا على العلم الاجمالى او كان مقارنا له او لاحقا به، ولذا قلنا في تلك المسألة ان سبق العلم الاجمالى على العلم بالطرق لا يضر بالانحلال لان المدار على المعلوم لا على العلم فراجع. وكيف كان فالمقام ليس كذلك، بل كان الامر بالعكس، اذ المعلوم تفصيلا و هو وجوب الاقل المردد بين كونه نفسيا او غيريا متاخر من المعلوم اجمالا و هو وجوب الاقل نفسيا او الاكثر كذلك، حيث انه لو لم يعلم اجمالا بوجوب الاقل او الاكثر نفسيا لم يحصل العلم التفصيلي بوجوب الاقل اما نفسيا او غيريا فان وجوب الاقل على فرض كونه غيريا ليس الا من جهة كونه مقدمة الاكثر، و من الواضح ان الوجوب المقدم لا يتعلق بالمقدمات الا بعد تعلقه بذاتها، لانه مترشح من وجوب ذياتها كما لا يخفى، تدبر تعرف.

الثالث: ان العلم يعتبر في موضوع حكم العقل من حيث انه طريق قاطع للعدر لا من حيث انه صفة خاصة و لذا تقوم الامارات مقامه فلو قامت الامارة المستعبرة او الطريق المعتبر على بعض الاطراف مفصلا، فالمعلوم بصفة انه معلوم و ان كان بعد مردداً، و لكن ما قامت عليه الامارة او الطريق القاطع للعدر ليس مردداً، فما يكون ملاك حكم العقل بوجوب الامتثال مفصل و ما بقى على اجماله ليس ملاكاً لحكم العقل، هذا و قد عرفت منافي مبحث الشبهات التحريمية في الدليل العقلى على وجوب الاحتياط فيها ان هذا العبارة التى نقلناها عن المحقق صاحب الدرر بالفاظها يحتمل معنيين.

احدهما: ان العلم التفصيلي الذي اجمعوا على كونه موجبا لانحلال العلم الاجمالى بل لم يشكل فيه احد ليس موجبا له بما هو صفة خاصة، بل ينحل العلم به بما هو طريق قاطع للعدر، و على هذا نقول: الطرق والامارات ايضا قاطعة للعدر و حجج على العبيد فلا بد من انحلال العلم الاجمالى بها كانه يحلله بالعلم التفصيلي. وهذا الذي افاده الاستاد في معنى العبارة.

وفيه: ان ملاك الانحلال ليس تعلق العلم التفصيلي ببعض الاطراف، بل ملاكه عدم البيان على سائر الاطراف بحيث لو فرض وجود البيان عليها لم نقل بالانحلال، فالمدار

على عدم البيان المستند الى عدم بقاء العلم، لا على تعلق العلم التفصيلي ببعض الاطراف.
 الثانى: ما استظهرناه من العبارة وحاصله: ان العلم الاجمالى الموثر فى التنجيز ليس
 ماخوذاً فى حكم العقل به الا من حيث انه طريق قاطع للعذر فيجب الاحتياط فى كل
 واحد من الاطراف لاحتمال انطباق ما قام عليه الحجة عليه، فبعد قيام الحجة على بعض
 الاطراف لاجمال فيما هو ملاك حكم العقل بالتنجيز، وليس مابقى على اجماله
 ملاك الحكمه بذلك.

وقد عرفت انه لو استظهرنا من العبارة ذلك لا مجال للاشكال عليه ظاهراً، هذا،
 فتدبر لعلك تعرف على حقيقة المقال .

الرابع: ما نقل عن بعض المحققين فى وجه ذلك من استلزامه ورود المنجز على المنجز.
 وفيه: أولاً ما عرفت من ضعف هذا الكلام و حيث قد استقصينا الكلام فى ابطال
 ذلك فلانظيله بالاعادة، و ثانياً عدم تاتى هذا الوجه فى المقام حيث ان تنجيز العلم
 الاجمالى سابق على تنجيز العلم التفصيلي فيمكن العكس و القول بعدم تأثير العلم
 التفصيلي اللاحق لان تأثيره مستلزم لورود المنجز على المنجز.

مركز تحقيقية كويتية علوم إسلامية

استدلال آخر على جريان اصل البراءة

و استدلال المحقق اليزدي على البراءة بوجه اخر فقال: ان الاقل معلوم الوجوب
 بالوجوب النفسى، لان المركب بالملحوظ الاول الذي يجعله الحاكم موضوعاً للحكم
 ملحوظ بلحاظ واحد و موجود فى الذهن بوجود واحد، و لا جزء له بهذه الملاحظة، انما
 يعتبر الجزئية بملاحظة ثانوية و هى ملاحظة كل جزء منه مستقلاً، فالجزء ان لوحظ
 مستقلاً فهى مقدمة للكل، و ان لوحظ طريقاً الى الملاحظة الاولى للحاكم على نحو
 الطبيعة المهمة فهو عين الكل، اذ ليس للجزاء بهذا الاعتبار وجود على حدة، اذا عرفت
 هذا فنقول: بعد العلم بتعلق الوجوب اما بالاقل او بالاكثر نعلم بتعلقه بذات الاقل مع
 قطع النظر عن كونه محدوداً باحد الحدين و نشك فى تعلقه بشيء اخر فقتضى الاصل
 البراءة هذا بعض كلامه بلفظه، ثم ذكر اعتراضات على نفسه و اجاب عنها، ان شئت
 راجع كلامه.

تبصرة

و لا يخفى ان هذا الوجه للبراءة بل ساير الوجوه التي ذكروها ليست لنفي فعلية التكليف عن الجزء الزائد او عن الاكثر، بل فعليته على فرض كونه متعلقا للتكليف مفروضة في جميعها، فهذه الوجوه على فرض صحتها انما هي لنفي تنجز التكليف عن الاكثر او الجزء المشكوك، والذي يدل على ذلك امور:

احدها: ان مفروض الكلام هو العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الاقل و الاكثر بحيث لو كان متعلق التكليف كل واحد منها لكان فعليا بالنسبة اليه، ففرض عدم فعلية التكليف على فرض تعلقه بالاكثر خروج عن مورد البحث و مفروض الكلام.

الثاني: ان ما ترى منهم في وجه البراءة دليل قطعي على ذلك، فان المحقق اليزدي استدل عليه في اول الوجهين بما حاصله: ان البيان على الاقل موجود للعلم تفصيلا بتوجه التكليف به من الشرع، و لا يخفى ان العلم التفصيلي بتوجه التكليف به الذي يكون حجة على العبد لا يجتمع مع عدم فعلية التكليف اذا كان متعلقا بالاكثر، حيث ان العلم بالتكليف الذي يكون فعليا على بعض التقادير و انشائها على بعضها الاخر ليس حجة قاطعة للعذر كما لا يخفى. و استدل غيره على البراءة بما حاصله: انا نعلم بلزوم الاتيان بالاقل اما لنفسه او لغيره و لانعلم بتكليف اخر وراء ذلك فلا يكون على فرض وجوده منجزا بحيث يقبح العقاب على تركه لان العقاب حينئذ بلا بيان، و انت خير بان صريح هذا نفي تنجز التكليف عن الاكثر لانفي فعليته عنه.

الثالث: ان اعتراضات التي اوردوها على هذه الوجوه اقوى شاهد على ان البرائي لا ينفع الا تنجز التكليف عن الاكثر، فان شئت راجع ما افاده المحقق في «الكفاية» و كذا تعليقه تجد صدق كلامنا.

اذا عرفت ذلك تعلم ضعف ما افاده بعض المحققين في حاشيته على «الكفاية» في وجه الانحلال قال - بعد ان ذهب الى ان وجوب الاجزاء ليس من باب المقدمة بل هو وجوب نفسى عين وجوب الكل منبعث عن ارادة نفسية واحدة منبثثة عن غرض واحد قائم بالاجزاء باسرها، و ان انبساط وجوب الكل على الاجزاء ليس كانبساط البياض على

الجسم، بل كانبساط الوجود الذهني على الماهية التركيبية، حيث ان المجموع ملحوظ بلحاظ واحد و مراد بمراد واحد ما لفظه - لا ريب في ان هذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم اصله منبسط على تسعة اجزاء تتعلق واحد، و انبساطه بغير ذلك المتعلق على الجزء العاشر المشكوك مشكوك، فهذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم بمقدار العلم بانبساطه يكون فعليا منجزا و بالمقدار الاخر المجهول لا مقتضى لفعليته و تنجزه انتهى المقصود من كلامه. وجه الضعف ما عرفت من ان ما افاده من عدم فعلية الاكثر خروج عن مفروض الكلام و مخالف لما بنوا عليه كلماتهم من فعلية التكليف على اي حال، بحيث لو ترك من دون مجوز لكان موجبا للعقوبة، و هو ايضا صرح في اخر كلامه بذلك، فراجع و تدبر. و كيف كان فالوجه الذي افاده المحقق اليزدي ثانيا لعلة خال عن الاشكال.

وهم و دفع

و قد يقال بانه لا يتم هذا الوجه الا بضميمة ما نقل عن المحقق في الوجه الاول و حاصله: انه لا يشترط في انحلال العلم الاجمالي العلم التفصيلي بالتكليف الذي يوجب مخالفته للعقوبة على اي حال، حيث انه لو لا هذه الضميمة ليعود الاشكال الذي ذكره المحقق الخراساني، و تقريبه ان الوجوب النفسي للاقل بحيث يعاقب على تركه على اي حال يتوقف على تنجز التكليف و لو كان متعلقا بالاكثر، فلو كان وجوبه كذلك مستلزما لعدم تنجزه الا اذا كان متعلقا بالاقل كان خلفا، و ايضا ان الانحلال يستلزم عدم تنجز التكليف على كل حال، و هو يستلزم عدم وجوب الاقل مطلقا بحيث يعاقب على تركه، و هو يستلزم عدم الانحلال، فلزم من الانحلال عدمه و هو محال.

و فيه: ان الظاهر عدم الاحتياج الى هذه الضميمة و عدم ورود اشكال المحقق الخراساني على تقدير كون الاجزاء واجبا بوجوب نفسي، لان المنبسط على ذات الاقل على هذا القول هو الوجوب النفسي الذي لموافقته ثواب و لمخالفته عقاب الذي لا يتوقف تنجزه على تنجز تكليف اخر ليرد المحذور بل المحاذير المتقدمة و ليجتاح الى ضم ما افاده المحقق اليزدي في وجه الاول للبراءة الى هذا الوجه، نعم لا يعلم ان المنبسط عليه التكليف

النفسي تمام المنبسط عليه واقعا او بعضه، وهذا لا يخرج التكليف النفسي المعلوم عن التنجز كما لا يخفى. و ان شئت قلت: ان وجوب الاجزاء على فرض كونه نفسيا منجز بنفس العلم بتعلق الوجوب به بحيث لو فرض محالا امكان تعلق العلم بوجوب بعض الاجزاء في المركب دون العلم بوجوب الكل بالاسر لقلنا بتنجز ذلك البعض دون الكل و ليس تنجزها فرع تنجز الكل و من ناحيته، و ذلك بخلاف ان يكون وجوبها مقدميا فان تنجزها حينئذ يتوقف على تنجز ذي المقدمة الذي هو الكل و يترشح من ناحيته كما يترشح اصل وجوبها من ناحيته، و لعمرى انه واضح و لا يحتاج الى اطالة الكلام فتدبر. و مما ذكرنا تعرف ضعف ما اوردناه على المحقق النائيني في بعض الحواشي السابق من ان اشكال الخلف واستلزام وجود الشيء عدمه لا يختص بكون وجوب الاجزاء غيرا بل ياتي على فرض كونه نفسيا ايضا، فراجع و تأمل.

و قد تحصل من جميع ما ذكر عدم وجوب الاحتياط عقلا، و انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي للوجه الثاني الذي افاده المحقق اليزدي. اللهم الا ان يخذش في كون وجوب الاجزاء نفسيا بل وللوجه الاول ايضا، حيث قد عرفت ان اقوى الوجوه في باب انحلال العلم الاجمالي بقيام الطرق في بعض اطرافه و هو الوجه الثالث صحيح جار في المقام، اما جريانه في المقام فواضح، و اما صحته فلما عرفت في ذلك الباب بل اشير اليه في المقام، فراجع. هذا كله بناء على مسلك القوم، و اما على ما حققناه و اخترناه من عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات البدوية فيجب الاحتياط عقلا. هذا تنمة الكلام في الاصل العقلي.

وجه جريان البراءة الشرعية في المقام عند الشيخ رحمته الله

و اما الاصل الشرعي فقد حكم العلامة الانصاري (قده) بالبراءة الشرعية كما حكم بالبراءة العقلية، لان وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد و غير معلوم فهو موضوع عنهم و مرفوع، او لان وجوب الاكثر مما حجب علمه فموضوع عن العباد و مما لا يعلمون فمرفوع عنهم. و لا يعارض بان وجوب الاقل ايضا كذلك، لان العلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير موضوع.

ولا يخفى عليك ان من كان بناؤه فى المسألة على البراءة العقلية يمكن جعله^١ وجوب الاكثر او وجوب الجزء الزائد الذي مرجعه الى الاول بالاخيرة مجرى البراءة الشرعية.

واما من كان بناؤه على الاحتياط العقلى وعدم انحلال العلم الاجمالى عقلا فلا يمكن له ظاهرا اجراء البراءة بالنسبة الى وجوب^٢ الاكثر، لانه معارض بوجوب الاقل، والعلم بوجوبه المرددين النفسى والغيرى لا يجدي القائل بالاحتياط كما عرفت مفصلا. فما يرى من الشيخ(قده): من انه على فرض كون العقل حاكما بالاحتياط ايضا وبراءة حال العلم الاجمالى بالتكليف المرددين الاقل والاكثر كانت هذه الاخبار كافية فى المطلب، مخدوش ظاهراً بناء على جعله مجرى البراءة هو وجوب الاكثر، لانه يرد عليه ما عرفت.

ايراد وتذكير

ولذا اورد عليه المحقق فى تعليقه بما حاصله: ان وجوب واحد من الاقل والاكثر نفسيا مما لم يحجب الله علمه عنا فليس موضوعا عنا ولنا فى سعة منه، كما هو قضية العلم به بحكم العقل ايضا حسب الفرض، وهذا ينافى الحكم على الاكثر على التعيين بانه موضوع عنا، فلا بد اما من الحكم بعدم شمول هذه الاخبار لمثل المقام مما علم وجوب شيء اجمالا، واما من الحكم بان الاكثر مما علم بوجوب الاتيان به بحكم العقل. و

١- فيه اشكال اذ لو سلم صحة اجراء البراءة العقلية فى الاكثر ايضا ليشكل اجراء البراءة الشرعية فيها لان جريانها موقوف على عدم جريانها فى الاقل وجريانها فى الاقل موقوف لكون التكليف المردد فعليا ولو كان متعلقه هو الاكثر فلو استلزم اجراء البراءة فى الاكثر عدم فعليته على هذا التقدير كما هو المختار لزم الخلف فتأمل (منه).

٢- سياتى ان جريان البراءة الشرعية فى الاكثر يتوقف على مقدمتين: إحداهما ان يكون وجوب الاكثر على فرض كونه واجبا واقعا فعليا لانه لو لم يكن فعليا بمخالفة الحكم الظاهري معه لصار الاقل مشكوكا بالشك البدوي فيجري فيه البراءة ايضا وهو خلاف الاجمالى بل لا يلتزم به احد. الثانية ان يكون العلم بوجوب المردد بين كونه نفسيا او غيريا موجبا للانحلال وحجة على العبد على الوجوب لو صادف كونه نفسيا لانه لو لم يكن حجة على العبد لزم اجراء البراءة فيه ايضا فيعارض البراءة فى الاكثر وهذا دقيق فتدبر جيدا (منه عفى عنه).

بالجملة للمنع عن جريان البراءة الشرعية بالنسبة الى وجوب الاكثر مجال، وكون احد الطرفين معلوم التكليف غير مفيد بعد الحكم بتنجز التكليف المعلوم اجمالاً على ما هو المفروض.

وانت خبير بان توجه اشكال المحقق كما صرح به انما هو على فرض كون العقل حاكماً بوجوب الاحتياط، وكون احد الاطراف معلوم الوجوب تفصيلاً غير مجد فى الانحلال، و الا فعليه فلا اشكال، كما لا يخفى فتدبر.

ما ذكره المحقق الخراسانى توجيهها لجريان البراءة الشرعية
ثم ان المحقق المذكور وجه البراءة فى «الكفاية» بما يسلم من هذا الاشكال قال: الظاهر ان عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك فى جزئيتها، فبمثله يرتفع الاجمال عما تردد امره بين الاقل والاكثر ويعينه فى الاول. لا يقال: ان جزئية السورة المجهولة مثلاً ليست بمجعولة وليس لها اثر مجعول، ووجوب الاعادة انما هو اثر بقاء الامر، مع انه علقى ليس الا من باب وجوب الاطاعة. لانه يقال: نعم ولكنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كاف فى صحة رفعها.

لا يقال: ارتفاع الامر الانتزاعى يكون برفع منشأ انتزاعه، وهو الامر الاول ولا دليل اخر على امر اخر بالخالى عنه.

لانه يقال: نعم الا ان نسبة حديث الرفع الناظر الى الادلة على بيان الاجزاء اليها نسبة الاستثناء، وهو معها يكون دالة على جزئيتها الا مع الجهل بها انتهى.

و اورد على ذلك فى تعليقه على «الكفاية» على ما حكى عنه بان رفع الجزئية يناهى العلم بالحكم الفعلى المردد بين الاقل والاكثر.

وفيه: انه ليس لنا فى المقام بل فى اكثر موارد العلم الاجمالى علم اجمالى بارادة الفعلية للمولى متعلقة اما بهذا او بذاك، والا لا نسد باب اجراء الاصول النافية فى بعض اطراف العلم الاجمالى فضلاً عن جميعها، وقد عرفت منا سابقاً انه لا باس باجراء الاصول الشرعية فى جميع اطراف فضلاً عن بعضها، وذلك لان فى اكثر موارد بل فى الجميع الا ما شذ و ندر قام حجة شرعية كالظاهر ونحوه على حكم مردد بين الاقل والاكثر كما فى

المقام، او بين غيرهما كما في ساير موارد العلم الاجمالي، و ما قام عليه الحجة يمكن تطابقه للارادة الواقعية و يمكن عدم تطابقه، و من ذلك قلنا بعدم البأس باجراء الاصول الشرعية في جميع الاطراف ايضا لو لا دليل على خلافه. و حينئذ نقول فيما نحن فيه: لا بأس برفع جزئية المشكوكة بمحدث الرفع و غيره، و به يحكم بعدم فعلية الحكم على فرض كون متعلقه هو الاكثر، و صرف الشارع ارادته عنه لو كانت ارادته متعلقة به في الواقع.

و لا يتوهم التناقض بين هذا الكلام و بين ما ذكرناه سابقا في جواب المحقق الاصبهاني رحمته الله من ان مفروض الكلام هو العلم الاجمالي بحكم يكون على كل تقدير فعليا و ان البرائي لا ينفي فعلية الاكثر على فرض كونه متعلقا للتكليف بل ينفي تنجز التكليف عنه.

و ذلك لان الكلام هناك كان في البراءة العقلية و هي لا تقتضي الانفي تنجز الاكثر مع فرض كونه فعليا^١ و هنا كان في البراءة الشرعية و هي كما عرفت سابقا توجب رفع الفعلية عن الاحكام الواقعية، لان ارادة الشيء فعلا و الترخيص في تركه لا يجتمعان، فالترخيص دليل على عدم وجود الارادة الفعلية، فتدبر فانه دقيق.

ايضاح

ثم ان توضيح الاشكال الذي ذكره بقوله لا يقال انما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه الخ هو ان الثابت بمحدث الرفع على هذا انما هو الامر الاول اعني الامر المتعلق بالاكثر، و بعد رفع فعلية الحكم عن الاكثر لا دليل على فعليته الخالي عن الجزء المشكوك اعني الاقل، و الاصل الشرعي لا يشبهه الا على القول بالاصول المثبتة، و احتمال كون متعلق الامر هو الاقل احتمال بدوي غير منجز، فلا بد اما من القول في دوران الامر

١- لا يخفى ان الفعلية التي قلنا ان الكلام في البراءة العقلية على فرض وجودها ليست ايضا الا ما تستفاد من الحجج الشرعية الظاهرية كما في المقام فليس كلامنا هذا منافيا للكلام في البراءة العقلية فالفرق بين البراءة الشرعية والعقلية ان الاولى على فرض صحتها تنفي فعلية الحكم الواقعي على فرض تعلق التكليف بالاكثر والثانية تنفي تنجزه فقط (منه عفى عنه).

بين الاقل والاكثر بعدم وجوب الاتيان بشئ اصلا، او القول بعدم جريان اخبار البراءة و وجوب الاحتياط باتيان الاكثر، و الاول خلاف الاجماع والاتفاق بل لا يمكن قبوله بعد مراجعة الوجدان، فلا بد من القول بالثانى.

والحاصل: ان رفع المركب اعنى الاكثر كما يصدق برفع الحكم بحسب الفعلية عن الجزء المشكوك كذلك يصدق برفعه عن تمام الاجزاء، فان رفع المركب اما برفع احد جزئيه او كليهما، و لا دليل على الاول فيبقى فى البين احتمال كون متعلق التكليف المردد هو الاقل، والاحتمال البدوي ليس منجزا فيلزم عدم وجوب الاتيان به، و هو خلاف الوجدان و لا يلتزم به احد، و حيث ان منشأ هذا ليس الا اجراء البراءة فى الاكثر يجب ان يقال بعدم شمول ادلتها للمقام هذا.

و اما توضيح الجواب الذي افاده وحاصله: ان ادلة البراءة مثل حديث الرفع ونحوه حاكمة على الادلة الدالة على بيان الاجزاء و نسبتها اليها نسبة الاستثناء، فهو ان دليل المركب مثل قوله «اقيموا الصلوة»^١ مثلا مطلق دال على وجوب الاتيان بالاجزاء علم بها المكلف او لا. و بحديث الرفع الحاكم عليه يخرج الاجزاء المجهولة عن الوجوب و يبقى الدليل ظاهرا فى البعث الفعلى نحو باقى الاجزاء، فائبات الامر بالاقل ليس بحديث الرفع بل هذا الامر مستفاد من الجمع بين دليل المركب و دليل الاجزاء و حديث الرفع، و ذلك كما فى الامارة النافية لجزئية الشيء للمركب فان الكون الخالى عنه متعلقا للامر مستفاد من الجمع بين الدليلين و بين الامارة. هذا ما افاده المحقق فى درسه فى الدورة الاخيرة على ما حكى عنه. و منه يظهر ان فى عبارته فى المتن نوع من المسامحة حيث ان كلامه فى الجزء المجهول، و عليه فحكومة ادلة الرفع ليس على دليل الاجزاء بل انما هى على دليل المجمال كقوله اقيموا الصلوة مثلا، و كونه بمنزلة الاستثناء ايضا ليس الا بالنسبة اليه كما لا يخفى. نعم لو كان فرضه فى النسيان لصح القول بحكومة حديث الرفع على دليل نفس

الاجزاء و بانه بالنسبة اليه بمنزلة الاستثناء و ذلك واضح. و كيف كان فلا يخفى ان وجوب الاقل حينئذ كان نفسيا ظاهريا، اما كونه نفسيا فلان المفروض ان التكليف لو كان متعلقا بالاكثر في الواقع و في نفس الامر ارتفعت فعليته، و اما كونه ظاهريا فلان وجوبه الواقعي ينافي العلم الاجمالي الوجداني بان الاقل او الاكثر واجب بالوجوب النفسي الواقعي، فحيث يعلم اجمالا بذلك فلا بد من ان يكون هذا الامر المستفاد بالاقل ظاهريا منجزا للواقع على فرض كون الاقل واجبا واقعا و عذرا عنه لو كان الاكثر كذلك، و لازم كون هذا الامر ظاهريا ان يكون الادلة المتكفلة لبيان المركب او الاجزاء دالا على وجوب واقعي في مورد العلم بالواقع و ظاهري في مورد الشك فيه، فيشكل انه كيف يكون دليل واحد متعرضا لحكمين مع ان رتبة احدهما متاخرة عن الاخر، فانه مستلزم للجمع بين اللحاظين، فان كونها متعرضة لبيان الحكم الواقعي يستدعي لحاظ علم المكلفين و كونهم عالمين باجزاء المركب بأسرها و كونها متعرضة لبيان الحكم الظاهري يستدعي لحاظ شكهم في وجوب بعض الاجزاء، والجمع بين اللحاظين في كلام واحد غير معقول، هذا كله مضافا الى ان الظاهر من قوله اقيموا الصلوة و غيره من ادلة المركبات انشاء الحكم الواقعي هذا.

و غاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا المقال: هو انه بعد رفع الجزئية عن الجزء المشكوك يصير الاقل واجبا بوجوب النفسي الواقعي لا الظاهري، و توضيحه ان قوله اقيموا الصلوة مثلا انما يكون ظاهرا في وجوب الصلاة وجوبا نفسيا واقعا كما عرفت، و مقتضى تطابق الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية الذي يعبر عنه باصالة الظهور هو تعلق الارادة الواقعية النفس الامرية بالصلاة. اذا عرفت ذلك فنقول: لو كانت الصلاة الواجبة واقعا هو الاكثر يكون وجوبها مرفوعاً بحديث الرفع، حيث ان ظهور حديث الرفع و نحوه رفع الحكم الواقعي عن المجهول، و مقتضى تطابق هذا المراد الاستعمالي مع المراد الجدي ان يكون الارادة على المجهول مرتفعة واقعا، مع ان مقتضى اصالة الظهور في قوله اقيموا الصلوة وجود الارادة الواقعية المتعلقة بالصلاة و ذلك لا يتحقق الا بأن يكون

الواجب واقعا هو الاقل. والحاصل: ان مقتضى اصالة الظهور فى الدليل على وجوب المركب هو وجود الارادة الواقعية به، ومقتضى اصالة الظهور فى حديث الرفع ونحوه هو نفي الارادة عن المجهول (الاكثر) واقعا، وبقاء كل واحد منهما على حاله يقتضى كون الارادة الواقعية متعلقة بالمعلوم (الاقل)، وحيث ان اصالة الظهور من المحجج والامارات المعتبرة فهى تكون حجة على العبد بالنسبة الى مقتضاها الذي هو وجوب الاقل واقعا فمنجز له عند الاصابة و عذر عند المخالفة، فتدبر.

و ان شئت تقرير المطلب بعبارة اخرى تقول: لا فرق بين التقييد و التخصيص والحكومة بحسب النتيجة الحاصلة من كل واحد منها، الا ان دليل الحاكم ناظر الى دليل المحكوم و شارح له، ولذا لا يلاحظ النسبة بينهما بخلاف دليل المقيّد والمخصّص، وعلى هذا نقول: قول الشارع اقيموا الصلاة ظاهر فى وجوب الصلاة بوجوب نفسى واقعى وله اطلاق ذاتى بالنسبة الى حال العلم والجهل، فان كان الموصوف بهذا الوجوب هو الاكثر يلزم تقييد هذا الدليل بحال العلم بمحديث الرفع الذي هو حاكم على هذا الدليل، وان كان الاقل يبقى اطلاقه بحاله، وحيث شككنا فى الامر فيسري الى الشك فى التقييد فيرجع الى اصالة الاطلاق، ولازمها كون الموصوف بالوجوب الحاكي عنه الاية هو الاقل، وقد عرفت ان المحكى بالاية هو وجوب النفسى الواقعى فيصير وجوب الاقل كذلك، واصالة الاطلاق وان كان بنفسها حكما ظاهريا الا انها طريق الى الحكم الواقعى، فتكون حجة على الواقع عند الاصابة، وعذر للمكلف عند المخالفة. هذا ما عندنا من الوجه.

وفيه: اولاً ان ما نحن فيه ليس من قبيل الشك فى اصل التقييد حتى يرجع الى اصالة الاطلاق، حيث ان التقييد قد ثبت بصدور المقيّد اعنى حديث الرفع وغيره من المولى سواء وجد فى الخارج فرد له او لا، فانه اذا قال المولى: اكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم الفساق منهم، فقد خصص العام سواء وجد عالم فاسق او لا. والتحقيق ان وجود المحجة على الواجب الفعلى فى المقام مشكوك، لانه لو كان الواجب الواقعى هو الاكثر قد ارتفع وجوبه بمحديث الرفع، فلا يكون خطاب اقيموا الصلاة حجة بالنسبة اليه، لان

المفروض كون حديث الرفع حاكماً عليه بحيث لو لم يكن إيجابه لرفع الحكم الانشائي و مستلزماً للتصويب لقلنا به، لكنه لما كان مستلزماً للتصويب الذي اجمعوا على بطلانه لا نقول الا برفع فعلية الاكثر. فقوله اقيموا الصلاة حجة على الحكم على تقدير كون الواجب الواقعي به الاقل، و حيث انه مشكوك يشك في وجود المحجة على الواجب الفعلي، نظير ذلك ما اذا قال المولى: صُم الى الغروب، و شك في تحقق الغروب هل هو باستتار القرص او بذهاب الحمرة؟ فقال: اني لا اريد الصوم الى ذهاب الحمرة، فانه لا يصح في هذا المثال ان يقال: يجب الصوم الى استتار القرص لان مقتضى قوله صم الى الغروب وجود الارادة الواقعية المتعلقة بالصوم و وجود تلك الارادة مع تصريحه بان لا اريد الصوم الى ذهاب الحمرة لا يستدعي تعلق الارادة بالصوم الذي غايته استتار القرص، و ذلك لانه يقال على تقدير كون المراد بالغروب ذهاب الحمرة فليس الارادة بالصوم فعلياً، و على تقدير كون المراد به استتار القرص فكانت الارادة فعلية، الا انه لما كان ذلك مشكوك يشك في فعلية الحكم و في بقاء الخطاب، فيشك في وجود المحجة و لا دليل و لا اصل يحرزها، هذا فتدبر جيداً.

و ثانياً ان ما ذكر يستلزم ما لا يلتزم به احد في فروع كثيرة، منها: ما اذا طرأ الاضطراب على البعض المعين من اطراف العلم الاجمالي بعد تعلق العلم، فان لازم ما ذكر ان يقال في هذا الفرع بان المعلوم بالاجمال يكون في طرف الغير المضطر اليه لانه لو كان في طرف المضطر اليه لارتفع حكمه، مع ان ظاهر الدليل المتكفل لبيان حكم المعلوم بالاجمال وجود الحكم الواقعي و الارادة الواقعية. و منها: ما اذا طرأ الحرج او انطبق الضرر على بعض المعين من الاطراف. و منها: ما اذا كان لاحد الاطراف اصل بلا معارض. و تقريب الكلام في هذين الفرعين عليه في الفرع الاول، فان لازم ما ذكره في المقام هو الالتزام بكون المعلوم بالاجمال في جميع الفروع المذكورة في الطرف الذي لم يطرأ عليه الحرج او الاضطراب او الضرر او لم يمكن له اصل ناف، و لازم ذلك ترتيب كل ما للمعلوم بالاجمال على هذا الطرف، و هذا مما لا يلتزم به احد حتى المحقق.

نقل و نقد

ثم انه قد نقل عنه انه قال فى المجلس الدرس ما حاصله: ان نظير ما اذا دل حديث الرفع على نفي الجزئية المشكوكة ما اذا دل الامارة على ذلك، فكما يحكم بعد قيام الامارة المعتبرة على عدم جزئية الجزء الفلانى يكون الباقي مأمورا به و مصداقا للواجب فكذلك فيما نحن فيه.

و فيه: ان قياس المقام بباب قيام الطريق على عدم جزئية شىء مع الفارق، إذا الطريق حاك عن الواقع و يكشف حاله و يبين ان الارادة المعلومة الواقعية ما تعلق بالمركب مع هذا الجزء، و حيث يعلم بوجود الارادة يحصل العلم بتعلقها بالمركب الفاقده، و لعمري ان هذا واضح.

توجيه المحقق النائيني رحمته الله لجريان البراءة الشرعية و نقده

و قال المحقق النائيني فى وجه البراءة الشرعية بعد ان ذهب الى عدم جريان البراءة العقلية ما حاصله: ان رفع القيد كوضعها من وظيفة الشارع، غاية ان رفعها يكون برفع منشأ انتزاعها و هو التكليف بالاكثر، كما ان وضعها يكون بوضع ذلك، فكما ان للشارع الامر بالمركب على وجه يعم الجزء الزائد، كذلك له رفعه بمثل حديث الرفع و نحوه، و بذلك ينحل العلم الاجمالى و يرتفع الاجمال عن الاقل و يثبت اطلاق الامر به و كون وجوبه لا بشرط عن انضمام الزائد اليه. و لا يتوهم ان رفع التكليف عن الاكثر لا يثبت اطلاق الامر بالاقل الا على القول بالاصل المثبت، فانه قد تقدمت الاشارة الى ان التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل التضاد، بل هو تقابل العدم والملكة، فحديث الرفع بمدلوله المطابق يدل على اطلاق الامر بالاقل فباتيانه يتحقق الامتثال القطعى لانه اعم من الامتثال الوجدانى لما حقق فى محله، قال: والغرض من اطالة الكلام بيان فساد ما افاده الخراسانى فى حاشية «الكفاية» من منع جريان البراءة الشرعية، و كانه جرى على مسلكه من الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية، و قد تقدم منع الملازمة فى اول مبحث الاشتغال. انتهى ملخص كلامه على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه.

و فيه: ان الظاهر انه خلط بين المباني، فانه ان قلنا بان جريان الاصل النافي في بعض اطراف المعلوم بالاجمال لا يوجب الانحلال وعدم تنجز التكليف مطلقا ولو كان مورده الطرف الاخر الخالي عن هذا الاصل الذي مرجعه الى عدم الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، فلا اشكال في جريان البراءة في الاكثر وعدم جريانها في الاقل سواء قلنا بان التقابل بين الاطلاق والتقييد من قبيل التضاد او من قبيل العدم والملكية، لان المقام على اي تقدير لا يزيد امره عن ما اذا دار الامر بين المتباينين كما اذا علم بوجوب احدي الصلاتين من الظهر او الجمعة، فانه لو فرض وجود اصل ناف لوجوب صلاة الجمعة مثلا و قلنا بان جريان الاصل في بعض الاطراف لا يوجب الانحلال لاستلزامه الترخيص في المعصية الذي هو قبيح، فلا اشكال في جريان الاصل بالنسبة الى صلاة الجمعة وعدم جريانه بالنسبة الى صلاة الظهر فيجب الاتيان بها دون صلاة الجمعة مع انها متباينان في المقام بطريق اولي، و ان شئت مزيد بيان نقول: بعد جريان الاصل النافي في الاكثر و ان كان الاقل يصير مشكوك الحكم بالشك البدوي كما مربياته الا انه لا يجري فيه الاصل حينئذ لان جريان الاصل فيه موجب للمخالفة القطعية و هي حرام، و لا ملازمة بينها وبين وجوب الموافقة القطعية، كما هو المفروض فحيث ان الترخيص في الاقل مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية و هي حرام والترخيص في المعصية قبيح فلا محالة لا يجري الاصل فيه، و ذلك كما في المتباينين اذ بعد جريان الاصل النافي في احدهما كالصلاة الجمعة مثلا يصير الاخر مشكوك الحكم بالشك البدوي الا انه لما كان الترخيص فيه مستلزما لما ذكر لم يمكن الحكم بالترخيص فيه فتدبر، هذا كله بناء على القول بان الترخيص في كلا الطرفين ترخيص في المعصية و هو قبيح، دون الترخيص في احدهما.

و اما بناء على القول بالملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة كذلك و ان الترخيص في بعض الاطراف يوجب الانحلال والترخيص في الطرف الاخر فنقول: اما لا بد من القول بعدم شمول ادلة البراءة للمقام او القول بشمولها للاقل ايضا كالاكثر

سواء كان التقابل بين الاطلاق والتقييد من قبيل التضاد او من قبيل العدم والملكية، وذلك لانه نفرض ان التقابل بينهما من قبيل الثاني، لكن نقول: ان رفع القيدية الذي يكون برفع التكليف عن الاكثر كما يصدق برفع التكليف عن خصوص الجزء الزائد كذلك يصدق برفعه عن الاكثر بالاسر، فاي دليل على ان رفعه كان بنحو الاول، وحيث يحتمل كونه على نحو الثاني يصير الشك بالنسبة الى الاقل بدويا فيجري الاصل بالنسبة اليه ايضا اذ المفروض ثبوت الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة كذلك، وحيث ان جريان الاصل فيه ايضا يستلزم القول بما لم يقل به احد بل لا يقبله الوجدان فلا بد من القول بعدم شمول ادلة البراءة للمقام اصلا، وهذا واضح هذا ملخص الاشكال. وهو الذي تصدى المحقق الخراساني رحمته لدفعه وقد عرفت ما فيه، ولعل عدم تماميته ساقه الى ما في حاشية «الكفاية» من عدم شمول ادلة البراءة للمقام فتدبر.

نقل و نقد

وقال المحقق اليزدي رحمته بعد ما نقل الوجه الذي افاده في «الكفاية» للبراءة و ناقش فيه^١ بما عرفت ما لفظه:

اللهم الا ان يدعى ان رفع الوجوب عن جزء المركب بعد فرض وجوب الباقي يفهم منه عرفا ان الباقي واجب نفسى، ويويد ذلك قول الامام عليه السلام في خبر عبدالاعلى «يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم فى الدين من حرج امسح على المرارة»^٢ حيث

١- لا يخفى ان المناقشة التى افادها ليست ما افاده في «الكفاية» فان عبارته هكذا ولكن يمكن المناقشة فيه ايضا بان مجرد نفي الوجوب الغيري عن الجزء المشكوك لا يثبت كون الواجب هو الاقل الا بالاصل المثبت الذي لا نقول به انتهى. فان صريح هذه العبارة انه على فرض الاعماض عن اشكال الاصل المثبت لثم الكلام وقد عرفت ان الاشكال هو ان رفع الوجوب عن الاكثر او عن الجزء المشكوك كما يتحقق برفع الوجوب عن خصوص الجزء كذلك يتحقق برفعه عن الاكثر بالاسر، وحيث انه لا دليل على انه بنحو الاول و يحتمل كونه بنحو الثاني فيصير الاقل مشكوكا بالشك البدوي، وهذا لا يرتبط باشكال الاصل المثبت فلا يأتى على فرض قبول هذا الاصل ايضا اذ فرض ان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو من قبيل العدم والملكية كما افاده الثانى رده. والحاصل ان المناقشة التى افادها ترفع اما بالقول بالاصول المثبتة او بما افاده المحقق الثانى والاشكال الذي نقلناه عن «الكفاية» لا يرفع بشيء من هذين كما لا يخفى فتدبر (منه عفى عنه).

٢- الكافي، ج ٣، ص ٣٣، التهذيب، ج ١، ص ٣٦٣، الباب ١٦، وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٦٤، الباب ٣٩.

ان الامام عليه السلام دلنا على ان المدلول العرفي للقضية رفع ما يكون حرجا و هو مباشرة اليد الماسحة للبشرة المسوحة و اثبات الباقي و هو اصل المسح، انتهى المقصود من كلامه رفع مقامه.

و فيه: ان وجوب الاقل لا يستفاد من رفع الوجوب عن الجزء المشكوك عرفا الا اذا كان لسان حديث الرفع هكذا مثلا رفع حكم خصوص المجهول و ليس الامر كذلك، كما لا يستفاد عرفا من قوله تعالى «ما جعل عليكم في الدين من حرج»^١ وجوب المسح على المראה اذا كان المسح على البشرة حرجيا، اما الرواية فلا تدل على ذلك ايضا لانه من الممكن ان كان اصل وجوب المسح في هذا الحال مفروغا عنه و انه لو لم يجب المباشرة للبشرة لوجب المسح على المראה فيكون السؤال عن وجوب المسح على البشرة و نفى الامام وجوب ذلك، فقال ان عدم وجوب المسح على البشرة عند المخرج مما يتضح حكمه من كتاب الله، فالمشار اليه بقوله «يعرف هذا واشباهه» انما هو عدم وجوب المسح على البشرة لا وجوبه على المראה، و حيث ان نفى وجوب المسح على البشرة كان مستلزما لوجوبه على المראה عند الامام عليه السلام والسيائل فاكد الملزوم بقوله امسح على المראה هذا، فتدبر فانه دقيق.

فذلکة و تبصرة

و لقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان اجراء البراءة الشرعية يصادم الاشكال بانها لو كانت جارية لوجب جريانها في الاقل ايضا و الا لما تجري في الاكثر كذلك، و انت خبير بان دفع هذا الاشكال على القول بان الاحكام الظاهرية المخالفة للاحكام الواقعية لا تضر بفعلية هذه الاحكام بل هي على ما عليها من الفعلية و انما المرفوع بتلك الاحكام الظاهرية على خلافها هو تنجزها لا غير، و على ما افاده المحقق اليزدي في الوجه الاول للبراءة العقلية من ان البيان على الوجوب حجة عليه ولو احتمل كونه غيراً سهلاً بين

لانه على فرض تسليم المقدمتين^١ نقول: نعلم تفصيلا بوجوب الاقل وجوبا مردداً بين النفسى والغيري إذ المفروض بقاء الاكثر على فعليته لو كان في الواقع متعلقا للتكليف، و هذا العلم بيان و حجة على الوجوب اذا صادف نفسيا فيجب الاتيان بالاقل و لا يجري فيه البراءة الشرعية لان حكمه معلوم بخلاف الاكثر و هذا واضح، و اما بناء على القول بعدم بقاء الاحكام الواقعية على فعليتها عند وجود حكم ظاهري على خلافه فيشكل اجراء البراءة في الاكثر، اذ باجرائها يصير الاقل مشكوكا بدويا مشمو لا دلة البراءة و ينجر الامر الى جواز المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال، و هذا مضافا الى كونه مخالفا للاجماع و عدم التزام احد به مخالف لحكم الوجدان كما عرفت، فلا بد من عدم اجراء البراءة في الاكثر ايضا و هل يمكن التفصلي عن هذا الاشكال بناء على هذا المبني ايضا او لا؟ قد يقال بان جريان الاصل في الاكثر حيث لا مانع له عقلا يجري لا محالة، فاذا جرى فيه الاصل يصير الاقل مشكوك الحكم بالشك البدوي، فصيرورة الاقل موضوعا لدلة البراءة انما تكون بعد شمول ادلة البراءة للاكثر و نفي فعلية التكليف عنه، و بعبارة اخرى يحدث الشك بالنسبة الى الاقل بعد اجراء البراءة في الاكثر و في رتبة متأخرة عنه، و اذا كان الامر كذلك نقول: لا باس باجراء البراءة في الاكثر لوجود المقتضى و فقد المانع اما وجود المقتضى فلان المفروض كونه مشكوك الحكم و يشمل ادلة البراءة، و اما فقد المانع فلان المانع الذي يتصور في اجراء الاصول في اطراف المعلوم بالاجمال ليس الا ادائه الى الترخيص في المعصية لو اجري في جميع الاطراف، و الى الترجيح بلا مرجح لو اجري في بعضها دون بعض، و شئ منها لا يلزم في المقام، اما الاول فواضح لان المفروض اجراء الاصل في الاكثر فقط، و اما الثاني فلان المفروض ايضا ان في هذه المرتبة ليس الاقل مشكوكا حتى يشمل ادلة البراءة في عرض شمولها للاكثر، فالمقام نظير ما اذا علم اجمالا بوجوب احد الشيئين او حرمتها و كان احدهما المعين مجرى الاصل الشرعى فكما ان

١- لا يخفى انه ليس يلزم تسليم هذه المقدمة تعيينا بل يمكن منعها و تسليم ان الاجزاء في المركب واجبة بنفس وجوبه و

ليس لها وجوب مقدمي اذ على هذا ايضا يدفع الاشكال بلا اشكال (منه عفى عنه).

الاصل يجري في هذه المسألة في موردته فكذلك في المقام.

عقد وحل

ثم ان بعد اجراء الاصل في الاكثر يصير الاقل مشكوكا بالشك البدوي و كان اقتضاء شمول ادلة البراءة له بحاله الا انه يصادم المانع و هو اداء الاصل فيه الى الترخيص في المعصية و هو قبيح عقلا، فالذي يلزم من اجراء الاصل فيه طرد بعض المحاذير والموانع ليس الا الاقل دون الاكثر فيقال بوجوب الاتيان بالاقل دونه. اللهم الا ان يقال: سلمنا انه بعد اجراء البراءة في الاكثر لا مجال لاجرائها في الاقل لطرد بعض الموانع الا ان ذلك بالنسبة الى البراءة الشرعية، و اما البراءة العقلية اعنى قاعدة قبح العقاب بلا بيان يجري في الاقل بعد لان المفروض عدم وجود البيان عليه و بجريانه يعود المحذور من انه لا بد من دوران الامر بين الاقل والاكثر الا من القول بعدم جريان البراءة الشرعية من راس او القول بعدم وجوب الاحتياط و جواز المخالفة القطعية بان لا ياتي بالاكثر و لا بالاقل هذا بناء على تمامية القاعدة المذكورة. و اما بناء على المختار فلا يرد هذا الاشكال، و عليه يتم اجراء البراءة في الاكثر دون الاقل فتدبر.

حصول الكلام

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه انه على المختار من عدم صحة قاعدة قبح العقاب بلا بيان و عدم تماميتها لا بد من ان يقال في دوران الامر بين الاقل والاكثر بالتفصيل بين البراءة العقلية فلا تجري و بين البراءة الشرعية فتجري، و اما بناء على صحة القاعدة فيشكل الامر، و عليك بالتأمل التام لعلك تقف على ما لم نقف عليه، و الله العالم بحقائق الامور و ينبغي التنبيه على امور:

الفصل التاسع: تنبيهات حول اقسام الاقل و الاكثر

التنبيه الأول:

اعلم ان الاقل والاكثر على اقسام فتارة يكونان من قبيل الجزء والكل كما اذا تردد الامر بين وجوب عشرة اجزاء مثلاً في الصلاة او تسعة، فان الصلاة بالنسبة الى اجزائها كانت من قبيل الكل بالنسبة الى اجزائها فان لكل جزء منها وجوداً في الخارج على حده ومستقلاً، و اخرى من قبيل الشرط و المشروط كما اذا تردد الامر بين وجوب عتق مطلق الرقبة او المشروطة بالايمان و مطلق الصلاة او المشروطة بالقبلة، و ثالثة من قبيل الجنس و النوع كما اذا تردد الامر بين وجوب اطعام الانسان او الحيوان او وجوب الجمعة او الصلاة و قد عرفت حكم القسم الاول من حيث العقل والنقل. و اما ما كان من قبيل الشرط و المشروط فحكمه بحسب البراءة الشرعية حكم القسم الاول، والكلام فيها واحد، و اما بحسب البراءة العقلية فالظاهر عدم جريانها في المقام و ان قلنا بجريانها في القسم الاول، لان الانحلال المتوهم فيه لا يكاد يتوهم هاهنا حيث ان التكليف لو كان متعلقا بالمشروط واقعا لما كان الامتعلقا به بما هو لا بجزئين احدهما ذات المشروط و الاخر تقيده بالشرط، فان الثاني ليس مما يصح ان يكلف به الامر لعدم ما يكون بحذائه خارجا، و ذلك واضح فليس يصح ان يقال: ان التكليف بذات المشروط معلوم تفصيلا و التكليف بتقيده بالشرط مشكوك بدوا، فتدبر جيدا و لاتغفل.

و اما ما كان من قبيل العام والخاص او الجنس والنوع فحكمه بحسب الاصل العقلي حكم القسم الاول، فان قلنا بجريان البراءة العقلية فيه لقلنا به هاهنا لان النوع في التحليل العقلي مركب من الجنس و الفصل، و حيث ان نظر العقل متبع في الانحلال والبراءة العقلية فلا محالة تجري فيما يتركب بنظره من جزئين وهذا واضح، و اما بحسب الاصل النقلى فكذلك ظاهراً لان الترديد بين الجنس والنوع و ان كان من قبيل الترديد بين المتباينين عرفاً و كان خصوصية الخاص منتزعة من نفس الخاص، و بعبارة اخرى كان التكليف على فرض تعلقه بالنوع متعلقة به بما هو امر بسيط في عالم الذهن و التصور بحيث لم يكن الأمر الا لاحظا له بما هو امر بسيط من غير لحاظ اجزائه التحليلة بل من غير علم بها في بعض الاحيان، الا انه بعد اللتياء التي يكون الارادة على النوع مشكوكة وعلى الجنس معلومة، والملاك في جريان حديث الرفع ليس الا الشك في ارادة الواقعية النفس الامرية، و ان شئت مزيد بيان نقول: ان الفصل و ان لم يكن من اجزاء النوع عرفاً بل كان الجنس بنظره مبايناً للنوع لا من اجزائه، الا انه لا نريد اجراء البراءة في الجزء المشكوك اعنى خصوصية الفصل ليقال انه ليس جزءاً للنوع عرفاً بل نقول: ان تعلق الارادة بالنوع والخاص مشكوك فالاصل عدمه، ولا يعارضه البراءة في الجنس لعدم جريانها فيه، حيث ان تعلق الارادة به معلوم باحد الوجهين، وكيف كان فالظاهر ان هذا القسم مثل المقدمتين عليه في الاصل نقلى، فتدبر.

التنبيه الثانى:

ان الترديد بين الاقل والاكثر تارة يكون في متعلق التكليف او موضوعه، و اخرى في سببه و محصله، والسبب اما ان يكون عادياً او عقلياً او شرعياً، والمراد بالسبب الشرعى ما كان سببته للمسبب يجعل الشارع بحيث لو لا جعله لما كان سبباً له اصلاً، كما في الامور الاعتبارية، نظير الملكية والحرية والرقية ونحوها، و نظير الطهارة الحديثة بناء على كونها من الامور الاعتبارية، و الا بان كان من الامور الواقعية يكون سببه و محصله من الاسباب والمحصلات العادية قد كشف سببته ببيان الشارع كما في الطهارة الخبيثة، فما يترأى من النائين على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه في الفرق بين الاسباب الشرعية و

غيرها محل المنع، فراجع.

ثم انه لا مجال لتوهم جريان البراءة عقلا و نقلا في الاسباب العادية و العقلية اما عدم جريان البراءة العقلية فواضح، لان المفروض تعلق التكليف بالمسبب و البيان بالنسبة اليه تمام فيجب بحكم العقل الخروج عن عهدة هذا التكليف باتيان ما يقطع بحصول السبب منه و اما عدم جريان البراءة الشرعية فلان المفروض عدم تعلق الجعل الشرعى به بنحو اصلا و هذا ايضا واضح. و اما في الاسباب الشرعية فلا تجري فيها البراءة العقلية لعين ما ذكر، و اما البراءة الشرعية فقد يمنع جريانها، كما يترأى من المحقق النائيني على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه.

نقل و نقد

فانه قال ما حاصله: ان جريان البراءة في الاسباب والمحصلات الشرعية يتوقف على امرين: احدهما تعلق الجعل الشرعى بنفس الاسباب، والثاني مجزئتها و شرطها مستقلا مضافا الى تعلقه بها قال: انه لو كانت المجعولات الشرعية نفس المسببات و ترتبها على اسبابها فالاسباب تكون خارجة عن دائرة الجعل لعدم معقوليته و تعلق الجعل بكل من السبب والمسبب حيث ان جعل احدهما يغنى عن جعل الاخر فتكون الاسباب على هذا غير قابلة للوضع والرفع، و اطلاق السبب الشرعى عليها حينئذ انما هو باعتبار ان الشارع حكم بترتب المسبب عليه من دون ان يكون في البين ترتب عادي او عقلي فالشك في جزئية شئ للسبب او شرطيته يرجع الى الشك في ترتب المسبب على الفاقد لذلك الجزء او الشرط، و بالاخرة يشك في حصول المأمور به والمسبب، و لا يحصل العلم بمحصوله الا بعد الاتيان بكل ما يحتمل دخله في المسبب، هذا اذا لم نقل بجعل السببية و ان قلنا بجعلها ولكن لم نقل بجعل الشرطية والجزئية بجعل مغاير لجعلها فالشك في جزئية شئ للسبب او شرطيته يرجع الى الشك في جعل الشارع سببية الاقل للقطع لسببية الاكثر و الاصل عدم سببية الاقل و لازمه عدم ترتب المكلف به عليه، و هذا ينتج عكس المقصود.

ان قلت: يكفي في شمول ادلة البراءة للجزء والشرط المشكوكين كونها معمولا بتبع

جعل اصل السبب المركب منه و من غيره، كما هو الشأن في جزء متعلق التكليف و شرطه حيث ان كل منها ليس مجعولا مستقلا بل يتبع جعل المركب كما في اجزاء الصلاة و شرائطها.

قلت: فرق بين الاسباب و بين متعلقات التكاليف فان مرجع الشك في جزئية شيء للامور به و عدمها في متعلقات التكاليف الى الشك في تعلق الامر بالاكثر الواحد للجزء او الاقل الفاقد له و تعلق الامر بالاكثر مشكوك، بخلاف ما نحن فيه، فان مرجع الشك في جزئية شيء للسبب و عدمها هاهنا الى الشك في سببية الاكثر و ترتب المسبب عليه او الاقل و سببية الاكثر مما لا شك فيها، فالشك في سببية الناقص و رفعها ينتج عكس المقصود.

والحاصل ان حديث الرفع انما يرفع المشكوك فيه، و هو في متعلقات التكاليف عبارة عن تعلق التكليف بالاكثر، و في المقام عبارة عن سببية الاقل فالقائل بالبراءة الشرعية في الاسباب يلزمه القول باستقلال الجزئية والشرطية في الجعل ليكون الجزء المشكوك فيه مما تناله يد الرفع بنفسه، ولا يكفي في اثبات مدعاه مجرد جعل السببية، بل هذا ايضا لا يثبت المدعى الاعلى القول بالاصل المثبت، فتحصل مما ذكر عدم جريان البراءة في موارد الشك في المحصل و تردده بين الاقل والاكثر مطلقا، سواء كان المحصل شرعيا او غيره. انتهى كلامه بتحرير منا.

و فيه ما لا يخفى، فان دعوى القطع بسببية الاكثر مكابرة واضحة، بل الغاية القطع بمحصول المسبب عند حصوله، و اما سببيته بحيث كان الاكثر بتمام اجزائه و شرائطه دخيلا في حصوله الذي هو معنى السبب والمحصل فشكوك قطعاً، حيث ان من المحتمل كون الاقل دخيلا في حصول المسبب بان كان ضم غيره كالحجر في جنب الانسان، و لعمرى انه واضح فنقول: الانصاف انه لو اغمض عن اشكال الاصل المثبت الذي تنبه له المحقق في هذه المسألة دون المسألة السابقة مع انه مشترك الورد كما اشرنا اليه مفصلا لكان القول بجريان البراءة الشرعية في المقام وجيهاً، فان المفروض في الاسباب الشرعية تعلق الجعل الشرعى بالاسباب، و ذلك يغني عن تعلقه بكل جزء او شرط مستقلا كما في

باب متعلقات التكاليف فالاصل رفع جزئية المشكوكة او الشرطية كذلك، و رفعها انما هو برفع منشأ انتزاعها اعنى سببية الاكثر، وقد عرفت بما لا مزيد عليه انها مشكوكة هذا. انما الاشكال كل الاشكال فى ان رفع جزئية المشكوكة لا يثبت سببية الاقل الا على القول بالاصل المثبت، ولذا ترى منهم فى كثير من الموارد ان الاصل الاولى فى المعاملات هو الفساد كما اذا شك فى اعتبار العربية فى الصيغة او الموالات فيها، فان رفع اعتبار ذلك بحديث الرفع لما لا يثبت كون الخالى عنه سببا فلذا يحكمون بالفساد وعدم ترتب الاثر المقصود من المعاملة، فتدبر ولا تغفل. وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان اجراء البراءة عقلا و نقلا فى ما اذا تردد الامر بين الاقل و الاكثر فى نفس متعلقات التكاليف لا يلزم اجراءها فى دوران الامر بينهما فى الاسباب والمحصلات مطلقا، اما فى الاسباب العادية والعقلية فواضح، و اما فى الاسباب الشرعية فلان رفع الجزئية المشكوكة او الشرطية كذلك و ان كان برفع منشأ انتزاعها اعنى سببية الاكثر المجعولة شرعا حسب الفرض الا انه لما لا يثبت سببية الاقل الانشاء على التعويل على الاصول المثبتة لاشكل اجراؤه. و ان شئت قلت: حيث ان البيان بالنسبة الى المسبب تمام وليس له جزء او شرط مشكوك فلذا ليس هو محط الاصل لا شرعا ولا عقلا فيجب احراز الاتيان بهذا الامر البسيط اما وجدانا او تعبدا، وهذا لا يتحقق الا باتيان الاكثر او اثبات سببية الاقل و حيث لا يمكن الثانى لابد من اتيان الاكثر، وهذا بخلاف دوران الامر بين الاقل والاكثر فى متعلقات التكاليف، فانه يقال فيه: ان رفع وجوب الاكثر و ان كان لا يثبت وجوب الاقل الا على الاصل المثبت و لذا يصير الاقل بعد رفع الوجوب عن الاكثر بالاصل مشكوكا بالشك البدوي الا انه ليس مجرى الاصل، لان جريان الاصل فيه يودي الى الترخيص فى المخالفة القطعية، و هو قبيح بحكم العقل، فمقتضى العلم الاجمالى فيه باق على حاله بعد، فتدبر فانه دقيق.

التنبيه الثالث:

قد عرفت انه تارة يكون الاقل والاكثر من قبيل الجزء و الكل، و اخرى من قبيل المطلق و المشروط، و ثالثة من قبيل الجنس و النوع، و ما كان من قبيل المطلق و

المشروط تارة يكون الشرط متحد الوجود مع المأمورية خارجا، و أخرى غيره، و على كل تقدير تارة يكون منشأ انتزاع الشرطية حكما تكليفيا نفسيا كشرطية إباحة المكان أو اللباس في الصلاة فإنها منتزعة من حرمة الغصب، و أخرى حكما تكليفيا غيريا، و ثالثة كل واحد منها، فإن كان منشأ انتزاعها حكما نفسيا بحيث لو لاه لما حكم بالشرطية أصلا فتارة يكون منشأ الانتزاع هو التكليف المنجز الواصل إلى المكلف كما هو أقوى الوجهين في باب الغصب، فإن اشتراط عدمه في الصلاة إنما هو لوقوع المزاحمة بين حرمة الغصب و وجوب الصلاة، و لأن ما يكون مبنوذا للمولى و مبعدا للعبد عن ساحة قدسه لا يعقل أن يكون مأمورياه و مقربا له نحوه، و أخرى يكون منشأ الانتزاع هو التكليف النفسى بوجوده الواقعى و أن لم يتنجز. فعلى الأول تدور الشرطية مدار تنجز التكليف فالشك فيها ناشئ من الشك في تنجز التكليف فإذا اقتضى الأصل الشرعى أو العقلى رفع تنجز التكليف يرتفع موضوع الشرط و لاتصل التوبة إلى إجراء البراءة عن الشرطية بل يكون البراءة في الحكم التكليفى و اردأ عليها في الحكم الوضعى، و ذلك واضح. و على الثانى تدور الشرطية مدار وجود التكليف واقعا فالشك فيها ناشئ من الشك في وجوده واقعا و عدمه، و على هذا فإن كان الأصل الجارى في طرف التكليف من الأصول المحرزة التنزيلية كالاستصحاب كان رافعا للشك في الشرطية و حاكما على الأصل الجارى فيها، و أن كان من غيرها كإصالة الحل والبراءة فلا يرفع به الشك في الشرطية و لا يغنى عن الأصل الجارى فيها، بل لابد من جريان الأصل فيها مستقلا.

نقل و نقد

و مما ذكرناه تعرف ضعف ما ذكره الشيخ (قدس سره) قبل تنبيهات المسألة بقوله: ثم أن الشك في الشرطية قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفى نفسى فيصير إصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفى حاكما على الأصل في الشرطية فيخرج عن موضوع مسألة الاحتياط والبراءة فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك شرطيته أو عدم وجوبه انتهى.

وجه الضعف ما عرفت من ان الاصل في الحكم النفسى قد يكون وارداً على الاصل الجاري في الشرطية، وقد يكون حاكماً عليه، وقد لا يكون مغنياً عنه، بل لابد من جريان الاصل فيها مستقلاً، وحكمه ما تقدم في الشك في الشرطية. هذا كله فيما اذا كان منشأ انتزاع الشرطية هو التكليف النفسى، وان كان منشأ ذلك هو التكليف الغيري فلا اشكال في كون حكمه ما تقدم في الشك في الشرطية من جريان البراءة الشرطية، وهذا واضح. وان كان منشأ ذلك كل واحد من التكليف الغيري والنفسى بحيث كان الشرطية تنتزع من كل واحد منهما لو انفرد كما في شرطية لبس غير الحرير في الصلاة حيث ان منشأ انتزاعها تكليفان احدهما نفسى كقوله يحرم لبس الحرير على الرجال مثلاً ونحوه، والاخر غيري كقوله: لاتصل في الحرير ونحوه، فان احرزنا ان منشأ كونه شرطاً هو الحرمة الواقعية او المنجزة فحكمه حكم ما تقدم حرفاً بحرف، وان لم يحرز الملازمة فحكمه حكم ما لو كان منشأ انتزاع الشرطية هو التكليف الغيري فقط، وكل ذلك واضح لا يخفى فتدبر.



الفصل العاشر: فى دوران الامر بين التعيين والتخير

و للمحقق النائنى فى المقام كلام لا يخلو ذكره عن فائدة قال ما حاصله على ما نسب اليه بعض مقرري بحشه: ان الشك فى التعيين والتخير على وجهين، احدهما: ما لو علم بوجود الشئتين او الاشياء و شك فى كون كل واحد منها واجبا عينيا او واجبا تخييريا، ثانيهما: ما لو علم بوجود الشئ الخاص و شك فى شئ اخر هل هو ايضا عدل لذلك الذي علم وجوبه اولا؟ والشيخ قد اقتصر فى التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الوجوبية على بيان حكم الوجه الثانى و لم يذكر حكم الوجه الاول فى هذا المقام بل تعرض له فى طى تنبيهات الاقل و الاكثر.

اقول: لم نجد فى كلام الشيخ رحمته فى تنبيهات الاقل و الاكثر اشارة الى حكم هذا الوجه بل فرض كلامه فيها انما هو فيما علم توجه التكليف باحد الشئتين و شك فى توجهه بشئ اخر على ان يكون عدلا لما توجه اليه قطعا و عدمه، و لا يخفى ذلك على من راجع كلام الشيخ فراجع. ثم قال ما حاصله: و على كل حال تنقيح البحث يستدعى رسم امور: الاول: الواجب التخييري على ثلاثة اقسام: القسم الاول الواجب التخييري بجعل الاولى الشرعى، و فى كيفية انشاء هذا الخطاب التخييري وجهان بل قولان احدهما: ان الخطاب

التخييري عبارة عن تقييد اطلاق الخطاب المتعلق بكل من الفردين او الافراد بما اذا لم يات المكلف بعدله، الثاني: ان الخطاب التخييري بنفسه سنخ اخر من الخطاب ينشأ من سنخ من الارادة المتغايرة مع الارادة التعيينية التي ينشأ منها خطاب تعييني لا بتغاير الارادة المطلقة مع المقيدة. القسم الثاني الواجب التخييري الناشئ عن تراحم الحكمين و تمنع الخطابين في مقام الامتثال اذا لم يكن احد الحكمين اولى بالرعاية على ما قويناه في المسألة من ان منشأ التراحم اطلاق الخطابين بالنسبة الى فعل متعلق الاخر و عدمه فلا بد ان يكون هو الساقط، و لا موجب لسقوط اصل الخطاب، لان التراحم لم ينشأ عن وجود الخطابين بل من اطلاقهما، و اما بناء على القول بسقوط اصل الخطابين واستشكاف العقل لتامة الملاك خطابا تخييريا يكون الخطاب التخييري الذي استكشفه العقل كالخطاب التخييري المجعول ابتداء بحسب اصل التشريع ويندرج في القسم الاول. القسم الثالث التخيير الناشئ عن تعارض المجتئين بناء على المختار في باب الطرق والامارات من ان المجعول فيها نفس الحجية والطريقة من دون ان يحدث في متعلق الطريق و مؤدى الامارة مصلحة بسبب قيامه، فانه بناء على ذلك يكون الاصل في باب تعارض الطريقين هو التساقط و يكون التخيير لمحض التعبد الشرعي، و بذلك يمتاز عن التخيير في القسم الاول والثاني. و اما بناء على ما نسب الى المشهور من القدماء من القول بالسببية في باب الطرق فالتخيير عند تعارض الطريقين يكون على القاعدة و يصير من صغريات التخيير في باب المتزاحمين، فيندرج في القسم الثاني، فان كلامنا الطريقين قد استتبعت حكما على طبقها، و حيث لا يمكن للمكلف الجمع بين الحكمين لتضاد موداهما الذي هو منشأ التعارض فلا يحيص عن التخيير، اما بتقييد الاطلاق، و اما بسقوط الحكمين واستكشاف العقل حكما تخييريا لتامة الملاك.

الامر الثاني: كما يمكن ان يكون التكليف مشروطا حدوثا كذلك يمكن ان يكون مشروطا بقاء بعد ما كان مطلقا حدوثا، و هذان متعاكسان في جريان البراءة والاشتغال عند الشك فيها في الاشتراط، فان الاول مجرى البراءة والثاني مجرى الاشتغال، لان

الشك فى الاول يرجع الى الشك فى التكليف، و فى الثانى الى الشك فى السقوط.
الامر الثالث: يعتبر فى جريان البراءة ان يكون المشكوك امرا وجوديا مجعولا اما بنفسه او بتبع جعل منشأ انتزاعه، و ان يكون فى وضعه تضيق على العباد و فى رفعه منة و توسعة عليهم.

الامر الرابع: الشك فى التعيين و التخير على وجوه، فانه تارة يشك فى اصل التكليف المردد بينها بمعنى انه يشك فى اصل التكليف و على فرضه فى كيفيته هل هو بنحو التعيين او التخير، و اخرى يشك فيها بعد العلم باصل التكليف، و هذا يتصور على وجوه فانه تارة بتعلق التكليف باحد الشئين بخصوصه و يشك فى الشئ الآخر هل هو عدل له او لا، و اخرى يعلم بتعلقه بكل من الشئين و يشك فى ان كلا منهما واجب علينا او انها واجبان تخيرا، و ثالثة يعلم بتعلق الوجوب باحد الشئين و يعلم ايضا بان الشئ الآخر مسقط لوجوب ما علم وجوبه و لكن يشك فى ان اسقاطه للوجوب هل هو لمكان كونه عدلا للواجب او لمكان كونه مفضيا لملاكة او مفوتا له بحيث لا يمكن بعده استيفاء الملاك و ان كان بحاله. و هذه جملة ما يتصور عند الشك فى التعيين والتخير والكلام يقع فى جميعها بحسب جميع اقسام الواجب التخييري.

فنقول: الاقوى ان الاصل فى جميع الاقسام بحسب جميع وجوه الشك ما عدى الوجه الاول هو الاشتغال، و تفصيله: انه اذا كان الشك فيها على الوجه الثانى من الوجوه المتقدمة و كان الواجب التخييري من القسم الاول فقد قيل: انه تجري البراءة عن التعينية لانها كلفة زائدة توجب الضيق فيشملها حديث الرفع و قوله الناس «فى سعة ما لم يعلموا»^١ و لازمه جواز الاكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلا. و قيل بعدم جريانها و هو الاقوى، و وجهه: انه قد تقدم ان شرط جريان البراءة كون المشكوك امرا وجوديا مجعولا و صفة التعينية ليست كذلك، لانها عبارة عن عدم جعل العدل فان التكليف لا يختلف و لا يتغير و لا يتكيف بكيفية وجودية اذا كان تعيينيا، بل كونه كذلك انما هو

بلحاظ عدم جعل الوجوب لشيء آخر على ان يكون عدلا له و بالجملة كما انه في مقام الاثبات ظاهر الخطاب يقتضى التعينية لانها لا تحتاج الى بيان زائد بل التخييرية تحتاج الى مؤنة زائدة، كذلك في مقام الثبوت التعينية عبارة عن تعلق الارادة المولوية بشيء و ليس لها فصل وجودي بل حدها عدم تعلق الارادة بشيء آخر، ففي الحقيقة مرجع الشك في المقام الى الشك في وجوب العدل و عدمه، فالذي يمكن ان يشمل حديث الرفع لو لا كونه خلاف المنه هو وجوب العدل وهذا ينتج عكس المقصود، فظهر ان المرجع في المقام قاعدة الاشتغال من غير فرق ايضا بين الوجه الثانى من وجوه الشك و بين الوجه الثالث كما لا يخفى، و من غير فرق كذلك بين القولين المذكورين في باب التخير بحسب الجعل الابتدائى الشرعى، بل رجوع الشك الى الشك في الامتثال لو كان التخير من باب تقييد الاطلاق اوضح، لانه لو قلنا بان الواجب التخييري من باب تقييد الاطلاق فالتقييد انما يكون باعتبار البقاء والسقوط، و قد عرفت ان الاصل عند الشك في السقوط يقتضى الاشتغال و عدم السقوط، و من ذلك تعرف ان الاصل ذلك و لو قلنا بان صفة التعينية وجودية. انتهى ملخص كلامه بتحرير مناهج

و فيه مواقع للنظر فانه يرد على ما ذكره في الامر الاول في القسم الثانى من اقسام الواجب التخييري من ان التخير في باب تراحم الملاكين عبارة عن تقييد اطلاق كل من الخطابين بعدم امتثال الآخر: انه لو كان حقيقة التخير او منشؤه ذلك لوجب الالتزام بتعدد العقاب والعصيان لو لم يمثل شيء من الخطابين، لان شرط كل منهما اوقيده قد تحقق بعدم امتثال الآخر، مع انه خلاف الوجدان بل لم يقل به احد في الواجبات التخييرية، فان معنى الواجب التخييري انه في تركه بترك الشئيين او الاشياء ليس الا عقاب واحد و في الاتيان به ليس الا ثواب واحد سواء اتى باحدها او بجميعها، وهذا واضح. و من ذلك تعرف ان القول في التخير الابتدائى الشرعى ايضا بانه عبارة عن تقييد اطلاق الخطاب المتعلق بكل من الفردين او الافراد بما اذا لم يات المكلف بعد له ضعيف.

و يرد على ما ذكره في القسم الثالث من اقسام الواجب التخييري من انه بناء على

القول بالسببية في باب الطرق و الامارات يكون التخير على القاعدة و يكون من صغريات التخير في باب المتزاحمين لان كلامن الامارتين قد استتبعت حكما على طبقها و حيث لا يمكن للمكلف الجمع بينهما لتضاد مؤداهما الذي هو منشأ التعارض فلا يحيص عن التخير على القاعدة، فان اقصى ما يقتضيه القول بالسببية وجوب تطبيق العمل على وفق مودى الامارة لمصلحة فيه متدركة لمصلحة الواقع لو فاتت، و هذا لا يقتضى وجوب التدين والتعبد باحدهما الذي هو معنى التخير في المقام، و ان شئت بيانا اوضح فارجع الى ما فصلناه في باب دوران الامر بين المحذورين. و ثانيا ان التخير في المقام ليس من صغريات التخير في باب المتزاحمين لانه في باب المتزاحمين، لا يمكن للمكلف الاتيان بكل من المتعلقين لعدم قدرته على الجمع فلا محالة يخير بينهما بخلافه في المقام لامكان الجمع و عدم تضاد بين مودى الامارتين، و منشأ التعارض ليس تضاد مؤداهما بل امر اخر، و هو انه لما علم اجمالا بوجوب واحد و واجب واحد فقط لا ازيد فكل من الامارتين الدال على وجوب شيء بالمطابقة دال على نفي وجوب الاخر بالالتزام، فدلّول كل واحد منها التزاما عدم وجوب ما دلّ الاخر على وجوبه، فاحد الامارتين دال على وجوب شيء بالمطابقة والاخر دال على عدمه بالالتزام، و هذا منشأ التعارض. و ان شئت قلت: لما علم اجمالا بحجية احدا الامارتين لا ازيد فكل واحد منهما الدال على ان الاتيان بموداه معذر عن الواقع بالمطابقة دال على ان الاتيان بمودى الاخر ليس معذرا بالالتزام، فكل واحد منهما دال على معذرية موداه عن الواقع والاخر دال على عدمه بالالتزام و منه ينشأ التعارض.

و قد تحصل من جميع ما ذكر الفرق بين المقامين فانه في باب المتزاحمين يجب الاخذ بكل واحد من الخطابين والتدين به، بحيث لو امكن الجمع بين مؤداهما يجب ذلك، الا انه لما لا يمكن ذلك يجب الاخذ باحدهما والتدين بخصوصه، و ليس الامر في باب الامارتين المتعارضتين كذلك، لا مكان الجمع بين مؤداهما بحسب مقام الامتثال، الا انه لما كان بين نفس الامارتين تعارض بحسب مقام الدلالة يجب علاج التعارض، و مقتضى القاعدة

الاولية مع قطع النظر عن اخبار التخيير تساقطها بالكلية، الا ان مفاد اخبار التخيير وجوب الاخذ باحدهما والتدين به من باب التعبد، سواء قلنا في باب الطرق والامارات بالطريقة او بالسببية، وذلك واضح فتدبر تعرف.

و يرد على ما ذكره في الامر الثاني: انه لا فرق بين ما لو كان الشك في الاطلاق و الاشتراط حدوثا او كان فيها بقاء في جريان البراءة في كل منهما اذا كان الشك في ذلك بحسب مقام الجعل والانشاء، و انما يرجع على اصالة الاشتغال فيما لو شك في سقوط التكليف اليقيني بحسب مقام الامتثال، و ان شئت مزيد بيان نقول: كما يرجع فيما لو شك في اطلاق وجوب العتق مثلا او اشتراطه بعدم اطعام ستين مسكينا الى البراءة عن وجوب المطلق و لازمه سقوط التكليف اذا اطعم ستين مسكينا، فكذلك يرجع فيما لو شك في جعل الاطعام مسقطا عن التكليف بالعتق بعد تكليفه بالعتق على سبيل الاطلاق الى البراءة عن وجوب العتق عند اطعام ستين مسكينا، فانه بعد احتمال جعل المولى احد الامرين مسقطا عن التكليف بالاخر باخر لم يشتغل ذمة المكلف الا بتكليف يحتمل سقوطه بشيء اخر. نعم لو علم انه لم يجعل المولى احدهما مسقطا عن الاخر الا انه شك في ان ما اتى به هل يكون مسقطا لما امر به المولى مطلقا ولا يكون كذلك؟ فالمرجع اصالة الاشتغال. و الحاصل: انه لو علم التكليف بشيء غير مشروط بحسب مقام الجعل لا حدوثا ولا بقاء و شك في ان ما اتى به في مقام الامتثال هل سقط لما كلف به أولا؟ فيرجع الى اصالة الاشتغال و عدم السقوط، و اما لو احتمل كون التكليف مشروطا بحسب مقام الانشاء والجعل اما حدوثا و اما بقاء فيرجع الى اصالة البراءة عن الاطلاق، وهذا واضح لا يخفى.

و يرد على ما ذكره في الامر الثالث ما عرفت في مبحث البراءة عند التعرض لبيان مفاد الحديث: انه لا يعتبر في شمول الحديث ان يكون المشكوك امرا وجوديا ولذا يشمل قوله و «ما اكرهوا عليه و ما اضطروا عليه»^١ لما اذا كان الاكراه والاضطرار على ترك

الواجبات و سياقى مزيد بيان لذلك ان شاء الله، وكذا لا يعتبر ان يكون الشك فى امر مجعول مستقلا او بتبع منشأ انتزاعه، بل يجري ايضا فيما اذا كان الشك فى امر يصح للشارع المواخذة والعقاب من ناحيته، بل قلنا سابقا: ان المرفوع بحديث الرفع ليس الا المواخذة، و هى كما يكون وضعها بيد الشارع فكذلك رفعها بلا اشكال فيه ظاهرا.

تحقيق

اذا عرفت ما ذكرناه تعرف ان الاقوى فى دوران الامر بين التعيين والتخير اذا كان الشك فيها على الوجه الثانى او الثالث وكان الواجب التخييري من القسم الاول جريان البراءة عن التعيينية، فان ما ذكره فى منع ذلك يرجع حاصله الى امرين:

احدهما ان التعيينية عبارة عن عدم جعل العدل، وهذا امر عدمى لا يشمل حديث الرفع، لانه متكفل لرفع ما كان شاغلا لوعاء الوجود، لا وضع ما كان معدوما.

وفيه: اول ما عرفت من شمول حديث الرفع للمعدومات ايضا باحد الوجوه الاتية عن قريب.

و ثانيا ان كون التعيينية عبارة عن امر عدمى ممنوع، بل هى فى مقام الارادة اللبئية عبارة عن تعلق الارادة بشيء مطلقا سواء اتى المكلف بشيء اخر اولا، او عبارة عن تعلق سنخ من الارادة بشيء لا يقوم غيره مقامه فى اسقاط المراد. و فى مقام الانشاء عبارة عن انشاء الوجوب على شيء بنحو الاطلاق سواء اتى المكلف بشيء آخر اولا او عبارة عن انشاء سنخ من الوجوب لا يسقط بفعل الغير، واذا تقول: ان قلنا بان التعيين و التخير من قبيل المطلق والمشروط فلا اشكال فى ان الاصل عند الشك فى الاطلاق والاشتراط فى كل من مقامى اللب والانشاء هو البراءة عن الارادة المطلقة او الوجوب المطلق. و ان قلنا بان الارادة التعيينية او الخطاب التعيينى بنفسه سنخ آخر من الارادة او الخطاب فى مقابل الارادة التخيرية او الخطاب التخيري، فنقول: نعلم اجمالا باحدى الارادتين المتعلقين بهذا الشيء، والاصل هو البراءة عن تعلق الارادة التعيينية به، و لا يعارضه اصالة البراءة عن تعلق الارادة التخيرية، اما لانه لا يجرى لها فى الواجبات التخيرية بدعوى ظهور ادلة البراءة فى عدم يقين الشيء المجهول على المكلف بحيث

يلتزم به و يعاقب عليه كما عن الشيخ رحمته، و اما لانه لا يجري لها في عرض جريانها في الارادة التعيينية، فانه قبل اجراء البراءة في تلك الارادة نعلم تفصيلا بان ترك هذا الشيء مع الذي يحتمل كونه عدلا له يوجب العقوبة، اما لتعلق الارادة التعيينية به فتركها يوجب العقوبة الا ان ترك العدل حينئذ يكون كالحجر في جنب الانسان، او لتعلق الارادة التخيرية به فتركها ايضا يوجب العقوبة، و كيف كان فقبل اجراء البراءة في الارادة التعيينية يعلم بان ترك هذا و عدله يوجب العقوبة فلا يجري حينئذ للبراءة عن الارادة التخيرية. نعم بعد اجراء البراءة في الاول يصير الثاني مشكوكا بالشك البدوي، الا انه لا يجري فيه الاصل حينئذ لدائه الى الترخيص في المعصية، و هو قبيح مستهجن. و قد تحصل من جميع ما ذكر انه بناء على هذا التقدير ياتي الكلام في باب دوران الامر بين الاقل والاكثر بعينه في المقام فان الامر دائر في المقام، بين الاقل والاكثر في نفس الارادة و هناك في متعلقها، فتدبر.

الثاني من الامرين الذين ذكره المحقق في منع جريان البراءة عن التعيينية: هو ان مرجع الشك في المقام الى الشك في السقوط للعلم بتكليف المولى باحد الشيتين فالشك في جعله الاخر عدلا له و عدمه، و قد تقدم ان الاصل فيما اذا شك في الاطلاق والاشتراط في مرحلة البقاء هو الاشتغال. و فيه: ما عرفت سابقا بلا مزيد عليه فتدبر.

نقل و دفع وهم

وقال الشيخ رحمته في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الوجوبية: ان الظاهر اختصاص ادلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعيني سواء كان اصليا او عرضيا كالواجب المخير المتعين لاجل الانحصار، اما لو شك في الوجوب التخيري و الاباحة فلا تجري فيه ادلة البراءة لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به و يعاقب عليه، و في جريان اصالة عدم الوجوب تفصيل، لانه اذا كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه و بين غيره او وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان اصالة عدم الوجوب، اذ ليس الا وجوب واحد مردد بين الكلي و الفرد فتعين هنا اجراء اصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك، و اما اذا كان في ايجابه بالخصوص

جرى اصالة عدم الوجوب و اصالة عدم لازمه الوضعى و هو سقوط الواجب المعلوم اذا شك فى اسقاطه له. انتهى بعض المقصود من كلامه.

و قال فى ذيل مبحث الاقل و الاكثر ما حاصله: ان فى دوران الامر بين التعيين والتخير وجهين: من عدم جريان البراءة فى المعين لانه معارض بجريانها فى الواحد المخير و ليس بينهما قدر مشترك ذهنى او خارجى يعلم تفصيلا وجوبه، و من ان الالتزام بخصوص احدهما كلفة زائدة على الالتزام باحدهما فى الجملة، و حيث لم يعلم بها فهمى مرفوعة او محجوبة قال: والمسألة فى غاية الاشكال، ولعل الحكم بوجوب الاحتياط لا يخلو عن قوة. انتهى ملخص كلامه.

و لا يتوهم التناقض بين كلاميه بدعوى انه قد مضى عن المسألة فى تنبيهات الشبهة الوجوبية بلا تردد و اشكال و كانه جعلها من المسلمات لكنه تردد فيها فى ذيل مبحث الاقل والاكثر، و ذلك لان كلامه فيها فى الاول انما هو فى جريان البراءة عن الوجوب التخييري و عدمه فاختار عدمه لما ذكر، و فى الثانى انما هو فى جريانها فى الواجب المعين و عدمه فتردد فيه اولا ثم قوى عدم الجريان^١ ثم لا يخفى ان الاستصحاب الذي منع من جريانه على بعض التقادير و اجراه على بعض الآخر لا يثبت به على فرض جريانه كون الغير واجبا معينا، الا على القول بالاصول المثبتة، و لا نعول عليها فى الاصول، كما مر غير مرة.

نقل و نظر

و قال المحقق النائيني رحمته الله ما حاصله: ببقى الكلام فى الوجه الثالث من وجوه الشك فى التعيين والتخير و هو ما اذا علم بتعلق التكليف باحد الشيئين و علم ايضا بان الشئ الآخر مسقط للتكليف به و لكن يشك فى ان اسقاطه له هل لكونه عدلا له او مجرد كونه مسقطا سواء كان اسقاطه من حيث كون عدمه شرطا لملاك الواجب او من حيث كونه

١- اقول: هذا مسلم الا انه اشكل فى جريان البراءة فى الواجب المعين لانه معارض بجريانها فى الواجب المخير فمع ذهابه الى عدم جريان البراءة فى الوجوب التخييري كنه، اجراها فيه هنا و منع من جريان البراءة فى الواجب المعين لمعارضته معها و هذا واضح.

مانعا عن استيفائه مع بقاءه على ما هو عليه، و يظهر^١ النتيجة فيما لم يتمكن المكلف من الاتيان بما علم تعلق التكليف به، فانه لو كان الشيء الاخر من افراد الواجب التخييري يتعين الاتيان به حينئذ، و ان لم يكن كذلك بل كان مسقطا فقط فلا، و لا ريب ان الوظيفة عند الشك هى البراءة عن تعلق الوجوب به، فاذا تعذر ما علم تعلق التكليف به لا يجب الاتيان بهذا الشيء ايضا، و هذا واضح. و قد قيل: ان من هذا القبيل الشك فى وجوب الجماعة عند تعذر القراءة؛ بيان ذلك هو انه تارة نقول: ان الصلاة جماعة احدى فردي الواجب التخيير الشرعى فان التخيير العقلى لا يحتمل السقوط فيها و ثبوتها فى الصلاة فرادى فلا يمكن ان يجمعها خطاب واحد مع انه يعتبر فى التخيير العقلى ان يكون بين الافراد جامع خطابى حتى تكون الافراد متساوية الاقدام فالتخيير الذي يحتمل ان يكون بين الصلاة فرادى والجماعة هو التخيير الشرعى و عليه فان تعذرت الصلاة فرادى و لو لمكان تعذر جزئها و هى القراءة تتعين الصلاة جماعة فانه عند تعذر احدى فردي الواجب التخيير يتعين الاخر. و اخري نقول باستحباب الجماعة و اسقاطها للوجوب عن الصلاة فرادى فلا تجب عند تعذر القراءة و لو شك فى احدى الوجهين فالاصل يقتضى البراءة هذا ولكن فى الصلاة جماعة احتمال اخر لا يبعد استظهاره من الاخبار و هو ان يكون الاكتفاء بالصلاة جماعة لا من حيث كونها عدلا للصلوة فرادى و لا مفوتا لملاكها او معدما له، بل من حيث تنزيل قراءة الامام منزلة قرأه المأموم، الا ان ذلك التنزيل لا يقتضى ان تكون الصلاة جماعة فى عرض الصلاة فرادى، بدعوى انه يمكن تحصيل القراءة التنزيلية كما هو الشأن فى باب الطرق والامارات حيث انه يجب الاخذ بمودياتها عند تعذر الوصول الى الواقع لتنزيل الشارع مودياتها منزلة الواقع، و ذلك لان التنزيل فى باب الجماعة انما يكون على تقدير اختيار الصلاة جماعة، فتكون قراءة الامام منزلة قراءة المأموم على هذا التقدير، فلا يقتضى ذلك تعين الجماعة عند تعذر القراءة فتأمل، و لو فرض الشك فى ذلك فالمرجع البراءة ايضا. انتهى ملخص كلامه بتحرير منا.

١. -اقول: و اما لو تمكن من الاتيان به فيظهر النتيجة بين ما لو كان الشيء الاخر عدلا له او معدما لملاكه وبين ما لو كان ما نعا عن استيفاء ملاكه فانه لو ترك المعلوم و اتى بالشيء الاخر لم يكن عاصيا بناء على الاولين دون الاخير فتدبر.

و الظاهر انه لا اشكال في كون الصلاة جماعة فردا من الصلاة الواجبة فتتصف بالوجوب التخييري لا محالة، و اتصافها بالاستحباب انما هو لكونها افضل فردي الواجب والظاهر انها واجبة بالوجوب التخييري النقلي ايضا، لكونها فردا من كلى الصلاة. و ما قال المحقق في وجه كونها واجبة بوجوب التخييري الشرعى اذا فرض كونها واجبة، فيه. ما ترى. وكيف كان فوجوبها ليس محل اشكال، ولذا تجب معيّنًا فيما فرض عدم تمكن المكلف عن اصل الصلاة فرادى، فانه على القول بكونها مسقطا للوجوب وكذا على احتمال الذي تفرد به المحقق يلزم القول بعدم وجوبها اذا تعذر اصل صلاة الفرادى، و هو كما ترى. فنقول: كون صلاة الجماعة واجبة بوجوب التخييري ليس مما ينبغي الاشكال فيه الا ان مبنى الاشكال في دلالة الادلة الدالة على انه له تعذر القراءة في الصلاة يتنزل الى الصلاة بلا قراءة و يكون ذلك بدلاً عنها، فانه لو لا تلك الادلة لحكمنا قطعاً بوجوب الايتام عند تعذر القراءة لانه اذا تعذر احد فردي الواجب المخير و لو بتعذر بعض اجزائه لوجوب الاتيان بالفرد الاخر الا انه بملاحظة تلك الادلة يعرض الاشكال و منشأ دالة تلك الادلة هل هي ناظرة الى بدلية الصلاة بلا قراءة، عن الصلاة مع القراءة فيما تعذر كل واحد من فردي الواجب اعنى الصلاة فرادى و الصلاة جماعة ففيها تعذرت القراءة مع تمكن المكلف من الايتام يجب عليه الايتام، و ليس الصلاة بلا قراءة بل بالاحاظ فردا الاخر من الواجب المخير فلا يجب الايتام على المكلف و لو تمكن منه مع تعذر القراءة عليه و الظاهر ان تلك الادلة ليست الا ناظرة الى خصوص تعذر الصلاة مع القراءة كما لا يخفى فالاقوى بحسب ظهور الادلة عدم تعيين الايتام على المكلف اذا لم يتمكن من القراءة بل له الايتام او الصلاة فرادى بلا قراءة وهذا واضح. و نظير المقام مسألة الكفارات الثلاث فان في كون كل منها واجبا تخييراً ليس اشكال اصلاً فلو تعذر اثنان منها يجب الاتيان بالثالث معيّنًا، الا انه يشكل الامر في الصوم ستين يوماً حيث جعل بدله في بعض الادلة فيما اذا تعذر صوم ثمانية عشر يوماً فهل مفاد تلك الادلة انه اذا تعذر الصوم ستين يوماً فقد يتنزل الى ثمانية عشر يوماً بان لم تكن ناظرة الى تعذر سائر افراد الواجب المخير فلا يجب على المكلف عند تعذر ذلك الاتيان بسائر الافراد معينا بل

له الاتيان بذلك او الصوم ثمانية عشر يوما، او مفادها انه اذا تعذر صوم ستين يوما مع تعذر ساير الافراد يتنزل الى ثمانية عشر يوما بان كانت ناظرة الى تعذر جميع افراد الواجب فيجب على المكلف عند تعذر صوم ستين يوما الاتيان بساير الافراد معيناً؟ وجهان، والاقوى الاول كما عرفت فى نظيره فتدبر تعرف.

نقل آخر و نقده

و قال المحقق النائيني رحمته الله بعد ما نقلنا من عبارته: هذا كله اذا كان الشك بين التعيين والتخير فى القسم الاول من اقسام الواجب التخييري، و اما اذا كان الشك بينهما فى القسم الثانى فعدم جريان البراءة عن التعيينية اوضح، سواء قلنا ان التخير فى باب التزام لا لجل تقييد الاطلاق او لاجل سقوط الخطابين و استكشاف العقل حكماً تخييرياً، فان رجوع الشك فيه الى الشك فى المسقط فى غاية الوضوح، من غير فرق بين كون صفة التعيينية وجودية او عدمية. فلو وقع التزام فى انقاذ الغريقين فان علم بتساويهما من حيث الملاك فلا اشكال فى التخير على مسلك المختار و غيره، و ان علم باقوائية احدهما فلا اشكال ايضا فى التعيين على كلا المسلكين، اما لو شك فى اهمية احدهما المعين كما اذا احتمل ان يكون احدهما هاشمياً مع العلم باهمية الهاشمى او احتمل اهمية الهاشمى مع العلم بهاشمية احدهما، فبناء على المختار يرجع الشك الى الشك فى تقييد اطلاق محتمل الاهمية فى مرحلة البقاء والامتنال مع العلم بتقييد الاطلاق فى الطرف الاخر و لا اشكال فى ان الاصل عند الشك فى تقييد الاطلاق فى مرحلة البقاء تقتضى الاشتغال، و اما بناء على المسلك الاخر فالشك فيه يرجع الى الشك فى سقوط اصل الخطاب مع العلم بالملاك التام فيرجع الى الشك فى المسقط ايضا. انتهى ملخص المقصود من كلامه بتحرير مثلاً.

و فيه: انه لو علم بهاشمية زيد مثلاً و شك فى اهمية انقاذ الهاشمى من باب الشبهة فى الحكم فباطلاق الخطاب فى غيره يرفع الشك و يحكم بالتخير، كما فيما اذا علم بتساويهما فى الملاك، و ان شئت مزيد بيان نقول: على مسلكه من كون كل واحد من الخطابين المتزامنين مطلقين بحسب مقام الجعل والانشاء بمعنى ان المولى كان ناظراً عند الجعل الى

صورة التزامم ايضاً و مع ذلك اطلق في مقام الانشاء الخطاب من دون يقيد له بحال الا انه لما كانت القدرة على الامتثال مما يحكم بها العقل مستقلاً فلا محالة يقييد اطلاق كل من الخطابين بصورة عدم امتثال الآخر يرفع اليد عن الشك في اهمية انقاذ الهاشمي باطلاق اللفظي و ذلك واضح، نعم يشكل الامر فيما اذا علم باهمية انقاذ الهاشمي و شك في هاشمية احدهما المعين حيث ان احتمال هاشمية احدهما لا يرفع بالاطلاق المذكور لانه من باب التمسك بالاطلاق في الشبهات المصادقية للمقيد، و على هذا فيمكن ان يقال: يعلم بتقييد احد الخطابين و هو الذي توجه الى انقاذ من يعلم كونه غير هاشمي و يشك في تقييد الخطاب الاخر، الا ان المرجع حينئذ هو اطلاق الخطاب، لا اصالة الاشتغال الذي افاده المحقق. هذا اذا كان في البين خطاب و الا بان علم بالملك من غير طريق الخطاب ففي مورد الشك في اهمية احد المتزاممين بالخصوص ينفي التعيينية باصالة البراءة، و تقريره عين ما تقدم في دوران الامر بين التعيين والتخير على الوجه الثاني والثالث، فراجع و تدبر و هو العالم بحقائق الامور.



الفصل الحادي عشر: في الشك في الركنية

لو شك في ركنية جزء للعمل فهل الاصل يقتضى الركنية فيبطل العمل بالاخلال به و لو نسيانا او لا؟ والكلام في هذا المقام يقع من جهات: الاولى: انه هل يمكن ثبوتاً تكليف الناس للجزء بما عدى الجزء المنسى او لا؟ الثانية: هل يكون في مقام الاثبات دليل على ذلك او لا؟ الثالثة: لو فرض عدم امكان ذلك ثبوتاً او عدم قيام الدليل اثباتاً فهل هناك دليل اجتهادي او اصل عملي يقتضى الاجتزاء بالماتى به في حال النسيان و ان لم يكن مأمور به او لا؟

قال المحقق النائيني رحمته الله: اما الجهة الاولى فجمل الكلام فيها هو انه لا اشكال في سقوط التكليف بالجزء المنسى في حال النسيان لعدم القدرة عليه، فلا يعقل التكليف به كما لا يعقل التكليف بما عدى الجزء المنسى على وجه يؤخذ الناس عنواناً للمكلف و مخاطب بذلك العنوان، حيث ان الناس لا يرى نفسه واجداً لهذا العنوان و لا يلتفت الى نسيانه فانه بمجرد الالتفات الى نسيانه يخرج عن عنوان الناس، فلا يمكن ان يكون هذا الخطاب محركاً لعضلات المكلف، فان الالتفات الى عنوان المكلف الماخوذ في التكليف مما لا بد منه في الانبعاث فحينئذ يقع البحث في انه كيف يتصور ثبوتاً تكليف الناس بما عدى الجزء المنسى.

وقيل في تصوير ذلك وجوه: أحدها ما عن قرارات بعض الاجلة لبحث الشيخ رحمته وحاصله: امكان اخذ الناسى عنوانا للمكلف و تكليفه بما عدى الجزء المنسى حيث ان المانع من ذلك ليس الاتوهم انه لما لا يمكن للناسى ان يلتفت الى نسيانه فلا يمكنه امتثال التكليف المتوجه اليه، و هو ضعيف بان امتثال الامر لا يتوقف على ان يكون المكلف ملتفتا الى خصوص العنوان، بل يمكن له الامتثال بالالتفات الى ما ينطبق عليه من العنوان ولو كان من باب الخطأ في التطبيق فيقصد الامر المتوجه اليه بالعنوان الذي يعتقد انه واجد له و ان اخطأ في اعتقاده و الناسى حيث يرى نفسه ذاكرا فيقصد الامر المتوجه اليه بتخيل انه امر متوجه الى الذاكر، و هذا نظير قصد الامر بالاداء في مكان القضاء و بالعكس^١.

و فيه: انه يعتبر في صحة البحث والطلب ان يكون قابلا للاتباع ولو في الجملة، اما الذي ليس قابلا له في وقت فهو قبيح، و كون امثاله دائما من باب الخطأ في التطبيق لا يمكن الالتزام به، و هذا بخلاف الامر بالاداء والقضاء بان الامر بهما قابل لأن يصير داعيا و محركا للارادة بعنوان الاداء و القضاء ولو في الجملة. نعم قد يتفق الخطأ في التطبيق و اين هذا من التكليف بما يكون امثاله دائما من باب الخطأ في التطبيق فالقياس مع الفارق.

الوجه الثاني ما افاده الخراساني: من ان خطاب الناس بما عدى الجزء المنسى لا يلزم اخذ الناس عنوانا للمكلف حتى يرد المحذور، بل يمكن ان يوخذ عنوانا اخر ملازم عنوان الناسى مما يمكن الالتفات اليه. و يرد عليه^٢ اولا ان هذا مجرد فرض لا واقع له كما هو واضح. و ثانيا ان العنوان الملازم انما اخذ معرفا لما هو العنوان حقيقة فالعنوان الحقيقي

١- و فيه: انه يمكن ان يصير التكليف بعنوان الناس بما عدى المنسى داعيا له في بعض الاحوال و موجبا لاتباعه كما اذا احتمل قبل الشروع بالعمل عروض النسيان له في اثباته او قطع بذلك فانه لو لا تكليفه بما عدى المنسى لما كان اتيا بالعمل في الثاني اصلا و لما كان داعيه على الاتيان به الا احتمال عدم نسيانه في الاول يمكن جعل الداعي له بالتكليف المذكور حيثلذ. منه عفى عنه.

٢- فيه: ان الكلام هنا في الامكان ثبوتا فلا يصح الاشكال بعدم الدليل عليه اثباتا فتدبر. منه عفى عنه.

انما هو عنوان الناس، والذي^١ لابد منه فى التكليف امكان الالتفات الى ما هو العنوان حقيقة فيعود المحذور.

الوجه الثالث هو ما افاده المحقق الخراساني ايضا و حاصله: انه يمكن ان يكون المكلف به اولا فى حق الناسى و الذاكر خصوص بقية الاجزاء ثم يختص الذاكر بتكليف يخصه بالنسبة الى الجزء الذاكر له، و يكون المكلف به فى حقه هو العمل المشتمل على الجزء الزائد و لا محذور فيه^٢.

الجهة الثانية فى قيام الدليل على كون الناس مكلفا ببقية الاجزاء والشرائط و حاصل الكلام فيها: انه ان كان لدليل الجزء اطلاق يشمل صورة النسيان فلا يكون فى البين تكليف ببقية الاجزاء، لانه ليس فى البين الا تكليف واحد قد سقط بنسيان بعض اجزائه و ان لم يكن لدليل الجزء اطلاق و احتمال ان تكون جزئيته مقصورة بحال الذكر، فالكلام فيه عين الكلام فى دوران الامر بين الاقل والاكثر، و قد تقدم ان الاقوى جريان البراءة من الخصوصية الزائدة المشكوك، و هى فيما نحن فيه جزئية المنسى فى حال النسيان و يلزمه ان يكون الجزء من الاجزاء غير الركنية فلا يلزم من الاخلال به نسيانا بطلان العمل، و لكن لا يخفى ان اقصى ما تقتضيه اصالة البراءة عن الجزء المنسى هو رفع الجزئية فى حال النسيان و لا فى تمام الوقت الا مع استيعاب النسيان لتمامه، فلو تذكر فى

١- فيه منع لزوم التفات الى ما هو العنوان حقيقة و هذا واضح لا يخفى تدبر تعرف. منه عفى عنه.

٢- و عن المحقق الاصبهاني فى تعليقه على «الكفاية» اشكال على هذا الوجه بقوله و فيه انه خلاف ما وصل اليه من ادلة الاجزاء و دليل المركب حيث انه امر فيها بالتعام بعنوان ذاته لا انه امر المكلف بما عدى المنسى مطلقا مضافا الى انه لا تعيين للمنسى حتى يورم بما عداه مطلقا و به مقيدا بالالتفات فلا بد من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من انتهاء نسيان الجزء اطلاقا و تقييدا انتهى.

وفيه: ان الكلام فى تصوير تكليف الناسى بما عدى الجزء المنسى ثبوتا مع قطع النظر عن مقام الاثبات و دلالة الادلة. و اما ما ذكره بقوله مضافا الى انه لا تعيين للمنسى الى اخره. ففيه: انه يمكن ثبوت التكليف بعدة من الاجزاء الاركانية مطلقا و بغيرها مقيدا بالالتفات بان يقال يجب على المكلف الركوع و السجود والقيام و نحوها مثلا و يجب على الذاكر القراءة و نحوها كذلك فتدبر. منه عفى عنه.

اثناء الوقت بمقدار يمكنه ايجاد الطبيعة بتمام ماها من الاجزاء يجب عليه الاتيان بها، اصاله البراءة لا تقتضى عدم وجوب ذلك، بل مقتضى اطلاق الادلة وجوبه لان الامور به هو صرف الوجود من الطبيعة التامة الاجزاء و الشرائط في مجموع الوقت، و يكفى في وجوب ذلك التمكن من ايجادها و لو في جزء من الوقت و لا يعتبر التمكن منه في جميع الوقت كما هو الحال في غير الناسى في ذوي الاعذار.

والحاصل ان رفع الجزئية بادلة البراءة في حال النسيان لا يلزم رفعها في ظرف التذكر، لان الشك في الاول يرجع الى ثبوت الجزئية في حال النسيان، و في الثانى يرجع الى سقوط التكليف بالجزء في حال الاشتغال، و الاول مجري البراءة والثانى مجري الاشتغال، هذا اذا لم يكن في اول الوقت ذاكرة، و الا فيجري استصحاب التكليف الثابت عليه في اول الوقت للشك في سقوطه بسبب النسيان الطارئ الزائل في الوقت.

فتحصل من جميع ما ذكر عدم التكليف بما عدى الجزء المنسى مع عدم استيعاب النسيان لتمام الوقت لعدم قيام دليل اجتهادي عليه، بل مقتضى اطلاق الادلة خلاف ذلك. انتهى ملخص المقصود من كلامه بادنى تغيير في عبارته.

مركزية تشييز علوم رسيدي

تحقيق

و لا يخفى عليك انه لو كان مفاد ادلة البراءة رفع الجزئية المشكوكه في حال النسيان لكان المكلف به في حق الناسى هو خصوص بقية الاجزاء، كما كان في حق الذاكر تمامها، و كما انه لا يجب على الذاكر - الذي اتى بالمامور به الذي كان في حقه تمام الاجزاء والشرائط، وبعبارة اخرى الصلاة تامة الاجزاء والشرائط - الاتيان به مرة ثانية، كذلك لا يجب على الناسى للجزء اذا اتى بتمام ما كان مكلفه الذي هو خصوص بقية الاجزاء دون الجزء المنسى الاتيان به ثانيا، سواء تذكر في الوقت او لا، حيث لم يجب على المكلف في تمام الوقت الا الاتيان بفرد من طبيعة الصلاة التى كانت مامورا بها في هذا الوقت الوسيط، فاذا اتى بفرد من الطبيعة المامور بها سقط عنه التكليف و لا يجب الاتيان بفرد اخر منها والمفروض ان مقتضى حديث الرفع كون تلك الطبيعة في حق الناسى هي ما

عدى الجزء المنسى فاذا اتى بها سقط عنه التكليف. و بعبارة اخرى لا فرق بين الذاكر والناسى في انه لا يجب على كل منهما الا امتثال التكليف باتيان فرد من الطبيعة المكلف بها، و الفرق بينهما في ان المكلف به في حق الذاكر هي الصلاة بتمام ما لها من الاجزاء والشرائط و في حق الناسى هو خصوص ما عدى الجزء المنسى هذا^١.

اللهم الا ان يقال كما ليس ببعيد: ان مقتضى اطلاق التكليف بعدة من الاجزاء والشرائط في ظرف من الوقت مع قطع النظر عن حديث الرفع و نحوه هو وجوب الاتيان بتمام ما كلف به في جزء من هذا الوقت الواسع، بحيث لو لم يتمكن منها الا فيما يسعها من الزمان لوجب عليه اتيانها في هذا الجزء معيناً، و غاية ما يقتضيه حديث الرفع عدم جزئية الجزء المنسى في حال النسيان، فلو فرض استيعابه لتمام الوقت او عروض موت على المكلف في حال النسيان و كان اتيا ببقية الاجزاء في هذا الحال لقصد اتي بتمام المأمور به في حقه، الا ان ذلك لا يقتضى عدم وجوب الاتيان بتمام الاجزاء اذا تذكر في الوقت، بل كان مقتضى التكليف بهذه الاجزاء في ظرف واسع من الوقت وجوب الاتيان بها في كل جزء من اجزاء الوقت الذي كان متمكناً فيه من الاتيان.

ايضاح فيه ايماء الى الجهة الثالثة

و ان شئت التوضيح فنقول: لو فرض دلالة الدليل على وجوب مركب تمام اجزائه في جزء من اجزاء الوقت المعلوم الذي كان المكلف فيه ملتفتاً الى جميع اجزاء ذلك المركب فلاشكال في انه اذا عرض نسيان بعض الاجزاء في بعض اجزاء الوقت و اتى المكلف بسايرها ثم تذكر بعد في جزء يسع اتيان المركب بتمامه يجب عليه ذلك بمقتضى الدليل، و اذا نقول: حال دليل وجوب الصلاة تامة الاجزاء والشرائط بضميمة حديث الرفع بعينه حال هذا الدليل، تدبر تعرف.

١- نعم يمكن النزاع صغرياً بان يقال اذا لم يكن النسيان مستوعباً لتمام اجزاء الوقت لامجال لاجراء حديث الرفع في الجزء المنسى و رفع جزئيته بتقريب ان المرفوع بحديث الرفع هو ما كان مجهولاً في تمام اجزاء الوقت لا في جزء منه كما قد يقال في مسألة التيمم ان موضوعه عدم وجدان الماء في تمام الوقت لا في بعضه الا ان لازم هذا القول عدم رفع الجزئية في حال النسيان ايضاً اذا لم يكن مستوعباً لتمام الوقت، و هذا خلاف صريح عبارة المحقق، فراجع و تدبر.

و من ذلك تعرف ان المقام ليس مقام التمسك باصالة الاشتغال والعجب منه قدس سره كيف صرح في آخر كلامه باطلاق الادلة ثم تمسك باصالة الاشتغال، و لا يخفى عليك ان اطلاق المدعى ليس اطلاق ادلة الاجزاء ليقال: ان هذا خلاف مفروض الكلام، بل المراد اطلاق ادلة الاجزاء من حيث عروض النسيان في بعض اجزاء الوقت و عدمه. و الحاصل: انه كما لو فرض دليل على وجوب الاتيان بعدة من الاجزاء في قطعة من الوقت اذا كان المكلف ملتفتا في هذا الوقت بمقدار يسع الاتيان بهذه الاجزاء كان لذلك الدليل اطلاق من حيث عروض الغفلة والنسيان في بعض اجزاء الوقت و عدمها و مقتضاء وجوب الاتيان بها في حال الالتفات و لو فرض عروض النسيان قبل، فكذلك ادلة اجزاء الصلاة و نحوها بضميمة حديث الرفع، و كما كان مقتضى الدليل المذكور عدم وجوب الاتيان بجميع هذه الاجزاء في خارج الوقت قضاء اذا استمر الغفلة في جميع اجزاء الوقت فكذلك مقتضى تلك الادلة^١ ثم انك مما ذكرناه تعرف ان المقام كما ليس محل التمسك باصالة الاشتغال لوجود الدليل الاجتهادي، فكذلك ليس مقام التمسك بالاستصحاب. فما افاده المحقق: من التمسك به فيما اذا كان ذاكرة في اول الوقت لاثبات عدم سقوط التكليف و بقاءه بعد زوال النسيان، محل النظر، هذا مضافا الى عدم جريان هذا الاصل في نفسه، لان استصحاب بقاء هذا الذي كان ثابتا في حال النسيان لا الذي كان ثابتا قبله. و لعله غفل قدس سره عن ان من اركان الاستصحاب اتصال زمان الشك باليقين. فافهم.

ما ذكره الشيخ رحمته الله في المقام

و قال الشيخ قدس سره في هذا المقام ما حاصله: ان الاقوى اصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً الا أن يقوم دليل عام او خاص على الصحة، لان ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفلة، فاذا انتفى انتفى المركب، اما عموم جزئيته لحال الغفلة فلانها لا توجب تغيير المأمورية، فانه لم يحدث بالنسبة الى الغافل امر بالخالي عن الجزء المنسي، لانه غافل عن غفلته فلا يمكن امره بالخالي عنه

فان قلت: عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله «لا صلوة الابفاتحه الكتاب»^١ دون ما لو ثبت بالاجماع او بحكم تكليفي حيث يحتمل في الاول اختصاصها بحال الذكر و يقطع في الثاني بذلك لعدم حكم تكليفي في حال النسيان والمفروض استفادة الجزئية من ذلك الحكم التكليفي.

قلت: ان اريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته في حال النسيان ايجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء على الناسي، ففيه انه غير قابل لتوجه الخطاب اليه. و ان اريد بذلك امضاء الشارع ما عدى الجزء المنسى بدلا عن المأمورية بجميع اجزائه و ان لم يكن ذلك بمأمورية، ففيه: ان عدم الجزئية بهذا المعنى مما لم يقل به احد، حيث ان هذا المعنى حكم وضعي لايجري فيه ادلة البراءة بل الاصل فيه العدم. و اما ما ذكره: من ان دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف و هو لاختصاصه بالذاكر لا يقيد الامر بالكل الا في حق الذاكر، ففيه: ان التكليف المذكور ان كان نفسيا لا يستفاد منه الجزئية، و ان كان غيريا فهو كاشف عن جزئية متعلقة، لانه انما يتعلق بالمقدمة، و انتفاؤه بالنسبة الى الغافل لا تدل على نفي جزئيته في حقه، لان الجزئية غير مسببة عنه بل هو مسبب عنها. و من ذلك يظهر الفرق بين المقام و بين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي كلبس الحرير، فان الشرطية حينئذ مسببة عن التكليف عكس ما نحن فيه. انتهى ملخص المقصود من كلامه بتحرير متنا.

و لا يخفى ما في ذيل عبارته من المسامحة، حيث ان الشرطية ليست مسببة عن التكليف النفسى الذي هو مراده بحسب ظاهر عبارته، خصوصا بملاحظة المثال الذي ذكر كما ان الجزئية كذلك، بل المستفاد منه والمسبب عنه هو المانع والامر سهل، و لعله من سهو القلم.

وهم و دفع

وكيف كان فقد يتوهم في المقام ان الامر الغيري و ان كان متعلقا بالمقدمة و كان كاشفا عن جزئية متعلقة، الا انه مرفوع في حال النسيان قطعاً، و بنفيه في هذا الحال ينفي

التكليف بالكل، وبتبعه ينفي الجزئية للمنسى، لان جزئيته انما هو فرع الامر بالكل، و حيث ان المفروض عدم الامر بالكل حينئذ فلا جزئية له، و المفروض ايضا ان الناسي قدائق ببقية الاجزاء فاي موجب لاعادة المركب بعد التذكر بتمام اجزائه. و فيه: ان المنفى في حال النسيان ليس الا فعلية التكليف بالجزء المنسى، و فعلية التكليف بالكل بمعنى انه ليس في هذا الحال بعث فعلى بالجزء المنسى و لا بالكل، و عدم صحة البعث فعلا لاينافي وجود الارادة الاكيدة في نفس المولى و وجود الامر الانشائي بالجزء والكل، و بعبارة اخرى ان ذلك لاينافي كون الجزء المنسى جزءاً للمامورية في حال النسيان ايضا و ان كان لا يمكن للمولى الامر باتياناه في ذلك الحال واستيفاء غرضه فيه، و ذلك واضح، فالانصاف انه لا يصح الايراد على الشيخ بمثل هذا.

ايراد على ما ذكره الشيخ رحمته

نعم يرد عليه ان تكليف الناسي بما عدى الجزء المنسى امر معقول ممكن ثبوتا، و اذا نقول: لو كان لدليل الجزء اطلاق يشمل صورة النسيان سواء كان مثل قوله: لا صلوة الا بفاتحة الكتاب، او كان بالاجماع، او تكليف غيري لما كان لجريان حديث الرفع و نحوه مجال، لان الاطلاق يرفع الشك الماخوذ في موضوع ادلة البراءة فحينئذ تخصيص التكليف بما عدى الجزء المنسى يلزم ان يكون بدليل اجتهادي من حديث رفع النسيان و غيره، فلولم يقتض ذلك الدليل في مقام الاثبات تخصيص التكليف بما عدى ذلك الجزء لوجوب الاتيان بتمام المامورية اذا تذكر في الوقت او في خارجه. و اما لو لم يكن لدليل الجزء اطلاق و احتمل اختصاص الجزئية بحال الذكر، فالمرجع الاشتغال او البراءة على الاختلاف في باب الاقل والاكثر، و قد تقدم ان المختار في تلك المسألة هي الاحتياط عقلا و البراءة شرعا، فبادلة البراءة يرفع الجزئية المشكوكة في حال النسيان و يختص التكليف بما عدى الجزء المنسى، هذا.

في امكان تخصيص التكليف بغير الجزء المنسى بحديث الرفع و عدمه
ثم انه اذا كان لدليل الجزء اطلاق يشمل صورة النسيان ايضا، فهل يمكن تخصيص

التكليف بغيره بحديث رفع الخطأ والنسيان او لا؟

ما ذكره المحقق النائيني و التأمل فيه

قال المحقق النائيني قدس سره على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه ما حاصله: انه قد يقال ان مقتضى اطلاق ادلة الاجزاء و ان كان ثبوت الجزئية في حال النسيان، الا ان مقتضى حديث رفع النسيان الحاكم على الادلة الاولى هو عدم الجزئية في حال النسيان و اختصاصها بحال الذكر.

و فيه: انه قد تقدم في مفاد الحديث انه يعتبر في جواز التمسك به امور: الاول: ان يكون المرفوع شاغلا لصفحة الوجود، فانه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع، فان الدفع هو المنع عن تقرر الشئ، والرفع هو المنع عن بقاء الوجود. الثاني: ان يكون المرفوع مما تناله يد التشريع اما بنفسه او باثره. الثالث: ان يكون في رفعه منة و توسعة على المكلفين اذا عرفت ذلك فاعلم ان الظاهر الاولى و ان كان رفع نفس صفة النسيان الا انه لا يمكن الاخذ بهذا الظهور، فانه مضافا الى ان النسيان ليس من الامور التشريعية بنفسه و ليس له اثر شرعا كى يكون رفعه بلحاظ رفع اثره يلزم من ذلك ترتيب اثار الصدور العمدي على الفعل الصادر عن نسيان، و هو كما ترى خلاف الامتنان، فلا محيص من رفع اليد عما يقتضيه الظاهر الاولى بجبل النسيان بمعنى المنسى فيكون المرفوع نفس الفعل الصادر عن المكلف نسيانا بان يفرض عدم وقوع الفعل منه و خلو صفحة الوجود عنه، و على هذا يختص الحديث بالمحرمات و لا يشمل الواجبات، لانه لو فرض الاتيان بواجب عن نسيان فرفعه عبارة عن اعدامه و فرض عدم صدوره و هو يناق في الامتنان، و لو فرض تركه عن نسيان فليس في البين شئ شاغل لصفحة الوجود كى يمكن رفعه. و بذلك يظهر فساد توهم دلالة قوله: رفع النسيان، على سقوط الجزئية و وقوع الطلب فيما عداه، فانه يرد عليه اولاً: ان المنسى ليس جزئية الجزء و الا رجع الى نسيان الحكم و هو من اقسام الجهل به فيندرج في قوله «رفع ما لا يعلمون»^١ بل المنسى هو الاتيان بالجزء، و

معناه خلو صفحة الوجود عن الجزء فلا يعقل تعلق الرفع به. و ثانياً: ان محل البحث ليس هو نسيان المستوعب بل هو في بعض الوقت، و سقوط الجزئية في زمان النسيان لا يقتضى سقوطها في تمام الوقت كما عرفت فيما تقدم. و ثالثاً: انه ليس في المركبات الارتباطية الا طلب واحد تعلق بعدة امور متباعدة يجمعها وحدة اعتبارية و تنزع جزئية كل واحد من تلك الامور من انبساط الطلب عليها، فليست جزئية كل واحد منها مستقلة بالجعل، فالذي يلزم من نسيان احد الاجزاء هو سقوط الطلب عن الكل لاعن خصوص الجزء المنسى فانه ليس في البين الا طلب واحد، و لا معنى لتبعض الطلب و تقطيعه، فان ذلك يحتاج الى دليل و لا يمكن الاستدلال له بمثل قوله «رفع النسيان». فان قلت: ما الفرق فيما ذكرت بين قوله: رفع ما لا يعلمون، و بين قوله: رفع النسيان؟ حيث كان مفاد الاول رفع التكليف عن خصوص جزء المشكوك مع ان التكليف لم يتعلق به على حدة دون مفاد الثاني مع اتحاد سياق الحديث في الجملتين. قلت: الفرق بينهما ان تقطيع الطلب في قوله ﷺ رفع ما لا يعلمون و رفع التكليف عن خصوص الجزء المشكوك انما هو لمكان العلم بتعلق الطلب بما عدى الجزء المشكوك، فلا يمكن رفع التكليف عن الكل، لانه يلزم التناقض بخلاف رفع النسيان، حيث ان تقطيع الطلب فيه بلا دليل، لعدم المانع من رفع الطلب عن الكل، الا في نسيان المستوعب على اشكال فيه ايضا. انتهى ملخص كلامه بتحرير منا.

الجواب عن الايراد الاول من المحقق النائيني

اقول: قد تقدم بعض الكلام عند بيان مفاد حديث المبارك في معنى رفع النسيان والخطأ و محصله: انه يمكن شمول الحديث للمعدومات ايضا بوجوه:

الاول: ان يكون المرفوع نفس الخطأ والنسيان و يكون رفعها مع انها قد يقعان كثيراً ما كناية عن فرض عدم صدور ما صدر عن المكلف عن نسيان او خطأ عنه، و بعبارة اوضح انه لما كان المكلف المتشرع المتدين باحكام الله المبالي بدينه و فرائضه بحيث اذا لم يعرض له الخطأ والنسيان لكان اتياً بالواجبات تاركاً للمحرمات، فاذا جعل الشارع خطأه او نسيانه بمنزلة عدم فكانه فرضه اتياً بالواجب الذي ترك عن خطأ او

نسيان و تاركاً كالمحرم الذي اتى به عنه، و قد عرفت سابقاً انصراف الحديث المبارك عن السهو او النسيان الذي نشأ عن عدم المبالاة بالدين و عدم التقيد باحكام الله و فرائضه، و على هذا نقول: و ان كان ظاهر الرفع فى قبال الدفع جعل الموجود بمنزلة المعدوم، الا ان المرفوع نفس صفة النسيان والخطأ الموجودين ادعاءً باعتبار رفع الفعل او الترك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزلة العدم، و على هذا فكما انه يستفاد من الحديث الرفع فى بعض الاحيان فكذلك يستفاد منه الوضع فى بعضها الاخر، و بذلك يظهر انه لا مجال بعد لما افاده المحقق بقوله: و ثانياً و ثالثاً، فانه على ما ذكرنا كان نتيجة رفع النسيان فرض الجزء المنسى كانه اتى به المكلف، و حينئذ لا يبقى الفرق بين نسيان المستوعب لتمام الوقت و بين غيره، و كذا لا يصل النوبة الى القول بان رفع الطلب عن الجزء انما هو برفعه عن الكل، و لا دليل على تعلقه بعد بما عدى المنسى، فانه لم ندع حينئذ ان مفاد الحديث رفع الطلب عن الجزء كى يقال رفعه برفع الكل و لا دليل على التقطيع، بل انما ندعى انه فرض المكلف التارك للمطلوب اتياه، هذا.

الوجه الثانى: ان يكون الرفع باعتبار المقدور اعنى المواخذة و استحقاق العقاب و قد عرفت منا سابقاً - رداً على الشيخ رحمته حيث قال ما حاصله: ان الرفع فى الحديث بمعنى الدفع و بمعنى عدم توجيه التكليف الى المكلف مع قيام مقتضى له، فاذا فرضنا انه لا يقع فى العقل ان يوجه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه فلم يفعل و لم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط كفى فى صدق الرفع، و هكذا الكلام فى الخطأ والنسيان، فلا يشترط فى تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف فى حال العمد و غيره نعم لو قبح عقلاً المواخذة على الترك كما فى الغافل الغير المتمكن من الاحتياط لم يكن فى حقه رفع اصلاً انتهى - انه بعد كون المفروض فى الخطأ والنسيان ما لا يقبح عقلاً المواخذة عليه، نقول: لا موجب لرفع اليد عن ظهور الرفع و حمله على الدفع، و ذلك لانه مع قطع النظر عن حديث الشريف و ساير ادلة البراءة الشرعية كان مقتضى حكم العقل فيما لا يعلمون هو وجوب الاحتياط و رعاية التكاليف المحتملة و استحقاق العقاب على

تركه لو صادف ترك الواقع، و في الخطأ والنسيان الذي نشأ عن عدم التحفظ استحقاق المواخذة ايضاً، اما على ترك التحفظ، و اما على ترك الواقع الذي نشأ عن ذلك. و قد عرفت منا سابقاً: انه يجب على العبد عقلاً حفظ مقاصد المولى حتى المقدور بالاحتياط فيما لا يعلم و بتحفظ نفسه عن عروض الخطأ والنسيان عليها، فقتضى المواخذة موجود عقلاً في جميع موارد الشك في الحكم ما لم يود الاحتياط فيه الى اختلال النظام و في بعض موارد الخطأ والنسيان الذي يمكن فيها تحفظ النفس، و كيف كان فكان الرفع باعتبار المواخذة او استحقاقها الموجودة لولا حديث الرفع بحكم العقل. هذا كله مع انه يمكن ان يكون رفع ذلك باعتبار ثبوته في الشرايع السابقة، فان الحديث انما ورد منه على هذه الامة المرحومة و لذا قال عليه السلام «رفع عن امتي»^١ فان ظاهره اختصاص رفع المذكورات بامته فقط مع ثبوتها على ساير الامم السالفة. و تحصل من جميع ما ذكر امكان ابقاء ظهور الرفع في رفع امر موجود شاغل لوعائه بان يكون باعتبار المواخذة، و استحقاق العقاب الا انه شامل لرفع المواخذة على ترك الواجبات ايضاً، كما في فعل المحرمات.

الوجه الثالث: ان يكون الرفع باعتبار الموضوع الخطائي والسهوي، و توضيح ذلك يستدعى تقديم امر، و هو انه لو كان ظهور الرفع في رفع نفس المذكورات و فرض وجودها كعدمها كما قال به المحقق، فما يفعل به في بعض فقرات الحديث؟ مثل قوله: و ما لا يطيقون، فان ما لا يطيقون عليه في الواجبات هو الفعل و في المحرمات هو الترك، بمعنى ان التكليف الوجوبي كان تكليفاً بما لا يطاق باعتبار كون فعله مما لا يطاق عليه و كذا التكليف التحريمي كان تكليفاً بذلك باعتبار كون تركه كذلك، فالذي ينطبق عليه الصفة حقيقة هو الفعل في الواجب والترك في المحرم، و اذا فلو كان المراد من الرفع فرض وجود المذكورات كعدمها بعد فرض وجودها و شغلها لصفحة الوجود، و بعبارة اخرى لو كان المراد منه اعدام الموجودات المذكورة تشريعاً لكان شموله لما لا يطيقون عليه في غاية الاشكال، لان فرض وجود الواجب الذي اوجده المكلف مع عدم الطاقة العرفية عليه

كعدمه خلاف الامتنان، بل فرض عدم صدور المحرم عنه كصدوره ايضا كذلك، فمع قطع النظر عن اشكال كونه معدوما ايضا لا يصح شمول الرفع له، لكونه خلاف المنته.

اذا عرفت ذلك نقول تفصيا عن هذا المحذور: يلزم ان يقال بناء على كون الرفع باعتبار نفس المذكورات ان معنى رفع ما لا يطبقون رفع كل موضوع لا يطاق عليه، ادعاء وكناية عن رفع التكليف عنه، فيكون لسان الحديث حينئذ كلسان الاخبار بنى ما كان خارجا عن حد الطاقة، ونظيره فى الموالى الظاهرية اخبار السلطان بعدم وجود السرقة او السارق والظلم او الظالم مثلا فى رعيته، وبعين ذلك يقال فى رفع الخطأ والنسيان حفظا للسياق، فنقول وبه نستعين: معنى رفع الخطأ والنسيان رفع كل ما كان عن خطأ ونسيان بادعاء رفع الاثر عنه شرعا، سواء كان الفعل او الترك و سواء كان بنفسه منسيا او كان منشأ النسيان، فيرد على المحقق المذكور اولا: انه لا موجب لاختصاص الحديث بالموجودات، وثانيا: انه لا موجب للقول بان المرفوع بعد مالم يمكن ان يكون نفس النسيان هو المنسى، فانه على ما ذكر يشمل كل ما كان عن نسيان و ناشئا عنه و لو لم يكن بنفسه منسيا فتدبر ولا تغفل.

ثم انه بناء على احتمال ان يكون الرفع باعتبار المواخذه كما عرفت فى وجه الثانى ليس مفاد الحديث الا رفع ذلك لا ساير الاثار الشرعية فيجب على المكلف اتيان المركب بتمام اجزائه و شرائطه اذا التفت، و اما بناء على الوجه الاول والثالث فالمرفوع به جميع الاثار حتى وجوب الاعادة، و لا يصل الكلام بعد الى ان وجوب الاعادة ليس اثر شرعيا لترك السورة كى يرفع برفعه، لانه بناء على الوجهين المذكورين يكون الرفع باعتبار رفع الاثر وكناية عنه^١، و ذلك واضح، مضافا الى ان هذا الاشكال لا يصح فى نفسه و يعلم وجهه بعد ذكره.

قال الشيخ رحمته الله بعد ما قوى ان الاصل الاولى بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا: فان

١- و ببيان اوفى وادق ان معنى رفع النسيان بناء على الوجه الاول نفى وقوع النسيان كالاخبار بعدم وقوعه كفاية عن اتيان المكلف بتمام المأموره و قبول الناقص عنه محل التام و كذا بناء على الوجه الثالث يكون مفاد الحديث نفى وقوع الترك عنه كالاخبار ايضا بعدم وقوعه كناية عما ذكر و بعد ما فرض الشارع ما اتى به المكلف تمام المأموره فلا اشكال. صح.

قلت: ان الاصل الاولى و ان كان ما ذكرت الا ان هنا اصلاً ثانوياً يقتضى امضاء ما يفعله الناس خالياً عن الجزء والشرط المنسى عنه، وهو قوله سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «رفع عن امتي تسعة الخطا والنسيان»^١ بناء على ان المقدر ليس خصوص المواخذة، بل جميع الاثار الشرعية المترتبة على شئ المنسى لو لا النسيان، فانه لو ترك السورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد وجوب الاعادة، وهذا مرفوع مع ترك السورة نسياناً، وان شئت قلت: ان جزئية السورة مرتفعة حال النسيان.

قلت: بعد تسليم ارادة رفع جميع الاثار ان جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة لها شرعاً بل هي ككلية الكل، وانما المجعول الشرعى وجوب الكل، والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية، و وجوب الاعادة بعد التذكير يترتب على الامر الاول لا على ترك السورة. و دعوى ان ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو سبب وجود الامر الاول، لان عدم الرفع من اسباب البقاء، وهو من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني، فعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو ترك الكل، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو وجود الامر في الزمان الثاني. مدفوعة بما تقدم في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في اصل التكليف من ان المرفوع في الرواية الاثار الشرعية لو لا النسيان لا الاثار الغير الشرعية ولا ما يترتب على هذه الاثار من الاثار الشرعية. انتهى بعض كلامه بلفظه^٢.

وقال المحقق الخراساني في تعليقه ما حاصله: ان المرفوع بحديث الرفع ما يمكن ان تناله يد التصرف ولو بالواسطة فيمكن رفع جزئية جزء المنسى به، مع انه لو لم يكن المرفوع الا وجوب الكل المركب منها لم يكن الامر الاول المقتضى لوجوبها مقتضياً للاعادة، فان الواجب في هذا الحال بهذا الامر بعد قيام حديث الرفع ليس الا ما كان خالياً عنها وقد اتى به، فلا وجه لاعادته ثانياً انتهى.

١- الكافي، ج ٢، ص ٤٦٢؛ وسائل الشريعة، ج ٤، ص ٣٧٣، الباب ١٢، المستدرک، ج ٢، ص ٤٢٣، الباب ٢٦.

٢- وعن المحقق الهمداني ان الترك بما هو ليس له اثر اصلاً و بطلان العبادة به انما هو للامر بوجود الجزء. هذا حاصل كلامه على ما حكى عنه. صح.

اقول: قد ينسى ذات الجزء و يغرب عن صفحة الذهن بان لم يكن المكلف ملتفتا الى السورة مثلا اصلا، فحينئذ يمكن ان يقال: يكون الرفع باعتبار ذات الجزء و حيث لا يعقل رفعه فلا محاله يرفع جزئيته، وقد ينسى الاتيان به مع الالتفات اليه و الى جزئيته كما لو اعتقد المكلف اتيانه بالجزء فتركه، و حينئذ يكون الرفع باعتبار تركه الصادر عن نسيان لا باعتبار جزئيته.

فالاولى فى الجواب ان يقال: لا يعتبر فى رفع التشريعى او وضعه الا ان يكون المرفوع او الموضوع قابلا للرفع و الوضع التشريعى اما بنفسه او باثره المترتب عليه بلا واسطة، بان يكون رفعه و وضعه بيد الشارع او يكون رفع اثره و وضعه بيده، و لذا يقال ان باستصحاب بقاء العمرو مثلا لا يمكن الا بترتب اثار المترتبة شرعا على بقاءه، و اما لو ترتب اثر شرعى على طول لحيته فلا يصح ترتيبه عليه بالاصل المذكور، لان هذا الاثر و ان كان وضعه و رفعه بيد الشارع الا ان اثر الذي هو المتوسط بينه و بين بقاء العمرو هو طول اللحية ليس كذلك، و ظاهر الرفع والوضع كونها اما بملحوظ نفس المرفوع والموضوع بان كانا قابلين لذلك، او بملحوظ اثر نفسيهما بان كان رفع ذلك الاثر و وضعه بيد الشارع، و لا يستفاد من ذلك رفع الشيء او وضعه بملحوظ اثر الشرعى المترتب على لازمه العقلى هذا. اذا عرفت ذلك نقول: بعد كان المعتبر فى صحة الرفع او الوضع التشريعى قابلية المرفوع او الموضوع للرفع او الوضع بان كان ذلك بيد الشارع اما بنفسه او باثره المترتب عليه بلا واسطة، لا فرق فى كون المرفوع او الموضوع قابلا لذلك بين ان يكون كذلك باعتبار نفسه او باعتبار منشأته، فنقول فى المقام: يمكن رفع ترك السورة باعتبار رفع ترك الكل و رفع ترك الكل باعتبار رفع الامر عن الكل و رفع ذلك بيد الشارع، و بعبارة اخرى اذا كان رفع الامر عن الكل بيده فكانه كان رفع ترك الكل بيده، و اذا كان رفع ترك الكل بيده فكانه كان رفع ترك الجزء بيده، وهذا واضح، و نظير المقام استصحاب وجود الطهارة او عدمها فى الصلاة، والكلام فيه ايضا كما فى المقام فتدبر و اغتتم.

الجواب عن الايرادين الثاني و الثالث من المحقق النائيني رحمته

يقي التعرض للاشكال الذي افاده المحقق النائيني بقوله ثانيا و ثالثا و حاصل الكلام: ان الايراد الذي افاده بقوله: و ثالثا الى اخره، ليس ايراداً بحياله، بمعنى انه مع قطع النظر عن ايراده الثاني لا يبقى مجال لهذا الايراد، و ذلك لانه لو اغمض عن الاشكال الثاني و قيل: ان سقوط الجزئية في زمان النسيان يقتضي سقوط التكليف بالكلية في تمام الوقت حتى في زمان الذكر و زوال صفة النسيان، فلا فرق بعد في رفع الطلب عن خصوص الجزء و تعلقه بالباقي او عن الكل راساً، فان المفروض اتيان المكلف بباقي الاجزاء، والمفروض ايضا رفع التكليف بالجزء المنسى عنه، و ان هذا الرفع يقتضي سقوط التكليف عنه بالكلية فلا يحدث له بعد زوال صفة النسيان، و مع ذلك لا فرق بين ان يكون رفع التكليف عن الجزء برفعه عن الكل راساً او برفعه عن خصوصه و تعلقه بالباقي، فانه لو كان ثبوتاً بنحو الاول فلا ضير لان المكلف قد اتي بباقي الاجزاء لغوا، و لو كان بنحو الثاني فكذلك لان المفروض انه قد اتي بما كان مأموراً به، فعلى اي حال لا يكون ذمة المكلف مشغلاً بشيء بعد زوال النسيان اصلاً، و هذا بخلاف ما لو شك في جزئية السورة مثلاً، فانه يمكن الاشكال فيه بان رفع الجزئية المشكوكة بمحدث الرفع انما هو برفع الوجوب عن الاكثر، و بعد رفع الوجوب عن الاكثر يصير الشك في وجوب الاقل بدوياً و لا دليل على تعلق الطلب بعد بالاقل، فما اثبتته من الاشكال رفع النسيان غير ثابت، و ما نفاه في رفع ما لا يعلمون ثابت و ليته عكس الامر، هذا مع ان التناقض الذي ادعاه في رفع التكليف عن الكل فيما شك في جزئية شيء و عدمها يلزم في رفع التكليف عنه بقوله رفع النسيان ايضا، و ذلك لان ظاهر عبارته ان مفاد قوله: رفع ما لا يعلمون، رفع التكليف عن المجهول و اثباته للمعلوم، فلو اريد نفي التكليف به عن المعلوم يلزم التناقض نظير التناقض الذي ادعاه الشيخ رحمته في قوله «كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام»^١ بعينه بالنسبة الى صدر الحديث و ذيله، و اذا نقول: كما ان مفاد قوله رفع ما لا

يعلمون^١ رفع المجهول بالمنطوق و عدم رفع المعلوم بالمفهوم على القول به، فكذلك مفاد قوله: رفع النسيان، رفع المنسى و عدم رفع غيره فلا فرق بينهما^٢.

و قد تحصل من جميع ما ذكر انه لا نتيجة فى كون رفع الطلب عن المنسى برفعه عن خصوصه او عن الكل بعد تسليم اقتضاء رفع النسيان ولو فى بعض الوقت سقوط التكليف بالكلية، فالاشكال كله فى ذلك فيجب صرف الكلام اليه، فنقول: ان قلنا بان الحديث المبارك يقتضى رفع الطلب عن المنسى ولو كان نسيانه فى بعض الوقت كما هو صريح عبارة المحقق و كذا صريح عبارة الشيخ عليه السلام فلا اشكال فى ان رفع الطلب عنه يقتضى سقوط التكليف بالكلية، لان المفروض تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة و ليس له عموم ازمانى فاذا رفع التكليف فى زمان لا دليل على ثبوته بعد ذلك، والفرق بين رفع التكليف عن الجزء المنسى بقوله رفع ما لا يعلمون و بين رفعه بقوله رفع النسيان حيث وجهنا كلام المحقق فى الاول و قلنا ان رفع الطلب فى حال النسيان لا يقتضى رفعه بالكلية، ان حكومة قوله رفع ما لا يعلمون على الاحكام الواقعية لا يتصور ان يكون حكومة واقعية لاستلزامه التصويب، فيمكن ان يقال: ان انشاء الخطاب بالجزء على فرض كونه جزءاً فى الواقع محفوظ، فبإصالة تطابق المراد الاستعمال مع الجدي يمكن الحكم بعدم سقوط التكليف عن الجزء بعد زوال النسيان، و اما حكومة قوله رفع النسيان على الاحكام يمكن ان يكون حكومة واقعية فيرفع اصل التكليف عن الجزء، و بعد رفعه لا دليل على عوده، و ببيان اوضح ان التكليف لم يتعلق الا بايجاد الطبيعة فى قطعة من الزمان، و ليس مقتضاء ايجاد تلك الطبيعة فى كل زمان كى يقال رفعه فى بعض اجزاء الزمان لا يقتضى رفعه فى جميعها^٣. و ان قلنا: ان الحديث لا يشمل النسيان فى

١- الكافي، ج ٢، ص ٤٦٢؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٣٧٣، الباب ١٢، المستدرک، ج ٢، ص ٤٢٣، الباب ٢٦.

٢- (اقول يظهر للمتأمل فى كلامه عدم ارادته هذا المعنى و ان كان ظاهر عبارته ذلك).

٣- اقول قد عرفت مناسباتاً توجيهها لكلام المحقق فى مورد رفع التكليف عن الجزء بقوله رفع ما لا يعلمون و هذا التوجيه يأتى بعينه فى المقام و حاصله ان اقتضاء التكليف بالطبيعة فى قطعة من الزمان عدم خلو هذا الزمان الواسع عن وجود الطبيعة، و غاية مفاد حديث الرفع سقوط التكليف عن الجزء فى بعض هذا الزمان اعنى زمان النسيان و ذلك لا يضر باقتضاء التكليف الاولى لما ذكر، اللهم الا ان يقال انه و ان كان اقتضاء التكليف ما ذكر الا انه اذا منع عن نفس التكليف فى بعض

بعض الوقت اما بان يقال كما هو القوي: ان مساقه رفع التكليف فيما خالف التكليف بسبب النسيان و في النسيان الموقت لما حصل المخالفة اصلا لا مكان ترك المكلف به في ذلك الجزء عمداً بلا استلزامه للعصيان والمخالفة، او يقال: ان الجزء هو وجود السورة مثلاً فيما بين الحمدتين فنسيان الجزء لا يصدق بنسيان السورة في بعض الوقت.

و فيه: ان الجزء ليس هو وجود السورة بل نفسها، و على فرض تسليم ذلك انما هو صرف وجودها لا وجودها الممتد، بل لا يعقل ان يكون الجزء وجود الممتد من السورة مثلاً، و الا لوجب الاتيان بها في كل آن من الوقت، وهذا واضح. وكيف كان فبناء على هذا القول لا يكون نسيان الموقت مورداً لحديث الرفع اصلاً. نعم يختص الصلاة و من نظيرها من كل مركب يكون لا جزائها محل خاص بحيث لو ترك بعض تلك الاجزاء عمداً لكان موجبا لبطلان المركب راساً و لما صح الاتيان به بعد منفرداً بحكم و هو انه حينئذ لا بد من شمول قوله رفع النسيان لترك جزء من اجزاء هذا المركب الذي وقع عن نسيان و لو كان نسيانه في بعض الوقت لان اثر هذا الترك لولا النسيان كان بطلان العبادة، فلا بد من شمول حديث الرفع له بلحاظ هذا الاثر، كما انه في خصوص الصلاة يكون ترك بعض اجزائه عمداً، مضافاً الى ابطاله للمركب راساً محرماً بآدلة قطع الصلاة فلا بد من ان يشمل الحديث في ذلك الحكم التكليفي، و اما بلحاظ نفس الجزء المنسى، فان احتملنا تعلق ارادة المولى به منفرداً فهو احتمال بدوي غير منجز، و ان احتملنا تعلق الارادة به في ضمن ساير اجزاء المركب، فقد عرفت ان وجوب ساير الاجزاء بعد ثانياً مرفوع بالحديث و ان علمنا عدم تعلق الارادة به منفرداً بان علمنا ان الحكم هو وجوب الاتيان به في ضمن ساير الاجزاء، فلو لم يكن ساير الاجزاء واجبا لما كان الاتيان به منفرداً ايضاً بواجب لكان مقتضى حديث الرفع و رفع الوجوب عن ساير الاجزاء رفع الوجوب عنه ايضاً، و لا يذهب عليك انه ليس من قبيل الاصول المثبتة^١ و من قبيل المقام مسألة

الزمان لا دليل على عوده بعد و هذا الذي يخطر بالبال بالآخرة بعد التأمل التام و عليك بالتدبر.

١- اقول الظاهر ان هذه المقدمات غير محتاجة اليها في باب الصلاة لان كل جزء منها عند الشروع فيها، مضافاً الى كونه شرطاً في صحة ساير الاجزاء كان واجباً في وقته بحيث لم يكن تأخيرها بجائز اصلاً فنفس التكليف بالجزء قد خالف بالنسيان و مقتضى ما ذكر في جريان حديث الرفع رفع التكليف عنه، مضافاً الى رفع ساير اثاره الوضعية والتكليفية، نعم يمكن ان

قضاء صوم شهر رمضان بناء على جواز تأخيرها الى رمضان الآتي، حيث لو نسي القضاء الى ذلك الزمان لما يشمله حديث رفع النسيان بالنسبة الى اصل التكليف بالقضاء، لان المفروض عدم مخالفة ذلك التكليف بذلك بل كان للمكلف تأخيرها عمداً نعم يشمله الحديث بالنسبة الى وجوب الكفارة حيث انه جاء من ناحيته التأخير، والمفروض انه وقع عن نسيان فيشملة الحديث.

تأييد

ثم انه مما يوید عدم نهوض حديث رفع النسيان لرفع التكليف الموسع لونسى في بعض الوقت عدم نهوض قوله: رفع ما اكرهوا عليه و ما اضطروا عليه، لرفع هذا التكليف المكره او المضطر على تركه في بعض وقته، فانه لا يقال لمن اكره على ترك واجب موسع في بعض وقته انه مكره على ترك الواجب، كما لا يقال لمن اكره على شرب احد المائتين احدهما الخمر انه مكره على شرب الخمر، وكذلك في الاضطراب و لا فرق بينهما وبين النسيان فتدبر. بقى الكلام في بعض ما يستفاد من كلام المحقق من تنظير عروض النسيان في بعض الاجزاء بعروض بعض الاعذار الاخر فيه. وفيه: انه لو كان هذه الاعذار من الاعذار الشرعية فعين الكلام في النسيان ياتي فيها ايضاً، ولو كان من قبيل الاعذار العقلية فقياس النسيان عليها مع الفارق، لوجود ملاك الحكم فيما دون النسيان؛ هذا تمام الكلام في نسيان بعض الاجزاء المركب الارتباطى.

في الزيادة العمدية

واما الكلام في الزيادة عمداً و محصل الكلام فيها: ان الزيادة اما تكون زيادة في الجزء بان تكون من سنخ الجزء، او في نفس المركب بان تكون من غير سنخ الاجزاء، و على كل منهما اما ان يعتبر في الجزء او المركب عدم الزيادة اولاً، و على الثاني اما ان يكون كل منهما في الشرع ماخوذاً لا بشرط الوحدة والتعدد و الزيادة بان امر الشارع بمركب، او

بجزء يتحقق بالخالي عن الزائد كما يتحقق بالواجب له، او يكون هو المأمور به في لسان الشرع دون غيره، ولم يعلم انه هل اخذ في لسانه لا بشرط الزيادة اولا؟ ولا يخفى ان هذا الاخير هو محل البحث والكلام، فان الزيادة فيما كان الجزء او المركب مشروطا بعدمها كان موجبا للنقيصة، لان فاقد الشرط كالمتروك كما انها فيما كان كل منهما مأخوذا في لسان الشرع لا بشرط الزيادة لا توجب الفساد قطعاً، فحل الكلام انما هو فيما امر في الشرع بالمركب او بالجزء و احتمال ان يكون الزيادة في كل منهما مانعا عن تحققه.

فنقول: صور المسألة كثيرة، فانه اما ان يكون الواجب تعديدا، او يكون توصيلياً، و على كلا التقديرين، اما ان يكون الزيادة من سنخ الاجزاء فتكون زيادة في الجزء، او من غيره فتكون زيادة في المركب، و على الاول اما ان يزيد جزءا بقصد كونه جزءا مستقلا كما لو اعتقد شرعا او تشريعا ان الواجب في الصلاة مثلاً في كل ركعة ركوعان، او يزيد جزءاً بقصد كونه مع المزيد عليه جزء واحد، كما لو اعتقد ان الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد و المتعدد، او ياتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه اما اقتراحاً كما لو قرء سورة ثم بداله في الاثناء او بعد الفراغ و قرء سورة اخرى لغرض ديني او دنيوي، و اما لا يقع الاول على وجه فاسد فيبدوله في اعادته على وجه صحيح.

التحقيق في المسألة بصورها

قال الشيخ (قده) بعد ذكر الوجوه الثلاثة لزيادة الجزء ما لفظه: اما الزيادة على الوجه الاول فلا اشكال في فساد العبادة اذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة او في الاثناء، لان ما اتي به وقصد الامتثال به و هو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به و ما امر به و هو ماعدات تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به، و اما الاخيران فمقتضى الاصل عدم بطلان العبادة فيها لأن مرجع الشك الى الشك في مانعية الزيادة، و مرجعها الى الشك في شرطية عدمها، و قد تقدم ان مقتضى الاصل فيه البراءة انتهى.

و عن المحقق الخراساني في تعليقه و «الكفاية» اختيار الصحة مطلقاً اذا اتي بالزيادة على نحو لم يلزم منها عدم قصده لامتنال الامر بالعبادة و اطاعته، بان يكون مريداً لاطاعته باتيان العبادة كيف ما كان، الا انه اعتقد انها كذلك شرعا او تشريعاً. نعم لو

كان غير مرید لامتنال الامر بالعبادة و اطاعته الا على تقدير كونها كما اعتقد لكان باطلا.

اقول: ان كان الواجب توصليا فلا اشكال في صحته في جميع الصور المذكورة، لعدم اعتبار قصد الاطاعة والامتثال فيه، فالشك في فسادہ بالزيادة راجع الى الشك في مانعيتها، و هو راجع الى الشك في شرطية عدمها و الاصل البراءة عنها، كما في دوران الامر بين الاقل والاكثر في المطلق و المقيد، حيث قد عرفت ان مقتضى الاصل الشرعى فيه البراءة عن الشرطية. و ان كان تعبديا فان كان الاشكال فيه راجعا الى الشك في مانعية الزيادة فهو من هذه الجهة نظير الواجب التوصلي، فان الاصل فيه البراءة عن شرطية عدمها، و ان كان راجعا الى جهة قصد القرية فهو مشترك الورود في جميع الصور الثلاثة الا في بعض موارد الصورة الثالثة و هو ما لو اتى بالزائد لا يقاع الاول على وجه فاسد فيبدوله في اعادته على وجه صحيح. و كيف كان فالفرق بين هذه الصور كما يظهر من الشيخ قده في غير محله، فانه لو قلنا بفساد العبادة في الصورة الاولى مطلقا من جهة الاخلال بقصد الامر لوجب القول به في الصورة الثانية والثالثة ايضا. و لو قلنا بفسادها فيها فيما لزم من الزيادة عدم امتثال الامر بالعبادة الا على تقدير كونها كما اعتقد لوجب ايضا القول به في الصورتين الاخيرتين كذلك، فتأمل.

ثم انه لو كان الاشكال في المقام من جهة الاخلال بقصد الامر كما قال به المحققان فلا ريب في عدم الفساد لو نوى جزئية الجزء الزائد بعد الفراغ عن العمل، كما لا ريب فيه لو نوى ذلك في الاثناء مقارناً لاتيان الزائد، و لكن عدل عن ذلك بعد قبل الاتيان بساير اجزاء المركب، فالملاك في الفساد على هذا ان يقع بعض اجزاء المأمور به او تمامه عن ذلك النية. و بذلك تعرف ان الحكم بالفساد على الاطلاق فيما لونه في الاثناء ذلك كما عن الشيخ قده لا وجه له، و هذا واضح لا يخفى.

ثم انه مما ذكر يظهر حكم ما لو كان الزيادة من غير سنخ الاجزاء ايضا، فان الاشكال فيه ان كان من جهة احتمال مانعيتها فالاصل عدم شرطية عدمها، و ان كان من جهة الاخلال بقصد الامر فهو نظير الزيادة في نفس الجزء والكلام فيها هو الكلام فيه.

ثم ان هذا كله على تقدير قصد جزئية الزائد و ان لم يقصد ذلك، فلا يصدق انه زاد في الجزء او في المركب، و لا يشمل ما دل على حكم من زاد في فرضه، و لا ياتي على ذلك اشكال من جهة الاخلال بقصد الامر كما لا يخفى. فالاشكال على هذا الفرض منحصر في احتمال مانعية هذه الزيادة بنفسها و لو لم يقصد جزئيتها والاصل فيه البراءة فلا مجال الامن القول بالصحة، فتدبر.

ثم انه لو قصد جزئية الزائد في اول العمل او في الاثناء مع عدم عدوله عن قصده بعد الاتيان بالزيادة و قبل ان ياتي بساير الاجزاء فهل يوجب ذلك البطلان مطلقا او لا يوجبه الا في خصوص ما اذا لم ينو امتثال الامر الا على تقدير تعلقه بما اعتقد كما اختاره المحقق الخراساني؟ الاقوى عدم البطلان في صورة عدم التقييد وجهه واضح، و اما في صورة التقييد فالاقوى ذلك ايضا اذا لم يعتبر في امتثال الامر الا قصد القرية دون قصد خصوص الامر المتعلق بالمركب، لما عرفت منافي الفقه من كفاية اجتماع الحسن الفعلي مع الفاعلي في العبادات التي لم يعتبر فيها الا قصد القرية، والحسن الفعلي مفروض في المقام لان المفروض عدم مانعية الزيادة بالاصل، والحسن الفاعلي الذي يعبر عنه بالانقياد حاصل ايضا كما لا يخفى. نعم لو اعتبر في امتثال الامر قصد خصوص ذلك لتوجه التفصيل بين صورة التقييد و غيره بالحكم بالبطلان في الاول دون الثاني، تدبر فيما ذكرناه تعرف.

استدلال و استفصال

و قد يستدل على بطلان العمل بالزيادة بانها تغيير لهيئة العبادة الموظفة فيكون مبطله في الزيادة عمدية.

و فيه: انه ان اريد انها موجبة لان لا يكون العمل معها مأمور به فقصد ذلك العمل لا يكون قصد الامر فما قصد لم يومره و ما امر به لم يقصد فيرجع الى الاشكال السابق والكلام عين الكلام، و ان اريد انها تغيير للهيئة المعتبرة في الصلاة شرعا فالصغرى ممنوعة فان هذا اول الدعوى و قد عرفت ان مقتضى الاصل البراءة عن شرطية عدم هذه الزيادة، و ان اريد انها تغيير للهيئة المتعارفة المعبودة عند المصلين فذلك مسلم الا ان ايجابه للبطلان ممنوع، و كل ذلك واضح.

استدلال على صحة العمل في المقام باستصحاب الصحة

و قد يستدل على الصحة باستصحابها، فان العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة والاصل بقاؤها.

و اورد عليه الشيخ تجريد بما حاصله بتوضيح منامع ذكر بعض ما يمكن ان يتوهم عليه و دفعه: ان المستصحب ان كان صحة مجموع الاجزاء فلم يتحقق، و ان كان صحة الاجزاء السابقة فيقطع بها الا انها لا يجدي في اثبات صحة الصلاة و عدم مانعية الطارئ حتى على فرض تسليم الاصل المثبت، لان صحة تلك الاجزاء سواء كانت بمعنى موافقتها للامر الضمني المتعلق بها، او كانت بمعنى انها لو انضم اليها تمام غيرها مما يعتبر في الكل لا يستلزم عدم مانعية الطارئ، بل يمكن القطع بمانعية شيء و مع ذلك يقطع بصحة الاجزاء السابقة فكيف مع الشك في المانعية، و اطلاق المبطل على بعض الاشياء لا ينافي بقاء صحة الاجزاء السابقة على حالها، فان معنى بطلان الاجزاء السابقة عدم الاعتداد بها في حصول الكل بعد طرد المبطل، و ذلك لا ينافي صحتها بمعنى مطابقتها للامر، و لا بمعنى انها لو انضم اليها ساير ما يعتبر في الكل لحصل المأمور به. لا يقال: هب ذلك الا انه يمكن استصحاب الصحة في المقام بمعنى الاعتداد بالاجزاء السابقة في حصول الكل. فانه يقال: انما كان يعتد بها على فرض عدم عروض مبطل عليها، و هذا المعنى ايضا يقطع ببقائه بعد كما لا يخفى. نعم اطلاق القاطع على بعض الاشياء كاشف عن ان لاجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الاشياء دون بعض، والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين و هما في المقام اجزاء السابقة، و التي تلحقها بعد تخلل القاطع فبه تسقط كل من الاجزاء السابقة و اللاحقة عن قابلية الاتصال، فيمكن ان يقال في موارد الشك في القاطع دون المانع: ان الاجزاء السابقة كانت قابلة للاتصال والاصل بقاؤها و لا يقصد في المقام الابقاء هذه دون اثبات عدم قاطعية الطارئ كي يشكل بانه من الاصول المثبتة، و لكن يمكن الخدشة في هذا الاستصحاب بان المراد بالهيئة الاتصالية، ان كان ما بين بعض اجزاء السابقة مع بعض فهو باق بعد و يقطع به الا انه لا يجدي، و ان كان ما بينها و بين الاجزاء اللاحقة فالشك في حدوثها لا بقاءها. اللهم الا ان يقال: ان الهيئة الاتصالية بين

اجزاء السابقة واللاحقة و ان لم يكن مسبقة بالوجود بالدقة العقلية كي يستمر وجودها بالاصل، الا ان استصحابها نظير استصحابات العرفية ليس مبنيا على التدقيق. فلا يبعد ان يقال: ان تلك الهيئة و ان لم تكن موجودة الا بعد الفراغ عن تمام الاجزاء الا انها بنظر العرف تتحقق بمجرد الشروع في العمل و بصرف ايجاد بعض اجزائه، فالمستصحب موجود عرفا، فيحكم ببقائه بقاعدة الاستصحاب. و نظير ذلك استصحاب الليل و النهار، فانه لا يصح الا بهذه المسامحة العرفية، هذا. و اما اصالة بقاء الاجزاء السابقة على قابليتها للاتصال و اللاحاق، فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة لان الاثر الشرعي مترتب على لازم هذا المستصحب، و هو تحقق الهيئة الاتصالية بعد ضم الاجزاء السابقة مع ما يلحقها من الاجزاء اللاحقة. اللهم الا ان يقال: انه لما كان المقصود الاصل من القطع و عدمه، هو لزوم استيناف الاجزاء السابقة و عدمه و كان الحكم بقابليتها للاحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استينافها خرج من الاصول المثبتة^١ حاصل كلامه بتوضيح مّا على ما يلوح من ظواهر كلامه.

ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله لتصحيح الاستصحاب و نقده

و عن المحقق الخراساني في تصحيح استصحاب قابلية الاجزاء السابقة وجه اخر ذكره بقوله: مع انه يمكن ان يقال ايضا: ان الواسطة و ان كانت غير خفية الا ان تنزيل القابلية عرفا لا ينفك عن تنزيل الفعلية، و في مثله يكون الاستصحاب المثبت ايضا حجة حسبا حققناه فيما علقناه على الاستصحاب، انتهى.

و لا يخفى عليك انه و ان يمكن ان يقال: تنزيل القابلية لا ينفك عن تنزيل الفعلية كما ان تنزيل ابوة الاب لا ينفك عرفا عن تنزيل بنوة الابن و بالعكس، الا انه لا يصح الاستصحاب مع قطع النظر عن خفاء الواسطة الذي افاده الشيخ على ما يظهر من كلامه، فانه يقال: تنزيل القابلية و التعبد ببقائها يلزم ان يكون بلحاظ اثر شرعي، ففيما ليس لها

١- و بعبارة اخرى ان الاثر المقصود ترتبه في المقام ليس الا عدم لزوم استيناف اجزاء السابقة و هذا الاثر و ان كان مترتبا على تحقق الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة و ما يلحقها الذي هو لازم قابلية الاجزاء السابقة للضم والاتصال لا على نفسها الا انه بواسطة خفاء الواسطة كانه مترتب على نفس قابلية تلك الاجزاء لذلك انتهى.

اثر شرعى مترتب على نفسها لا يصح للشارع تنزيلها، كى يقال: ان ذلك التنزيل لا ينفك عن تنزيل الفعلية، وذلك كما فى المثال فانه لو لم يكن لابوة الاب مثلاً اثر شرعى لا يصح التعبد بها كى لا ينفك ذلك عن التعبد بينوة الابن، كما انه لو لم يكن لذلك اثر كذلك بل كان الاثر مترتباً على ابوة الاب لا يصح الا تنزيل الابوة، وذلك التنزيل حينئذ لا يستلزم تنزيل البنوة، لان المفروض انه ليس لها اثر شرعى، فتدبر فان هذا دقيق.

ملاحظة على ما ذكره الشيخ رحمه الله

ثم انه يمكن النظر فى الوجه الذى افاده الشيخ رحمه الله لمنع جريان استصحاب الصحة فى موارد الشك فى مانعية شيء للمأمور به، ووجهه يظهر بعد تقديم امر، وهو ان اعتبار مانعية الشيء غير اعتبار شرطية عدمه، ولذلك قد يختلف اثرها، ووجه ذلك واضح، فان الارادة تارة يتعلق بشيء بشرط ان لا يكون معه شيء اخر بحيث يكون متعلقها الشيء الاول وعدم كون الشيء الثانى معه وهذا الذى يعبر عنه بشرطية العدم، و اخرى يتعلق بشيء لكن لما يرى ان الشيء الاخر مانع عن تحصيل المراد بوجوده يتوجه بعض قهري الى وجوده، وهذا الذى يعبر عنه بمانعية الوجود. ويمكن ان يقال: ظاهر قوله: لا تصل فى غير مأكول اللحم، هو الاول و ظاهر قوله: لا تصل فيما لا يوكل لحمه، هو الثانى. وكيف كان ففرق واضح بين كون عدم الشيء شرطاً وبين كون وجوده مانعاً. فما يقال: من ان مرجع شرطية العدم فى جميع الموارد الى مانعية الوجود، محل المنع، فانه كما يرى فى العرفيات من ان الارادة تارة يتعلق بعدم الشيء و خلو صفحة الوجود عنه من دون ان يكون وجوده من حيث هو مبغوض، و اخرى يتعلق بوجود الشيء من حيث هو من دون ان يكون عدمه من حيث هو ذلك. وكذلك البغض تارة يتعلق بعدم الشيء من دون ان يكون وجوده محبوباً، و اخرى يتعلق بوجود الشيء من دون ان يكون عدمه محبوباً، فكذلك فى الشرعيات.

اذا عرفت ذلك نقول: منع جريان الاستصحاب فى موارد الشك فى المانعية، اما يكون لاجل ما افاده الشيخ من ان استصحاب صحة اجزاء السابقة لا يجدي فى اثبات صحة المأمور به و عدم مانعية الزيادة، حيث ان القطع بالصحة لا ينال القطع بمانعية الزيادة فكيف الشك فيها، فلا يرتفع بالاستصحاب الشك فى مانعية الزيادة، و بعبارة اخرى ان

صحة اجزاء السابقة مقطوع بها، حيث انها كانت مطابقة للهامور به و كانت بحيث لو انضم اليها تمام ما يعتبر في المركب، لحصل المركب وهذا المعنى باق في الحال ايضا بل ابداء، لانه لا ينقلب عما وقع عليه، الا انه لا يجدي في عدم مانعية الزيادة، فان مانعيتها لا تنافي صحة هذه الاجزاء بهذين المعنيين فكيف احتمال مانعيتها. او يكون لاجل ما افاده بعض الفحول من ان اثبات عدم مانعية الطارئ او صحة بقية الاجزاء لا يصح بهذا الاستصحاب، البناء على التعويل على الاصول المثبتة، و حيث لا تعويل عليه فلا يجري الاستصحاب. فان كان الاشكال في جريان هذا الاصل هو ما افاده الشيخ رحمته.

ففيه بعد ما ذكرناه من ان عناية مانعية شيء غير عناية مانعية شيء غير عناية شرطية عدمه: ان كون الشيء مانعا يمكن ان يكون بلحاظ احد من الامور الثلاثة:

الاول: ان يكون وجوده موجبا لحصول نقص في الاجزاء السابقة به تسقط عن قابلية تركيبها مع ساير الاجزاء والشرائط و تأثيرها في حصول المركب، و نظيره في العرفيات كثير، فان وجود الملح في الخل موجب لحصول نقص فيه، به يسقط عن قابلية ضمة الى بقية ما يعتبر في حصول السكنجين و حصوله.

الثاني: ان يكون وجود مانعا لتأثير اجزاء السابقة في إيجاد المركب.

الثالث: ان يكون وجوده مانعا لتأثير اجزاء اللاحقة في إيجاده^١، و بذلك تعرف ما فيما افاده الشيخ من ان مانعية الطارئ لا تنافي صحة الاجزاء السابقة ابداء، بل تلك الاجزاء باقية على صحتها ابد الدهر، فانك قد عرفت ان وجود المانع قد يوجب زوال صفة الجزء السابق التي بلحاظها كان يطلق عليه انه صحيح، و يوجد فيه نقصاً يسقط به عن قابلية تركيبه مع ساير الاجزاء، و قد لا يوجد فيه النقص الا انه يمنع عن تأثيره الذي هو قابلية ضمة الى ساير الاجزاء و تحصيل الكل، و من المعلوم ان اطلاق الصحة عليه ليس الا بلحاظ هذا الاثر، و الحاصل انه يمكن تصوير عروض الفساد على الجزء الذي وقع صحيحاً.

اذا عرفت ذلك تعرف انه يمكن ان يوجد استصحاب الصحة بان يقال: قبل عروض هذا المانع الاحتمالي كانت اجزاء السابقة صحيحة فنشك في فسادها بعروض ذلك و الاصل بقاؤها على صحتها و عدم عروض نقص و فساد عليها، او يقال: قبل عروض

١- اقول الرابع ان يكون مانعا لتأثير كل منها في ذلك.

هذا كانت اجزاء السابقة مؤثرة فى حصول الكلّ إذ انضمت اليها ساير الاجزاء والشرائط فنشك فى منع هذا الطارئ لتاثيرها والاصل بقاؤها على تاثيرها، او يقال: قبل عروض هذا كانت اجزاء اللاحقة لو وجدت لاثرت فى حصول الكل فنشك فى منع الطارئ لتاثيرها بعد وجودها و الاصل بقاء تاثيرها. وكيف كان فلا يرى فى جريان الاصل من هذه الجهة اشكال اصلاً، تدبر تعرف. هذا كله اذا كان الاشكال من الجهة التى ذكرها الشيخ.

و ان كان من جهة الاصل المثبت بدعوى ان اجراء هذا الاصل لا يثبت سقوط الامر و عدم وجوب استيناف الاجزاء السابقة، حيث ان هذا الاثر مترتب على حصول الكل، و هذا اثر عقلى لازم لبقاء الاجزاء السابقة على صحتها و ضمّ ساير الاجزاء بها، و قد تقدم ان التعبد ببقاء شىء يلحظ اثر لازمه من الاصول المثبتة وفيه: ما عرفت سابقاً من ان التعبد التشريعى بشىء لا يحتاج الا الى ان يكون نفس ذلك الشىء او اثره مما بيد الشارع رفعاً و وضعاً و لو تبعاً لمنشأ انتزاعه، و حصول الكل و ان كان فى المقام اثر عقلى، الا انه مما يمكن رفعه و وضعه تشريعاً بتبع وضع منشأ انتزاعه و رفعه، اعنى وضع الامر بالكلّ و رفعه، فتأمل فانه دقيق.

فذلکة

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه انه يمكن اجراء الاستصحاب فى المقام، اما الاستصحاب التنجيزي و هو استصحاب صحة الاجزاء السابقة، او استصحاب عدم وجوب اعادتها، او التعليق و هو استصحاب كون الاجزاء السابقة بحيث لو انضم اليها غيرها لاثرت فى حصول الكل، او استصحاب كون الاجزاء اللاحقة بحيث لو وجدت قبل عروض الطارئ كانت صحيحة مؤثرة فى حصول الكل.

وهم و دفع

ان قلت: المانع على ما ذكرت كما يمكن ان يكون موجبا لحصول النقص فى الاجزاء السابقة، كذلك يمكن ان يكون موجبا لحصوله فى الاجزاء اللاحقة فقط، فعلى هذا كان اجزاء السابقة صحيحة بعد عروض المانع القطعى فكيف المانع الاحتمالى، و لا مجرى

حينئذ لاستصحاب الصحة للقطع بها، فالقول بجريان استصحاب الصحة مطلقاً في غير محله.
قلت: كلامنا هذا إنما هو في الواجبات الارتباطية، ومن المعلوم أن عدم لحوق
الاجزاء فيها بعضها الى بعض موجب للنقص والفساد في جميع اجزائها، فانه لو اوجب
الشارع علينا عدة من الاجزاء بحيث كان الاتيان بكل منها دخيلاً في سقوط الامر
الضمني او المقدمي عن الآخر لكان الاخلال ببعضها موجبا للاخلال بالآخر ايضاً،
فنقول: لا فرق بين أن يكون المانع موجبا لحصول الفساد والنقص في الاجزاء السابقة او
مانعا لتأثير تلك الاجزاء في حصول الكل او مانعا لتأثير الاجزاء اللاحقة في ذلك في أن
مرجع الجميع الى عروض وصف البطلان للاجزاء السابقة بحيث يجب استينافها بعد، و
إذا ففياً شك في مانعية الشيء يمكن اجراء استصحاب عدم وجوب الاستيناف، او
استصحاب الصحة و عدم عروض البطلان، او الاستصحاب التعليق الذي عرفت.

و ان ابيت الاعن بقاء الاجزاء السابقة على صحتها يقينا في المانع القطعي فكيف
الاحتمالي كما ذهب اليه الشيخ و تبعه المحقق الثاني قدس سرهما.

قلت: بعد فرض القطع بصحة اجزاء السابقة و عدم عروض وصف البطلان عليها الى
الابد فاي مقتضى يقتضي استينافها بعد سقوط الامر الغيري أو الضمني، مع أن مثل الشيخ
و من تبعه من المانعين من استصحاب الصحة إنما ارادوا وبذلك اثبات وجوب استينافه،
و لعمرى ان ذلك تهافت بين كلماتهم.

اللهم الا ان يقال: يمكن فرض تعلق النهي النفسى بالمانع في ضمن المركب كما نهى عنه
المولى في هذا الظرف نفسياً، و على هذا فإيجاده ليس مضراً بصحة الاجزاء السابقة، لان
المفروض ان النهى عنه ليس غريباً، الا انه لما امر المولى بتركه او نهى عن وجوده في
ضمن المركب فلا محالة يجب استيناف الاجزاء السابقة مقدمة لامتنال هذا النهى او
الامر، فعنى صحة تلك الاجزاء سقوط الامر الضمنى المتعلق بها الا انها لا تنافي وجوب
الاتيان بها لتعلق امر مقدمي بها، و نظير هذا ما يقال في الجهر ببسمة او القراءة في الصلاة
على القول بعدم تعلق الامر الغيري به بان كان الجهر بها مطلوباً نفسياً و كان ظرفه
القراءة او البسمة، فانه لو ترك الجهر حينئذ كان قراءته صحيحة لعدم كونها مشروطاً

بالجهر، الا انه لما كان ذلك مطلوباً في ظرف القراءة يجب الاتيان بها مقدمة لامتنال هذا الامر، هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلامهم، الا انه مما لا يلتزمون به، فان لازم هذا عدم كون الاجزاء المستانفة من الصلاة كما لا يخفى، والظاهر انه لا يلتزم به احد تدبر.

تلخيص

وقد تحصل من جميع ما ذكر: ان القول بصحة الاجزاء السابقة الى الابد و عدم عروض الخلل عليها يستلزم احد الامرين: اما عدم لزوم استيناف الاجزاء السابقة و عدم وجوب الاتيان بما يلحقها من الاجزاء لعدم القطع بقابليتها للحاق او للقطع بعدمها، فاذا اتى المكلف في بين العمل بالمانع القطعي او الاحتمالي لا يجب عليه الاتيان بساير الاجزاء لعدم احراز قابليتها للانضمام، و لا استيناف الاجزاء السابقة لسقوط الامر عنها.. وهذا مما لا اظن ملتزماً به و اما عدم كون الاجزاء المستانفة اجزاء للصلاة على التقريب السابق، وفيه: ما عرفت من عدم التزامهم به، هذا حاصل الكلام في ذلك المقام.

في جريان الاستصحاب مع الشك في القاطعية

و اما استصحاب الهية الاتصالية في موارد الشك في قاطعية الوجود، فالظاهر انه لا اشكال فيه عدا ما يترأى من المحقق النائيني على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه. قال بعد توجيه هذا الاستصحاب و بيان الفرق بينه وبين استصحاب الصحة في موارد الشك في مانعية الوجود ما حاصله: و لكن مع ذلك كله للنظر فيه مجال، اما اولا فلان مجرد تعلق النواهي الغيرية بمثل الالتفات الى الورا و نحوه مثلاً لا يدل على ان للصلاة جزئاً سورياً و هيئة اتصالية في نظر الشارع، و اما ثانياً فعلى فرض دلالة على ذلك لا يحكم بكون ذلك الجزء متعلقاً للطلب حيث ان الطلب قد تعلق بنفس عدم تخلل الالتفات و نحوه و حينئذ لا مجال لاستصحاب الهية حيث انه لا اثر لبقائها بعد فرض عدم تعلق الطلب بها، و اما ثالثاً فعلى فرض تسليم تعلق الطلب به ايضا الا انه لا اشكال في تعلق الطلب بعدم وقوع القواطع، و حينئذ فلا بد من علاج الشبهة من جهة احتمال قاطعية الوجود، و لا ترتفع الشبهة من تلك الجهة باستصحاب بقاء الهية الاتصالية،

لان الشك في بقائها مسبب عن الشك في القاطعية، و الاصل الجاري في الشك المسببي غير قابل لرفع الشك السببي بل الامر بالعكس، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و فيه: اولا ان اطلاق القاطع على بعض الامور دال على ان للصلاة في نظر الشارع نحو من الاتصال قد يقطع بذلك الامور، و ذلك واضح لا يحتاج الى اقامة برهان، فان الوجدان اقوي شاهد و برهان. و ثانياً ان الطلب و ان لم يتعلق ظاهراً الا بعدم وقوع القواطع لا بالجزء الصوري، الا ان الارادة النفس الامرية التي هما لب التكليف و روح الطلب كانت متعلقة بذلك الجزء كما ان الطلب الصوري في باب الصلاة و ان لم يكن الا متعلقاً بنفس اجزائها و شرائطها، الا ان الارادة الواقعية كانت متعلقة بالنهاى عن الفحشاء والمنكر مثلاً فتدبر. و ثالثاً انه بعد تسليم تعلق الطلب بالجزء الصوري لا فرق بين تعلقه بعدم وقوع القاطع و عدمه، لان الطلب المتعلق به انما جاء من قبل تعلق الطلب بالجزء الصوري فالمكلف ماخوذ بذلك و انما امر بعدم ايجاد القاطع مقدمة له فاستصحاب بقاء الجزء يكفى في رفع الكلفة عن المكلف، و لعمرى ان هذا كله واضح تدبر تعرف.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

استدلال بالآية الشريفة على الصحة عند الشك في المانع و نقده

و قد يستدل على الصحة عند الشك في مانعية الطارئ بقوله تعالى «ولا تبطلوا اعمالكم»^١ فان حرمة الابطال ايجاب للمضى، و هو مستلزم لصحتها و لو بالاجماع المركب او عدم القول بالتفكيك بين ايجاب المضى والصحة في غير الصوم والحج.

و فيه: نظر اما اولا فلان النهى في الاية ظاهره الارشاد بقريئة صدرها قال الله تعالى «يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و لا تبطلوا اعمالكم»^٢ فان معنى الاية الشريفة على ما يظهر منها انه يجب على المؤمنين اطاعة الله و الرسول و لا يجوز لهم ان يبطلوا اعمالهم بمخالفة الله و الرسول و الابطال او الافساد على ما عرفته في الفقه في مبحث العجب ليس ظاهراً في خصوص ما يريد الفقيه منه، بل معناه اضاعة الاثر المقصود

المنظور من الشيء. و من المعلوم ان الاثر المطلوب في باب العبادات هو درك المقامات العالية والنجاة عن المهالك والمراتب الدنية، فدلّت الاية على عدم جواز ابطال الاعمال بهذا المعنى بمخالفة الله والرسول، و من الواضح ان النهي حينئذ ليس الاظاهراً في الارشاد و مما ذكرنا تعرف انه لا يمكن التمسك بالاية على اي تقدير، سواء كان النهي فيها راجعاً الى النهي عن ابطال العمل بعد ما لم يكن باطلا، او كان راجعاً الى النهي عن ايجاد العمل على وجه باطل لا يترتب عليه اثر، او كان راجعاً الى النهي عن احداث البطلان في بعض اجزاء العمل في اثناؤه، فانه على اي تقدير يكون ظاهر المعنى الارشاد فيسقط عن قابلية الاستدلال. و اما ثانياً فلانه سلمنا ان النهي مولوي و ان الابطال شامل لابطال بعض اجزاء العمل في اثناؤه الا ان التمسك به في المقام مشكل، لان المدعى فيما نحن فيه انقطاع العمل بسبب الزيادة ان كانت مضرة، فلا يعلم ان رفع اليد عنه ابطال له، و بعبارة اخرى ان النهي في الاية على فرض ظهوره في حرمة قطع العمل في اثناؤه الا ان موضوعه هو قطع العمل، ولا يعلم في المقام ان رفع اليد عنه بعد تحقق الزيادة هل هو قطع له او لا؟

مركز تحقيق مكتبة علوم اسلامی

التمسك بالاستصحاب في المقام بتقريبات مختلفة و التأمل فيها

و قد يتمسك لاثبات ذلك باستصحابات عديدة:

منها: استصحاب حرمة القطع. و فيه: ما عرفت من انه لا يعلم ان رفع اليد عن العمل بعد تحقق الطارئ هل هو قطع له اولاً؟ و من الواضح ان من اركان الاستصحاب هو بقاء الموضوع في زمان الشك، و الا يكون الاستصحاب من باب اسراء الحكم من موضوع الى اخر.

و منها: استصحاب وجوب الاتمام. و فيه: انه لا يعلم ان الاتيان بسائر اجزاء العمل هل هو اتمام له بان لا يكون الزيادة مانعاً او ليس اتمامه بان تكون مانعاً؟ و يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع كما عرفت.

و منه: استصحاب كون المكلف في الصلاة. و فيه: ما عرفت في موارد جريان الاستصحاب فيما شك في المفاهيم كاستصحاب بقاء النهار عند الشك في تحقق الغروب

بالشبهة المفهومية، و كاستصحاب اطلاق الماء عند الشك في اضافته بتلك الشبهة، و كاستصحاب كونه حاضراً عند الشك في تحقق المسافة بتلك الشبهة. و حاصل الاشكال انه لا بد في الاستصحاب ان يكون الشك في موضوع خارجي بعد القطع به سابقاً، و في المقام يعلم بالاثبات ببعض الاجزاء و عدم الاثبات ببعض الاخر، و يعلم ايضا بتحقيق ما هو مشكوك المانعية، فالشك في كون المكلف في الصلاة و بين اجزائها مثلاً انما نشك من الشك في ما نعية الطارئ بحيث يعلم انه ان لم يكن مانعاً فهو في الصلاة والا فخرج عنها و في مثله لا يجري لاستصحاب كونه في الصلاة.

و منها: استصحاب حرمة الالتفات الى الورا والتكلم العمدي. و فيه: ان الالتفات او التكلم كان محرماً منهيّاً عنه في الصلاة و لا يعلم المكلف بكونه في الصلاة و الا فان علم بكونه فيها لعلم حرمة ذلك عليه، فالشك انما نشأ من جهة الشك في كونه فيها وعدمه، و بعبارة اخرى ان موضوع الحرمة انما كان الالتفات او التكلم في الصلاة و هذا مشكوك و من شرائط الاستصحاب بقاء موضوع المستصحب في ظرف الشك.

لا يقال: من الاستصحابات المسلمة عندهم استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير عنه، مع انه يمكن ان يقال ان موضوع النجاسة كان هو الماء المتغير فقد انتفى الموضوع في ظرف الشك بزوال التغير.

فانه يقال: موضوع الدليل و ان كان هو الماء الموصوف بالتغير، الا ان موضوع المستصحب هو الماء، و هو باق في ظرف الشك، و توضيح ذلك ان الماء المتغير ما لم يتحقق خارجاً لكان هو موضوع النجاسة، فلا يمكن اسراء حكمه الى غير المتغير، لانه من اسراء الحكم من موضوع الى اخر الا انه بعد عروض الوجود عليه خارجاً و تحققه كذلك لما كان الموضوع لها بنظر العرف بل كان الموضوع حينئذ هو الماء بحيث يقال هذا الماء نجس لكونه متغيراً و بعد زوال التغير كان هذا الماء محفوظاً، و قد عرفت في مبحث الاستصحاب ان موضوع المستصحب يؤخذ من العرف لا من الدليل، اذا عرفت ذلك نقول: ان الالتفات او التكلم فيما نحن فيه لم يتحقق قبل كس يقال كان هذا التكلم او الالتفات محرماً والاصل بقاء حرمة، و حيث لم يتحقق فكان موضوع الحرمة

هو التكلم فى الصلاة او الالتفات الى الورا فيها، و لا يعلم بقاء الموضوع فى ظرف الشك. و منها: استصحاب حرمة الالتفات او التكلم على المصلى و توضيحه: ان القواطع و ان كانت محرمة على المصلى بحسب دلالة الدليل بحيث كان الموضوع لها هو عنوان المصلى الا انه بعد دخول المكلف فى الصلاة ينطبق الموضوع عليه بحيث يقال عرفا: ان هذا الشخص كان محرماً عليه قطع الصلاة، و من المعلوم ان هذية الشخص مقطوع البقاء فى ظرف الشك، و نظيره ما عرفت فى الماء المتغير و انه ما لم يتحقق خارجا كان هو موضوع النجاسة الا انه بعد تحققه ينطبق الموضوع على الماء عرفا، و هذية الماء محفوظة فى ظرف الشك.

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه هذا الاستصحاب الا انه مبنى على ان لا يكون القيد من قيود المحمول بل كان من قيود الراجعة الى الموضوع بان كان لسان الدليل مثلاً يحرم على المصلى الالتفات الى وراء القبلة او التكلم العمدي، والا بان كان لسانه يحرم الالتفات الى الورا او التكلم العمدي فى الصلاة لما كان لجريان الاستصحاب وجه كما عرفته، تدبر فى ذلك كله تعرف. مركز تحقيقية كميتر علومى

إشارتان

ثم انه على فرض جريان استصحاب حرمة القطع يجب على المكلف اتمام العمل ثم اعادته، لان هذا الاصل لا يثبت ان هذا مصداق المأمور به الا على القول بالاصول المثبتة حيث ان صحة هذا العمل و ان كانت ملازمة لحرمة قطعه او وجوب اتمامه بالاجماع او عدم القول بالتفكيك، الا ان الاصل الجارى فى احد المتلازمين لا يرفع الشك فى الاخر فمقتضى الاصل اتمام هذا العمل، و مقتضى الاشتغال بالتكليف اليقيني اعادته ثانياً. و هذا الذى اراد صاحب الرياض من كلامه الذى نقله الشيخ بقوله: و ربما يجاب، و اورد عليه بما اورد، والظاهر عدم ورود شىء عليه فراجع و تدبر.

ثم انه لو منع من استصحاب حرمة القطع فهل مقتضى القاعدة وجوب اتمام العمل و اعادته ثانياً، او مقتضاها وجوب الاعادة فقط باجراء البراء عن وجوب الاتمام، او حرمة القطع؟ اختار الشيخ رحمته الثانى، والاقوى فى النظر الاول، و ذلك لانه اذا اشتغل ذمة

المكلف بتكليف ثم شك في سقوطه بالعصيان وعدمه فمقتضى اشتغال الذمة به هو العلم بالبراءة ولا يكفي مجرد احتمال سقوطه بالعصيان، فنقول فيما نحن فيه: ان التكليف اليقيني بوجوب الاتمام او حرمة ايجاد القواطع قد اقتضى البراءة اليقينية عنه، و مجرد احتمال سقوط ذلك التكليف بمحصول العصيان لا يكفي في اجراء البراءة، فالاصل الاشتغال على اي حال تدبر. نعم لو حصل الزيادة قبل انعقاد الصلاة صحيحة و في اول جزء منها و احتمال مانعيتها لكان للقول بالبراءة وجه، حيث لم يقطع حينئذ باشتغال الذمة بوجوب الاتمام فالشك فيه شك في اصل التكليف و مجراه البراءة، وهذا بخلاف ما لو حصلت بعد انعقادها صحيحة فان الاشتغال اليقيني بالتكليف بوجوب الاتمام حينئذ يقتضي القطع بالبراءة و لا يحصل القطع بها الا بالاتمام، و لا ريب انه كما كان مقتضى الاشتغال بذلك التكليف وجوب الاتمام، كذلك كان مقتضى الاشتغال باصل التكليف بالمركب اعادته ثانيا، فافهم واغتنم.



حصيلة الكلام

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه انه على المختار يكون الاصل الاولي فيما ثبت جزئيته في الجملة و شك في ركنيته هو عدم الركبة مطلقا، سواء فسرنا الركن بما يبطل الصلاة بنقصه عمدا و سهوا، او فسرناه بذلك مع عطف الزيادة عليه عمداً و سهواً، و اما على ما ذهب اليه الشيخ رحمته الله من بطلان العمل بنقص الجزء عمدا و سهوا، فالاصل الاولي هو الركبة ان فسرناه بالمعنى الاول، والتفصيل بين النقص والزيادة ان فسرناه بالمعنى الثاني.

نقل و نقد

قال الشيخ رحمته الله ما لفظه ولكن التفصيل بين النقص والزيادة غير موجود في الصلاة، اذ كلما تبطل الصلاة بالاخلال به سهوا تبطل بزيادته عمدا و سهوا، فاصالة البراءة الحاكمة بعدم الباس بالزيادة معارضة بضميمة عدم القول بالفصل باصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهوا، فان جوزنا الفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الاصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم و الواقعي فيعمل بكل واحد من

الاصلين، والا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة كما لا يخفى، انتهى كلامه بلفظه.

اقول: كانه عليه السلام غفل عما افاده في بحث بطلان المركب بنقص الجزء سهوا: من ان الدليل على جزئية شيء في حال الالتفات دليل عليها في حال الغفلة ايضا، لان الغفلة لا يوجب تغيير المأمور به فان المخاطب بالصلاة مع السورة اذا غفل عنها في الاثناء لم يتغير الامر المتوجه اليه قبل الغفلة، و لم يحدث بالنسبة اليه من الشارع امر اخر حين الغفلة لانه غافل عن غفلته. وانت خبير بان مفاد هذا الدليل ان دليل الاجتهادي الدال على جزئية السورة حال الالتفات دال عليها حال الغفلة، و اذا نقول: لو ثبت اجماع المركب والملازمة بين بطلان الصلاة بنقص الجزء سهوا و بطلانها بزيادته عمدا و سهوا، فالدليل الاجتهادي على احد المتلازمين دليل على الاخر، فكان الدليل على بطلان الصلاة بالنقص بالجزء دليل على بطلانها بالزيادة فيه، و مع الدليل ينتفى موضوع البراءة، هذا مع انه لو سلم ان الدليل على البطلان في طرف النقيصة هو الاشتغال الا انا نقول: ماوجه تقدم الاشتغال على البراءة.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

نقل و تبیین

و قال المحقق الخراساني في وجه ذلك ما لفظه: وذلك لارتفاع ما هو موضوع البراءة و ملاكها من عدم البيان في الزيادة بملاحظة حصوله في النقيصة مع عدم الفصل بينهما كما هو الفرض و ذلك بخلاف العكس، فان عدم البيان في امر في نفسه لا يقتضي رفع البيان عما لا فصل بينه و بينه، بداهة ان البيان و اتمام الحجة في احد المتلازمين لا يرتفع بعدم البيان و اتمام الحجة في الاخر، بل يكفي ذلك بيانا و اتماما للحجة فيهما، كما لا يخفى. هذا كله مع انه لا بد من الحكم بالاشتغال. و لو قلنا بعدم الترجيح و سقوط القاعدتين من الطرفين فانه يكفي في الحكم به مجرد عدم الاطمئنان و عدم استقلال العقل بالامن من العقاب، فتدبر جيدا، انتهى كلامه بلفظه.

والظاهر ان مورد كلامه هو البراءة العقلية، والا فالبراءة الشرعية مقدم على الاشتغال العقلي، بل وارد عليه، و ذلك لان موضوع الاشتغال انما هو الشك في البراءة عن التكليف

في مقام الامتثال فاذا حكم الشارع بالبراءة فقد ينتفى الشك فيها، وبذلك يرتفع حكم العقل بالاشتغال، ولذلك قد تقدم منا في مبحث الاقل والاكثر ان العقل وان كان حاكماً بالاشتغال، الا ان البراءة الشرعية حاكمة بعدم وجوب اتيان الاكثر وهي مقدمة على حكم العقل بالاشتغال، ولعمري ان هذا كله واضح فتدبر.

هذا كله حكم النقيصة والزيادة بحسب مقتضى الاصول واما حكمها بحسب الادلة الاجتهادية الواردة في خصوص الصلاة فيتوقف بيانه على ذكر اخبار المسألة اولا ثم بيان مفادها.

اخبار المسألة

فنقول: قد ورد في المقام اخبار عديدة بمضامين متفاوتة:

منها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «لا تعاد الصلاة الا من خمس (او خمسة) الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»^١.

و منها: قوله عليه السلام في المرسلة: «تسجد سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك»^٢ و منها: قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الاعادة»^٣.

و منها: قوله عليه السلام: «اذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته»^٤.

كلام الشيخ في الجمع بين الاخبار وما يلاحظ عليه

قال الشيخ رحمه الله في مقام الجمع بين الروايات ما لفظه: هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول، واما بملاحظتها فمقتضى لاتعاد الصلاة الا من خمسة والمرسلة المذكورة عدم قدح النقص سهواً، او الزيادة سهواً ومقتضى عموم اخبار الزيادة المتقدمة قدح الزيادة عمداً وسهواً، وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهوية بناء على اختصاص لا تعاد بالسهو، والظاهر حكومة قوله: لا تعاد، على اخبار

١- من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٧٩؛ التهذيب ج ٢ ص ١٥٢ الباب ٩؛ وسائل الشريعة ج ١ ص ٣٧١ الباب ٣.

٢- نزهة الناضر ص ٤٠ بحار الانوار ج ٨٥ ص ٢٢٥؛ وسائل الشريعة ج ٨ ص ٢٥١.

٣- الكافي ج ٣ ص ٣٥٥؛ التهذيب ج ٢ ص ١٩٤ الباب ١٠؛ الاستبصار ج ١ ص ٣٧٦ الباب ٢١٩.

٤- الكافي ج ٣ ص ٣٥٤؛ التهذيب ج ٢ ص ١٩٤ الباب ١٠؛ وسائل الشريعة ج ٦ ص ٣١٩ الباب ١٤.

الزيادة لانها كادلة سائر ما يخل فعله او تركه بالصلاة كالحديث والتكلم وترك الفاتحة و قوله: لا تعاد، يفيد ان الاخلال بما دل الدليل على عدم جواز الاخلال به اذا وقع سهوا لا يوجب الاعادة و ان كان من حقه ان يوجبها.

والمحصل ان هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الاخلال سهوا بما يثبت قدح الاخلال به فى الجملة ثم لو دل دليل على قدح الاخلال بشيء سهواً كان اخص من الصحيحة ان اقتصت بالنسيان وعمت بالزيادة والنقصان، و الظاهر ان بعض ادلة الزيادة مختصة بالسهو مثل قوله ^{عليه السلام}: «اذا استيقن انه زاد فى المكتوبة استقبل الصلاة»^١ انتهى كلامه رفع مقامه.

اقول: ما افاده: من ان النسبة بين الصحيحة وقوله «من زاد فى صلاته فعليه الاعادة»^٢ هو الاعم والاخص من وجه و ان الصحيحة حاكمة عليه، كلام صحيح لا اشكال فيه، و وجه الحكومة ان ما دل على وجوب الاعادة على من زاد فى صلاته دال فى المعنى على اعتبار عدم وجود الزيادة فى الصلاة فهو نظير سائر الادلة على اعتبار بعض الاجزاء والشرائط فيها، و كما ان الصحيحة حاكمة على تلك الادلة فكذلك حاكمة على ذلك الدليل. و اما ما افاده: من ان النسبة بين قوله من زاد وبين المرسلة هو الاعم والاخص من وجه، ففيه: انها و ان كانت كذلك الا انه لا يعامل معها معاملة تلك النسبة لان حكم الزيادة السهوية فى المرسلة غير مستفادة من الاطلاق او العموم كى يكون الدليلان كسائر ما كان النسبة بينهما الاعم والاخص من وجه فان حكمها مما قد صرح به فى الرواية بالخصوص، و اذا يقدم المرسلة فى جهة الزيادة على حديث من زاد بلا اشكال.

توجيه و تحقيق

فحصل الجمع بين حديث لا تعاد و حديث من زاد تخصيص الثانى بالزيادة العمدية والزيادة السهوية فى غير الاركان، وكذا الجمع بين المرسلة و حديث من زاد انما هو بتخصيص الثانى كما عرفت بالزيادة العمدية، و اما النسبة بين حديث لا تعاد بناء على

١- الكافى ج ٣ ص ٣٥٤، التهذيب ج ٢ ص ١٩٤ الباب ١٠: وسائل الشيعة ج ٦ ص ٣١٩ الباب ١٤.

٢- الكافى ج ٣ ص ٣٥٥، التهذيب ج ٢ ص ١٩٤ الباب ١٠: الاستبصار ج ١ ص ٣٧٦ الباب ٢١٩.

اختصاصه بالسهو كما هو المفروض و بين قوله اذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل الصلاة بناء على اختصاصه ايضا بالسهو فقد يقال ان الثاني اخص مطلقا من الاول، كما عن الشيخ تذكرة و لعل وجه ذهابه الى حكومة لا تعاد على حديث من زاد دون هذا انه لما كان مفاد من زاد بمنطوقه اعتبار عدم الزيادة مطلقا في حال الصلاة عمدا كانت او سهواً فكان في حد ساير ما يدل على اعتبار الاجزاء والشرائط فيها، وكما ان لاتعاد يحكم على تلك الادلة كذلك يحكم على هذا الدليل، و لا يلزم من حكومته عليه صيرورة ذلك الدليل بلا مورد، بل يبقى فيه مورد الزيادة العمدية، وكذا السهوية في غير الاركان كما لا يخفى، وهذا بخلاف مفاد قوله اذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل الصلاة فان هذا الدليل انما دل بمنطوقه بالخصوص على اعتبار عدم الزيادة السهوية و بمفهوم الموافقة و ان كان يستفاد حكم الزيادة العمدية ايضا، و انه اذا كان عدم الزيادة سهواً معتبرا في الصلاة لكان عدمها عمدا معتبرا بطريق اولي، فيصير هذا الدليل ايضا كحديث من زاد دالا على اعتبار عدم الزيادة مطلقا الا انه لما صرح فيه بحكم الزيادة السهوية فقط من دون التعرض للزيادة العمدية و ليس حكم سهوهاً مستفادا من الاطلاق او العموم بل صرح به لما يحكم عليه حديث لاتعاد، لاستلزامه ان لا يبقى له بحسب ما سبق له مورد اصلا فلا بد من تخصيص لا تعاد بهذا الحديث و القول بايجاب الزيادة السهوية للاعادة، هذا غاية ما يمكن ان يوجه به كلام الشيخ و غيره ممن تبعه في ذلك.

والانصاف عدم خلوه عن الاشكال، لانه و ان كان هذا الحديث اخص مطلقا من جهة سهو الزيادة من الصحيحة فلو اريد تقديمها عليه من هذه الجهة لكان بلا مورد الا انه اعم منها من جهة اطلاقه او عمومه للاركان و غيره، فلا يلزم من تقديم الصحيحة عليه من هذه الجهة صيرورته بلا مورد، و اذا نقول: كما ان لسان لا تعاد كان حاكما على حديث من زاد كذلك كان حاكما على هذا الحديث فيخصه بالزيادة الواقعة في الاركان و يبقى تحته مورد تلك الزيادة.

و اما النسبة بين المرسلة والصحيحة فالظاهر ان الثانية بملاحظة الاستثناء الواقع فيما اخص مطلقا من الاولى فتخصصها بالزيادة او النقص الواقعة في غير الاركان.

و اما النسبة بين المرسلة و بين قوله اذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل الصلاة

فهو تبين كلى فى بعض مفاد المرسله، حيث دلت على عدم وجوب الاعادة للزيادة السهوية و دل هذا على وجوب الاعادة لها فيتعارضان، الا انه لما كانت الصحيحة من اقوى شواهد الجمع بينهما يجمع بينهما بحمل الاولى على الزيادة فى غير الاركان و الثانى على الزيادة فيها، و قد عرفت ان حمل كل منها على ذلك كان لازما بلحاظ جمعه مع الصحيحة فتدبر.

تلخيص

فتلخص من جميع ما ذكر ان حكم النقيصة السهوية بحسب الاصول العملية عدم ايجابها للبطلان، و بحسب الادلة الاجتهادية عدم ايجابها له الا اذا كانت فى الخمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، و اما حكم الزيادة العمدية بحسب الاصول العملية عدم اخلاها بصحة الصلاة، و بحسب تلك الادلة اخلاها بها مطلقا، و اما حكم الزيادة السهوية بحسب تلك الاصول هو عدم اخلاها بالصحة ايضا، و بحسب تلك الادلة هو اخلاها بها فى الاركان دون غيرها، وهذا هو الذي ذهب اليه المشهور بل لعله وجه اجماعهم على عدم الفصل بين القول ببطلان الصلاة بنقص الجزء سهوا و بين بطلانها بزيادته عمدا و سهوا، فانك قد عرفت ان مقتضى الجمع بين الادلة المتقدمة هو كون النقيصة السهوية مضره فى الاركان دون غيرها و كذا الزيادة السهوية، و كون الزيادة العمدية مطلقا فى الاركان كانت او غيرها مضره ايضا، هذا تمام الكلام فى هذا المقام و عليك بالتأمل التام لتطلع على حقيقة الامر، و هو العالم بحقائق الامور.

الفصل الثاني عشر: فى حكم تعذر

بعض اجزاء المركب و شروطه

اذا ثبت جزئية شىء او شرطيته^١ فى الجملة فهل الاصل يقتضى ذلك مطلقا كى يسقط التكليف بالباقي عند تعذر الجزء او الشرط او يقتضى اختصاصه بحال التمكن كى لا يسقط التكليف به؟ وجهان بل قولان، وينبغى قبل بيان الوجهين تقديم امر، وهو انه لا اشكال فى ان مجرى الاصل هو ما لم ينهض لحكمه اطلاق لفظى و دليل اجتهادي، فاذا ثبت اطلاق دليل المركب او اطلاق دليل اعتبار الجزء لا تصل النوبة الى الاصل العملى،

١- و يمكن تحرير محل النزاع هكذا اذا ثبت جزئية شىء او شرطيته و تعذر ذلك الجزء او الشرط فهل القاعدة تقتضى وجوب الاتيان بالباقي سواء كان ذلك ثبوتا من جهة تبدل المصلحة و قيامها بالجميع عند التمكن و بالبعض عند عدمه من دون ان يوجب التعذر فوت بعض مراتبها فحال التمكن و عدمه حيثنذ بالنسبة الى وجوب الجميع و بعضه كحال السفر و الحضر بالنسبة الى صلاة المقصورة و المتعمدة او كان من جهة تعدد المطلوب فاذا تعذر احدهما يجب الاتيان بالباقي او تقتضى عدم وجوب الاتيان به و سقوط التكليف عنه، و مرجع الكلام الى ان القاعدة هل تقتضى اختصاص القيدية بحال التمكن كى يجب الاتيان بالباقي او تقتضى قيدية المطلقة كى لا يجب الاتيان به، وكيف كان فالكلام انما هو على فرض تسليم انه لو كان القيدية مطلقة لسقط التكليف بالباقي بتعذر القيد. فما يترامى من المحقق النائيني على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه فى ذيل التمسك بالاستصحاب: من ان لازم اطلاق دليل القيد بقاء القيدية عند تعذره و لازم ذلك ارتفاع ذلك الشخص من الوجوب المتعلق بالكل عند تعذر بعض اجزائه، محل المنع لما عرفت من ان لازم اطلاق دليل الجزء او الشرط او لازم اقتضاء القاعدة جزئية المطلقة هو سقوط التكليف و الطلب عن الباقي لا شخص الطلب بل سنخه تدبر تعرف.

و ذلك بخلاف القاعدة الثانوية المستفادة من قوله «اذا امرتكم بشئ»^١ الى اخر و قوله «الميسور لا يترك بالمعسور»^٢ و نحوهما، فان تلك الادلة على فرض دلالتها تحكم على اطلاق دليل الاجزاء بل دليل المركب ايضا، و كيف كان فهنا مقامان احدهما في اقتضاء الاصل العمل والثاني في اقتضاء الادلة الاجتهادية.

المقام الاول في اقتضاء الاصل العمل

و ينبغي ان يحرز فيه اولا موارد ثبوت الاطلاق و عدمه فنقول^٣: الجزئية او الشرطية تستفاد تارة من نفس الامر بالمركب او المشروط كان يقال صل مع السورة مثلا او صل

١- الكافي ج ١ ص ١٦٩؛ بحار الانوار ج ٢٣ ص ٦ الباب ١: الاحتجاج ج ٢ ص ٢٦٧.

٢- عوالي اللالي ج ٤ ص ٥٨ و الحديث فيها بهذه الصورة: لا يترك الميسور بالمعسور.

٣- و الاولى في مقام بيان الاقسام المتصورة و تعيين مورد جريان الاصل و غيره منها ان يقال تارة يتعلق الامر بالمركب مع الجزء الفلاني او المشروط بالشرط الفلاني كان يقال مثلا صل مع السورة او مع الطهارة و اخرى يتعلق بالمطلق و ثالثة يتعلق او امر متعددة باجزاء او شروط متعددة فان كان الامر متعلقا بالمركب او المشروط فلا ريب في انه عند تعذر الجزء او الشرط يسقط التكليف عن الكل و تعلقه بالباقي فرع اقتضاء دليل اياه و ان كان متعلقا بالمطلق كان يقال مثلا يجب عليك الصلاة او صل فان قلنا يكون الالفاظ موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد و دل دليل على اعتبار جزء او شرط غير مقوم فان كان لذلك الدليل اطلاق شامل لصورة التمكن والتعذر فلازمه سقوط التكليف عن الباقي و ان لم يكن له اطلاق كان قام الاجماع مثلا على اعتباره في الجملة فلازم اطلاق الامر بالمطلق هو عدم سقوطه عن باقي الاجزاء و ان قلنا بكونها موضوعة للصحيحة فقط فان كان لدليل اعتبار بعض الاجزاء والشرايط اطلاق فلازمه سقوطه ايضا عن الباقي و ان لم يكن له اطلاق فالمرجع الاصول العملية للشك في دخالة هذا الجزء او الشرط هل هو قيد مطلقا او في خصوص حال التمكن والمفروض ان المطلق موضوع للصحيح الجامع لجميع الاجزاء والشرايط و ان كان اوامر متعددة غيرية متعلقة باجزاء متعددة او شروط كذلك فدل كل امر على جزئية متعلقه او شرطيته بنحو الان فلا يخلو اما ان تكون تلك الاوامر كلها ارشادا الى جزئية متعلقاتها من دون ان تكون كاشفة عن وجود الارادة اصلا والفرق بينها حينئذ و بين قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ان الثاني ليس الا في مقام الوضع من دون ان يكون في مقام انشاء لتكليف دون الاول فان التكليف الانشائي موجود فيه او تكون كاشفة عن وجود الارادة في نفس المولى من دون ان تكون في مقام البعث الفعلي من جميع الجهات او تكون في هذا المقام فعلى الاولين ان كان لدليل بعض الاجزاء اطلاق ثم تعذر فلازمه سقوط التكليف عن سائر الاجزاء ايضا و ان لم يكن له اطلاق فالمرجع الاصول العملية و لا يثبت اوامر سائر الاجزاء عدم جزئية المتعذر في حال التعذر لعدم المنافاة بينها و بين اطلاق جزئية المتعذر كما لا يخفى و اما على الثالث فلا ريب في ان مقتضى اوامر سائر الاجزاء عند تعذر بعضها وجوب الاتيان بها حيث ان الامر بها فعلا مقتض لعدم جزئية المتعذر عند التعذر و كل ذلك واضح تدبر تعرف.

مع الطهارة كذلك، و اخرى من امر متعلق بنفس الجزء او الشرط غير الامر المتعلق بالمركب كان يقال بعد الامر بالصلاة اسجد واركع و طهر و نحو ذلك، و لا يخفى انه يمكن ان يقال في القسم الاول ان منشأ انتزاع الجزئية والشرطية هو الامر بالكل او المشروط دون القسم الثاني فان منشأ انتزاع الجزئية او الشرطية فيه ليس الامر الغيري المتوجه الى كل منهما، بل الامر الغيري حيث لا يتعلق الا بما هو المقدمة لذيها كاشف بنحو الان عن كون متعلقه جزءاً او شرطاً، و على اي حال فان كان القيد مستفاداً من نفس الامر بالمقيد فلا اشكال في سقوط الامر به عند تعذر قيده، و لا اطلاق حينئذ في البين، فان المفروض ان الامر قد تعلق بنفس المركب و ليس هناك امر الا هو، و سقوطه بتعذر بعض قيود متعلقه ليس محل الاشكال، فهاهنا مقام التمسك بالاصل العملى من البراءة او الاستصحاب على ما ياتي الكلام فيه و ان كان مستفاداً من امر يخصه، فتارة يكون لذلك الامر اطلاق شامل لصورة التعذر و عدمه اما بان كان ارشاداً الى جزئية متعلقه او شرطيته فقط من دون ان يكون كاشفاً عن طلب و ارادة و من دون ان يكون فيه بعث اصلاً و نظيره قوله لا تبع بيعاً غريباً فان النهى فيه ارشاد الى الفساد و ان هذا البيع لا يقع في الخارج بحيث يترتب عليه اثر، او بان كان كاشفاً عن وجود الحب و الارادة في نفس المولى بهذا الجزء من دون ان يكون فيه بعث فعلى من جميع الجهات نظير الاوامر المقصود بها مجرد اظهار وجود الارادة في نفس المولى متعلقة بمتعلقاته. و اخرى لا يكون له اطلاق بان كان بعثاً فعلياً حتمياً الى الجزء او الشرط، فان مثل هذا الامر لا اطلاق فيه بل لا يتصور الاطلاق له و بالنسبة الى حال التعذر، لان سقوط التكليف الفعلى من جميع الجهات عند التعذر من امثاله بديهى يستقل به العقل و لا يحتاج الى اقامة برهان. و على الثانى و هو ما ليس لامر الجزء اطلاق، فتارة يكون للامر المتعلق بالمركب اطلاق بالنسبة الى حال التمكن من الجزء و عدمه و ذلك بان يكون الالفاظ الواقعة تحت دائرة الطلب بلحاظ معانيها موضوعة للاعم من الصحيح والفاقد و يكون المتكلم في مقام

البيان من حيث حالات المأمور به، و اخري لا يكون له ايضا اطلاق اما بان لا يكون الالفاظ موضوعة للاعم بل كانت موضوعة لخصوص الصحيح او يكون المتكلم فى مقام البيان من هذه الجهة.

اذا عرفت الاقسام فنقول: ان كان لدليل القيد اطلاق فالحكم مع قطع النظر من القاعدة الثانوية سقوط الباقي بتعذر القيد سواء كان لدليل المركب ايضا اطلاق او لا، وان لم يكن له اطلاق، فان كان لدليل المركب اطلاق فالحكم عدم سقوط الباقي بعد تعذره، و فى شئ من هذين القسمين لا مجال للرجوع الى الاصل، و ان لم يكن له ايضا اطلاق فالحكم ما يقتضيه الاصل العمل مع قطع النظر عن القاعدة المستفادة من الادلة الاتية.

فى ان المرجع فى المقام عند جريان الاصل هو البراءة او الاستصحاب و تلخص من جميع ما ذكرناه ان موارد اطلاق الادلة الاجتهادية ليس مجاري للاصول فمجره مورد سكوت الدليل الاجتهادي كما فى بعض الصور المتقدمة، و هل المرجع الى البراءة بدعوى انه بعد تعذر بعض الاجزاء نشك فى وجوب الباقي والاصل البراءة عنه او الى الاستصحاب؟ وجهان.

تقريبات لجريان الاستصحاب

و يمكن تقريب الثانى بوجوه: الاول: استصحاب كلى الوجوب القائم بالباقي، و تقريبه: ان الباقي كان واجبا قبل بالوجوب الكلى و كان مطلوبا بجنس الطلب فنشك فى زوال هذا الوجوب عنه، والاصل بقاءة فوضوع هذا الاستصحاب هو الباقي و محموله هو جنس الوجوب، فليس فيه مسامحة لا فى جانب الموضوع و لا فى جانب المحمول، بل كل منها عين ما كان بالرقة العقلية.

الثانى: استصحاب وجوب النفسى للاجزاء الباقية، و تقريبه: ان الباقي كان واجبا قبل بالوجوب النفسى فنشك فى بقاء وجوبه النفسى و عدمه من جهة الشك فى ان جزئية المتعذر هل كانت مختصة بحال التمكن او كانت مطلقة؟ و الاصل بقاء وجوبه، و لا يخفى ان فى هذا الوجه نحتاج الى تصرف فى موضوع المستصحب بان يقال: ان الواجب

بالوجوب النفسى قبل التعذر و ان كان تمام المركب لا خصوص ساير الاجزاء الا ان العرف كانه يرى باقى الاجزاء عين ما كان معروضا للوجوب النفسى قبل و يرى تعذر الجزء من حالات العارضة على الموضوع كما يرى نقص مقدار يسير من ماء الكر من حالاته لا من مقدمات الموضوع، ولذا لم يتردد واحد فى جريان استصحاب كرية ماء كان كرا سابقا فاخذ منه مقدار يسير، فهذا الاصل مبنى على تسامح العرف، و يحتاج الى ذلك التسامح حيث ان الموضوع فى ظرف الشك غيره قبله بالرقعة العقلية، فلا يتم الاستصحاب الا بتسامح العرف فى الموضوع.

الثالث: استصحاب الوجوب النفسى بمفاد كان التامة، و تقريبه: ان الوجوب النفسى كان موجوداً سابقاً فنشك فى بقاءه و عدمه من جهة الشك فى اطلاق جزئية المتعذر او اختصاصه بحال التمكن والاصل بقاءه، وهذا الاصل ايضا لا يحتاج الى التسامح اصلا، فهو نظير استصحاب وجود الكرية الموجودة قبل عند الشك فى بقاءها.

الرابع: استصحاب الوجوب النفسى للاجزاء الباقية لا بنحو المذكور فى وجه الثانى، و تقريبه بناء على ان يكون وجوب الاجزاء عين وجوب الكل و لا يكون الجزء مقدمة للكل: ان الباقي كان واجبا قبل بالوجوب النفسى و شك فى بقاء وجوبه والاصل بقاءه، و لا يخفى عليك ان وجوب ساير الاجزاء قبل التعذر و ان كان وجوبا ضمنيا و بعد التعذر انتفى هذا الوجوب قطعاً فلو كان لها وجوب حينئذ كان نفسيا استقلاليا، الا انا لسنا بصدد استصحاب وجوب النفسى الضمنى كى يقال: نقطع بارتفاعه، بل انما كنا بصدد استصحاب وجوب النفسى الجامع بين الضمنى والاستقلالى، فنقول: هذا الوجوب الجامع اللابشرط كان موجوداً قبل فنشك فى بقاءه والاصل بقاءه.

الخامس: استصحاب الوجوب الغيري لكل جزء من الاجزاء الباقية بناء على ان يكون الاجزاء مقدمات لكل و تقريب هذا الاستصحاب: ان كلاً من تلك الاجزاء كان واجبا بالوجوب الغيري فنشك فى بقاءه والاصل بقاءه، و لا يخفى انه ليس هذا الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلى القسم الثالث بدعوى ان الوجوب الغيري لكل

من الاجزاء قبل تعذر القيد يكون غيره بعد تعذره، حيث ان ذا المقدمة في الاول انما هو المركب مع القيد و في الثاني هو بدونه، فالوجوب الغيري في الاول فرد غير الوجوب الغيري في الثاني، فلا بد في جريان الاستصحاب من ان يقال: ان كلى الوجوب الغيري اللابشرط الجامع بين جميع افراده كان موجودا سابقا والاصل بقاؤه، وذلك لان تغير ذي المقدمة و تبدله من العشرة مثلا الى التسعة او من المقيد الى المطلق لا يوجب ان يكون الوجوب الغيري الثابت لكل جزء من اجزاء المركب الاول غير الوجوب الغيري الثابت له اذا تبدل، فان كون المركب ذا المقدمة انما هو جهة التعليلية لا تصاف اجزائه بالوجوب الغيري، فهو نظير ملاكات الاحكام في الاحكام النفسية، فكما انه لو علم بوجود حكم سابقا بوجود ملاكه ثم قطع بزوال ذلك الملاك ولكن شك في بقاء الحكم وعدمه للشك في حدوث ملاك اخر وعدمه لكان الاصل بقاء ذلك الحكم، لان تغير الملاك لا يوجب تفرد الحكم بل وجوب الصلاة بملاك كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر عين وجوبها بملاك كونها معراج المومن كما لا يخفى، فكذلك لو علم بوجوب الغيري لجزء مثلا لوجوب ذيه ثم تيقن رفع الوجوب عن ذيه ولكن شك في بقاء ذلك الوجوب الغيري لهذا الجزء وعدمه للشك في قيام ذي المقدمة الاخر مقامه وعدمه لكان الاصل بقاء ذلك الوجوب، لان تغير ذي المقدمة لا يوجب تفرد وجوب الغيري للجزء بل وجوبه بملاك كونه مقدمة لهذا عين وجوبه بملاك كونه مقدمة لذاك كما لا يخفى فتدبر.

السادس: استصحاب وجوب النفسى الضمنى لكل جزء من ساير الاجزاء بناء على ان لا يكون الاجزاء مقدمات للكل و تقريبه واضح، وقد يقال: ان مرجع هذا ايضا الى استصحاب الكلى القسم الثالث، حيث ان وجوب الجزء في ضمن هذا غير وجوبه في ضمن ذاك وكل منها فرد من الوجوب، وفيه ما عرفت بلا مزيد عليه^١.

السابع: استصحاب شخص التكليف المتعلق بالباقي بناء على كون الاجزاء مقدمات

١- ولا يخفى ان شيئاً من الوجوه الثلاثة المذكورة اخيراً ليس مبنياً على المسامحة لا فى موضوع المستصحب ولا فى محموله، صح.

للكل ايضا، لا من جهة المسامحة فى الموضوع كما عرفت فى الوجه الثانى، بل من جهة المسامحة فى المحمول بان يقال: ان التكاليف كان متعلقا سابقا بالمقدور، وهذا التكاليف و ان كان غيريا و قد انتفى قطعاً و التكاليف المشكوك نفسى على تقدير ثبوته، الا انه لما لا يرى العرف الغيرية والنفسية معدداً للتكاليف فيمكن: ان يقال الوجوب الشخصى للباقي كان مقطوعاً قبلاً و نشك فى بقاءه والاصل بقاءه فتدبر.

هذه جملة من الوجوه التى يمكن تقريب الاستصحاب بها.

ما يرد على تقريبات جريان الاستصحاب

و يرد على الوجه الاول انه من قبيل استصحاب الكلى القسم الثالث و قد تبين فى محله عدم جريان هذا الاستصحاب، لان الوجود السابق فى ضمن فرد غير اللاحق فى ضمن فرد اخر بنظر العرف، نعم فيما لا يرى العرف بنظر المسامحة فرق بين الوجود السابق واللاحق امكن اجراء هذا الاصل. و قد يورد على هذا الوجه بان استصحاب الوجوب الجامع بين النفسى والغيرى لا يثبت كون وجوب ساير الاجزاء نفسيا الا على القول بالاصل المثبت، و اصل الوجوب الجامع بين النفسى والغيرى لا اثر له كى يكون الاستصحاب بلحاظه.

وفيه: ان منع الاثر له مما لا وجه له، اما بان يقال: ان الوجوب الغيرى ايضا له اثر بلحاظ ان ترك ذي المقدمة من ناحيته يوجب العقوبة فاذا كان الوجوب الغيرى ذا اثر شرعى يكون الجامع بينه و بين النفسى ذا اثر بطريق اولى، او بان يقال: ان توجه الخطاب و تعلق الارادة بشيء حجة على العبد كما تقدم فى مبحث الاقل و الاكثر، فالوجوب الجامع بين النفسى والغيرى موجب للعقوبة فى الجملة و هذا المقدار يكفى فى جريان الاستصحاب، و بعبارة اخرى انه لو علم العبد بتعلق الارادة الفعلية بشيء او بتوجه الطلب به يجب عليه بحكم العقل متابعتها و لا يسمع عذره فيما لو صادف كون الارادة نفسية بانه لما كان عالما بها فاصل الطلب ايضا له اثر فى الجملة فيصح استصحابه بعناية ذلك الاثر. و يرد على هذا الوجه ايضا بانه ليس موضوع المستصحاب فى زمان اليقين عين موضوعه فى زمان الشك، و ذلك لان ما كان متصفا بالوجوب قبل كان هو

باق الاجزاء مقيدا بايصاله الى ذي المقدمة و اثبات الوجوب العارض على المقيد بما هو للفاقد عن القيد بالاستصحاب يخرج الاستصحاب عن كونه كذلك و يدخله في اجراء الحكم من موضوع الى موضوع اخر، و توضيحه انه بناء على المختار من اختصاص وجوب المقدمة بالموصلة منها كان مفروض الوجوب قبل تعذر الجزء هو باقى الاجزاء لا مطلقا بل مقيدا بكونه موصلا الى ذيه، فلو اريد اثبات الوجوب في ظرف الشك لباقي الاجزاء عاريا عن هذا القيد لما كان الاستصحاب ناهضاً لاثباته، لان معناه جرمالتيقن سابقا و المشكوك لاحقا في ظرف الشك بعد فرض بقاء الموضوع على ما كان، فمع تبدله يكون ذلك من قبيل اسراء حكم موضوع الى موضوع اخر، هذا ولو قيل بان الواجب من المقدمات ليس هي الموصلة منها بحيث يكون قيد الايصال ملحوظا بنظر الامر، قلنا بعد تسليم هذا ان هذا القيد و ان لم يكن ملحوظا في نظر الجاعل الا انه مما يوخذ في ناحية الموضوع قهرا. و بعبارة اخرى انه و ان لم يكن موضوع وجوب المقدمى هوالمقدمة بقيد ايصالها الى ذيه بحيث يكون هذا القيد ماخوذا فيه لحاظا الا انه هوالموضوع بالاخرة واقعا وقهرا. و بعبارة ثالثة ان ضيق الموضوع و ان لم يكن لحاظيا الا انه كان واقعا ذاتيا، فبالاخرة لا يجري الاستصحاب، لانه فرع بقاء الموضوع و هو منتف في المقام، فان العرف لا يساعد على تطبيق حكم المقيد على المطلق بادلته الاستصحاب.

لا يقال: فكيف القول باستصحاب نجاسة ماء المتغير اذا زال عنه التغير و شك في بقاء نجاسته و عدمه من جهة الشك في ان التغير هل هو علة لحدوث النجاسة فقط او علة له ولبقائها؟ وهل هو الا نظير المقام؟ حيث ان الماء المقيد بكونه متغيرا غير العاري عن القيد فاثبات حكم نجاسته للعاري عنه يكون من اسراء الحكم من موضوع الى موضوع اخر.

فانه يقال: نعم لكنه بعد تحقق الماء المتغير خارجا و عروض الوجود عليه ينطبق موضوع المستصحب على هذا الوجود الخارجى اعنى الماء بوجوده، و من المعلوم ان هذية هذا الماء محفوظة في زمان الشك و ذلك بخلاف المقام، حيث ان عنوان المقيد هنا

اعنى بالذي جزء المتعذر المقيد بكونه موصلا الى ذي المقدمة الذي هو موضوع الوجوب المقدمى لما تحقق خارجا كى يقال: انه بعد عروض الوجود عليه ينطبق الموضوع على ذات بقية الاجزاء مجردة عن تقيدها بالايصال، فتدبر.

ثم انه لو اغمض عن هذا الاشكال لثم هذا الاستصحاب ظاهرا و لما ورد عليه ما اوردناه او لا، وذلك لان الغيرية او النفسية لما توجب تفرد الوجوب بنظر العرف ظاهرا بل هما من قبيل الملاك، فكما ان تغير الملاك لا يوجب تفرد الحكم الجائى من قبله بل كان وجوب هذا بملاك عين وجوبه بملاك اخر و لذا يجري استصحاب الحكم قطعا اذا علم بوجوده سابقا لملاك معلوم ثم قطع بزوال هذا الملاك و شك فى بقاء الحكم و عدمه من جهة الشك فى قيام ملك اخر مقامه و عدمه، فكذلك تغير صفة الغيرية و النفسية و تبدل كل منها بالآخر لا يوجب تغير الوجوب و تفرده، بل كان وجوب هذا غيرا عين وجوبه نفسيا كما لا يخفى، فالاشكال كله فى هذا الوجه هو ما ذكرناه اخيرا، ولعله دقيق و بالتأمل حقيق و هو خير رفيق.

و يرد على الوجه الثانى من وجوه الاستصحاب بعدم تسامح العرف فى موضوع المستصحب، فان ما كان معروضا قبل تعذر الجزء للوجوب النفسى انما كان الباقي بشرط انضمام الجزء الاخر معه لا اقول: كان هذا القيد ملحوظا فى لحاظ الجعل والانشاء كى يمنع ذلك بمنع لحاظ الامر ذلك قطعا، بل اقول: كان هو قيدا واقعيا قهريا. و بعبارة اخرى ان معروض الوجوب فى المركبات الارتباطية و ان لم يكن كل واحد من الاجزاء مقيدا بانضمام ساير الاجزاء معه بتقيد اللحاظى الا ان معروضه فى نفس الامر و واقعا انما هو الجزء المنضم اليه ساير الاجزاء، و ان شئت قلت: ان ضيق المعروض واقعى ذاتى لا عرضى لحاظى تدبر تعرف. و كيف كان فاذا كان موضوع الوجوب هو المقيد بما هو لما كان اثبات الوجوب فى ظرف الشك لذات المقيد عاريا عن التقيد من الاستصحاب فى شىء بل هو ايضا كسابقه كان من قبيل اسراء الحكم من موضوع الى موضوع اخر.

ان قلت: فكيف يجري استصحاب كرية ما كان كرا ثم شك فيه من جهة انه نقص منه بمقدار يسير فيقال هذا الماء كان كرا والاصل بقاء كريته، مع ان هذا الشخص الموجود

الباقى لم يعلم بكريته، وكذا استصحاب القلة في ماء زيد عليه مقدار يسير فشك في بلوغه حد الكر، و اذا جرى الاستصحاب في المقامين بنظر المسامحى العرفى في موضوع المستصحب و امكن ان يقال: هذا كان كذا فكان كذا، جرى فيما نحن فيه ايضا بهذا النظر المسامحى فيقال: هذا الباقي كان واجبا بوجوب نفسى فالاصل بقاؤه عليه، و الباقي و ان لم يكن واجبا سابقا الا ان العرف يتسامح و يرى وجود الجزء المعذور و عدمه من قبيل حالات الطارئة على الباقي فيقول: هذا الباقي كان في السابق معروض الوجوب فكان الان كذلك.

قلت: فرق واضح بين المقامين، فان موضوع المستصحب لما كان في استصحاب الكرية والقلة وجود الماء بحيث يقال: هذا الوجود كان كذا امكن ان يقال: ان العرف يرى الوجود اللاحق عين السابق و يرى نقص العليل او ازدياد القليل من قبيل الحالات الطارئة على موضوع واحد، و اما موضوع المستصحب في المقام ليس وجود الباقي كى يقال وجوده عند انضمام جزء الاخر معه عين وجوده عند خلوه عنه بنظر العرف، بل كان هو عنوان الباقي مقيدا بانضمام جزء الآخر معه، وهذا العنوان ما لم يتحقق خارجا لما ينطبق الموضوع على ذات الباقي و وجوده الخارجى نظير ما عرفت في الماء المتغير، فاسراء حكم عنوان المقيد الى ذات المطلق كان اسراء الحكم من موضوع الى اخر و ليس من الاستصحاب في شىء تدبر فانه دقيق و من ذلك تعرف.

ما يرد على الوجه الثالث ايضا و حاصله: انه بعد عدم تسامح العرف في موضوع المستصحب و انه لا يرى المقيد و المطلق موضوعا واحداً امكن فيه الاشارة بان يقال: هذا كان كذلك، لما يصح استصحاب وجوب النفسى بمفاد كان التامة ايضا، لان تعدد الموضوع بنظر العرف مستلزم لتعدد حكمه، فاثبات حكم السابق لا يعقل حينئذ بالاستصحاب، فانه ابقاء ما كان على ما كان، لا اثبات وجود الحكم المترتب على موضوع لموضوع اخر. و بعبارة اخرى ان غمض العين و اجراء استصحاب وجوب النفسى في المقام مع تعدد موضوع المستصحب ليس الا كاستصحاب وجود الكر فيما نقص من الماء بمقدار لا يتسامح العرف في الموضوع، او كاستصحاب وجود القليل فيما زاد

عليه بمقدار كذلك، فكما انه لا يصح استصحاب وجود الكر و القليل بمفاد كان التامة الا فيما يصح استصحاب الكرية والقلّة للماء بمفاد كان الناقصة، فكذلك لا يصح استصحاب وجود الوجوب النفسى فى المقام الا اذا صح استصحاب وجوب النفسى للباقي. وقد عرفت فى ما سبق انه لا يصح استصحاب وجوب النفسى للاجزاء الباقية، لعدم تسامح العرف فى موضوع المستصحب.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه انه كلما لا يصح الاستصحاب بمفاد كان الناقصة لا يصح بمفاد كان التامة، لان تعدد موضوع المستصحب يوجب تعدد حكمه فما كان سابقا غير ما اريد اثباته بالاستصحاب فتدبر تعرف.

ثم انه قد يرد على هذا الوجه بان استصحاب وجود وجوب النفسى لا يثبت كون الباقي واجبا الا على التعويل على الاصول المثبتة.

وفيه: ان مجرد وجود التكليف كاف فى اشتغال ذمة العبد، فيجب عليه الخروج عن عهدة التكليف و لا يتحقق الا باتيان الباقي

و قد يورد على الوجه الرابع بانه من قبيل استصحاب الكلّى القسم الثالث. وفيه: ان المحقق فى محله جريان هذا الاستصحاب اذا كان وجود السابق عين وجود اللاحق بنظر العرف، فان وجوب شىء ضمنيا عين وجوبه استقلاليا بنظر العرف، فيجري الاستصحاب من هذه الجهة، الا ان فيه اشكالا من جهة اخرى و هى عدم بقاء موضوع المستصحب، فان ما كان قبل واجبا بالوجوب كان باقى الاجزاء على نحو كان فى الواقع مقيدا بانضمام جزء الاخر معه فالموضوع كان مقيدا. وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فى مثله.

و يرد على الوجه الخامس ان استصحاب وجوب الغيري لكل جزء من اجزاء الباقي فرع بقاء الموضوع و هو منتف قطعاً، و تقريبه: ان ما كان واجبا بوجوب الغيري سابقا كان هو هذا الجزء بقيدا يصله الى العشرة اجزاء مثلا، فلو اريد اثبات وجوبه للجزء الموصل الى تسعة كان من اجراء الحكم من موضوع الى اخر.

و قد يورد على هذا الوجه ايضا بتعدد وجود المتقين و المشكوك، حيث ان وجوب

الغيري الذي كان ثابتا للجزء قبل التعذر انتفى قطعاً، و ما اريد اثباته بالاستصحاب وجوب غيري آخر.

و فيه: انا لم نكن بصدد استصحاب شخص الوجوب الغيري، بل انما كنا بصدد استصحاب كلى ذلك الوجوب، و من المعلوم ان تعدد الوجود اما بتعدد الموضوع او بانفصال الزمانى فى الوجود، و شئ منها غير متحقق فى استصحاب الكلى، فالاشكال كله ما ذكرناه.

و من جميع ما ذكرناه تعرف الاشكال على الوجهين الاخرين ايضا، و حاصله يرجع الى عدم بقاء الموضوع، و لو اغمض عن هذا الاشكال لما كان للاشكال بتعدد الوجود مجال.

اما على الوجه السادس فلما عرفت فى الوجه الخامس من ان المقصود ليس استصحاب شخص الوجوب، بل المراد استصحاب الجامع و لا ضير فيه.

و اما على الوجه السابع فلان المفروض اتحاد الموضوع و عدم فصل زمانى، فلو كان وجود السابق غير اللاحق مع ذلك كان من جهة اختلاف ماهية الوجوب النفسى والغيري، والمفروض فى هذا الوجه اتحادهما بنظر العرف.

و قد تلخص من جميع ما ذكر ان الاشكال منحصر فى المقام فى ما ذكرناه: من عدم تحقق بعض اركان الاستصحاب الذي هو بقاء الموضوع بشخصه.

و لا يخفى عليك ان هذا الاشكال مبنى على القول فى باب مقدمات الواجب بان الواجب منها هى الموصلة لا ذات المقدمة، او على القول ببناء على ان لا يكون الاجزاء مقدمات لكل بان كل واحد من الاجزاء متصف بالوجوب بشرط ان ينضم اليه ما سواه من الاجزاء لا مطلقا.

فعلى غير المختار و هو القول بوجوب ذات الجزء لا مقيدا بالايصال و لا مقيدا بانضمام ساير الاجزاء معه فلا مجال للاشكال ابدا. هذا تمام الكلام فى وجوه الاستصحاب. و قد يتمسك فى المقام لاثبات وجوب الباقي بالبراءة عن جزئية المتعذر بناء على جريان الحديث فى الاحكام الوضعية، فان جزئيته مجهولة عندنا، فهى مرفوعة عنا، و لا يخفى

الفصل الثاني عشر: في حكم تعذر بعض اجزاء المركب وشروطه ٢٦٥

عليك ان اصالة البراءة عن وجوب الباقي محكومة لهذا الاصل، فلا مجرى لها بعده، لكنه قد يشكل في جريان هذا الاصل بانه خلاف المنه، وبانه لا يثبت وجوب الباقي، وسياتي الكلام في دفع الاشكال ان شاء الله.

المقام الثاني في اقتضاء الدليل الاجتهادي

قاعدة الميسور: وهو يكون تارة قوله صلى الله عليه وسلم «رفع ما لا يطيقون»^١ و اخرى قوله «اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم»^٢ «والميسور لا يسقط بالمعسور»^٣ «وما لا يدرك كله لا يترك كله»^٤ ولا شبهة في ان مقتضى كل واحد منها عدم سقوط التكليف عن الباقي بتعذر بعض اجزاء المركب مطلقا، سواء كان هناك اطلاق لفظي لادلة الاجزاء مثبتة لجزئيتها على وجه الاطلاق او لم يكن.

اما قوله: رفع ما لا يطيقون، فمقتضاء بناء على ان لا يكون المرفوع خصوص المواخذة رفع التكليف عن الجزء او الشرط الغير المقدور، ولازمه تعلق التكليف بالباقي.

دخل ودفع

لا يقال: رفع التكليف عن المتعذر لا يثبت تعلقه بالباقي الا على القول بالاصل المثبت ولذا قد تقدم في مبحث الاقل والاكثر ان رفع التكليف عن الجزء المجهول او رفع جزئيته لا يثبت تعلق التكليف بالاقل.

فانه يقال: اثبات تعلق الامر بالباقي ليس بمحدث رفع ما لا يطيقون، بل انما هو باطلاق دليل المركب فيما كان له اطلاق، وانما قلنا في مبحث الاقل والاكثر بان ذلك الاطلاق لا يقيد تعلق الامر بالباقي، لانه ليس متعرضا للحكم الواقعي والظاهري معا، وحيث كان متعرضا للاول قطعاً فلا يصح اثبات الحكم الظاهري به، وهذا الاشكال غير جارٍ في المقام لان وجوب الباقي ليس الا واقعياً كما لا يخفى فتدبر.

١- الكافي ج ٢ ص ٤٦٣: من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٥٩، الوسائل ج ٤ ص ٣٧٣ الباب ١٢.

٢- بحار الانوار ج ٢٢ ص ٣١ الباب ٣٧. ٣- بحار الانوار ج ١٠٢ ص ١٦٨.

٤- بحار الانوار ج ٥٦ ص ٢٨٣، شرح نهج البلاغة ج ١٩ ص ٧٥، عوالي اللآلي ج ٤ ص ٥٨.

لا يقال: نعم و لكن مساق حديث الرفع و نحوه الامتنان، فيختص بما يوجب نفي التكليف لا اثباته.

فانه يقال: ليس الامر كذلك في جميع الحالات، فان جريانه في بعض الموارد و اثبات التكليف بالباقي موجب لحققة التكليف كما في صوم شهر رمضان، فانه لو فرض تعذر ترك الشرب مثلاً في وسط النهار بل في اوله، فان قلنا بجريان حديث الرفع لكان صومه هذا مكلفاً به فيصح، و ان قلنا بعدمه لكان اللازم عليه اتمامه فاسداً ثم اعادته ثانياً، و كما في الصلاة مع الطهارة فانه لو فرض تعذر تحصيل الطهارة فان قلنا بجريان حديث الرفع فللمكلف الاتيان بها فاقدة عن الطهارة، و ان قلنا بعدمه فليس له ذلك بل يجب عليه تحصيل الطهارة كلما امكن و اتيان الصلاة معها، و لا ريب في ان ذلك كان اثقل عليه، و كما في الصلاة ايضاً فيما عرض للمكلف في اثنائها التعذر عن بعض شرائطها او اجزائها، فانه على فرض جريان حديث الرفع يصح صلاته هذه و يجب عليه اتمامها خالية عن المتعذر و اما على فرض عدم جريانه لا يصح ذلك، بل يجب عليه الاتيان بها ثانياً واجداً لجميع الشرائط و الاجزاء، و كيف كان فجريان البراءة عن المتعذر يوافق الامتنان في اكثر الموارد تدبر تعرف.

و اما قوله صلى الله عليه وآله «اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم» فالاستدلال به مبني على ان يكون كلمة من تبعية، فان كان بيانية او نشوية او بمعنى الباء فلا يتم الاستدلال، و لا يخفى عليك انه ان كان تبعية يكون التبعية بلحاظ الاجزاء قطعاً.

نقل و نقد

فما يترأى من المحقق الخراساني من انه بلحاظ الافراد حيث قال: و ظهورها في التبعية و ان كان مما لا يكاد يخفى، الا ان كونه بحسب الاجزاء غير واضح، لاحتمال ان يكون بلحاظ الأفراد، و لو سلم فلا محيص عن انه هاهنا بهذا اللحاظ يراد، حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد امره به، فقد روي انه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله «فقال: ان الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشة و يروي سراقه بن مالك فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فاعرض عنه حتى اعاد مرتين او ثلاث، فقال: و يحك و ما يومنك ان اقول:

نعم، والله لو قلت: نعم، لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، و انما هلك من كان قبلكم بكثرة سوالهم و اختلافهم الى انبيائهم، فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم، و اذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه.»^١ انتهى.

ليس في محله، فان المفروض انه صلى الله عليه وسلم ما امرهم الا بصرف الوجود من طبيعة الحج لاجميع افراده في جميع السنوات كى يقال: ان التبويض كان بلحاظ الافراد. و لو قيل بان الاستفادة من هذا الحديث انه يجب الاتيان بما استطاع من افراد الطبيعة اذا امر بصرف الوجود منها، قلنا: هذا مما لا يلتزم به احد بل لا يلتزم احد باستحباب ذلك ايضا الا في بعض الموارد النادرة، فالانصاف انه ان كان ظهور كلمة من في التبويض فلامحالة يكون بلحاظ اجزاء الطبيعة المأمور بها و يكون كلمة ما موصولة و يتم الاستدلال بالحديث، الا انه من القريب جدا ان يكون كلمة من نشوية، فيكون كلمة ما مصدرية زمانية، و لا يتم الاستدلال حينئذ، بل لا يبعد ان يكون ظهور من في معنى النشواقوى من ظهورها في التبويض، و على فرض تساويها ايضا يكون الراوية مجملة فلا يصح الاستدلال به. و مما ذكرنا تعرف ان مجرد كون ظهور من في التبويض اقوى من ظهورها في البيان او في معنى الباء لا يكفي ما لم يثبت ترجيح هذا الظهور على ما احتملناه من المعنى. هذا تمام الكلام في النبوي.

و اما العلويان المرويان في غوالى اللآلى من قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^٢ و «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^٣ فالجملة الاولى يحتمل فيها امور: احدها: ان يكون الحكم مترتبا على حكم الميسور لا على نفسه، فكان المعنى ان الحكم الذي كان ثابتا للميسور لا يسقط بسبب سقوط حكم المعسور، و ظاهر هذا الحكم و ان كان شخصه لا نوعه، الا ان اهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقى الاجزاء بعد تعذر غيرها من الاجزاء ببقاء وجوبها، و عن عدم وجوبها بارتفاعه و سقوطه لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت شرعا غيريا، و هذا على فرض وجوده نفسيا، فلا يصدق على ثبوته

٢- بحار الانوار ج ١٠٢ ص ١٦٨.

١- بحار الانوار ج ٢٢ ص ٣١ الباب ٣٧.

٣- بحار الانوار ج ٥٦ ص ٢٨٣: شرح نهج البلاغة ج ١٩ ص ٧٥: غوالى اللآلى ج ٤ ص ٥٨.

عدم السقوط و البقاء و لا على انتفائه السقوط والارتفاع.

فلا مجال مع هذا لان يقال: معناه ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور، و لا كلام فى ذلك، لان سقوط حكم شىء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر، فيحمل الرواية على دفع توهم السقوط فى الاحكام المستقلة التى يجمعها دليل واحد كما فى اكرم العلماء.

و ذلك لانه لا مانع من شمول الرواية للميسور من اجزاء المركب الواحد الا توهم ان الحكم الذي كان ثابتا له قبل كان غيريا و هو قد سقط قطعا، و الحكم الذي يتكلم فى ثبوته و عدمه نفسى فهو حكم اخر غير ما كان، فلا يصدق على ثبوته البقاء و عدم السقوط و لا على انتفائه الارتفاع و السقوط.

و فيه: ما عرفت من ان هذا صحيح بالدقة العقلية، الا ان اهل العرف لا يدورون مدار هذه الامور العقلية الدقيقة، بل هم يتسامحون و يرون ثبوت الحكم للميسور فعلا بقاء حكمه السابق و انتفائه ارتفاعه و سقوطه، اللهم الا ان يمنع صغرى القضية و هى تسامح العرف فى نظير المقام على ما عرفت سابقا فى وجوه الاستصحاب من منع تسامح العرف فى المفاهيم الواقعة موضوعات للأدلة، و منع تسامحه فى الاحكام المترتبة على تلك الموضوعات المختلفة المتعددة، فلا يصح فى المقام ايضا ان يقال: ان اهل العرف يتسامحون فى الموضوع او فى المحمول فيعبرون عن الباقي بانه كان كذا او عن حكمه بانه كان ثابتا لان الباقي ليس عين الكل، فان الكل هو الباقي المنضم الى ساير الاجزاء، و ما كان سابقا واجبا كان هذا المقيد و المطلق غير المقيد بنظر العقل و العرف، وكذا الحكم الغيري كان ثابتا للباقي مقيدا بايصاله الى المركب، و الحكم النفسى على فرض ثبوته كان مترتبا على ذات الباقي فلا يكون ثبوته البقاء و لا انتفاؤه الارتفاع. هذا يحمل الكلام و ان شئت التفصيل فارجع الى ما تقدم فى بحث الاصول العملية فى المسألة.

و كيف كان فعلى فرض تسليم الصغرى لا مجال للمنع عن الكبرى على ما عرفت.

الثانى: ان يكون الحكم مترتبا على نفس الميسور بمعنى ان الميسور كما كان غير ساقط قبل تعسر غيره من اجزاء المركب الواحد او افراد العام المأمور به بامر واحد،

كذلك كان غير ساقط بعد تعسره، ومعناه انه كما كان الجري العملى اتيانه ثابتا قبل كان ثابتا بعد ايضا، وهذا خبر في معنى الانشاء فيظهر في الوجوب مثل قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم»^١ بمعنى انه يجب ان يكونوا عند شروطهم، فعنى الخبر انه يجب ان يكون الجري العملى على اتيان الميسور و باقيا بعد تعسر غيره، وعلى هذا الاحتمال يتم الاستدلال (مع قطع النظر عما نشير اليه ان شاء الله من ان هذا الخبر وما يتلوه انما ورد موعظة وارشادا).

ولا مجال لان يقال: ظهور الطلب المعبر عنه بلسان الاخبار في الوجوب مسلم الا انه يعارض ظهور اطلاق الميسور في شموله للواجب والمندوب، فيدور الامر بين رفع اليد عن ظاهر الطلب وبين رفع اليد عن ظاهر اطلاق الميسور، ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيسقط الرواية عن قابلية الاستدلال.

فانه يقال: لا اشكال في عدم شمول الميسور للافعال المباحة والمكروهة والمحرمة، وليس ذلك الا لان قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^٢ ترغيب و تحريض نحو اتيان الميسور، فكما ان ذلك قرينة على عدم شمول الميسور لما ذكر، فكذلك ظهور الطلب في الوجوب قرينة على عدم شموله للمندوب، نعم يجري الحكم فيه بتنقيح المناط^٣.

الثالث: ان يكون الحكم مترتبا على نفس الميسور، وكان الاخبار بعدم سقوط الميسور بالمعسور ادعاء و كناية عن الاخبار بعدم سقوط اثاره، كما في قول القائل: لا رجل في الدار بمعنى انه ليس من كان له اثار الرجولية في الدار، وبهذا التقريب ايضا يتم الاستدلال (مع قطع النظر عما نشير اليه، فتأمل).

و من بعض ما ذكرناه تعرف وجه الاستدلال بالجملة الثانية اعنى قوله «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^٤ و تقريبه ان قوله: لا يترك كله، اما انشاء او خبر في معنى الانشاء، و على كلا التقديرين يكون معنى الخبر ان ما لا يدرك كله من الافعال المتعددة المستقلة او

١- التهذيب ج ٧ ص ٢٧١ الباب ٣١ الاستبصار ج ٣ ص ٢٢٢ الباب ١٤٢ الوسائل ج ٢١ ص ٢٧٦.

٢- بحار الانوار ج ١٠٢ ص ١٦٨. ٣- اقول في هذا الجواب تأمل واشكال.

٤- بحار الانوار ج ٥٦ ص ٢٨٣: عوالى اللالى ج ٤ ص ٥٨.

الفعل الواحد المرتبط بعض اجزائه ببعض لا يترك كله من راس بل يجب على المكلف الاتيان بالمدرک من الافعال المستقلة او من الاجزاء الباقية.

و قد يناقش في دلالتها اولا بان جملة «لا يترك» لا يفيد الا الرجحان. وفيه: منع واضح. و ثانيا بانها على تقدير ظهورها في الوجوب يجب رفع اليد اما عن ظهورها او عن ظهور الموصول في العموم و لا ترجيح لاحدهما على الاخر. وفيه ايضا: منع واضح قد عرفت في الرواية السابقة. و ثالثا بكون الجملة اخبار عن طريقة العقلاء. وفيه: استلزام ذلك للكذب او اخراج اكثر وقايعهم. وكيف كان فلا يصح الاشكال بمثل هذا المذكورات.

نقل و نظر

و لذا قال الشيخ قدس سره بعد ذكر الروايات و بيان بعض الاشكالات والجواب عنها: فثبت مما ذكرنا ان مقتضى الانصاف تامة الاستدلال بهذه الروايات، و لذا شاع بين العلماء بل جميع الناس الاستدلال بها في المطلب حتى انه يعرفه العوام بل النسوان والاطفال انتهى.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

اقول: الا ان الذي يحتج بالبال ان العلماء رضوان الله عليهم لم يلتزموا بوجوب الميسور من اجزاء المركب في جميع الموارد حتى فيما لم يبق من المركب الا قليل، مع انه لو كان تمسكهم بهذه الراويات لوجب عليهم الالتزام بوجوب الباقي مطلقا.

و ما يترأى من المحقق الخرساني والمحقق النائيني قدس سرهما: من انه يلزم ان يبق من المركب ما لا يعد عرفا مبيناً للكل، محل المنع، حيث ان ذلك غير معتبر قطعاً، فانه يصدق على جزء واحد ميسور انه الميسور من المركب وانه المدرک من الكل كما لا يخفى. و الحاصل انهم لو استدلووا لاثبات وجوب باقى اجزاء المركب بهذه الاخبار لكان عليهم الالتزام به في جميع الموارد حتى فيما لم يبق من المركب الا اقل قليل، فعدم التزامهم بذلك دليل على عدم تمسكهم بها، فلعلهم استدلووا بالاستصحاب او بقوله: رفع ما لا يطيقون او نحو ذلك، و هذا دليل على انهم ما فهموا منها ما ينتج للمقام، والانصاف عدم ظهورها فيه اصلاً، بل موردها ما كان في البين مراتب من الطلب و لم يتمكن من استيفاء

المرتبة الكاملة فدلّت على عدم سقوط مرتبة الناقصة بتعذر مرتبة الكاملة، ففيا لم يثبت للميسور والمدرّك مرتبة من الطلب لما كان يشمله الحديث كما في المقام. حيث ان مطلوبة بقية الاجزاء اول الكلام. نعم لو كان مفاد الحديث ان المركب اذا تعذر بعض اجزائه لا يسقط التكليف عن باق الاجزاء لكان دليلا على تعلق الطلب به، نظير سائر ما كلف به في الشرع. والحاصل ان الظاهر ان العلويين انما وردا موعظة و ارشادا الى عدم سقوط بعض مراتب الطلب بتعذر بعضها الاخر، فاذا كان اصل عتق الرقبة مثلاً مطلوباً للشارع و كان عتق المومنة منها مطلوباً ايضاً بطلب اشد و اكد بحيث يلزم استيفاؤه فيما تمكن فلو تعذر استيفاء هذه المرتبة من الطلب بان تعذر تحصيل الرقبة المومنة يجب على العبد عتق مطلق الرقبة، لان المفروض تعلق الطلب به، وهذا مما يستقل به العقل، والحديثان انما وردا ارشادا الى حكم العقل، و لعمرى ان هذا المعنى هو الذي شاع بين العلماء بل العوام والنسوان والاطفال، وبما ذكرناه في المقام انما يتمسك بمثل هذه الاخبار كما لا يخفى على من راجع اهل العرف في محاوراتهم، فتدبر فانه لا يخلو عن دقة، وقد تلخص عدم دلالة النبوي و لا العلويين على وجوب الميسور بتعذر سائر اجزاء المركب فيجب التماس دليل اخر مما سبق مفصلاً فراجع و تدبر.

نقل و نقد

ثم ان المحقق الخراساني رحمته الله بعد ان اورد على الاستدلال بقاعدة الميسور قال ما لفظه: ثم انه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط ايضاً، لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفاً، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة، و ان كان فاقداً للشرط مبايناً للواجد عقلاً، و لا جل ذلك ربما لا يكون الباقي الفاقداً لمعظم الاجزاء او لركنها مورداً لها فيما اذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً و ان كان غير مباين للواجد عقلاً. نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئة للعرف، و ان عدم العدكان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقداً من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد او بمعظمه في غير الحال والاعدّ انه ميسوره، كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك اي للتخطئة و انه لا يقوم

بشيء من ذلك. و بالجملة ما لم يكن دليل على الاخراج او الالحاق كان المرجع هو الاطلاق، و يستكشف منه ان الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه او بمقدار يوجب ايجابه في الواجب و استحبابه في المستحب، و اذا قام دليل على احدهما فيخرج او يدرج تخطيطه او تخصيصا في الاول و تشريكا في الحكم من دون الاندراج في الموضوع في الثاني فافهم، انتهى كلامه رفع مقامه.

و قال في حاشيته: الظاهر ان الضابط في مجرى هذه القاعدة هو ما اذا عدّ الفاقد ميسورا للواجد بحسب العرف مطلقا كان فاقدا للجزء او الشرط، بداهة ان فاقد معظم الاجزاء لا يعد ميسورا للمركب، كما ان فاقد بعض الشروط لا يعد ميسورا للواجد لها كما لا يخفى. ثم ان هاهنا اشكالا و هو ان الباقي تحت هذه القاعدة بالنسبة الى الخارج كالقطرة من البحر، و لاجله لا يجوز التمسك بها في مورد الا وقد تمسك بها الاعاظم من الاصحاب او عملوا على وفقها من غير تمسك بها، و معه كيف يمكن ان ينزل عليها قوله ﷺ «الميسور لا يترك بالمعسور» و قد تفطينا عنه في بحثنا الفقه بانه يمكن ان يكون خروج ما خرج عن تحتها على نحو التخصص لا التخصيص بان يكون الفاقد في هذه الموارد اجنبيا غير مربوط بالواجد في نظر الشارع و ان كان العرف يتخيل كونه ميسورا له، و لا ينافي ذلك ان يكون العبرة ما لم يعلم خلافه بنظرهم في ذلك الباب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل، انتهى كلامه بلفظه.

اقول: و فيه مواقع للنظر و كانه تعالى خلط بين المعنى الذي استظهرناه من الحديث و بين ما استظهره من تمسك به لاثبات وجوب المتمكن من اجزاء المركب.

و ذلك لانه لو قلنا: ان الميسور والمعسور انما اعتبرا من حيث الملاك والطلب والارادة لكان معنى الحديث المبارك ان ما فيه ملاك ضعيف و طلب غير اكاد لا يسقط بتعذر ما فيه ملاك شديد و طلب اكاد، و هذا المعنى كما عرفت مما يستقل به العقل، فالحديث انما ورد في مقام النصح و الارشاد و الموعدة كساير ما ورد في الشرع ارشادا الى حكم العقل.

و لا يمكن التمسك به الا فيما علم بوجود ملاك الادنى في الميسور، فلو شك في ذلك لما

كان للتمسك به مجال اصلا. فما يترأى من المحقق: من انه ما لم يكن دليل على الاخراج او الالحاق كان المرجع هو الاطلاق و يستكشف منه ان الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه او ببعضه الموجب للايجاب في الواجب وللاستحباب في المستحب، ليس على ما ينبغي بناء على هذا المعنى، لما عرفت من انه ما لم يقم دليل من ناحية الشرع على وجود الملاك بمرتبة الادنى في الميسور لما كان يصح التمسك بها لاثبات وجوب الميسور قطعاً، و اذا قام دليل عليه في بعض الموارد لما كان ذلك بشيء من التخطئة و لا التخصيص و لا غيره مما ذكره، فانه ليس للعرف طريق من غير قبل الشرع الى استكشاف وجود الملاك الادنى في الميسور الموجب للايجاب في الواجب او الاستحباب في المستحب. فما لم يرد دليل شرعى عليه يكون اهل العرف شاكا في ذلك و ليس له نظر حتى يكون العبرة بنظره.

لا يقال: كما يستكشف بقوله تعالى «احل الله البيع»^١ ان كل بيع نافذ شرعا الا ان ينهى عنه الشارع، كذلك يستكشف بالحديث المبارك ان ما كان ميسورا من المعسور القائم به الطلب والملاك يكون مطلوبا، الا اذا قام دليل شرعى على خلافه، فباطلاق المقامى يتم المطلوب.

فانه يقال: فرق واضح بين المقامين، فان استكشف ان كل بيع نافذ عرفا نافذ شرعا ما لم يدل على خلافه دليل بقوله تعالى: احل الله البيع، من حيث اطلاقه المقامى انما هو من جهة انه لما كان للعرف في باب البيع مع قطع النظر عن الشرع نظر كانوا يتبعونه في امورهم بحيث لو لم يرد من الشرع دليل على انفاذه لما كانوا واقعين اصلا، فلا محالة اذا ورد من الشرع مثل قوله احل الله البيع ينصرف ذهن العرف الى ما كان يبيعا عنده و لا يتوجه الى غيره قهرا. فنقول: لو لم يكن الشارع راضيا به لكان عليه التنبيه و حيث لم ينبّه يستكشف الملازمة بين ما كان يبيعا بنظره و بين ما كان يبيعا بنظر اهل العرف، و ذلك بخلاف المقام، فانه ليس للعرف فيه نظر يتبعونه في الشرعيات بل في كثير من الموارد العرفية ايضا كى ينصرف اليه ذهنه عند استماع الحديث المبارك و يكون عدم تنبيه

الشارع دليلا على رضائه بذلك تدبر تعرف.

تلخيص

و قد تلخص من جميع ما ذكر انه بناء على ان يكون معنى الحديث ما استظهرناه لا يصح التمسك به في الشرعيات بل العرفيات ما لم يعلم بوجود الملاك الادنى في الميسور. و يرد على المحقق مضافا الى ذلك انه بناء على ان يكون المراد من الميسور هو بحسب الملاك و مراتب الطلب يلزم ان يكون الميسور غير واف بتمام ما كان المعسور وافيابه، حيث انه لو لم يكن كذلك لما يصدق على المتمكن منه انه الميسور من المعسور، كما لا يصدق على غير المتمكن انه معسور الميسور.

فما يترأى منه ^{في غير واحد من مواضع كلامه في الكفاية}: من امكان ان يقدم دليل شرعى دال على وفاء الميسور بتمام ما كان المعسور وافيابه او ببعضه، محل النظر، فانه لو دل دليل على وفاء الميسور بتمام ما كان المعسور وافيا لما عدَّ انه ميسوره كما عرفت، فافهم.

هذا اذا قلنا بان الميسور والمعسور انما اعتبرا من حيث الملاك كما قويناه، و ان قلنا بانها اعتبرا بالنسبة الى اجزاء المركب و ان ما تيسر منها لا يسقط بما تعسر فالظاهر امكان التمسك بالحديث في جميع الموارد التي تعذر بعض الاجزاء او الشرائط سواء كان المتعذر معظمها او كان غير معظمها، فانه يصدق على الباقي الفاقد للمعظم ايضا انه الميسور من المركب و لو لم يكن الاجزاء واحداً، و لا فرق في ذلك ايضا بين ان يكون المامور به نفس الاجزاء والشرائط، او يكون عنوانا منطبقا عليها كما في الامر بعنوان الصلاة و عنوان الطهور بناء على ان لا يكون المراد من الطهور هي الطهارة النفس الامرية التي كانت امرا بسيطا غير قابل للتجزية، فانه لا فرق بين الامر بعنوان الصلاة او الطهور و بين الامر باكرام العشرة، و كما يقال: ان العشرة عنوان مشير الى الافراد الخارجية فاذا تعذر بعضها لا يسقط التكليف بغيره لان الميسور لا يسقط بالمعسور، كذلك يقال: ان الصلاة او الطهور عنوان مشير و عبرة الى الاجزاء والشرائط الخارجية، فاذا تعذر بعضها يقتضى القاعدة عدم سقوط التكليف عن غيره. نعم لو كان المامور به

عنوانا بسيطا غير قابل للتجزية كما اذا كان المامور به حقيقة في باب الصلاة هو عنوان الناهي عن الفحشاء والمنكر مثلا لا يشكل الامر في جريان القاعدة في فاقد جزء واحد ايضا فضلا عن معظم الاجزاء فيشكل التمسك في امثال هذه الموارد بالحديث، وكيف كان فدعوى اعتبار ان لا يكون المتعذر معظم الاجزاء و الشرائط محل المنع والنظر، كما لا يخفى على المتأمل فتأمل.

ثم انه بناء على هذا المعنى يكون قيام الدليل على عدم وجوب الميسور من المركب في بعض الموارد تخصيصا للقاعدة لا محالة، و لا يمكن ان يكون تخصّصا، لان المفروض دلالة الحديث على وجوب ذلك مطلقا في جميع الموارد، فقيام الدليل على اخراج مورد لا يعقل الا ان يكون تخصيصا لهذا العموم المستفاد، وهذا واضح.

شبهة تخصيص الاكثر في القاعدة و الجواب عنها

فيبقى الكلام في الجواب عن اشكال تخصيص الاكثر حيث ان ما افاده المحقق ليس جوابا له على المعنى المفروض كما عرفت، واجيب عنه بوجهين: احدهما: انه يستكشف من عدم تمسك الاصحاب في الموارد الكثيرة بالحديث احتفافه بما كان يمنع عن شموله لتلك الموارد المجمع على خروجها عن تحت القاعدة، قيل: و لذا يحتاج في كل مورد الى عمل الاصحاب به في هذا المورد، فما لم يحرز عمل الصحابة بالحديث في مورد يشكل التمسك به فيه.

اقول: الظاهر عدم الحاجة الى احراز عملهم في مورد للتمسك بالحديث فيه، بل القدر المسلم عدم جواز العمل به فيما اجمعوا على اخراجه عن تحت القاعدة، لانه يستكشف من ذلك احتفاف الحديث بما يمنع من شموله له، و اما غيره من الموارد التي ما اجمعوا على اخراجها فيجري الحديث فيه قطعاً، و لا باس بالتمسك به حينئذ، و ذلك لان القدر المتيقن من القرينة المانعة عن ظهوره لجميع الموارد انما كان ما يعرفه عن موارد الاجماع، و احتمال وجود القرينة بالنسبة الى غير تلك الموارد ينفيه اصالة عدم القرينة المعتمد عليه عند العقلاء.

والحاصل انه لا اشكال في اتباع اصالة الظهور و اصالة عدم القرينة ما لم يدل دليل

على خلافها، و كما يتبع هذا الاصل فيما اذا شك في اصل احتفاف الكلام بما يمنع عن ظهوره، كذلك يتبع فيما اذا علم باحتفائه بما يصرفه عن ظاهره بالنسبة الى بعض الموارد و شك في احتفائه ايضا بما يصرفه عن الموارد الاخر، و به ينفي غير ما كان معلوماً.

لا يقال: يقطع باحتفاف الكلام بالصارف، الا ان ذلك الصارف يحمل مردد بين الاقل والاكثر، و قد تبين في محله ان اجمال القرينة المتصلة بالكلام ليسري الى الكلام.

فانه يقال: هذا انما هو فيما اذا علم بوجود قرينة مجملة، والمقام ليس من هذا القبيل، فانه يعلم في المقام بوجود القرينة المانعة عن انعقاد الظهور بالنسبة الى الموارد المجمع على خروجها و شك في اصل وجود غيرها مما يوجب رفع اليد عن ظهور الكلام بالنسبة الى غير تلك الموارد، و اصاله عدم القرينة ينفي ذلك الاحتمال، كما لا يخفى تدبر تعرف.

الثاني: ان تخصيص الاكثر لا قبح و لا استهجان فيه اذا كان الاكثر خارجا بعنوان عام يشمله.

اقول: و قد استقصينا الكلام فيه في الفقه و اجماله: ان تخصيص الاكثر ليس ممتنعاً ذاتاً و لا قبيحاً عقلاً، فاستهجانه ليس الا من جهة ان لقاء الكلام العام و اخراج اكثر افراده عنه يعد عرفاً خارجاً عن طريقة المحاورة والمكاملة، و اذا نقول: كلما يستلزم التخصيص ذلك يعد مستهجناً عرفاً و الا فلا، و اذا كان المخرج خارجاً بعنوان واحد او عنوانين لا يكون الكلام على غير نحو المتعارف، فليس بمستهجن اصلاً و لو فرض ان الخارج اكثر افراداً من الداخل، تدبر تعرف.

نقل و نظر

ثم انه اذا انجز الكلام الى هذا لا باس بذكر ما افاده المحقق النائيني في هذا المقام قال ما حاصله: انه يعتبر في القاعدة ان يكون الباقي مما به قوام الماهية و يكون المتعذر من الخصوصيات الخارجة عن حقيقتها، اذ لو لا ذلك لم يصدق على الباقي انه ميسور المتعذر بل كان امراً مبيناً له، و هذا لا اشكال فيه. انما الاشكال في تشخيص كون الباقي ميسور المتعذر في الموضوعات الشرعية، فانه في الموضوعات العرفية يمكن تشخيص ذلك، فان القيام مثلاً الذي اخذ جزء للصلاة له معنى عرفي مقابل الجلوس والمشى و له

خصوصيات اعتبرها الشارع فيه من الاستقرار و الاعتماد على الارض والانتصاب و غير ذلك، فلو تعذر الاعتماد على الارض او الاستقرار يصدق على المتمكن انه ميسور المتعذر، فلا ينتقل الفرض الى الجلوس او المشي، و اما لو تعذر هيئة القيام بالمرة و دار الامر بين الجلوس والمشي ففي تقديم الاول على الثاني او العكس بقاعدة الميسور اشكال، اذا العرف يعد كل منهما مباينا للقيام، وهكذا الكلام في الركوع والسجود، فانه يمكن فيها تشخيص كون الباقي ميسور المتعذر و غير ميسوره، و قد يشك ايضا، اذ الشك في الموضوعات العرفية ليس بعزيز الوجود، فلا بد في ذلك من الرجوع الى ما يقتضيه الاصول العملية، هذا في الموضوعات العرفية، و اما الموضوعات الشرعية فتشخيص الركن عن غيره والميسور عن المباين في غاية الاشكال، فان كون الركعتين او الثلاث مثلا ميسور الصلاة او كون الغسلات الثلاث بلا مسح ميسور الوضوء مما لا طريق الى احرازه، اذ يحتمل ان يكون خصوصية المتعذرة ركنا، ولذا اختلف الاصحاب عند تعذر المسح ببلل الماسح على اقوال ثلاث، ف قيل: انه ينتقل الفرض الى التيمم، و قيل: انه يسمح من غير بلة، و قيل: انه ياخذ من بلل يساير الاعضاء او من ماء اخر. و ليس هذا الاختلاف الا لعدم تشخيص الركن في قوله عليه السلام «امسح ببله عيناك»^١. و بالجملة معرفة الميسور في الموضوعات الشرعية في غاية الاشكال، ولجل ذلك قيل: ان التمسك بقاعدة الميسور في العبادات يتوقف على عمل الصحابة فانه انما هو لاجل تشخيص الركن في العبادة، حيث ان من عملهم في مورد يستكشف ان الباقي كان عندهم ركنا و انهم اخذوا ذلك من ائمتهم عليه السلام فتأمل، انتهى ملخص موضع الحاجة من كلامه.

اقول: اذا كان معنى الحديث المبارك ما اخترناه: من عدم سقوط ملاك الادنى بتعسر الملاك الاعلى، فلا اشكال في عدم صحة الاعتداد عليه، الا فيما اذا علم بثبوت الملاك والطلب في الميسور، ففيما لم يعلم ذلك لا يصح التمسك بالحديث سواء كان الباقي مقوما للماهية او لم يكن كذلك، وفيما علم ذلك يصح التمسك به سواء كان المتعذر مما له دخل

١- الكافي ج ٣ ص ٢٥؛ التهذيب ج ١ ص ٣٦٠ الباب ١٦؛ وسائل الشيعة ج ١ ص ٣٨٧ الباب ١٥ و في بعض النسخ: تمسح

بيلة عيناك.

في قوام الماهية المأمور بها او لم يكن كذلك. و اذا كان معناه ما اختاره الشيخ رحمته: من عدم سقوط بعض اجزاء المركب بتعسر المعسور، فلا اشكال ايضا في صحة التمسك به في جميع الموارد، الا ما قام دليل على خلافه، سواء كان المتعذر ركنا او غير ركن معظم الاجزاء او غيره. و اذا كان معناه ما افاده المحقق الهمداني رحمته في تعليقه: من عدم سقوط التكليف عن بعض مراتب المانعية المأمور بها بتعذر بعض المراتب العالية منها، يكون الضابط في جريان القاعدة ان يكون الماهية التي امر بها من الماهيات القابلة للتشكيك، و يكون الخصوصية الماخوذة تحت الامر موجبا لاولوية صدق الماهية على المقيد بتلك الخصوصية، كما اذا امر بالقيام المنتصب او باحضار انسان كامل او نحو ذلك.

و الحاصل: ان الضابط في جريان قاعدة الميسور بناء على هذا المعنى امران: احدهما كون الماهية المأمور بها مشككة، الثاني كون الخصوصية الماخوذة فيها غير معتبرة في حقيقتها موجبة لاولوية صدق الماهية على المقيد بها. و لا بد من احراز كل واحد من هذين الامرين، فما لم يحرز يشكل التمسك بها كما على المعنى الاول على ما عرفت مفصلا. و كيف كان فهذا هو الذي يعتبر في جريان تلك القاعدة، لا ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره): من انه يعتبر ان يكون الباقي ركن المركب و ما به قوامه و لا يكون المتعذر ركنا، فان الركن على ما جرى عليه اصطلاحهم في الفقه ان يوجب نقصه مطلقا عمدا كان او سهواً بطلان الصلاة كالقبلة والركوع والسجود و نحو ذلك، و من المعلوم انه يمكن ان يكون بعض الامور ركنا بهذا المعنى، و لا يكون مقوماً لماهية المأمور بها بل كان موجبا لاولوية صدقها على الواجد له، فكان الفاقد له مجرى القاعدة على هذا المعنى فتأمل.

تذكرة

ثم انك قد عرفت مما تقدم انه لا فرق بين تعذر الجزء و الشرط بحسب قاعدة الميسور بناء على ان يكون مفادها عدم سقوط الميسور من المركب بمعسوره، فانه كما يصدق على الصلاة الفاقدة لبعض الاجزاء المتعسر انه ميسور المركب، كذلك يصدق على الفاقدة لبعض الشروط ذلك.

لا يقال: هذا انما يصح في الشروط التي يحكم العرف و لو مساحمة باتحاد المشروط

الفاقد لها مع الواجد لها، كما فى مثل القبلة او الستر او الطهارة و نحوها فى الصلاة لا فيما يكون بين واجد الشرط و فاقده تغاير كلى فى العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة الى المومنة.

فانه يقال: لا اشكال فى ان الرقبة الكافرة من حيث انها رقبة ميسور الرقبة المومنة و ان لم تكن من حيث الخصوصية كذلك والعناية ليست الا بها بما هى رقبة كما لا يخفى. و من ذلك يظهر لك ضعف ما افاده الشيخ رحمته فى «الرسالة» من الاشكال فى جريان قاعدة الميسور فى الشروط التى كانت بين المشروط الواجد لها مع الفاقد لها تباين بنظر العرف فتأمل.

نقل و الماع

ثم ان الشيخ رحمته بعد ما قوى عدم جريان قاعدة الميسور فى مثل هذه الشروط و جريانها فى غيرها قال: و مما ذكرنا يظهر ما فى كلام صاحب الرياض حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء الصدر على أن ليس الموجود فى الرواية الامر بالغسل بماء الصدر على وجه التقييد، و انما الموجود و لكن فى الماء شئ من الصدر. توضيح ما فيه انه لافرق بين العبارتين، فانه ان جعلنا ماء الصدر من القيد والمقيد كان قوله و ليكن فيه شئ من الصدر كذلك، و ان كان من قبيل اضافة الشئ الى بعض اجزائه كان الحكم فيها واحدا. و دعوى انه من المقيد لكن لما كان الامر الوارد بالمقيد مستقلا فيختص بحال التمكن و يسقط حال الضرورة و يبقى المطلقات غير مقيدة بالنسبة الى الفاقد، مدفوعة بان الامر فى هذا المقيد للارشاد و بيان الاشتراط فلا يسقط بالتعذر و ليس مسوقا لبيان التكليف اذ التكليف المتصور هنا هو التكليف المسمى لان جعل الصدر فى الماء مقدمة للغسل بماء الصدر المفروض عدم تركب الخارجى له لاجزاء خارجى حتى يسقط عند التعذر، و تقييده بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذبيها، فلا معنى لاطلاق احدهما و تقييد الاخر كما لا يخفى على المتأمل، انتهى موضع الحاجة. قال فى الرياض: و لو تعذر الصدر والكافور كفت المرة بالقراح عند المصنف و جماعة لفقد المأمور به بفقد جزئه بعد تسليمه، و هو كذلك اذا دلت الاخبار على الامر بالمركب و ليس كذلك لدلالة اكثرها و

فيها الصحيح و غيره على الامر بتغسيله بماء و سدر فالمأمور به شيان متمايزان و ان امتزجا في الخارج و ليس الاعتماد في ايجاب الخليطين على ما دل على الامر بتغسيله بماء السدر خاصة حتى يرتفع الامر بارتفاع المضاف اليه، و بعد تسليمه لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام المعتبرة باتيان الميسور و عدم سقوطه بالمعسور، و ضعفها بعمل الاصحاب طرا مجبور، فاذا الاقوي وجوب الثلاث بالقراح وفاقا لجماعة، انتهى.

اقول: لم يحضرني الان كتاب الرياض اراجع اليه الا ان الذي يتبادر من الذهن انه اراد غير ما افاده الشيخ، و حاصله: ان الموجود في الرواية ليس الامر بماء السدر مقيدا فقط كى يقال اذا تعذر القيد سقط المقيد بالمرّة بل الموجود مضافا الى ذلك الامر بالماء و السدر في بعضها و بالماء فقط في بعضها الاخر، و لا ريب في ان مقتضى تعدد الامر بالمطلق و المقيد اذا كانا مثبتين للحكم هو تعدد المطلوب ما لم يدل دليل على خلافه، فحمل المطلق على المقيد حينئذ لا وجه له، و ذلك لما عرفت قبل من ان غاية مفاد القيد هو دخالته في شخص الحكم المتوجه الى المقيد به لا في سنخ الطلب كى يقتضى انتفاء الحكم في غير مورده، و اذا فما لم يحرز وحدة المطلوب الموجب لحمل المطلق على المقيد يبقى ظهور الامرين في اقتضاءهما تعدد المطلوب بحاله، و على هذا فلا شك في انه اذا انتفى القيد بتعذره يكون مقتضى الامر بالمطلق باقيا بعد، و لازمه الاتيان به و لو لم يرد في الشرع قاعدة الميسور اصلا، كما لا يخفى.

ثم انه بناء على ان لا يكون الموجود في الرواية الا الامر بالمقيد بما هو فهل يمكن التمسك لاثبات وجوب الخالي عن القيد المتعذر بقاعدة الميسور اولا؟ لا اشكال في امكان ذلك اذا كان المأمور به نفس الغسلات الثلاث من حيث هي، حيث انه لا فرق حينئذ بينها و بين ساير المركبات المأمور بها كالصلاة و نحوها. نعم اذا كان المطلوب واقعا هو الطهارة الحاصلة منها يشكل الامر، حيث ان قاعدة الميسور ليست الا متعرضة لحكم التكليف و ان التكليف لا يسقط عن الميسور بسقوطه عن المعسور من دون الدلالة على ترتب الاحكام الوضعية المترتبة على المعسور عليه، و اذا يشكل الامر حيث ان وجوب الغسلات انما هما لتحصيلها الطهارة المطلوبة واقعا، و المفروض ان قاعدة الميسور لا يثبت

حصول تلك الطهارة بالميسور فلم كان واجبا تكليفا. نعم لو كان فى البين دليل على ان ما هو المكلف به فعلا موثر فى تحصيل الطهارة لكان لجريان قاعدة الميسور حينئذ وجه. وعين هذا الكلام ياتى فى الوضوء، فانه يحتمل فيه ايضا ان يكون المطلوب الواقعى هو الطهارة الحاصلة من الافعال لانفسها، و اذا يشكل جريان القاعدة، لما عرفت بلا مزيد عليه تدبر تعرف.

فرعان

الفرع الاول لودار الامر بين ترك الجزء و ترك الشرط، فهل يقدم ترك الشرط فيأتى بالاجزاء تامة بدعوى ان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف، او يخير بين تركه و ترك الجزء ما لم يكن فى البين احد مرجحات باب التزاحم و لم يكن احدهما اقرب الى المأمور به؟ وجهان:

و تحقيق الحال ان دوران الامر بينهما على صورة منها: مالو دار الامر بين ترك جزء و بين ترك شرط المعتبر فى نفس هذا الجزء، و لا ريب فى ان مقتضى القواعد فى هذه الصورة تقديم ترك الشرط و اتيان الجزء خاليا عن الشرط، لان الدوران انما هو بين ترك الجزء راساً و ايجاده بلا شرط. و ان شئت قلت: ان الدوران بين ترك الجزء و الشرط جميعا و بين ترك الشرط خاصة فهى من جزئيات مسألة تعذر بعض المركب، و قد عرفت ان مقتضى القاعدة بناء على القول بها هو وجوب الاتيان بالميسور، و لعل نظر الشيخ رحمته كان الى هذه الصورة حيث اختار تقديم ترك الشرط على ترك الجزء، فتأمل.

و منها: مالودار الامر بين ترك جزء المركب او ترك ما هو شرط فى الجميع، ولا اشكال فى ان مقتضى القاعدة فى هذه الصورة هو التخيير ما لو لم يعلم باهية واحد من الشرط او الجزء فى نظر الشارع، و الا يقدم الاله لا محالة. و دعوى ان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف فى هذه الصورة، ممنوعة، حيث ان الاولوية فرع احرازها، فزب فوات جزء بل اجزاء لا يقابل فوات الشرط، و ربما يكون الامر بالعكس، فلا بد من

احراز الاولوية في الحكم بها، و الا يحكم بالتخير.

و منها: مالو دار الامر بين ترك جزء او ترك شرط في جزء متاخر او دار بين ترك شرط في جزء او ترك جزء متاخر، و لا يخفى ان مقتضى القاعدة الاولوية في هذه الصورة ايضا هو التخير ما لم يعلم بالاهمية لواحد منها و الا يقدم الاهم كالصورة السابقة، الا انه قد ورد الدليل في بعض الموارد يدل على وجوب صرف القدرة فيما تمكن فعلا، كما في باب الصلاة حيث ورد فيها انه يجب الاتيان بها تامة الاجزاء والشرائط اذا كان قادرا عليها فعلا مطلقا، سواء عرض له التعذر بعد بالنسبة الى بعض الاجزاء او الشرائط، او لم يعرض له ذلك. فمن الممكن ان يكون المصلحة في باب الصلاة في صرف القدرة في المقدم من الاجزاء والشرائط. و على هذا فلو تمكن فعلا من الاتيان بالحمد مثلا جامع للشرائط يجب عليه الاتيان به كذلك و لو علم بانه يودي الى ترك السورة مثلا وهكذا، هذا اذا لم يعلم باهمية المتاخر في نظر الشارع، و الا يجب رعايته قطعاً فتدبر.

الفرع الثاني اذا جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتييم، ففي تقديمه على الناقص يدعوى ان مقتضى البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص، او تقديم الناقص عليه يدعوى ان الناقص تام عند الاضطرار فيقدم على البدل، او التعارض بين دليل البدل و دليل الناقص حيث ان كل منهما يقتض البدلية عند الاضطرار وجوه:

اختار الثاني المحقق الخراساني و تبعه المحقق النائيني قال في تعليقه في وجه ذلك ما لفظه: لوضوح حكومة ادلته من قاعدة الميسور و غيرها فيما اذا جرت على الدليل الدال على ايجاب التام المقتضى لسقوطه بمجرد عدم التمكن منه، ببيان ان الواجب عند عدم التمكن من الجزء او الشرط هو الناقص و انما يكون هو التام مع التمكن من التمام، وكذا على الدليل الدال على ايجاب بدله عند تعذره عقلا او شرعا، ببيان عدم تعذر ما هو المأمور به في هذا الحال فليتدبر، انتهى. و قريب منه ما في التقارير.

اقول: غاية مدلول خبر الميسور و نحوه انما هو وجوب الاتيان بالميسور و عدم سقوط التكليف عنه بسقوطه عن المعسور، و ليس فيه دلالة على ان الميسور هو

المأمورية في هذا الحال، فليس مفاده ان الميسور من الصلاة او الوضوء مثلاً صلاة او وضوء او بمنزلة الصلاة او الوضوء كي يحكم على دليل البدلية، و على هذا يقع التعارض بين الدليلين ففيما يكون البديل الذي يدل على وجوبه دليل البديل الاضطراري متبايناً مع الذي يدل على وجوبه قاعدة الميسور يحكم بالتخير اذا لم يكن لاحدهما ترجيح بحسب الدلالة و الا يقدم كما لا يخفى، و فيما ليس بينهما تباين كما في الصوم ستين مسكينا حيث ان مقتضى دليل البديل الاضطراري فيه وجوب ثمانية عشر يوماً اذا تعذر صوم ستين يوماً و مقتضى قاعدة الميسور وجوب ما تمكن منه كان بمقدار ثمانية عشر او ازيد او اقل و حيث ان التخير بين الاقل والاكثر لا معنى له فلا محالة يجب الجمع بين الدليلين و ترجيح ما كان منها اظهر، و لا اشكال في انه في المثال يكون الدليل على وجوب ثمانية عشر يوماً عند تعذر الكل مقدماً على قاعدة الميسور، حيث ان العكس يستلزم حمله على ما اذا لم يتمكن الا من ثمانية عشر، و ذلك حمل بعيد، بخلاف حمل قاعدة الميسور على ما اذا لم يتمكن الا من ذلك المقدار او اقل منه، و ذلك واضح لا يخفى، فتدبر.

ثم انه قد يقال: ان تقديم البديل الاضطراري على قاعدة الميسور و ان كان محل الاشكال في بعض الموارد، الا انه لا اشكال في تقديم بدل الاختياري عليها، كما لا اشكال في تقديمه على البديل الاضطراري، و وجهه انصراف قاعدة الميسور عما اذا كان للكل عدل واجب في عرضه، فان موردها على ما يتبادر الى الذهن ما اذا دار الامر بين ترك الكل بالمرة و بين ترك المعسور منه، ففيما يمكن احراز المصلحة التامة بسائر افراد الواجب المخير لا يشمل الحديث.

اقول: لا يبعد دعوى تقدم بدل الاختياري على الناقص بدعوى انصراف قاعدة الميسور عما اذا كان المأمور به احد افراد الواجب المخير، كانصرافها عن ما اذا لم يبق من المركب الا اقل قليل على القول به.

نعم يبقى الكلام في وجه تقدم بدل الاختياري على الاضطراري و قد عرفت سابقاً في مسألة من لا يحسن القراءة و انه هل يجب عليه الصلاة جماعة او يجوز له ترك الجماعة

واتيان الصلاة بما تمكن من القراءة ان دليل البديل الاضطرابى ليس فى غالب الموارد الا ناظراً الى خصوص تعذر المبدل لا الى تعذره و تعذر ساير الافراد الواجب المخير، و حينئذ لا وجه لتقدم بدل الاختيارى على الاضطرابى، نعم فيما كان لدليله نظر الى تعذر جميع افراد الواجب لتوجه القول بالتقدم.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامي

الفصل الثالث عشر: فى دوران الامر بين اعتبار شىء فى المامور به وبين اعتبار عدمه

فهل يجب الاحتياط بتكرار العمل وإيجاده مرة مع هذا الشيء، و أخرى بدونه، او
يخير بين الفعل والترك؟ وجهان: قد يقال بالاول اما بناء على وجوب الاحتياط
شرعاً فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر فواضح، و اما بناء على عدم وجوبه و جريان
الاصل فى الجزئية او الشرطية المشكوكة فلان العلم الاجمالى بايجاب احد من الفعل
والترك واقعا مانع من جريان الاصل، فانه يرجع الى دوران الامر بين المتباينين، و قد
تبين ان الحكم فيه وجوب الاحتياط.

و قد يقال بالثانى اما بناء على عدم وجوب الاحتياط فى الشك فى الشرطية
والجزئية و فجرى ان الاصول فواضح، حيث لا مانع من اجراء الاصل الا العلم الاجمالى و
هو لا يصلح للمانعية، لان اجراء الاصل فى أطراف المعلوم بالاجمال لا اشكال فيه ما لم
يود الى المخالفة القطعية العملية، و هى منتفية فى المقام، حيث ان المكلف الاتى بالمركب
لا يخلو اما من فعل هذا الشيء او تركه. و اما بناء على وجوب الاحتياط و عدم جريان
الاصل فلان وجوب الاحتياط فرع ايجاب الامر الواقعى المردد، و ايجابه مع الجهل

مستلزم لالغاء شرطية الجزم بالنية، و حيث لا يعلم اولوية احدهما على الاخر فلا يعلم بايجاب ذلك الامر الواقعي، فمن المحتمل اسقاطه عن الشرطية و ابقاء شرطية الجزم بالنية، و حيث لا يعلم بايجابه فلا يعلم بوجوب الاحتياط.

تحقيق و تلخيص

و التحقيق ان البراءة العقلية غير جارية في المقام، كما في دوران الامر بين المحذورين على ما عرفت مفصلا، فان البيان تمام من قبل المولى، و لذا لا يعقل اعتذار العبد فيما اذا ارتكب و صادف المحرم الواقعي او ترك و صادف الواجب الواقعي بعدم البيان على التكليف، حيث ان العلم الاجمالي بيان كالتفصيلي، و لذا قلنا: ان اعتذار العبد منحصر في مثل المقام في عدم قدرته على الامتثال كما لا يخفى.

و اما البراءة الشرعية فعلى القول بجريانها في الشك في الشرطية والجزئية فتجري في المقام فيما لا يلزم منه مخالفة القطعية العملية بناء على عدم المحذور في الالتزامية منها، و الحاصل ان من كان بناؤه على البراءة الشرعية في دوران الامر بين الاقل و الاكثر عن جزئية المشكوك او شرطيتها يلزمه القول بالتخيير في المقام فيما اذا كان المشكوك اعتبار وجوده او عدمه توصليا، حيث لا يلزم من اجراء الاصل حينئذ مخالفة قطعية عملية والمفروض انه لا محذور في المخالفة الالتزامية.

والعجب من المحقق الخراساني والمحقق النائيني قدس سرهما حيث ذهبا في الشك في الشرطية والجزئية الى البراءة الشرعية واختارا هنا وجوب الاحتياط بتكرار العمل فالحق بعد مع الشيخ قدس سره حيث اختار التخيير بناء على القول بعدم وجوب الاحتياط في تلك المسألة و عدم حرمة المخالفة القطعية الالتزامية والاحتياط بناء على القول بوجوب الاحتياط فيها او القول بحرمة المخالفة القطعية ولو كانت التزامية، و كلامه قدس سره و ان كان خاليا عن التقييد بما اذا كان ما علم اجمالا اعتبار فعله او تركه توصليا، الا انه مما لا بد منه، حيث انه لو كان تعبديا لوجب الاحتياط مطلقا، كما لا يخفى على المتأمل، فتدبر.

و قد تلخص من جميع ما ذكرناه ان القول بالتخيير في المقام فرع امور: الاول: ان

يجري الاصل فى الشك فى الشرطية والجزئية. الثانى: ان لا يكون فى المخالفة القطعية الالتزامية محذور شرعى او عقلى. الثالث: ان يجري الاصل فى اطراف المعلوم بالاجمال ما لم يؤد الى المخالفة القطعية العملية. الرابع: ان يكون كل من الفعل والترك المعلوم اعتبار احدهما توصليا. اذا عرفت ذلك نقول: من تسلم لامور الثلاثة الاولى كالمحقق الخراسانى و النائينى وغيرهما يلزمه القول بالتخير اذا كان المعلوم بالاجمال توصليا، و بالاحتياط اذا كان تعبديا، فحكمه بالاحتياط مطلقا لاوجه له، و لعمرى ان المسألة فى غاية الوضوح تدبر تعرف.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامى

الفصل الرابع عشر: فيما يعتبر في العمل بالاصل

و فيه مقامان احدهما في الاحتياط والثاني في البراءة.

المقام الاول فيما يعتبر في العمل بالاحتياط

و محصل ما افاده الشيخ في هذا المقام: انه لا اشكال في انه لا يعتبر في حسن الاحتياط والعمل به سوى تحقق موضوعه، الا انه قد يقع الاشكال في بعض الموارد من جهة تحقق الموضوع و احراز الواقع المشكوك، كما في العبادات المتوقفة صحتها على قصد الوجه، فانه لا يصح فيها الاحتياط الا بعد الفحص والياس عن الدليل على وجوبها او استحبابها، فان قصد الوجه حينئذ ساقط قطعاً، لعدم التمكن منه فيصح الاحتياط دون ما اذا لم يفحص لعدم سقوط قصد الوجه حينئذ، ولذا اشتهر بين اصحابنا ان عبادة تارك طريق الاحتياط والتقليد باطل. والكلام في بطلان عمل تارك الطريقين يقع في مقامين: احدهما فيما كان حين العمل بانياً على الاحتياط، والثاني فيما لا يكون كذلك. والكلام هنا في الاول فنقول: لا يخلو اما ان يكون احتياطه مستلزماً للتكرار، او لا يكون كذلك، فان لم يكن مستلزماً له، فالاقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار قصد الوجه كما حرر في الفقه. نعم لو شك في اعتبارها و لم يقم دليل معتبر من الشرع او العرف حاكم بتحقيق الاطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل حتى

على القول بالبراءة في الشك في الشرطية، لان هذا الشرط ليس كسائر الشروط الماخوذة في حيز الامر حتى يجري فيه البراءة عقلا و شرعا، بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقيق الاطاعة و سقوط المأموريه و خروج المكلف عن العهدة، و من المعلوم ان مع الشك في ذلك لابد من الاحتياط، لكن الانصاف ان الشك في تحقق الاطاعة بدون قصد الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها، الا ان الاحوط عدم اكتفاء الجاهل بالاحتياط لشهرة القول بذلك بين الاصحاب و نقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب اتيان الواجب والمندوب لوجوبه او نديه او لوجهها، و نقل السيد الرضى رحمته الله اجماع اصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم احكامها و تقرير اخيه الاجل علم الهدى رحمته الله له على ذلك في مسألة الجاهل بالقصر، بل يمكن ان يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من اهل المعقول والمنقول المعتضد ان بالشهرة العظيمة دليلاً في المسألة فضلاً عن كونها منشأ للشك الملزم للاحتياط. و ان كان مستلزماً له، فالاقوى الصحة ايضا بناء على عدم اعتبار قصد الوجه الا ان الانصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجمالية و قوة احتمال اعتبار التفصيلية بان يعلم المكلف حين الاشتغال بالعمل انه الواجب عليه، و لذا يعد تكرار العبادة مع التمكن من العلم التفصيلي خارجاً عن سيرة المشرعة بل قد يعد الاتي بها تكراراً لاعبا بامر المولى، و لذا يظهر من بعض عدم جواز التكرار مع التمكن من تحصيل العلم تفصيلاً، بل قد بالغ الحل في تحرير اسقاط اعتبار الشرط المجهول تفصيلاً و لم يجوز التكرار، انتهى ملخص المقصود من كلامه بتحرير منا.

تزيف

و فيه مواقع للنظر، اما ما ذكره وجها لوجوب الاحتياط في الشك في اعتبار قصد الوجه ففي غاية الاضطراب، حيث ان ظاهر صدر كلامه انه لما لا يمكن اخذ قصد الوجه في حيز الامر فلا محالة يرجع عند الشك في اعتباره الى الاحتياط، و ظاهر ذيل كلامه الذي يناسبه قوله: لكن الانصاف الى (الخ) انه لما يعلم باعتبار الاطاعة و شك في حصولها بدون قصد الوجه و خروج العهدة عنها في مقام الامتثال فلامحالة يجب الاحتياط تحصيلاً للقطع بالبراءة.

و انت خبير بان الملاك في ايجاب الاحتياط ان كان عدم امكان اخذه في حيّز الامر فلا فرق فيه بين ان يكون شرطا لتحقيق الاطاعة اولا، و ان كان احتمال دخالته في تحقق الاطاعة و عدم حصولها الا به فلا فرق بين ان يكون مما يمكن اخذه في حيّز الامر او من غيره كما لا يخفى.

ثم انه قد تقدم منا في غير واحد من المقامات ان المختار في مبحث التعبد والتوصلي امكان اخذ مثل هذه الشروط ايضا في حيّز الامر مثل سائر الشروط و ليس المقام موضع تفصيله، الا ان الذي ينبغي ذكره هنا ان ايجاب الاحتياط ليس مما يستلزمه عدم امكان اخذ القيد في حيّز الامر بل الذي يستلزمه ذلك هو عدم صحة الاخذ بالاطلاق، حيث ان من مقدماته ان المولى لو اراد القيد لامر به فيصح ان يقال: اذا لم يكن القيد مما امكن الامر به فلا يمكن نفيه بالاطلاق، والحاصل ان البراءة و الاحتياط في الشك في الشرطية ليسا مبنيين على امكان اخذ الشرط في متعلق الامر و عدمه، فلا فرق فيما اذا قلنا في تلك المسألة بالبراءة بين مما يمكن اخذه في متعلق الامر وبين مما لا يمكن، كما لا فرق في القول بالاحتياط بينها، تدبر.

و اما ما ذكره بقوله: الا ان الاحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد او التقليد بالاحتياط (الخ) ففيه ان الظاهر ان مجرد القول بوجوب قصد الوجه مهما امكن لا يصحح القول ببطلان عمل تارك الطريقين على الاطلاق حتى فيما اذا تفحص عن الادلة او عن قول المجتهد و لم يظفر بالحجة الناهضة على الوجوب، مثلا لو فرض انه علم اجمالا بوجوب الصلاة عليه مع السورة او بدونها فاحتاط و اتى بها مع السورة برجاء الواقع ثم تفحص عن الادلة فلم يظفر بالدليل على وجوب السورة او رجع الى قول مجتده فوجده قائلا بعدم وجوبها فلا اشكال في صحة عمله حينئذ ولو كان مختاره في دوران الامر بين الاقل و الاكثر الاحتياط و وجوب اتيان الاكثر به و رجاء الواقع، فان المفروض انه اتى قبل الاجتهاد او التقليد بالاكثر رجاء و المفروض ايضا عدم ظفره بالدليل على وجوب السورة اذا تفحص او رجع الى قول مقلده، و قصد الوجه على القول بوجوبه ساقط

حينئذ بالاتفاق كما لا يخفى، فلا وجه للقول ببطلان عمله حينئذ و كلام^١ مطلق فيقوى^٢ في النظر انهم انما ذهبوا الى بطلان عمل تارك الطريقين لا لذهابهم الى وجوب قصد الوجه كي يكون دليلا على وجوبه او موجبا للشك فيه الموجب للاحتياط على ما اختاره الشيخ قدس سره، بل لانه لما كان ديدن طر العوام لولا كلهم الا ماشد و ندر العمل بما اخذوه من امثالهم مع الغفلة بالمرّة عن تطابقه مع قول المقلد و عدمه بل انما يعملون على وفقه باعتقاد انه حكم الله و حكم رسوله من دون الاحتياط فلا محالة تعرض المشهور لحكم مثل هذه الاعمال، و لا اشكال لنا في بطلانها الا فيما اذا تحقق منهم قصد القرية و وافق عملهم قول المقلد او الواقع، وكيف كان اذا كان مورد كلامهم ذلك لا يرتبط بما نحن فيه، فان كلامنا في الاحتياط لا في العمل بحسب الاعتقاد الحاصل من غير جهة التقليد او الاعتقاد.

و كيف كان حيث لا اشكال في سقوط قصد الوجه على القول به فيما لا يتمكن منه لعدم الظفر على الدليل الدال على وجه العمل، نقول: لو كان وجه ذهاب المشهور الى بطلان عمل تارك الطريقين ما استظهره شيخنا المرتضى و غيره من وجوب قصد الوجه لكان عليهم تقييد كلامهم بما اذا لو تفحص لظفر على الدليل الدال على وجه العمل، فافهم و اغتم.

و اما الاجماع المنقول من اهل المعقول فلا يصح الاعتماد عليه ظاهراً في الحكم بوجوب قصد الوجه، لوضوح مستندهم فيه، فانهم اتفقوا ظاهراً على انه لا يجب في العبادات الا قصد القرية او قصد الامر، الا انه ذهب بعضهم الى وجوب قصد وجه العمل من الوجوب او الاستحباب، بدعوى ان العمل المستحب ليس امثالاً لامر الوجوب

١- لا يخفى عليك انه لو كان كلامهم ناظراً الى ذلك لوجب التقييد ايضا بما اذا لم يتحقق منهم قصد القرية او لم يوافق عملهم الواقع او قول المجتهد فتأمل جيداً، منه عفى عنه.

٢- قد يوجه كلامهم بان بناء الاحتياط على اتيان العمل ثانياً لو صادف الدليل على وجوبه لعب بامر المولى فيبطل مطلقاً سواء ظفر بعد بهذا الدليل او لا.

و فيه اولاً منع كون هذا البناء من حيث هو لعب بامر المولى بل الغاية كون التكرار كذلك و ثانياً انه على هذا لا دلالة لكلامهم اعتبار قصد الوجه فلعل حكمهم بالبطلان كان لذلك البناء مطلقاً فافهم (منه عفى عنه).

والعمل الواجب ليس امتثالا لامر الاستحبابى فلا يتحقق امتثال الامر الا بقصد ما كان عليه الامر من الوجوب او الاستحباب، و ذهب بعض اخر الى انه لما كان المأمور به واقعا و حقيقة هى المصالح الكامنة فى الاشياء الواقعة بحسب الظاهر فى حيز الاوامر فلا محالة يجب قصد تلك فى تحقق الاطاعة والامتثال، حيث ان الامر لا يدعو الا الى متعلقه، و المفروض ان متعلقه هى تلك المصالح، و حيث لا يمكن قصدها بعناوينها لعدم العلم بها فيجب قصد العنوان المشير اليها، و هو وجه العمل من الوجوب والاستحباب غاية او وصفا.

و انت خير بان مرجع كل ذلك الى وجوب قصد الامر والقربة الا ان وجه ذهابهم الى وجوب قصد الوجه انما هو لدخله فى ذاك يزعمهم، فلا يكون اجماعهم حجة على من لا يذهب الى دخل قصد الوجه فى تحقق الاطاعة اصلا، تدبر.

و كيف كان فثل هذا الاجماع ليس حجة مع ذكر مدركه فى كلمات المجمعين فلا يزيد امره الا عن وجوب اصل قصد القربة كما لا يخفى.

و اما الاجماع المنقول من اهل المنقول فلا يخفى ما فيه، فانا بعد التفحص التام عن كلمات بعض المتقدمين و عن الكتب المعدة لذكر المنصوصات لم نجد منهم قولا بذلك، بل انما يظهر منهم وجوب اصل قصد القربة، و هذا دليل قوي على عدم ورود الدليل شرعا الا على وجوب هذا القصد فقط، فيقوى فى النظر ان ذهاب بعض المتأخرين الى وجوبه ليس الا لزعمه دخله فى تحقق قصد القربة، و عليك بالرجوع الى كلمات المتقدمين من الاصحاب تجد صدق ما ادعيناه، فان مذهب الشيخ فى النهاية بل ظاهر المبسوط و كذا المفيد فى المقنعة و السيد المرتضى على ما حكى عنه و كذا غيرهم من مستقدميهم او المتأخرين عدم وجوبه، حيث اقتصروا فى النية على وجوب قصد الامر من دون التعرض لقصد الوجه، و من ذلك تعرف ما فى كلام اهل الكلام نسبة هذا القول الى مذهب الامامية. و لا يبعد دعوى القطع بان وجه هذه النسبة مع خلو كلمات اكثر الفقهاء عن ذكر قصد الوجه انما هو اتفاق الامامية بل كل المسلمين ظاهراً على وجوب قصد القربة فى العبادات، فتخيل اهل الكلام ان اللازم من هذا الاتفاق اتفاقهم على وجوب قصد

الوجه ايضا لزعمهم عدم حصول قصد القرية الا به، و على اي حال فهذا الاجماع مما لا اصل له مضافا الى انه اجماع منقول، و مضافا الى احتمال ان يكون مدركه بعض ما اشرنا اليه. و اما ما نسب الى السيد الرضى والسيد المرتضى قدس سرهما: من دعوى احدهما الاجماع على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم احكامها، و تقرير الاخر له في ذلك فلا باس بذكره لتعلم انه اجنبى عن المقام:

فنقول: قال في المختلف في مسألة من اتم في السفر ما هذا لفظه: و به قال الشيخ على بن بابويه، اما السيد المرتضى فانه قال في الانتصار: اذا تعمد اعاد على كل حال و ان نسي اعاد في الوقت دون خارجه و لم يذكر حكم الجاهل، بل قال في المسائل الرسية حيث قال له السائل: ما الوجه فيما يفتى به الطائفة من سقوط فرض القضاء عن من صلى من المقصرين صلاة يتم (و نقل صلوة المتمم) بعد خروج الوقت اذا كان جاهلا بالحكم في ذلك مع علمنا بان الجهل باعداد الركعات لا يصح مع العلم (و نقل معه العلم) بتفاصيل احكامها و وجوهها اذ من البعيد ان يعلم التفصيل من جهل الجملة التي هي كالاصل (و نقل مع الجهل بالجملة التي هي كالاصل و لعله اصح) و الاجماع على ان من صلى صلاة و لا يعلم احكامها فهي غير مجزية و ما لا يجزي من الصلوات يجب قضائه فكيف يجوز الفتوى بسقوط القضاء عن من صلى صلاة لا يجزيه؟ فاجاب عليه السلام بان الجهل و ان لم يعذر صاحبه بل هو مذموم جاز ان يتغير معه الحكم الشرعى و يكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل. انتهى كلامه.

و قال الشهيد في الذكري في مسألة الجاهل بالتقصير في السفر: ان السيد الرضى سأل اخاه المرتضى ره فقال: ان الاجماع واقع على ان من صلى صلاة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية و الجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا تكون مجزية، فاجاب المرتضى عنه بجواز تغير الحكم الشرعى بسبب الجهل و ان كان الجاهل غير معذور، انتهى كلامه رفع مقامه.

و انت بعد التامل التام تعرف ان هذا الكلام غير مرتبط بالمقام، فان كلامنا هذا في الجاهل بالجهل البسيط المحتاط في اعماله انه هل يبطل عمله من جهة وجوب قصد الوجه

شرطاً فى صحة العمل او لا؟ و مورد الاجماع الذي ادعاه السيد الرضى رحمته الله و قرره اخيه على ذلك هو الجهل المركب و ان الجاهل الذي لا يعلم احكامها و فرائضها كالعامد التارك لها، و هذا هو الذي اشتهر فى السن فقهاء المتأخرين ان الجاهل كالعامد الا فى موضعين. فحاصل مراد السيد الرضى قدس سره ان اجماعنا على بطلان العمل الذي ياتى به الجاهل اذا كان خلاف الواقع فكيف يجوز الفتوى بسقوط القضاء عمن صلى من المقصرين صلاة التمام مع جهله بالحكم، حيث ان مقتضى الاجماع المذكور بطلان عمله. و حاصل جواب اخيه رحمته الله ان هذا الاجماع فى محله الا انه فيما لم يتغير حكم الشرعى بالنسبة الى الجاهل، و من الممكن تغير الحكم الشرعى بالنسبة اليه و ان كان غير معذور فاذا تغير الحكم الشرعى بالنسبة الى الجاهل بالقصر فى السفر و صار الحكم فى حقه تماماً فلا يكون عمله باطلاً الا انه معاقب غير معذور، فتأمل و لا تكن من الغافلين.

تلخيص و تحقيق

و قد تلخص من جميع ما ذكرناه ان الاجماع فى المقام اما غير موجود و اما غير مفيد و كذلك الشهرة فيجب المشى على مقتضى القواعد فنقول: قد تقدم منّا فى بحث الموضوع فى الفقه ان الاقوى عدم وجوب قصد الوجه، فلا مجال الا عن القول بصحة عمل المحتاط فيما لا يحتاج الى التكرار و لو صادف الدليل على وجوب بعض ما احتاط فيه، فتدبر. و اما فيما يحتاج اليه، فان قلنا باعتبار قصد الوجه فلا يصح الاحتياط الا بعد الاجتهاد او التقليد، و ان قلنا بعدم اعتباره كما هو المختار يصح، فلا فرق بعد التامل بين الصورتين.

١- قد عرفت فيما سبق ان الوجه فيما ذهب اليه المشهور لو كان وجوب قصد الوجه للزم تقييد الكلام بما اذا تمكن المكلف فى متن الواقع من الدليل على وجه العمل بالاجتهاد او التقليد والا فلا وجه للبطلان كما اشرنا اليه، و الذي يحتمل قويا ان يكون وجهاً لما ذهبوا اليه هو اعتبار ان يكون امر المولى موثقاً فى نفس العبد على اى حال لا فى الجملة ففيمّا كان بناؤه على اتيان العمل من دون اجتهاد و تقليد مع اعمال دخالة بعض الامور فى حصول الامتثال كان معتقلاً للامر فى الجملة الا ان يبنى على الاجتهاد او التقليد بعد و اعادة العمل ثانياً لو صادف خلاف الواقع و غالب الناس غير يأتين على ذلك فيبطل اعمالهم و لو صادف الواقع و صحة هذا الكلام فى نفسه او بطلانه موكل الى محله و الفرض من هذا ان تعرف عدم دلالة كلام المشهور على اعتبار قصد الوجه اصلاً فتدبر (منه عفى عنه)

ملاحظة على ما ذكره الشيخ رحمه الله

و لا يخفى ضعف ما افاده شيخنا المرتضى قدس سره من الفرق بينهما بما يرجع حاصله الى وجهين: احدهما اعتبار ان يكون الباعث للعبد الامر المحتمل فيما امكن الثاني ان التكرار لعب بامر المولى، لما في وجه الاول اولا من عدم اعتبار ذلك قطعاً لصدق الامتثال عرفاً بدون الجزم بالامر حين العمل، و ثانياً انه لو تم لجرى فيما لا يحتاج الى التكرار ايضاً، بل مقتضاه عدم صحة الاحتياط حتى في الشبهات البدوية قبل الفحص والياس عن الدليل. و لما في الوجه الثاني اولا من ان التكرار ربما يكون بداع عقلائي فلا يكون عبثاً و لعباً بل قد يكون تحصيل العلم التفصيلي عبثاً و لعباً كما لا يخفى على من راجع وجدانه فيما لو امر المولى عبده ان يسلم على زيد فاشتبه بين اثنين فان الاحتياط بتكرار التسليم عليهما لا يعد عبثاً عقلاً بل تحصيل العلم بخصوص زيد من بينهما يعد كذلك خصوصاً في بعض الموارد و نظير ذلك كثير فالتكرار من حيث هو لا يعد لعباً بامر المولى عقلاً و لا عرفاً، و ثانياً سلمنا كونه لعباً مطلقاً الا انه لا ينافي قصد الامتثال حيث انه انما كان في خصوصيات الامتثال و كفياته، و قد تقدم في الفقه ان خصوصيات الفردية لا بد و ان يوتى بها ببعض الدواعي الراجعة الى الشهوات النفسانية فان الامر لا يكاد يدعوا لا الى متعلقه الذي هو نفس الطبيعة من حيث هي، فخصوصيات الفردية و كفيات الامتثال خارجة عن تحت دائرة الطلب و ترجيح بعضها على الاخر ليس الابداعي شهوة النفس و اميالها، و اذا لا فرق بين ان يكون هذا الداعي من الدواعي العقلانية او من غيرها.

وهم و دفع

لا يقال: اذا لم يكن التكرار بداع عقلائي ينطبق عليه عنوان القبيح المحرم فيوجب بطلان العبادة، حيث ان ما كان مبعداً عن ساحة المولى لا يكون مقرباً اليه كما قرر في مبحث اجتماع الامر و النهي.

فانه يقال: اولا ان مجرد تسفيه العقلاء و عدهم التكرار عبثاً لعباً بامر المولى لا يوجب حرمة، كما ان مجرد تسفيههم في سائر الموارد في الامور العادي لا يوجب ذلك، و

لذا يعدون بعض اعمال القاصر ايضا سفيها، مع انه لو كان وجه تسفيهم قبح العمل ذاتا لما يشمل اعمال القاصر الصادرة عن سفه و عبث. و ثانيا ان هذا القبح ليس منطبقا على العمل، بل هو منطبق على سبب التكرار الذي هو القطع بالامتنال بهذا النحو فتأمل. و ثالثا ان الكلام في المقام مبنى على مسألة اجماع الامر والنهي فان قلنا فيها بصحة العمل فلا مجال الا عن القول بها في المقام ايضا.

نقل و نظر

ثم ان شيخنا المرتضى بعد ما ذكر الوجهين لبطلان عمل تارك الطريقين فيما يحتاج الاحتياط الى التكرار، قال: و كما لا يجوز الدخول في العمل بانياً على احراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز بانياً على الفحص بعد الفراغ فان طابق الواقع و الا اعد.

اقول: لا يخفى انه ان قلنا باعتبار الجزم بالنية يصح القول بعدم جواز الاتيان بالعمل بانياً على الفحص بعد الفراغ مطلقا سواء طابق الواقع او لا حيث ان الجزم بالنية غير متحقق، و ان قلنا بعدم اعتباره فهل يصح العمل مع هذا البناء او لا؟ قد يقال بعدم الصحة ايضا بناء على ان نفس البناء على التكرار فيما لم يطابق الواقع لعب بامر المولى و لو لم يود الى التكرار خارجا بان طابق الواقع.

و انت خبير بان غاية ما يمكن الالتزام به هو كون نفس التكرار لعباً و عبثاً لا البناء عليه، و يظهر النتيجة فيما لو بنى على احراز الواقع بالاحتياط فاتي ببعض الاحتمالات ثم تبين كونه مطابقاً للواقع، فان قلنا بان التكرار بما هو لعب لكان ما اتى به صحيحاً، و ان قلنا بان البناء عليه لعب لكان باطلاً. و كذا يظهر النتيجة فيما دخل في العمل بانياً على الفحص بعده فتبين بعد موافقة ما اتى به للواقع، تدبر تعرف.

ثم قال رحمته: و لو دخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق له ما يوجب ترده في الصحة و وجوب الاتمام و في البطلان و وجوب الاستيناف ففى جواز الاتمام بانياً على الفحص بعد الفراغ و الاعادة مع المخالفة و عدمه وجهان: من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا و لذا لم يجوز هذا من اول الامر و بعبارة اخرى الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالابتداء، و من ان المضى في العمل مترددا بانياً على استكشاف حاله بعد الفراغ محافظة

على عدم ابطال العمل المحتمل حرمة واقعا على تقدير صحته ليس بادون من الاطاعة التفصيلية، ولا ياباه العرف ولا سيرة المتشرعة. وبالجملة فماعتد عليه في عدم جواز الدخول في العمل مترددا من السيرة العرفية والشرعية غير جار في المقام، انتهى موضع الحاجة.

اقول: لو كان الوجه فيما حكم به من بطلان العمل بالاحتياط هو اعتبار الجزم بالنية كما يترأى من بعض كلامه فلا فرق فيه بين ما لو لم يدخل في العمل اصلا وبين ما لو دخل فيه باعتقاد الصحة ثم تردد في الاثناء وبنى على الاتمام واستشكاف الحال بعد الفراغ، فان النية الجزمية كما يعتبر في اول العمل كذلك يعتبر في اثنائه، وعلى هذا فالحكم ببطلان العمل في خصوص ما اذا دخل فيه لا بنية الجزم بانياً على الاحتياط او على التقليد او الاجتهاد دون ما اذا تردد في الاثناء لا وجه له.

واما لو كان الوجه فيه خروج هذا النحو من الاطاعة عن سيرة العرف والمتشرعة و كونه عبثا لعبا بامر المولى فيمكن الفرق بين ما اذا كان التردد من اول الامر وبين ما اذا عرض في الاثناء، بدعوى ان الملاك في صدق اللعب والعبث على البناء او على العمل لما كان كونه سفيا خارجا عن طريقه العقلاء والمتشرعة فلا يجري فيما ليس كذلك، ومن المعلوم انه من تردد في الاثناء في الصحة والفساد فبنى على الاتمام واستكشاف الحال بعده، فان طابق الواقع فهو والا عااد لا يعد فعله او بناؤه سفيا فلا يكون لعبا عبثا، لكنه ليعلم ان الفرق المذكور انما يصح لو قلنا بانطباق اللعب على نفس البناء والا بان يكون منطبقا على العمل التكراري فلا فرق كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل.

تلخيص

ثم انه قد تلخص من جميع ما ذكرناه ان المانع من الاحتياط قبل التقليد والاجتهاد احد امور ثلاثة: الاول: اعتبار قصد الوجه، ولا زمه عدم صحة الاحتياط مطلقا سواء كان الشبهة مقرونة بالعلم الاجمالي او كانت بدوية، وسواء كانت موضوعية او حكمية، و

١- وجهه واضح اذ لو كان اللعب نفس التكرار لا البناء عليه فلا وجه للحكم ببطلان ما اتى به اولا اذا صادف كونه مطابقا للواقع فلا يبقى فرق بين المقامين فتدبر (منه عفى عنه)

سواء دار الامر بين الوجوب و عدمه، او دار بين الوجوب والاستحباب، فان قصد الوجه على القول به مانع للاحتياط فى جميع هذه الموارد.

الثانى: كونه لعبا بامر المولى، و لازمه عدم صحة الاحتياط فى خصوص ما يستلزم منه التكرار دون غيره.

الثالث: اعتبار النية الجزمية بان يكون الداعى على العلم هو الامر المحتمل الجزمى، و لازمه عدم صحة الاحتياط فى خصوص ما دار امره بين الوجوب و عدمه دون ما دار امره بين الوجوب و الاستحباب، حيث ان الامر معلوم حينئذ، فاذا دار الامر بين وجوب شىء و استحبابه يصح الاحتياط قبل التقليد والاجتهاد، كما اذا دار الامر بين وجوب هذا و استحباب ذاك و بين العكس كما لا يخفى. اذا عرفت ذلك،

كلام المحقق النائنى رحمته الله فى المقام و النظر فيه

فنقول: قال المحقق النائنى قدس سره فى هذا المقام ما ملخصه بتوضيح منا: انه يعتبر فى حسن الاحتياط امران:

الاول: ان يعمل اولا بمودى الحجة فيما قامت على الخلاف ثم يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضاه احراز الواقع، و ليس للمكلف العمل بما يخالف الحجة اولا ثم العمل بمودى الحجة الا اذا لم يستلزم الاحتياط للتكرار، كما اذا كان مفادها عدم وجوب السورة، فان رعاية احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاة مع السورة و لا يتوقف على تكرار الصلاة بخلاف ما اذا كان مفادها وجوب صلاة الجمعة، فان رعاية احتمال مخالفتها للواقع لا يحصل الا بتكرار العمل، و فى هذا القسم لا يحسن الاحتياط الا بعد العمل بما يوافق الحجة اولا و لا يجوز العكس، و السرف فيه ان معنى اعتبار طريق الغاء احتمال الخلاف و عدم الاعتناء به والعمل اولا برعاية احتمال الخلاف ينافى الغاء، فان ذلك عين الاعتناء به بخلاف ما اذا قدّم العمل بمودى الطريق فانه ادى المكلف ما هو وظيفته، و بعد ذلك يحسن منه الاحتياط لاستقلال العقل بحسنه.

الثانى: عدم التمكن من ازالة الشبهة، فان مراتب الامتثال اربعة: التفصيلى و الاجمالى و الظنى و الاحتمالى، و لا يجوز الانتقال الى المرتبة اللاحقة الا بعد تعذر السابقة، فانه فيما

عدى المرتبة الاولى لا يمكن قصد امتثال الامر التفصيلي حال العمل مع انه يعتبر ذلك فيما يتمكن منه، حيث ان حقيقة الطاعة هي ان تكون ارادة العبد تبعا لارادة الامولى بانبعائه عن بعثه و هو يتوقف على العلم بتعلق البعث، فانه لا يمكن الانبعاث والتحرك بلا توسط البعث والتحرك، والانبعاث عن البعث المحتمل ليس في الحقيقة انبعاثا فليس اطاعة و عبادة. نعم هو مرتبة من العبودية و نحو من الطاعة، الا انه يعتبر في حسنه عدم التمكن من الطاعة الحقيقية، انتهى ملخص كلامه في المقام.

و قال في مبحث القطع بعد ان افاد ما يقرب مما نقلنا عنه في الامر الثاني: هذا اذا كان المعلوم بالاجمال مرددا بين المتباينين بحيث استلزم من الاحتياط تكرار جملة العمل، و ان كان مردداً بين الاقل والاكثر كالشك في وجوب السورة مثلا في الصلاة فالاقوى انه لايجب على المكلف ازالة الشبهة و ان تمكن منها بالعلم او الاجتهاد او التقليد، لانه يمكن قصد الامتثال التفصيلي بالنسبة الى جملة العمل للعلم بتعلق الامر به و ان لم يعلم بوجوب الجزء المشكوك، الا اذا قلنا باعتبار قصد الوجه في الاجزاء، وقد تقدم ضعفه. و هذا من غير فرق بين ما اذا تردد امر الجزء المشكوك بين الوجوب والاستحباب، او مع احتمال الاباحة ايضا كجلسة الاستراحة، بل و لو تردد امره بين المتباينين كالجهر والاختفات في ظهر الجمعة، فانه للمكلف الاحتياط بتكرار القراءة بلا تكرار الصلاة هذا كله اذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الاجمالي، و ان كانت الشبهة بدوية ففي الشبهات الموضوعية يحسن الاحتياط مطلقا قبل الفحص و بعده لعدم وجوب الفحص فيها، و ان كانت حكيمية فلا يحسن الاحتياط فيها الا بعد الفحص لان التكاليف في الشبهات الحكيمية تنتج بما يعتبر فيها بمجرد الالتفات اليها الا اذا تفحص المكلف و لم يعثر عليها، فانه يكون حينئذ معذورا، و بعد البناء على اعتبار الامتثال التفصيلي في حسن الطاعة يكون حاله حال ساير القيود و الاجزاء ينتج التكاليف به على تقدير ثبوت التكليف واقعا مع التمكن من ازالة الشبهة بالفحص. انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

و فيه: مواقع للنظر اما ما افاده في الامر الاول فيرد عليه ان غاية اقتضاء الحجة جواز الاجتزاء بمفاده ففي ما طابق الواقع عين الواقع و ففيا خالفه يكون الحجة عذرا

للمكلف على المولى، و ليس مقتضاها فيما اذا قامت على نفي التكليف عدم جواز رعاية احتمال خلافه باتيان العمل لاحتمال تعلق التكليف به واقعا، مع انه لو كان مقتضاها ذلك لما فرق بين ما اذا استلزم الاحتياط للتكرار و بين ما اذا لم يستلزمه، و بين ما اذا راعى احتمال الموافق للحجة اولا ثم عقبه بالعمل بما يخالفها و بين العكس، حيث انه لو كان مقتضى الحجة عدم جواز العمل بما يخالف مفادها لما جاز ذلك مطلقا بل لما جاز مع قيامها بتحصيل العلم بالواقع، حيث ان فى ذلك رعاية احتمال خلافه، و كل ذلك مما لا يلتزم به احد كما لا يخفى. فالاقوى انه لا فرق بين رعاية احتمال الموافق لها اولا ثم رعاية احتمال مخالفتها و بين العكس فتدبر.

و اما ما افاده فى الامر الثانى فيرد عليه انه لا يخفى على من راجع وجدانه ان العقل مستقل باستحقاق العبد الاتى بمحتملات الواجب باحتمال مطلوبيتها للثواب فى التعبديات و التوصليات، بل قد يحكم باستحقاقه للثواب بازيد ممن يتكلف لتحصيل العلم و يتعب نفسه له، و ذلك واضح لمن تدبر و راجع اهل العرف فى احكام الموالى و العبيد الظاهرية. و اما ما افاده فى مبحث القطع فيرد عليه انه لو كان الجزم بالنية معتبرا فى الطاعة لوجب القول بعدم صحة الاحتياط قبل الفحص مطلقا فى غير ما دار امره بين الوجوب و الاستحباب، سواء كان من قبيل دوران الامر بين المتباينين او كان من قبيل الاقل و الاكثر، و سواء كانت الشبهة موضوعية او كانت حكمية، والفرق بين هذه الصور بلا فارق، لانه لو قلنا باعتبار اطاعة التفصيلية و عدم كفاية قصد الامر المحتمل فيما يمكن قصد الامر المعلوم لما صح الاحتياط فى الجزء الزائد فيما دار الامر بين الاقل و الاكثر، حيث ان اتيانه ليس الا بالامر المحتمل، و لما صح ذلك فى الشبهة الموضوعية ايضا لعين ما مر، هذا فافهم واغتنم.

المقام الثانى فى شرائط العمل بالبراءة

والكلام اما فى البراءة العقلية او فى البراءة الشرعية، اما البراءة العقلية فلما كانت هى حكم العقل بمعدورية الجاهل و قبح عقابه فيما ليس للمولى فيه بيان واصل بالطريق المتعارف فى بيان الاحكام بين الموالى و العبيد، فلذا لا موضوع لها فيما كان للمولى بيان

بهذا النحو فلا بد في استقلال العقل بها من الفحص والياس عن البيان، و لا فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية والحكمية. نعم لو دل دليل شرعى على عدم اعتبار الفحص في الشبهات الموضوعية يحكم به فيها بالخصوص فيرفع اليد عما اقتضاه الاصل العقلى فيها. و اما البراءة الشرعية فقد يقال: ان مقتضى اطلاق ادلتها او عمومها عدم الفرق بين الشبهات كلها، حكمية كانت او موضوعية، تحريرية كانت او وجوبية، قبل الفحص او بعده، فلا بد في رفع اليد عن الاطلاق او العموم من دليل المقيد او المخصص.

فى الفحص فى الشبهات الحكمية

و لا يخفى ان دعوى اطلاق ادلتها او عمومها في غاية الاشكال، بل المعلوم من طريقة الشرع خلافه، و ذلك لانه من كان بناؤه على تبليغ الاحكام و ايصاها الى الانام اذا صدر منه مثل حديث الرفع والمحجب و نحوه يعلم عدم ارادته الاطلاق، لانه ينافى بناؤه و مطلوبه، بل انما اراد جعل البراءة والاباحة في مورد ليس للمكلف بيان من الشارع بنحو المتعارف.

وبعبارة اخرى ان ادلة البراءة منزلة على الجاهل القاصر لا المقصر، فلا اطلاق لها في حد ذاتها ليجتاج الى دليل المقيد والمخصص، وعلى فرض تسليم ان لها اطلاق، الا انه دل على اعتبار الفحص في الشبهات الحكمية امور^١:

احدها^٢ الاجماع القطعى على عدم جواز العمل باصالة البراءة قبل است فراغ الوسع في الادلة.

١- و يمكن ان يستدل على اعتبار الفحص باخبار الاحتياط فانك قد عرفت فيما تقدم انها لا تعارض اخبار البراءة اصلا لاختصاصها بما قبل الفحص واختصاص اخبار البراءة بما بعده و على فرض التعارض يجمع بينهما بحملها على ما قبل الفحص و حمل تلك الاخبار على ما بعده فتدبر (منه عفى عنه)

٢- لا يخفى انه يمكن دعوى الاجماع من وجهين احدهما الاجماع العلمى فان بناء الاصحاب قديما و حديثا على عدم الرجوع الى البراءة قبل الفحص عن الاحكام و تعلمها مما امكن و لذا كانوا يسألون ائمتهم او من يقوم مقامهم طريق المعرفة بها فلو جاز العمل بالبراءة مطلقا لما كان لذلك و لا لقرير الاتمة اياهم فيه وجه فتدبر. الثانى الاجماع القولى فانهم لما يجوز ان الرجوع الى البراءة بمجرد الجهل بالاحكام بل انما يوجبون الفحص لا بالنظر الى الادلة التى اشير اليها بالنظر الى طريقة الشرع.

و ربما يناقش فيه بعدم حجيته في المقام مما للعقل اليه سبيل فلعل مستند المجمعين هو ما بايدنا من الادلة العقلية، بل يحتمل ان يستندوا الى الادلة النقلية من الايات والاخبار، وهذا ايضا يضر بالاجماع حيث لا يزيد امره الا عن تلك الادلة، فتدبر.

والظاهر انه لا مجال لهذه المناقشة، للقطع بانه لو لم يكن في البين شيء من تلك الادلة العقلية والنقلية ايضا لم يكن بناء الاصحاب على العمل بالبراءة قبل الفحص والياس عن الدليل، فهذا الاجماع العملي منهم حجة و دليل على عدم فهمهم من ادلة البراءة الاطلاق او على تخصيصها على فرض ان لها اطلاق، فتأمل.

الثاني: الادلة الدالة على وجوب تحصيل التفقه و العلم و سؤال اهل الذكر من الايات و الاخبار.

الثالث: ما دل على مواخذه الجهال و ذمهم بفعل المحرمات و ترك الواجبات.

الرابع: حصول العلم الاجمالي لكل احد بوجود احكام في الشريعة، و معه لا يصح التمسك باصل البراءة.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

تبصرة

و لا يخفى ان مقتضى هذا الدليل جواز الرجوع الى البراءة قبل الفحص بعد ما لو ظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من الاحكام و عدم جواز الرجوع اليها بعد الفحص بعد ايضا ما لم يظفر بهذا المقدار، و ذلك لان المانع من اجراء البراءة بمقتضى هذا الدليل ليس عدم الفحص بل هو العلم الاجمالي، فما لم يظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لا يصح له الرجوع الى البراءة و لو بعد الفحص لمنع العلم الاجمالي منه، و اذا ظفر عليه يصح له ذلك و لو قبل الفحص، والظاهر عدم التزامهم بذلك في شيء من الموردين. و الحاصل ان هذا الدليل اخص من المدعى من جهة و اعم منه من جهة اخرى، فان المبعوث عنه في المقام انه هل يجب الفحص في الشبهات بمقدار الممكن او لا يجب، بل يصح الرجوع الى البراءة بمجرد حصول الشك، و هذا الدليل انما يوجب عدم جواز الرجوع الى البراءة ما دام العلم باقيا سواء فحص عن الدليل او لم يفحص، كما يوجب جواز الرجوع اليها لو انحل و لو لم

يفحص. هذا مع انه قد تقدم في ادلة الاحتياط ان الاصل في اطراف العلم الاجمالي جار في نفسه الا انه يسقط بالتعارض، و لذا لو جرى في بعض الاطراف دون اخر لحكنا بمقتضاه.

و اذا نقول: اذا توجه الفقيه الى حكم او حكمين لكان غافلا عن ساير الاحكام غير ملتفت اليها فليست تلك مجاري للاصل، لان الشك ماخوذ في موضوعه فعلا، فكان الاصل في الحكم المتوجه اليه بلا معارض.

وكيف كان فهذا الدليل لا يسلم عن الاشكال، وقد يجاب عن الاشكال الاول بما في التقريرات، و حاصله: ان متعلق العلم الاجمالي تارة يكون بنفسه مردداً بين الاقل و الاكثر و اخرى يكون عنوانا تردد مصداقه بين الاقل و الاكثر، ففي الاول ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل الخطأ المعلوم بالاجمال فيه، و في الثاني لا ينحل بذلك بل لا بد من الفحص التام عن كل ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالاجمال عليه، لان العلم الاجمالي يوجب تنجيز متعلقه بما له من العنوان، و ما نحن فيه من قبيل الثاني، لان المعلوم بالاجمال هي الاحكام الموجودة فيما بايدنا من الكتب فقد تنجزت جميعها بالعلم، و لازم ذلك هو الفحص التام عن جميعها، و لا ينحل العلم الاجمالي بدونه، انتهى ملخص كلامه تعالى.

و لا يخفى ما فيه اما او لا: فلان دوران متعلق العلم الاجمالي بين الاقل و الاكثر لا معنى له، فانه اما ان يعلم اجمالا بوجود عشرة احكام مثلا او عشرين حكما، فعلى الاول لا علم بالزائد، و على الثاني لا شك في عدم النقص من العشرين و لا ترديد في المعلوم بالاجمال من حيث القلة والكثرة.

و ثانيا: انه فيما يكون متعلق العلم الاجمالي هو العنوان يكون بالاخرة من قبيل الاول، لانه لا يعلم فيه ايضا ان اشتغال الذمة هل تعلق بعشرة تكاليف او بالزائد، فبالاخرة ما هو مانع عن اجراء الاصول في الاطراف و هو التكليف و اشتغال الذمة مردد بين الاقل و الاكثر، فياتي فيه من الكلام ما افاده في القسم الاول من انحلال العلم الاجمالي بعد الظفر

بمقدار المقطوع وجوده من الاحكام، و لو لا ذلك لوجب ان يقال فى الشبهات المصادقية للعام بوجوب الاحتياط حيث ان التكليف انما تعلق بعنوان فكلها شك فى انطباق العنوان عليه يجب فيه الاحتياط حتى يعلم بعدم الانطباق، و لا يلتزم به احد.

و قد يجاب عن الاشكال الثانى بما فى الرسالة: من ان المعلوم اجمالا قبل الفحص وجود التكاليف الواقعية فى الوقائع التى يقدر على الوصول الى مداركها، و اذا تفحص و عجز عن الوصول الى مدرك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التى علم اجمالا بوجود التكاليف فيها فيرجع فيها الى البراءة.

و لا يخفى ما فيه، لان المعلوم بالاجمال وجوده من الاحكام انما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية لتمكن المكلف من الوصول الى مداركها و عدمه فى ذلك، و لذا تنظر الشيخ رحمته الله فى هذا الجواب.

نعم لا يبعد ان يقال: انه و ان علم اجمالا بوجود احكام فى الشريعة اعم مما يمكن الوصول الى مداركها، الا انه يعلم اجمالا ايضا بان فيما بايدنا من الكتب ادلة مثبتة للاحكام بمقدار المعلوم بالاجمال، فينحل العلم الاجمالى الاول الى العلم الاجمالى بوجود احكام فيما بايدنا من الكتب، فتدبر.

و قد يتوهم انه لا بد فى هذا الانحلال من العلم الاجمالى بان فيما بايدنا من الكتب ادلة مثبتة للاحكام مصادفة للواقع بمقدار المعلوم بالاجمال. و فيه: ان العلم بالمصادفة مما لا يحتاج اليه، لان المانع من جريان الاصول فى اطراف المعلوم بالاجمال انما هو تعارضها فلوارتفع التعارض لجري الاصل، و بمجرد قيام الطريق فى بعض الاطراف بمقدار المعلوم بالاجمال يجري الاصل فى غيرها بلا معارض، فتأمل و لا تغفل.

و قد تلخص من جميع ما ذكر ان هذا الدليل و ان سلم عن الاشكال الثانى، الا انه غير خال عن الاشكال الاول بل عما اشرنا اليه، فالاولى الاستدلال بغيره من الادلة.

فى استحقاق العقاب مع عدم الفحص

ثم انه لا اشكال فى استحقاق العقاب اذا عمل بالبراءة مع ترك الفحص، والمشهور انه

على مخالفة الواقع لو اتفقت لا على ترك الفحص.
عقد وحل

وقد اشكل الامر في مقامين: الاول في الواجب المشروط والموقت، اذ لا تكليف فعلى قبل الشرط و الوقت حتى يستتبع تركه العقاب و لا بعدها لعدم امكان تكليف الغافل. و اجاب عن ذلك المحقق الخراساني رحمته الله تارة بالالتزام بكون الواجب المشروط او الموقت معلقا، لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته بالوجوب قبل الشرط والوقت غير التعلم. و اخرى بالالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا تهيئيا فالعقاب على ترك التعلم لا على ترك الواجب. انتهى ملخصاً.

اقول: اما جوابه الاول فقد اعترف نفسه بكونه مخالفا لظاهر الادلة و فتاوي المشهور. و اما الثاني فيرد عليه اولاً: انه لو التزم في غير الموقت و المشروط بكون وجوب التعلم مقدميا و فيها بكونه نفسيا يلزم التفكيك، و هو مخالف لظاهر ادلة وجوب تحصيل العلم. و ثانياً: انه لو كان الواجب توصليا و لم يحصل العلم به ثم اتفق صدور الواجب منه من باب الاتفاق يلزم استحقاقه للعقوبة مع اتيانه للواجب حيث ترك التعلم الذي هو واجب نفسى. والاولى ان يجاب عن الاشكال بوجهين:

الاول ان يقال: ان الواجب المشروط يكون متعلقا للارادة الفعلية من الان على تقدير تحقق شرطه، كما يساعد عليه الوجدان و ملاحظة الانسان مطلوبات نفسه، فاذا علم المكلف بحصول الشرط في المستقبل وجب عليه تحصيل مقدماته فعلا.

الثاني ان يقال: ان ادلة وجوب تحصيل العلم كادلة وجوب الاحتياط، فكما ان وجوب الاحتياط طريقى فكذلك وجوب تحصيل العلم، و كما انه لو عصى الاول يعاقب على ترك الواقع لتنجزه عليه، فكذلك لو عصى التكليف بوجوب تحصيل العلم، فلو ترك الواقع المحتمل من جهة ترك تحصيل العلم يعاقب عليه.

الثاني في الواجب الموسع، و حاصل الاشكال انه لو كان عند سعة الوقت ملتفتا فصار عند ضيقه غافلا لا يصح عقابه، من جهة ترك التعلم في سعة الوقت اذ لعقاب على ترك الواجب في سعة الوقت و الا لم يكن لسعته معنى فكيف العقاب على ترك

مقدماته، و لامن جهة تركه الواجب فى ضيق الوقت لان المفروض كونه غافلا حينئذ فلا يصح تكليفه ليصح عقابه.

و اجاب العلامة الانصارى رحمته عن ذلك الاشكال بان العقاب على ترك الواقع لكنه حين ترك المقدمة.

و لا يخفى ما فيه، اذ حين ترك المقدمة لم يفت من المولى مطلوب حتى يعاقب عليه و حين فوت مطلوبه لم يكن المكلف قادرا.

تحقيق

فالتحقيق فى الجواب ان العقاب انما هو على ترك الواجب حين تركه، و المكلف و ان لم يكن قادراً حينئذ الا ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فلا يقبح عقابه و ان لا يصح خطابه بداعى البعث.

عقد و حل

ثم انه قد اشكل الامر فى موضعين: احدهما فى موضع الاتمام مكان القصر جهلا، الثانى فى الجهر فى موضع الاخفات او العكس، و حاصل الاشكال ان المشهور افتوا بصحة الاتمام مكان القصر كما ورد فيه خبر صحيح، و باستحقاق العقاب على ترك المأمور به فيستكشف من الحكم باستحقاق العقاب على ترك القصر كونه مأمورا به، و حينئذ فاما ان يلتزم بكون الاتمام ايضا مأمورا به، فان كان الامر بكل منها تعيينا فهو - مع كونه مخالفا للاجماع على عدم الامر بالفعل بصلاتين فى وقت واحد - مستلزم لوجوب اعادة الصلاة قصرا لو تذكر فى الوقت مع انهم لا يقولون به، و ان كان وجوب كل منها بنحو التخيير فلا وجه للحكم باستحقاق العقاب على ترك القصر. و اما ان يلتزم بعدم كون الاتمام مأمورا به فلا وجه لسقوط الامر بالصلاة باتيانها مع ان ظاهر قوله عليه السلام فى الجهر و الاخفات تحت صلاته كونه مأمورا به.

ما ذكره المحققان النائيني و الخراساني فى حل العقد و ما ورد عليه

و فى تقريرات بحث المحقق النائيني رحمته ان الاشكال مبنى على ثبوت استحقاق

العقاب على ترك القصر، و دليله قاصر لانه الاجماع و هو على تقدير ثبوته ففي اعتباره اشكال، اذ استحقاق العقاب و عدمه ليس من المسائل الفقهية الشرعية كى يكون الاجماع فيه حجة، انتهى.

و فيه: اولاً ان استحقاق العقاب و ان لم يكن حكماً شرعياً الا ان لازمه اعني ثبوت الوجوب الفعلي بالنسبة الى القصر من الاحكام الشرعية، فالاجماع على استحقاق العقاب اجماع على لازمه، و هو حكم شرعى فلا محالة يكون حجة، و يستكشف منه لازمه، كما يستكشف من الاخبار الدالة على استحقاق العقاب على ترك بعض الاشياء وجوبه. و ثانياً انه لا حاجة الى الاجماع في اثبات وجوب الفعل للقصر و استحقاق العقاب على تركه، بل ادلة وجوب القصر على المسافر بانضمام ادلة وجوب تحصيل العلم يدل على المطلوب بعد ما عرفت من كون ادلة تحصيل العلم ارشادياً، اذ لا مانع من فعلية الامر بالقصر الا الجهل به و هو لا يصلح لذلك بعد تنجز الواقع بادلة وجوب تحصيل العلم كما عرفت آنفاً.

و اجاب المحقق الخراساني رحمته عن الاشكال بان الاتمام غير مأموره الا انه مشتمل على مصلحة لازمة الاستيفاء، و عدم الامر به لاجل انه امر بما هو واجد لذلك مع زائد لازم الاستيفاء في نفسه. ثم ذكر الاشكالات الواردة على هذا التقريب و اجاب عنها. و اورد عليه في التقارير بان الخصوصية الكائنة في القصر الزائدة على مصلحة الاتمام ان كانت لازمة الاستيفاء فلا وجه لسقوطها بالاتمام فلا بد من ايجاب القصر عليه لان استيفاء احدي المصلحتين لا يوجب سلب القدرة عن الاخرى، و ان لم يكن كذلك فاللازم الحكم بالتخير بين القصر و الاتمام، غاية الامر ان يكون القصر افضل فردي الواجب الخیر، انتهى ملخصاً.

و فيه ما لا يخفى، اذ عدم امكان استيفاء مصلحة القصر بعد الاتمام لا ينحصر وجهه بسلب قدرة المكلف، بل قد يكون لاجل عدم امكان الجمع بين المصلحتين لتفويت بلا مصلحة الاهم بادراك مصلحة غيره، و امثال ذلك في العرفيات بل الشرعيات كثيرة جداً. فما افاده المحقق الخراساني متين حسن، و احسن منه ان يقال بتعدد المطلوب و انه في حال

الجهل امران احدهما اصل الصلاة والثانى الصلاة المقيدة بكونها قصرا، ومع الاتيان بالمقيد يحصل المطلق ايضا و بحصوله يفوت مصلحة الصلاة المقيدة بكونها قصرا. و بذلك ينحل الاشكال، اذ وجه صحة الاتمام على هذا كونه مأمورابه، و وجه استحقاق العقاب على ترك القصر كونه مأمورابه ايضا، و وجه عدم وجوب اعادة الصلاة قصرا لو علم بالحكم فى الوقت هو تفويت مصلحة القصر بالاتيان باصل الصلاة ولو فى ضمن الاتمام و نظير ذلك ما اذا تعلق الطلب باتيان اصل الفريضة و تعلق طلب آخر باتيانها فى المسجد، فانه لو اتى بها فى خارج المسجد امتثل الامر الاول، و معه لا مجال لامتنال الامر الثانى، اذ الطلب الثانى انما تعلق باتيان الفريضة فى المسجد و المفروض سقوطها باتيانها فى خارجه. و حينئذ فان كان لخصوصية كونها فى المسجد مصلحة لزومية كما فى خصوصية القصر فى المقام لاستحق العقوبة على تركها. هذا كله فى الشبهات الحكيمة.

فى الفحص فى الشبهات الموضوعية

و اما الشبهات الموضوعية فمقتضى اطلاق ادلة البراءة عدم وجوب الفحص فيها وجوبية كانت او تحريرية.

مركز تحقيق كتب ميرزا محمد باقر

و قد نفى العلامة الانصارى رحمته الله الخلاف فى عدم وجوب الفحص فى التحريمية منها و قال: ان كلمات الفقهاء مختلفة فى فروع الفحص فى الشبهة الوجوبية، حيث افتى جماعة منهم الشيخ والفاضلان و غيرهم بانه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها و علم ببلوغ الخالص نصابا و شك فى مقداره و جب التصفية لتحصيل العلم بالمقدار او الاحتياط، نعم استشكل فى التحرير فى وجوب ذلك، و صرح غير واحد من هولاء مع عدم العلم ببلوغ الخالص نصابا بانه لا يجب التصفية والفرق بين المسألتين مفقود، انتهى ملخصا.

اقول: لا يخفى اولا ان المثال الذى اوردته ليس من فروع المسألة بل هو من فروع المسألة التى ياتى ذكرها و هو عدم اشتراط الفحص فى اجراء الاستصحاب، اما فيما يعتبر فيه مضى الحول فظاهر، لان جميع المال قبل مضى الحول كان ملكا للمالك والاصل بقاؤه و اما فى غيره كالفلات فلان ما دل على ان الله تعالى جعل الزكاة فى مال الاغنياء ظاهر فى كونها قبل الاخراج ملكا لهم والاصل بقاؤه فالمقام من مجاري الاستصحاب لا البراءة.

ثم ان الظاهر ان التفصيل الذي ذكره الفقهاء في الفحص فاجبوه فيما علم باصل تعلق الزكاة دون ما كان الشك بدويا مستند الى النص الخاص في مورد العلم و الى اطلاق ادلة الاصول في مورد الشك، لا الى ما ذكره العلامة الانصاري رحمته الله ما ذكرنا من النص هو رواية زيد الصائغ «اني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخاري فرايت فيها دراهم يعمل ثلث فضة و ثلث مس و ثلث رصاص و كانت يجوز عندهم و كنت اعلمها وانفقها فقال ابو عبد الله عليه السلام لا بأس بذلك اذا كانت يجوز عندهم فقلت: ارايت ان حال عليها الحول و هي عندي منها ما يجب على فيها الزكاة ازكيها؟ قال: نعم انما هو مالك، قلت: فان اخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول ازكيها؟ قال عليه السلام: ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما يجب فيها الزكاة فزك ما فيها من الفضة و دع ما سوى ذلك من الخبث قلت: و ان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة الا اني اعلم ان فيها ما يجب فيه الزكاة قال فاسبكها حتى يخلص و يحترق الخبث ثم تزك ما خلس من الفضة بسنة واحدة»^١ فان ذيل الرواية يدل على اعتبار الفحص فيما علم باصل تعلق الزكاة و شك في مقدار المال، و يدل عليه ايضا ما روي من الامر بتخمين المال الزكوي فراجع. والظاهر ان مستند الفقهاء في الحكم ذلك لا ما ذكره الشيخ رحمته الله. و اما ما ذكره العلامة رحمته الله في «المنتهى» من عدم وجوب التصفية لتضرر المالك فلا ينافي العمل بالرواية، لان موردها ما اذا اخرجت الدرهم الى بلد لا تنفق فيها في مثلها لا ضرر في التصفية. و بالجملة لم نقف في كلمات الفقهاء على مورد صرحوا فيه بوجوب الفحص من دون نص خاص فالاقوى عدم وجوبه لاطلاق ادلة البراءة و عدم وجود ما يصلح للتقييد هنا.

نقل و نقد

و عن المحقق النائيني: عدم جواز اجراء الاصل مطلقا اذا كان الواقع ينكشف بادنى فحص و ليس الشك مستقرا.

و الاقوى عدم اعتبار ذلك، لكون بعض الاخبار كالصريح فى خلافه مثل ما رواه فى «الوسائل» فى كتاب الاطعمة من انه امر الامام عليه السلام «غلامه بشراء والجبن من السوق فاكله فسئل عن الجبن المشكوك فاجاب بانى اشتريت الان واكلت كما رايت»^١ ثم بين حكم كل مشكوك و امر السائل بشراء الجبن من دون امر بالفحص ولو يسيراً، وكذا ما تقدم فى الشبهة الغير المحصورة من رواية ابى جارود، وكذا ما يأتى من صحيحة زرارة فى باب الاستصحاب فكل ذلك صريح فى عدم وجوب الفحص مطلقاً، اللهم الا ان يقال باختصاص صحيحة زرارة بباب النجاسات و يرد عليه انه يستدل بها للحجية الاستصحاب فى جميع الابواب، هذا كله فى اصل وجوب الفحص.

فى مقدار الفحص

و اما مقداره فيختلف حسب ما تقدم من ادلته، و لا يخفى انه و ان قلنا سابقاً ان العلم الاجمالى لا ينهض دليلاً على اثبات الفحص المقصود فى المقام، الا ان من الواضح ان المكلف ماخوذه و لا يجوز له اجراء الاصل ما لم ينحل العلم الاجمالى، اذا عرفت ذلك فلا بد من بيان ما يقتضيه كل واحد من الأدلة المتقدمة من مقدار الفحص فنقول: اما العلم الاجمالى فلو قرر على الوجه الاول المتقدم ذكره فمقتضاه عدم جواز اجراء الاصل ولو بعد الفحص التام الا اذا انحل العلم الاجمالى، فلو تفحص قبل ذلك عن دليل حكم و لم يظفربه لا يجوز له اجراء الاصل لمكان العلم الاجمالى ولو حصل له القطع بعدم دليله فيما بايدنا، لان ذلك لا يخرج عن كونه طرفاً للعلم الاجمالى، و لزوم الحرج يقتضى التبعض فى الاحتياط لا الرجوع الى الاصل على ما حقق فى دليل الانسداد. و اما لو قرر العلم الاجمالى بغير ذلك الوجه كان يقال: انا نعلم بثبوت احكام لو تفحصنا عنها فيما بايدنا من الاخبار لظفرنا بها فاللازم الفحص حتى يقطع بعدم وجود دليل عليه فى تلك الكتب، و بالجملة فلا بد من ملاحظة العلم الاجمالى سعة وضيقاً ثم الفحص بمقدار يخرج المشكوك عن كونه طرفاً للعلم الاجمالى. و اما لو قلنا بانصراف ادلة البراءة عن الشبهة قبل

الفحص فمن المعلوم انه لا انصراف لها عن الشبهة التي تفحص فيها بالمقدار المتعارف فلا مانع من اجراء البراءة بعد الفحص عن دليل الحكم في مظانه مما بايدينا، ولو شك في الانصراف في مورد لم يجز التمسك بها فيه، اذ الانصراف موجب لعدم انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، فالشك في الانصراف مساوق للشك في انعقاد ظهور الكلام في المورد المشكوك ومعه لا يصح التمسك به. واما لو قلنا باطلاق ادلة البراءة وتخصيصها بالاجماع على عدم جواز الرجوع اليها الا بعد الفحص فلاشك ان المتيقن منها انما هو ما اذا لم يتفحص عن الدليل بالمقدار المتعارف فلو تفحص بذاك المقدار ولم يظفر بالدليل يرجع الى ادلة البراءة واما ادلة تحصيل العلم فتقتضي اطلاقها هو وجوب الفحص حتى يحصل القطع بعدم الدليل على الحكم، وهذا الاطلاق مقدم على اطلاق ادلة البراءة. نعم لو كان تحصيل القطع بعدم الدليل موجبا للخرج يكتفى بالفحص المتعارف.

ثم ان كل وجه من الوجوه المذكورة قبل لايجاب الفحص اقتضى الفحص اكثر مما اقتضاه الاخر يتبع في مقتضاه كما لا يخفى.

شرطان آخران لجريان البراءة ذكرهما الفاضل القنوني رحمته الله والنظر فيهما

ثم انه نقل عن الفاضل التوفيق رحمته الله شرطان اخران لاصل البراءة: احدهما ان لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى. الثاني ان لا يكون موجبا للضرر على اخر. وفيه: ان البراءة جارية في الشبهات البدوية بعد الفحص لاحالة، والعقلية منها تقتضي رفع استحقاق العقاب، والشرعية منها تقتضي رفع تنجز التكليف او فعليته، فلو ترتب حكم شرعي على ذلك يترتب لاحالة لتحقيق موضوعه، وكذا لو كان ذلك الحكم ملازما له. نعم لو ترتب على نفي الحكم واقعا كما اذا ترتب جواز الصلاة في شعر الحيوان ووبره على حلية لحمه واقعا، فاصالة الحل في الحيوان لا يصحح جواز الصلاة فيه، اذ المفروض ان ذلك الحكم مترتب على الحلية الواقعية والاصل لا يثبت الاحلية الظاهرية، فما هو موضوع الحكم غير متحقق بالاصل والمتحقق به ليس موضوعا له. نعم لو كان المورد مجرى للاستصحاب يترتب عليه جواز الصلاة، حيث ان مفاد الاستصحاب ترتيب اثار الحلية الواقعية ومنها ذلك الحكم.

و مما ذكرنا تعرف ضعف ما عن بعض الافاضل: من ارجاع كلام الفاضل التوفى توفي الى عدم حجية مثبتات البراءة ثم الاشكال عليه بعدم اختصاص ذلك بها بل يجري فى جميع الاصول.

وجه الضعف انه لا معنى للنزاع فى حجية مثبتات البراءة و عدمها، اذ هى لا تنفى الاتنجز الحكم الواقعى او فعليته فالامر العادي او العقلى او الشرعى المترتب عليهما لو كان من اثار عدم تنجز الحكم ولوازمه او فعليته ولوازمها يترتب عليه لا محالة، اذ بعد اجراء البراءة يرتفع تنجز الحكم او فعليته بالوجدان، و ذلك يستلزم ثبوت كل ما كان مترتبا عليه او ملازما له، و لو كان من اثار عدم الحكم واقعا لا يترتب بعد اجراء البراءة ولو قلنا بالاصل المثبت، اذ قد عرفت ان البراءة لا تنفى الحكم واقعا.

والحاصل ان مفاد ادلة البراءة لو كان مثل مفاد الاستصحاب فى تنزيل المودى منزلة الواقع كان للنزاع فى ان التنزيل هل هو بلحاظ جميع الاثار او بلحاظ خصوص الشرعية منها بمجال، الا ان الامر ليس كذلك كما لا يخفى.

و اما المثال الذي اورده العلامة الانصارى رحمته الله فى المقام و هو انه اذا كان للمكلف مقدار من المال واف بالحج الا انه شك فى الدين و عدمه.

فنقول: فيه انه لو كان الاستطاعة عبارة عن وجدان المال و عدم الدين المنجز وجب عليه الحج بعد اجراء البراءة عن الدين، لتحقق موضوع الوجوب بالوجدان، فلو حج كفى ذلك عن حجة الاسلام و لو علم بعد بوجود الدين، لكونه واجدا لما يعتبر فى وجوب الحج فهو كمن حج ثم صار فقيرا. و لو كان الاستطاعة عبارة عن وجدان المال و عدم ثبوت الدين واقعا لا يجب عليه الحج بعد اجراء البراءة عن الدين، لانها لا تثبت عدم ثبوت الدين واقعا. نعم لو جرى الاستصحاب لترتب عليه وجوب الحج، الا انه اذا انكشف الخلاف بعد بان تبين ثبوت الدين لما يكفى حجه عن حجة الاسلام. هذا كله اذا كان الموضوع مركبا، و اما لو كان بسيطا بان كان الاستطاعة عبارة عن التمكن العرفى، او كان مقيدا بان كانت عبارة عن وجدان المال المقيد بعدم الدين فلا يثبت وجوب الحج باستصحاب عدم ثبوت الدين ايضا، لعدم الاعتناء بالاصول المثبتة. نعم لو كان ذلك

الامر البسيط او المقيد بما هو مسبقا بالوجود يجري فيه الاستصحاب و يثبت به وجوب الحجج. هذا كله في الشرط الاول الذي ذكره الفاضل التوفى.

و اما الشرط الثاني فاورد عليه المحقق الخراساني رحمته بان كل مقام تجري فيه قاعدة نفى الضرر و ان لم يكن مجال فيه لاصالة البراءة كما هو حالها مع ساير القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية، الا انه حقيقة لا يبق لها مورد، بداهة ان الدليل الاجتهادي بيان و موجب لرفع الشبهة ولو ظاهراً، انتهى كلامه ملخصاً.

و انت خير بصحة هذا الاشكال فيالو كان الضرر مقطوعاً اذ حينئذ تجري القاعدة دون البراءة، و اما لو كان الضرر مشكوكاً فلا مجال للقاعدة للشك في مصداق المورد لها و مع ذلك لا يجري البراءة اذ قد عرفت ان ادلتها انما وردت امتناناً، والظاهر ان الملحوظ فيها هو الامتنان النوعي، و عليه فجعل البراءة في المورد الذي شك في ايجاب البراءة فيه للضرر على الغير خلاف الامتنان النوعي والظاهر ان مراد الفاضل رحمته اشتراط عدم الضرر واقعا على الغير لا اشتراط عدم جريان قاعدة نفى الضرر على ما يظهر من عبارته المحكيّة و على هذا فما افاده متين لا يرد عليه اشكال، اذ مرجعه الى اشتراط ان يكون جعل البراءة موافقاً للامتنان النوعي.

ثم لا يخفى ان ذلك الشرط يختص بالبراءة الشرعية، و اما البراءة العقلية ليست الامشروطة بعدم البيان، بل ليس ذلك من الاشتراط في شيء حيث ان موضوعها هو عدم البيان لا ان شرطها ذلك.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الثاني:

قاعدة لا ضرر ولا ضرار



※ مدرك القاعدة

※ مورد صدور حديث لا ضرر ولا ضرار

※ نسبة القاعدة الى ادلة الاحكام الاولية

※ في دوران الامر بين الحكمين الضررين

※ نسبة القاعدة الى قاعدة السلطنة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الثاني:

قاعدة لاضرر و لاضرار

ثم انه لا باس بصرف الكلام الى بيان قاعدة نفي الضرر و توضيح مدركها و شرح مفادها، و بيان نسبتها مع غيرها من الادلة المثبتة للاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولى او الثانوية، و استيفاء الكلام في المقام يتم في ضمن امور:

مدرك القاعدة

الامر الاول في بيان مدركها و هو اخبار، حكى عن فخرالدين رحمته الله في الايضاح دعوى تواترها، و سلم ذلك المحقق الخراساني بناء على ان يكون مراده تواترها اجمالاً. و لا يخفى انه بناء عليه يؤخذ باخصها مضمونها الذي يشترك فيه جميعها و يطرح ما يختص به كل واحد منها، فلو كان لكلمة في الاسلام او على المومن مثلاً الموجودة في بعضها خصوصية زائدة من حيث الدلالة لا يؤخذ بها، كما لو كانت الفاقدة لها من الاخبار اوسع دائرة من الواجد لا يؤخذ بالمقدار الزائد، فان مقتضى الاخذ بها قطعاً من جهة تواترها اجمالاً ذلك. نعم لو وجد في تلك الاخبار ما يكون جامعاً لشرائط الحجية يؤخذ بتمام مفاده و ان لم يدل على بعضه ساير الاخبار. و كيف كان لا بد اولاً من ذكر الاخبار فنقول مستعيناً: انها على طوائف:

منها: ما ورد في موارد خاصة ولكن يمكن ان يستفاد منها قاعدة كلية مثل صحيحة يزني عن حماد عن معلى بن خنيس «من اضر بطريق المسلمين شيئاً فهو ضامن»^١ والمراد اما ضمانه لما اوجد في الطريق من النقص او للضرر الوارد على العابرين او لها معا. وصحيحة كنانى عن ابي عبد الله عليه السلام «قال من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن»^٢ وعن طلحة بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال «ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم»^٣ (ذكره في «الوسائل» في باب عدم جواز الاضرار بالمسلم) وعن محمد بن حسين قال «كتبت الى ابي محمد عليه السلام رجل كانت له رحى على نهر قرية والقرية لرجل فاراد صاحب القرية ان يسوق الى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحى الى ذلك ام لا؟ فوقع عليه السلام يتقى الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر اخاه المومن»^٤ (ذكره في «الوسائل» في باب انه لا يجوز لصاحب النهر ان يجريه من موضع اخر ويعطل الرحى) وعن هارون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله عليه السلام «رجل شهد بعيراً مريضاً يباع، فاشتراه رجل بعشرة دراهم، فجاء واشترك فيه رجلاً بدرهمين بالراس والجلد، فقضى ان البعير براء فبلغ ثمنه دنائير قال فقال عليه السلام لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الراس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار قد اعطى حقه اذا اعطى الخمس»^٥ وعن محمد بن حسين قال «كتبت الى ابي محمد عليه السلام رجل كانت له قناة من قرية فاراد رجل ان يحفر قناة اخرى الى قرية له كم يكون بينهما في البعد حتى لا يضر احدهما بالآخرى في الارض اذا كانت صلبة او رخوة فوقع على حسب ان لا تضر احدهما بالآخرى ان شاء الله»^٦ (اورده في الوسائل في باب انه لا يجوز حفر قناة بجنب، اخرى) ولا يخفى ان هذه الطائفة اكثر من ان يحصى، ومن اراد الاطلاع فعليه بمراجعة مطانها.

١- التهذيب ج ٩ ص ١٥٨ الباب ٤.

٢- الكافي ج ٧ ص ٣٥٠ من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ١٥٥؛ التهذيب ج ١٠ ص ٢٣٠ الباب ١٨.

٣- الكافي ج ٥ ص ٣١؛ الكافي ج ٥ ص ٢٩٢؛ التهذيب ج ٧ ص ١٤٦ الباب ١٠.

٤- الكافي ج ٥ ص ٢٩٣؛ التهذيب ج ٨ ص ١٤٦ الباب ١٠.

٥- الكافي ج ٥ ص ٢٩٣؛ التهذيب ج ٧ ص ٧٩ الباب ٦؛ وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٢٧٥ الباب ٢٢.

٦- الكافي ج ٥ ص ٢٩٣ من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٣٨؛ التهذيب ج ٧ ص ١٤٦ الباب ١٠.

و منها: ما ورد على نحو القاعدة الكلية في ضمن قضية او حكم مثل ما عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار»^١ و عن العقبة ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع البئر وقضى بين اهل البادية انه لا فضل الماء ليمنع فضل الكلاء فقال: «لا ضرر ولا ضرار»^٢ و عن ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام «ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط الرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى بستانه ولا يستاذن، فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابي سمرة فجاء الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا اليه فاخبره بالخبر فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله واخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابي فلما ابي ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابي ان يبيعه، فقال لك بها عذق في الجنة فابي ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار»^٣ و عن ابن مسكان عن زرارة مثل ما تقدم الا ان في اخره فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: «انك رجل مضار لا ضرر ولا ضرار على مومن»^٤ و عن الخدء مثله ايضا الا انه صلى الله عليه وآله قال بعد امتناع سمرة «ما اراك يا سمرة الا مضاراً اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه»^٥ وليس فيه عبارة الذيل. و عن كتاب دعائم الاسلام عن ابي عبد الله عليه السلام «انه سئل عن جدار الرجل وهو ستره بنيه وبين جاره سقط عنه فامتنع من بنائه قال ليس يجبر على ذلك الا ان يكون وجب ذلك لصاحب الدار الاخرى بحق او بشرط في اصل الملك ولكن يقال لصاحب المنزل استر على نفسك في حقك ان شئت قيل له فان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه او اراد هدمه اضاراً بجاره لغير حاجته منه الى هدمه قال لا يترك وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا ضرر ولا ضرار وان هدمه كلف ان يبنيه»^٦.

١- الكافي ج ٥ ص ٢٨٠، التهذيب ج ٧ ص ١٦٤ الباب ١٢، الوسائل ج ٢٥ ص ٣٩٩ الباب ٥.

٢- الكافي ج ٥ ص ٢٩٣.

٣- الكافي ج ٥ ص ٢٩٤، التهذيب ج ٧ ص ١٤٦، وسائل الشيعة ج ٢٥ ص ٤٢٨ الباب ١٢.

٤- الوسائل ج ٢٥ ص ٤٢٩ الباب ١٢، ٥- بحار الانوار ج ٢ ص ٢٧٦ الباب ٣٣.

٦- المستدرک ج ١٧ ص ١١٨ الباب ٩.

و منها: ما ورد على نحو القاعدة الكلية ابتداء من دون ذكر قضية او حكم ضمناً مثل ما رواه في «الوسائل» عن الصدوق عليه السلام مرسلاً قال «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام»^١ (اورده في «الوسائل» في اول كتاب الارث، و عن مجمع البحرين ان رواية الشفاعة مزيلة بهذا الذيل) و مثل ما ارسله العلامة عليه السلام و هو نظير مرسله الصدوق، و مثل ما في المستدرك عن كتاب دعائم الاسلام عن ابي عبدالله عليه السلام عن ابيه عليه السلام عن ابائه عليهم السلام عن امير المؤمنين عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا ضرر ولا ضرار (روي هذه الجملة في الوسائل في باب خيار الغبن والمظنون كونها من ذيل الروايات المتقدمة) هذا ما وقفنا عليه من اخبار الباب.

و قد عرفت ان قوله عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار» مشتمل في بعضها على كلمة «في الاسلام» و في بعضها على كلمة «على مومن».

نقل و نظر

و في تقريرات النائين عليه السلام ان بناء اهل الحديث والرواية فيما لو وردت في القضية الشخصية اخبار يشتمل بعضها على زيادة يترجح ما فيه الزيادة من جهة ان احتمال الغفلة في النقيصة اقوى، و لكن الامر في المقام بالعكس و لابد من ترجيح رواية النقيصة والحكم بخلو الروايات عن الزيادة، اذ روايات النقيصة في المقام اكثر، فاحتمال الغفلة في الزيادة اقوى، مع انه يمكن ان يكون الزيادة من الرواة عند النقل بالمعنى لمناسبات توهموه، مضافا الى ضعف السند فيما يشتمل على الزيادة. و كيف كان فالكلمتان لا توجبان تغييرا في مفاد الحديث، انتهى كلامه ملخصا (و عليك بمراجعة كلامه فانها لا تخلو عن فائدة). و يرد على ما ذكره بالنسبة الى كلمة في الاسلام اولاً انه يمكن صدور الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله مذكراً بهذه الكلمة تارة و غير مذكراً بها اخرى، فلا تعارض بين روايات الزيادة والنقيصة حتى يرجح احدهما على الاخرى، و سياق في كلامه التصريح بشبوت قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار مستقلة. و ثانياً انه لو صح ما ذكره من عدم تغيير المعنى

بهذه الكلمة فيمكن ان يكون اسقاط الرواة لها لعدم مدخليتها في المعنى مع ثبوتها في الرواية. و ثالثا ان زيادة الراوي كلمة لبعض المناسبات غير معروف بينهم كما لا يخفى. نعم يتجه ما ذكره اخيرا من ضعف السند، الا ان يحصل الاطمئنان بنقل الفقيه و ذكرها في كلام العلامة مكرراً.

و يرد عليه بالنسبة الى كلمة «على مومن» ما اوردناه في سابقتها ثانيا و ثالثا، و يرد عليه ايضا ان ما تضمن جملة «لا ضرر و لا ضرار» مما ورد في قضية سمرة اثنان: احدهما مشتمل على تلك الكلمة، و الاخر خال عنها، والتعارض انما هو بينهما، فايين كثرة الروايات في طرف النقيصة، و ايضا ان كثرة روايات احد المتعارضين ليست مناطا للترجيح على الاطلاق، اذ قد يكون الرواة في طرف الاقل اضبط مما في طرف الاكثر فيلزم ترجيحه بناء على ما ذكره من ان المناط في الترجيح اقوائية الغفلة في احد الطرفين، و ايضا قد يكون الوسائط في كل من الروايات في طرف الاكثر اكثر بمراتب، فاحتمال الخطأ فيها اقرب لطرو احتمال الغفلة في كل واحد من الرواة، و ايضا انه يمكن اشتهاار الجملة التي هي محل الاستدلال في زمان الامام و عدم اشتهاار اصل قضية سمرة كما في زماننا هذا فكان مقصود الامام نقل اصل القضية دون الجملة المشتهرة بتمام خصوصياتها تنبيها على فسق سمرة و سوء سريره مع النبي، فان هذا اللعين هو الذي افترى على الله و رسوله و قام بالشام خطيبا و قال نزلت في علي «و من الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه و هو الدال خصام و اذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث و النسل و الله لا يحب الفساد»^١ و نزلت في ابن ملجم «و من الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله و الله رؤف بالعباد»^٢ و انما فعل هذا الامر الشنيع بامر معاوية بن ابي سفيان عليها اللعنة لما اعطاه اربعة الف درهم، و افعاله الذميمة كثيرة قد نقل بعضها المحقق في رسالة في قاعدة نفي الضرر. و بالجملة يمكن ان يكون غرض الامام عليه السلام من نقل هذا القضية بيان سوء سريرة هذا الفاسق الشقي دون المطلب الفقهي، و يويده عدم ذكر هذه الجملة في رواية الحذاء من راس. و كيف كان

فالعدة سند هذه الروايات، فان تم يوخذ بكلمة على مومن وكذا كلمة في الاسلام.

مورد صدور حديث لاضرر و لاضرار

الامر الثاني في بيان مورد صدور قوله ﷺ «لا ضرر و لا ضرار» فعن تقارير المحقق النائيني رحمته الله ان الثابت صدور الحديث منه عليه السلام بوجهين: احدهما مستقلة و منفردة كما يظهر من نقل الصدوق والعلامة قدس سرهما وكذا المنقول «في الدعائم» حيث استشهد الامام بقول النبي ﷺ انتهى ملخصا. وفيه: اولا ان هذا يناق في مامر منه من ضعف نقل الصدوق والعلامة، فاذا كان الامر كذلك فكيف يثبت بهما منضا الى حديث «دعائم الاسلام» الذي هو مرسل صدور هذه الجملة منه مستقلة؟ ولو بني على صدورها لوجب الحكم بثبوت قيد «في الاسلام» الذي ورد في الاثنين منها مع مرسلة ابن اثير وما نقله في «مجمع البحرين». و ثانيا ان حديث الدعائم ليس من هذا القبيل، بل هو من قبيل ما جعل فيه الحديث كبرى لصغرى مذكورة قبله، فانه و ان لم يكن في كلام رسول الله ﷺ ذلك الا ان الامام جعل كلامه كبرى للحكم الذي ذكره كما يدل عليه قوله بعد بيان الحكم و ذلك ان رسول الله ﷺ قال الخ فهذه الرواية من قبيل القسم الثاني. و اما مرسلة الصدوق و العلامة قدس سرهما فالذي ينبغي ان يقال فيها: انها على تقدير الحجية و ان احتمل كونها من قبيل القسم الثاني و هو ما جعل فيه الحديث كبرى لصغرى مذكورة قبله و كونها مستقلة من جهة وقوع التقطيع في الاخبار الا انه يترتب عليه في مقام الدلالة ما يترتب على ما اذا كان صدوره مستقلة، اذ لانعلم انه كان في ذيل كلام يصرفه عن ظاهره، فالمرجع اصالة عدم القرينة كما لا يخفى.

وقال رحمته الله ثانيهما ما صدر عنه ﷺ في ذيل حكم جعل كبرى لذلك الحكم والظاهر انحصار هذا القسم بماورد في قضية سمرة و لم يكن حديث فضل الماء و حديث الشفعة مذيلاً بتلك الجملة حال صدورهما، بل وقع الجمع من الرواة و نقله الحديث والظاهر ان تلك الجملة مع اقضية النبي ﷺ كانت مشهورة بين الخاصة والعامة. فقد روى احمد بن حنبل في مسنده عن عبادة الصامت حديثا طويلا يشتمل على كثير من اقضية النبي ﷺ وفيه حديث الشفعة و فضل الماء و نفي الضرر من غير ان يكون في

ذيلها: و من طرقنا روى عقبة بن خالد عن ابي عبدالله اكثر الاحكام التي وردت في رواية عبادة في اخبار متعددة، و اسناد الروايات الى عقبة واحدة الا انه نقل حديث نفي الضرر في ذيل حديث الشفعة وفضل الماء، فيعلم من تطابق روايات العقبة مع رواية عبادة ان حديث فضل الماء والشفعة لم يكونا مزيلين بحديث الضرر كما في رواية عبادة، و ان روايات عقبة كانت مجتمعة في حديث واحد الا ان ائمة الحديث فزقوها على الابواب، هذا مضافا الى ان ظهور كون هذا الذيل متصلا بحديث الشفعة و فضل الماء ليس ظهوراً لفظياً لا يرفع عنه اليد الا بظهور قوي بل هو ادنى ظهور يزول بادنى تأمل، انتهى.

اقول: قد سبقه الى جميع ذلك الشيخ في رسالته في قاعدة نفي الضرر، و مراده على الظاهر انه يعلم من مطابقة اخبارنا مع رواية عبادة انه نقل الامام عليه السلام قضية النبي صلى الله عليه وآله لعقبة بن خالد في حديث، و التقطع على الابواب انما وقع من علماء الحديث و هم لم يزيدوا و لم ينقصوا من الحديث شيئاً، الا انهم حيث تخيلوا صدور حديث نفي الضرر كبرى لحديث الشفعة و فضل الماء اصروا على نقل ذلك في ذيلها، و ذلك غلط منهم؛ اذ يعلم مما ذكر انه ليس المقصود انه قال صلى الله عليه وآله لاضرر و لاضرار عقيب حديث الشفعة و فضل الماء، بل المقصود انه صلى الله عليه وآله قال كذا و قال كذا، و ان كان صدور كل منه في وقت غير وقت صدور الاخر، هذا.

و فيه: انه لا وجه حينئذ لذكر حديث نفي الضرر في ذيل كل من حديث الشفعة و فضل الماء، و لو قيل: ان التكرار من جهة سهو الرواة، ينفية اصالة عدم السهو، فلا بد ان ينتهي التكرار الى الامام، و لا وجه لتكرار نقله الا ان يكون صدوره من النبي صلى الله عليه وآله مكرراً، اما بان كان صدوره منه في ضمن كل من حديث الشفعة و فضل الماء، و اما بغير ذلك، و ظهور النقل يحكم بالاول، و ليس في المقام شيء يوجب رفع اليد عن ذلك الظهور، بعد ما عرفت من وجوب الحكم بصدور ذلك منه مكرراً على خلاف رواية عبادة.

هذا كله حال الوجه الاول الذي تشبث به لاثبات مدعاه ثم قال رحمه الله: الوجه الثاني انه لو كان حديث نفي الضرر من تنمة حديث الشفعة و حديث منع فضل الماء لزم خلو روايات العقبة منه، مع انه من الاخبار المشهورة و القضية المعروفة، لانه لو كان من تنمة

حديث آخر لم يصح عده قضاء مستقلا، انتهى.

وفيه: اولا انه لا دليل على كون هذا الحديث مستقلا من اقضية النبي، وما ورد في بعض الروايات من نقل هذه الجملة مستقلة لا يثبت ذلك، اذ لعله كان من ذيل سائر الاقضية نقلها الرواة مستقلة ظنا منهم عدم دخل سابقه في دلالة تلك الجملة. وثانيا سلمنا ذلك لكن لا يلزم اشتغال روايات العقبة على جميع اقضية النبي ﷺ. وبالجملة هذا الوجه ضعيف في الغاية.

قال: الوجه الثالث ما سياق من عدم تناسب تذييل الشفعة و منع فضل الماء بحديث نفي الضرر.

وفيه: انه سياق حال هذا الوجه ايضا.

قال: الوجه الرابع ان الضرر المرفوع انما هو اذا كان الموضوع او الحكم علّة تامة قال: للضرر كاللزوم في البيع الغبني، والاطلاع على اعراض الناس الذي وقع في رواية سمرة وقال: بيع احد الشريكين ليس من هذا القبيل، واما منع فضل الماء فهو من قبيل منع النفع لا الضرر، فيعلم عدم كون الحديثين حال صدورهما مزيجين بحديث الضرر انتهى. اقول: الضرر في حديث سمرة منطبق على الدخول في دار الغير من غير استيذان، وهذا قد يستلزم الضرر وقد لا يستلزمه، والشفعة من هذا القبيل. واما ما ذكره: من عدم صدق الاضرار على منع النفع، ففيه: ان منع النفع قد يصدق عليه الاضرار، و منع فضل الماء من هذا القبيل، لانه منع حق عنه، اما على تقدير كون الماء من المياء المباحة فواضح، ووجه تقدم السابق للانتفاع بهذا الماء حينئذ هو سبق حيازته، فالرواية على هذا مطابق للقاعدة ولا اشكال فيها. واما على تقدير ان يكون الماء مملوكا فلان المفروض كون هذا المقدار من الماء فاضلا عن مقدار حاجة المالك، فلوم يبذله ينفد بغوره في الارض، ولا دليل على تسلط المالك على منع ماله عن صاحب الحاجة في مثل ذلك، بل يمكن القول بان لصاحب الحاجة اخذه منه بقدر حاجته. والكلام في ان بذل الماء حينئذ يكون بالعوض او مجانا محول على محله في الفقه. وكيف كان فما يقال في توجيه وقوع الحديث في ذيل قضيه سمرة يقال بعينه في المقامين، ولا فرق بينها على ما عرفت فتدبر. منه عني عنه.

فى معنى الضرر و الضرار بحسب اللغة

الامر الثالث فى بيان معنى الفاظ الحديث المبارك و قد اختلف تعبيرات اللغويين و شراح الحديث فى تفسير كل من «الضرر» و «الضرار» فى «الصحيح» الضر خلاف النفع و قد ضره و ضاره بمعنى والاسم الضرر ثم قال: والضرار المضارة. و عن «المصباح» ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروهاً و اضربه يتعدى بنفسه ثلاثيا و بالباء رباعيا و الاسم الضرر و قد يطلق على نقص فى الاعيان و ضاره يضاره ضارا يعنى ضره. و فى «القاموس» الضرر ضد النفع ثم قال: و الضرر سوء الحال، ثم قال: و الضرار الضيق. و فى «نهاية» ابن الاثير فى الحديث لاضرر و لا ضرار فى الاسلام الضرر ضد النفع ضره يضره ضرا و ضرارا و اضربه يضره اضرا فمعنى قوله لا ضرر اى لا يضر الرجل اخاه بان ينقصه شيئا من حقه و الضرار فعال من الضراي لا يجاز به على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه. وقيل: الضرر ما يضر صاحبك و تنتفع انت به، والضرار ان تضره من غير ان تنتفع. وقيل: هما بمعنى واحد والتكرار للتأكيد. و فى «مجمع البحرين» قال: و فى حديث الشفعة قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء فى الارضين والمساكن و قال لاضرر و لاضرار فى الاسلام، ثم فسر الكلمتين بما فسرهما به ابن الاثير. و عن المحقق الخراسانى رحمته: ان الضرر يقابل النفع تقابل العدم و الملكة و ان الضرار بمعنى الضرر لا فعل الاثنين و لا الجزاء على الضرر. هذا ما عثرنا عليه من كلمات اهل اللغة و غيرهم. و الظاهر ان الضرر عبارة عن اعدام النفع الموجود اعم من ان يكون وجوداً حقيقة او تنزيلاً بان يكون مقتضى وجوده موجودا، فانه بناء على ما افاده المحقق الخراسانى لا يشمل الضرر اعدام النفع الموجود حقيقة كما لا يخفى. و اما الضرار فبناء على كونه بمعنى الضرر كما عن غير واحد او بمعنى الاضرار من غير الانتفاع به كما عن «النهاية» و «المجمع» او بمعنى الاضرار مع التعمد والقصد والاضرار عليه كما عن المحقق النائيني يكون تأكيداً للاول. اما على الاول فواضح، و اما على الثانى و الثالث فلانه اذا انتفى الضرر من غير التعمد والاصرار عليه او مع الانتفاع به يفهم منه انتفائه مع التعمد

والاصرار او بدون الانتفاع به بطريق اولى، فذكر الاول يغنى عن الثانى و هذا معنى التاكيد، و حيث انه خلاف الاصل بل خلاف ظاهر الحديث كما لا يخفى على من له ادنى تأمل فلا يصار اليه بلا ملزم يلزمه. و الظاهر ان المراد به فى المقام هو المجازاة على الضرر، و يويده ما حكى عن ابن الاثير و عن مجمع البحرين فالمعنى انه لاضرر و لا مجازاة عليه بمثله فى الاسلام، فكما ليس للمسلم ان يضر اخاه فكذلك ليس له ان يجازيه بمثل ما فعل اخوه به من النقص فى الاموال والاعراض و غيرها. و لا يخفى ان اخذ العوض و الضمان بحكم الشارع ليس ضرارا بهذا المعنى. لا يقال: لا يناسب هذا المعنى مورد الحديث المبارك اعنى قضية سمرة حيث حكم فيها بقطع الشجرة و هل هو الاضرار بهذا المعنى، فانه يقال: سيجيء الكلام فى دفع هذا الاشكال مفصلا.

و الذي ينبغي ان يقال هنا: ان ورود الحديث فى ذيل قضية سمرة ليس من جهة ذيله اعنى قوله عليه السلام معه لا ضرار كى يرد ذلك الاشكال هل هو من جهة صدره و قلنا انه سيجيء الكلام فى انه كيف اقتضى رفع الضرر قلع الشجرة فانتظر. و كيف كان فليس اختلاف معناها او كون الثانى تأكيد الاول مما يهم كثيرا، فالمهم بيان معنى قوله لاضرر بحسب الجملة التركيبية فنقول و عليه التكلان:

فقه الحديث

الامر الرابع فى مفاد الحديث الشريف و قد ذكروا فيه وجوها بعد تعذر نفي الضرر حقيقة.

الاول: ارادة النهى من النفى، و مرجعه الى تحريم الاضرار، و هو الذي يظهر من كلمات بعض اللغويين على ما عرفت و بعض شراح الحديث، و اختاره صاحب «العناوين» و اصر عليه شيخ الشريعة محتجا بنظائره مما ورد فى الكتاب والسنة مدعيا ظهورها فى النهى ايضا. و لا يخفى ان استظهار حرمة الاضرار تكليفا من الحديث بوجوه:

الاول ان يكون المراد من الاخبار بنفى الضرر هو الانشاء، فمرجه الى النهى عن الضرر، و ارادة الانشاء من الاخبار ليس بعدام النفي فى الاخبار، بل لعل افادته للطلب

الأكيد أكد من افادة الانشاء له.

الثاني ان يكون المراد لاضرر مجوز في الاسلام فليستفاد الحرمة من عدم تجويز الشارع.

الثالث ان يكون المراد نفي الضرر ادعاء، و يكون مصحح الادعاء حكمه بتحريم الاضرار و منعه من ذلك، وعلى اي حال لا اشكال في ضعف هذا الوجه، فان ارادة الانشاء من الاخبار و ان ليس بعدام النظير في اخبار اهل البيت عليهم السلام كما ذكر الا انه حيث كان خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بقرينة و هي مفقودة في المقام. نعم لا يبعد ان يقال: ان الاخبار اذا ثبت ان المراد منه الانشاء يفيد الطلب الاكد مما يفيد الامر و النهي كما لا يخفى وجهه. وكذلك التقدير في الكلام بارجاع قوله لاضرر الى نفي الضرر المجوز، خلاف الظاهر ما لم يدل عليه دليل. وكذلك اختصاص ما هو مصحح لادعاء الاخبار بنفي الضرر بحكم الشارع بحرمة تكليفها، مما لا وجه له بعد امكان التعميم بلحاظ مطلق الحكم تكليفيا كان او وضعيا، كما هو الظاهر ايضا، فتدبر.

و بالجملة فدعوى ان المستفاد من الحديث المبارك حرمة الاضرار فقط باحد الوجوه الثلاثة المذكورة، ممنوعة جدا. وقد عرفت انه اصر عليه شيخ الشريعة الاصفهاني رحمته الله مستشهدا بنظائره مما ورد في الكتاب والسنة اطراد منه خصوص الحرمة تكليفيا كقوله لا جلب في الاسلام و لا بنيان كنيسة و نحو ذلك.

و فيه: ان الكلام فيما ليس في البين قرينة على ارادة خصوص التكليف كما في المثالين فان ارادة غيره فيها مما لا معنى له، كما ان ارادة غيرالوضع في مثل قوله لا شفاء و نحوه كذلك. و بالجملة فالكلام فيما يمكن ان يرجع الرفع الى كل من الحكم التكليفي والوضعي كما في المقام، فتدبر.

الثاني: ارادة الضرر الغير المتدارك، و مرجعه الى حكم الشارع بتدارك الضرر، و هذا ايضا بوجوه: احدها ان يكون المراد من المنفي الضرر الغير المتدارك بنحو التقييد، سواء كان بنحو استعمال المطلق في الخاص مجازا، او كان ارادة الخاص بدالين، والاخبار بعدم

وجود الضرر الغير المتدارك مع وجوده منه في الخارج ادعاء و كناية عن حكم الشارع بلزوم تداركه. الثاني ان يكون المراد منه الضرر الذي لم يحكم الشارع بتداركه باحد النحويين المذكورين، و نفي الضرر على هذا المعنى نفي حقيقى لا ادعائى. الثالث ان يكون المراد منه المطلق و يكون نفيه ادعاء، و مصحح الادعاء حكم الشارع بلزوم تداركه. و قال الشيخ رحمته الله في رسالته: ان هذا الاحتمال من اردء الاحتمالات.

و اورد عليه اولا ان الضرر الخارجى لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه، و انما المنزل منزلته الضرر المتدارك فعلا. و ثانيا ان الظاهر ان قوله «في الاسلام» ظرف للضرر فلا يناسب ان يراد به الفعل المضمر، و انما المناسب الحكم الشرعى الملقى للعباد. و ثالثا ان اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بالقاعدة لنفي الحكم الضرري المتعلق بنفس التكليف، انتهى ملخصا. و لا يخفى ان ما اورده او لا غير وارد الا على الوجه الثالث دون الاول والثاني، و ما اورده ثانيا غير وارد على الوجه الثاني كما لا يخفى، نعم ايراده الثالث مشترك الورود بالنسبة الى الوجوه الثلاثة فتدبر و استقم.

الثالث ما اختاره الشيخ رحمته الله و تبعه غير واحد من ارادة نفي الحكم الذي يوجب ثبوته ضررا على العباد و كان منشأ له، فالمعنى انه لا حكم موجب لضرر و منشأ له في الاسلام، فكل حكم كان سببا للضرر تكليفيا كان او وضعيا منفي بحكم الحديث المبارك، و سياتى في ذيل الوجه الرابع عند التعرض لمقالة المحقق الخراسانى رحمته الله تقريبا هذا الوجه ايضا بوجوه ثلاثة فانتظر.

الرابع ارادة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، و اختاره المحقق الخراسانى قال في «كفايته»: الظاهر ان يكون «لا» لنفي الحقيقة كما هو الاصل في هذا التركيب حقيقة او ادعاء كناية عن نفي الاثار كما هو الظاهر من مثل «لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد»^١ و «يا اشباه الرجال و لا رجال»^٢ فان قضية البلاغة في الكلام هو ارادة نفي

١- التهذيب ج ١ ص ٩٢ الباب ٤: المستدرک ج ٣ ص ٢٥٦ الباب ٢: بحار الانوار ج ٨٠ ص ٣٧٩ الباب ٨

٢- الكافي ج ٥ ص ٤٤: بحار الانوار ج ٢٤ ص ٦٤ الباب ٣١: شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٧٤

الحقيقة ادعاء لا نفي الحكم او الصفة كما لا يخفى. و نفي الحقيقة بلحاظ الحكم او الصفة غير نفي احدهما ابتداء مجازا في التقدير او في الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة، انتهى ملخصا. و حاصل ما افاده في الحاشية في وجه ضعف ما اختاره الشيخ راجع الى المذكور في الكفاية تقريبا و حاصله: ان اطلاق المسبب و ارادة سببه يحتاج الى قرينة مفقودة في المقام كما ان تقدير الحكم ايضا يحتاج اليها، فلا يصار اليها بدون الجهة، هذا. و لا يخفى عليك انه لا يرد ما اورده و على فرض وروده فهو وارد عليه ايضا.

و توضيح ذلك يستدعى بسط الكلام في ما يمكن ان يوجه به كلام الشيخ و من تبعه فنقول: القول بان المرفوع والمنفى في حديث لاضرر الحكم الذي ينشأ منه الضرر يمكن ان يكون لوجوه: الاول ارادة السبب من المسبب مجازا في الكلمة، الثاني ارادته من المقدر لامن المذكور مجازا في التقدير، الثالث ارادته لبتأ من نسبة النفي الى الضرر بان يقال: ان المنفى بحسب لسان الحديث هو الضرر و حيث لا يمكن ارادة نفيه حقيقة فلا بد من ان يكون المراد لبتأ هو الحكم الذي يترتب عليه الضرر، فحاصل هذا الوجه ان المراد الاستعمال و ان كان نفي الضرر الا ان المراد الجدي الواقعي هو نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر فتدبر.

اذا عرفت الوجوه تعرف عدم توجه الاشكال على الوجه الثالث، و ارادتهم الوجهين الاولين غير معلوم، ثم على فرض توجه الاشكال نقول: هو وارد على المحقق ايضا حيث ان النفي انما اسند الى نفس الضرر و ارادة نفي الموضوع بنفي اثاره منه ليس الا من باب ارادة السبب من المسبب، فان الموضوعات المترتبة عليها الاحكام كنفس الاحكام لا تكون ضررا بل انما هي ضرريا و اسبابا للضرر، و كما ان الضرر لا يطلق حقيقة على الحكم كذلك لا يطلق على الموضوع المترتب عليه الحكم فالمجاز لازم للقولين، و بالجملة ارادة نفي الاثار بنفي الموضوع يستلزم المجازية و ارادة السبب من المسبب حيث ان ما اريد نفيه من الاثار ليست مما يترتب على نفس الضرر بل هي الاثار المترتبة على الافعال بعناوينها في حال الضرر كما اشار اليه بقوله ثم 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 و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبتته و يقتضيه، انتهى موضع الحاجة. و على هذا فان اريد نفي تلك الاثار بنفي موضوعاتها فهو عين اطلاق المسبب و ارادة السبب، و ان اريد نفيها بنفي نفس الضرر فهو و ان لا يستلزم ذلك الا انه افسد من المجاز، فان نفي الضرر بلحاظ الاثار المترتبة على الموضوعات الضرورية بعيد من الفصاحة و البلاغة بمكان كما لا يخفى. و تلخص مما ذكرناه ان اشكال لزوم المجاز وارد عليه دون العلامة الانصاري و من تبعه بناء على ما وجهنا كلامه. ثم انه يختص ما ذكره باشكال و هو ان نفي الموضوع بلحاظ نفي الاثار ادعاء يصح بالنسبة الى الاحكام الوضعية دون التكليفية، لانه قبل تحقق الموضوع الضرري لا معنى لادعاء نفيه و بعد تحققه لا معنى لتعلق الحكم التلخيصي به، لما حققنا في محله من ان الاحكام التكليفية انما تتعلق بالعناوين المتصورة في الذهن حال كونها مرآة للافعال الخارجية لا بنفس تلك الافعال بعد تحققها، فانه راجع الى تحصيل الحاصل او الممتنع، فافهم و استقم.

الخامس ما اخترناه و هو ان يكون مفاد الحديث اخبارا بنفي الضرر نفسه، و حيث يتعذر حمل ذلك الاخبار على حقيقته لاستلزامه الكذب يكون لا محالة ادعاء، و مصحح الادعاء تشريع الاحكام و جعلها بحيث لا يجوز لاحد اضرار الغير و لا يجب عليه تحمل الضرر عنه و يجب على من اضر تدارك الضرر و نحو ذلك، و على هذا المعنى لا يرد شيء من الاشكالات المتقدمة.

السادس ما يرجع الى الوجه الثالث تقريبا بحسب اللب و هو ان يكون مفاده اخبار بنفي الضرر كناية عن عدم جعل الشارع احكاما ضرورية في الشريعة نظير قوله «ما جعل عليكم في الدين من حرج»^١ و قوله «بعثت على الشريعة السمحة السهلة»^٢ و الفرق بين هذا المعنى والمعنى المختار اختصاص ذلك بالضرر الوارد من بعض العباد على بعض دون

١- سورة الحج الاية ٧٨.

٢- بحار الانوار ج ٣٠ ص ٥٤٨ الباب ١ وفيه: بعثت اليكم بالحنفية السمحة السهلة البيضاء.

هذا فانه يعم مطلق الضرر من جهة الشارع والغير والنفس، و ظهور الحديث المبارك في الاول مما لا يخفى على المتأمل

تنبيهات

و ينبغى التنبيه على امور:

التنبيه الاول: فى شمول الحديث للاضرار على النفس و عدمه
هل يشمل الحديث الضرر الوارد من الانسان على نفسه اولاً؟ وجهان، و الاقوى
عدم الشمول كما سنذكر وجهه.

قال الشيخ رحمته الله فى رسالته المعمولة للقاعدة ما حاصله: انه بناء على حمل الحديث على
النهى او على الضرر المجرد عن التدارك لا يشمل الاضرار بالنفس، و اما بناء على جملة
على المعنى المختار يعم الاضرار بالغير و بالنفس ان كان مجرداً عن التقييد بقوله «على
مومن» و الا يختص بالاول فلا يشمل نفى وجوب الوضوء و الحج مع الضرر، انتهى
كلامه ملخصاً. اقول: لا اشكال فى اختصاص الحديث بالاضرار بالغير على فرض
التقييد بقوله على مومن، و اما المجرد عن القيد فالظاهر اختصاصه به ايضا، لان المتبادر
منه ليس الا ذلك، و لذا لا يشك احد فى عدم شمول ما دل على وجوب رد الزكاة الى
الفقير لردها الى نفسه لو كان فقيراً، كما لا يشك احد فى عدم شمول ما دل على وجوب
اطعام الناس على اولياء الاوقاف او استحبابه اطعامهم لانفسهم، بل لابد فى التعميم من
القطع بالملك. و بالجملة فالمتبادر من قوله «لا ضرر و لا ضرار» خصوصاً بملاحظة قوله
«لا ضرار» ارادة الاضرار بالغير خاصة، كما ان المتبادر من قول القائل «لا ضرب و لا
مضاربة فى داري» ارادة ضرب بعض بعضاً لا مطلق الضرب. و على اى حال فالقول
بشمول الحديث للاضرار بالنفس الذى لازمه حرمة الوضوء الضرري او الحج الضرري
و نحو ذلك فى غاية الاشكال، و لذاترى كثيراً من الفقهاء بل كلهم يحكمون بلزوم البيع
الضرري مع علم المكلف به مستدلاً بانه اقدم على الضرر على نفسه، و لو لا انصراف
حديث لا ضرر عن مثل هذا الاضرار لما كان لحكمهم بذلك وجه، و لا فرق فى ذلك بين

ان يكون الحديث محمولا على النهي، او على الضرر المجرد عن التدارك، او على الحكم الذي ينشأ منه الضرر كما قواه. وقد تلخص من جميع ما ذكر انه كما لا يشمل الحديث الضرر المقدم عليه في البيع الغبني ونحوه كذلك لا يشمل مطلق الاضرار بالنفس لانه في المعنى راجع الى الضرر المقدم عليه، فالحكم بجرمة الوضوء الضروي او الحج ونحو ذلك الذي لازمه فساد مما لا يخلو عن اشكال، بل الحكم بالصحة مما لا يخلو عن وجه. وبما ذكرنا يظهر ان الاقوى وجوب الوضوء او الحج ونحوهما مع الضرر اذا كان المكلف مقدما عليه و لو لم يكن واجبا ايضا، نعم للقول بنفي الوجوب وجه فيما ليس بناؤه الا على الاتيان بما هو الواجب على اشكال فيه ايضا، فافهم.

وهم ودفع

التنبيه الثاني: في عدم تناسب الحديث موده

قد يقال: انه لا يناسب الحديث موده ولا يلائم التعليل بقوله ﷺ لا ضرر و لا ضرار حكمه بقلع العذق فيوهم التمسك به من هذا الجهة. و اجاب عنه في التقارير اولاً بان قوله ﷺ لا ضرر و لا ضرار ليس علة لقلع العذق، بل علة لوجوب استيذان سمرة، و اما امر الانصاري بقلع عذقه لانه ﷺ باصرار سمرة على ايقاع الضرر على الانصاري قد اسقط احترام ماله فامر ﷺ بقلع عذقه من باب الولاية العامة حسماً لمادة الفساد. و ثانياً لو سلمنا كونه علة لقلع العذق الا ان هذا لا ينافي القواعد، لان لا ضرر حاكم على قاعدة السلطنة التي من فروعها احترام مال المسلم الذي هو عبارة عن سلطنة المالك على منع غيره عن التصرف في ماله. لا يقال: ان قاعدة السلطنة مركبة من امر وجودي و هو كون المالك مسلطاً على التصرف في ماله بما يشاء و امر سلبي و هو سلطنته على منع غيره عن التصرف في ماله، والضرر انما نشأ من الاول فلا وجه لسقوط احترام ماله راساً ولذا لا شبهة في سلطنته على بيعه ونحوه. فانه يقال: السلطنة و ان انحلت الى جزئين الا ان هذا تحليل عقلي، فلا معنى لان يكون قاعدة لا ضرر حاكمة على احد جزئي السلطنة دون الاخر، نعم الجزء الاخير من علة الضرر ابتداء هو الدخول بلا استيذان، الا انه حيث يكون متفرعاً على ابقاء نخله في

البستان فالضرر ينشأ بالآخرة من علة العلل فينبى حق الابقاء. و توضيح ذلك بعد ظهور ان سمرة لم يكن الا مالكا للعدق ان حق ابقائها صار علة لجواز الدخول على الانصاري بلا استيذان، فلو كان المعلول والفرع مستلزما للضرر فننى الضرر رافع لاصل العلة والاصل. وبالجمله الضرر فى الحقيقة نشأ من استحقاق سمرة لابقاء العدق فى الارض، لان جواز الدخول بلا استيذان من فروع هذا الاستحقاق، فقاعدة لاضرر يرفع هذا الاستحقاق، و تفرع جواز الدخول بلا استيذان على استحقاق ابقاء النخلة نظير تفرع وجوب المقدمة على وجوب ذبيها، وكما لاشبهة فى انه لو ارتفع الوجوب عن المقدمة لكونه ضروريا يرتفع وجوب ذى المقدمة اذا دل دليل على سقوط مقدمتها فى هذا الحال فكذلك اذا ارتفع جواز الدخول بلا استيذان يرتفع استحقاق الابقاء. لا يقال: مجرد الفرعية والترتب لا يقتضى ذلك، ولذا فى العقد الغبنى لا يرتفع الصحة، بل يرتفع اللزوم مع كونه متفرعا على الصحة. لانا نقول: فرق بين المقامين، فان الصحة و ان كانت متقدمة فى الرتبة على اللزوم الا ان كل واحد منها حكم مستقل ملاكا ودليلا بخلاف المقام، فان جواز الدخول مع كونه مترتبا على استحقاق ابقاء العدق يكون من اثاره ايضا، انتهى كلامه ملخصا و انما نقلناه بطوله لترتب القاعدة عليه.

نقد ما ذكره المحقق النائينى

و يرد على ما افاده اولا ان الظاهر من رواية ابن بكير عن زرارة رجوع التعليل الى قلع العدق حيث قال رسول الله ﷺ للانصاري: اذهب فاقلمها و ارم بها اليه فانه لاضرر و لاضرار نعم يمكن منع ذلك فى رواية ابن مسكان عن زرارة حيث قال رسول الله ﷺ لسمرة: انك رجل مضار لاضرر و لاضرار على مومن، ثم امر بها رسول الله ﷺ فقلعت ثم رمى بها اليه، لعدم تعليل القلع فيها بقوله «لاضرر و لا ضرار» بخلاف رواية ابن بكير.

و يرد على ما ذكره ثانيا ان الظاهر من نفس الرواية ان السمرة لو قبل ان يستاذن عند ارادة الدخول لما حكم رسول الله ﷺ بقلع عذقه، فيستفاد من ذلك حكمه بالتفكيك اولا بين جزئى السلطنة اعنى كون المالك مسلطا على التصرف فى ماله بما

يشاء، و سلطته على منع غيره عن التصرف في ماله. فما افاده: من ان تحليل السلطنة الى هذين الجزئين عقلي و لامعنى لحكومة لا ضرر على احدهما دون الاخر، مما ينافية نفس الرواية.

ثم ان ما ذكره تتبع بعد ذلك بقوله: نعم الجزء الاخير من علة الضرر ابتداء هو الدخول بلا استيذان الى اخره، لا يرجع الى سابقه، كما ان ما ذكره توضيحاً لهذا الكلام ليس توضيحاً له بل هو امر اخر، و حاصل ما يستفاد من جوابه الثانى وجوه ثلاثة و ان جعلها وجهاً واحداً: احدها عدم التفكيك عرفاً بين جزئى السلطنة كى يكون قاعدة لا ضرر حاكمة على احداً الجزئين دون الاخر. و فيه ما عرفت. الثانى ان العلة لجواز الدخول بلا استيذان هو حق ابقاء النخلة و الضرر و ان نشأ من المعلول اعنى جواز الدخول بلا استيذان دون حق الابقاء الا ان نفيه بنى علة العلل. و فيه: اولاً ان قاعدة لا ضرر حاكم على الادلة الاولى بمقدار يندفع به الضرر فلا معنى لنفى علة جواز الدخول بلا استيذان مع ان الضرر انما يندفع بنى جواز ذلك، و ثانياً ان هذا مما ينافية نفس الرواية على التقريب المذكور. الثالث ان جواز الدخول بلا استيذان متفرع على استحقاق ابقاء النخلة، نظير تفرع وجوب المقدمة على وجوب ذبيها، فكما لا شبهة لو ارتفع الوجوب عن المقدمة لكونه ضرراً يرتفع وجوب ذى المقدمة، فكذلك اذا ارتفع جواز الدخول بلا استيذان يرتفع استحقاق الابقاء. و فيه: اولاً انه لا اشكال عقلاً و لاعرفاً فى رفع جواز الدخول بلا استيذان دون استحقاق الابقاء بخلاف رفع وجوب المقدمة فانه يستلزم عقلاً رفع وجوب ذى المقدمة، و الا لزم التكليف بغير المقدور، فقياس احدهما بالآخر مع الفارق. و ثانياً انه مما يشهد الرواية فى نفسها بخلافه حيث ان المستفاد منها انه لو قبل سمرة ان يستاذن عند ارادة الدخول لما حكم بقطع عذقه كما اشرنا اليه سابقاً، فهذا من اقوى الشواهد على عدم استلزام نفي جواز الدخول بلا استيذان لنفي استحقاق الابقاء. فانقدح بما ذكرنا ان كلامه مع اضطرابه غير صالح لدفع الاشكال. فالاولى فى الجواب ان يقال: ان الضرر فى مورد الرواية انما نشأ من استحقاق ابقاء النخلة حيث ابى سمرة ان يستاذن الانصاري اذا اراد الدخول و ابى ان يبيعه فلو كان نخلته باقية

في بستان الانصاري لكان يصر على ايقاع الضرر عليه، فكان الضرر ناشئا من بقائها، و لذا حكم النبي بقلعها معللا بانه لا ضرر و لا ضرار. و بالجملة لو قبل سمرة ان يستاذن الانصاري اذا اراد الدخول لما امر ببيعه لاندفاع الضرر باستيذانه، كما انه لو قبل ان يبيعه لما حكم بقلعه لاندفاع الضرر ببيعه، فحيث ابي من جميع ذلك و اصر على ايقاع الضرر على الانصاري حكم عليه السلام بقلعه لترتب اندفاع الضرر حينئذ بذلك، فمورد الرواية لا ينافي القاعدة في شيء، فتدبر و اغتنم.

التنبيه الثالث: توهم لزوم تخصيص الاكثر و دفعه

قال الشيخ رحمته الله ما لفظه: ثم انك قد عرفت بما ذكرنا انه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سندا او دلالة، الا ان الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها اضعاف الباقي، كما لا يخفى على المتتبع خصوصا على تفسير الضرر بادخال المكروه كما تقدم، بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد، و مع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة لاحكام و عدم رفع اليد عنها الا بمخصص قوي في غاية الاعتبار بحيث يعلم منه انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة، ولعل هذا كاف في جبرالوهن المذكور وان كان في كفايته نظر بناء على ان لزوم تخصيص الاكثر على تقدير العموم قرينة على ارادة معنى لا يلزم منه ذلك، غاية الامر تردد الامر بين العموم و ارادة ذلك المعنى و استدلال العلماء لا يصلح معينا خصوصا لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان و ضرب القاعدة. الا ان يقال مضافا الى منع اكثرية الخارج و ان سلمت كثرته: ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان واحد جامع لها وان لم نعرفه على وجه التفصيل، و قد تقرر ان تخصيص الاكثر لا استهجان فيه اذا كان بعنوان واحد جامع لافراد هي اكثر من الباقي كما اذا قيل اكرم الناس و دل دليل على اعتبار العدالة خصوصا اذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب، و من هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من

العمومات مع خروج أكثر أفرادها كما في قوله «المؤمنون عند شروطهم»^١ وقوله «أوفوا بالعقود»^٢ بناء على إرادة العموم كما في الصحيح، انتهى.

أقول: هنا ثلاث مقامات ينبغي استيفاء الكلام في كل منها، فالمقام الأول في أن الموارد الخارجة هل كانت خارجة بالتخصص أو بالتخصيص؟ وعلى الثاني فهل هي أكثر من الباقي تحت العام أو لا؟ والمقام الثاني في استلزام هذا النحو من التخصيص الأكثر للاستهجان وعدمه، والمقام الثالث في إمكان التمسك بالعام بعد ورود تخصيص الأكثر المستهجن عليه وعدمه.

أما المقام الأول فحصل الكلام فيه أنه أن قلنا: أن الاستفادة من الحديث حرمة إيقاع الضرر على الغير بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة أو وجوب تداركه بأحد الوجوه الثلاثة أيضاً فلا إشكال في عدم ورود التخصيص عليه إلا في بعض الموارد الشاذة النادرة فخروج ما ادعى خروجه إنما هو بالتخصص، وكذلك الكلام أن قلنا: أن مفاده عدم تشريع جواز الإضرار بالغير أو وجوب تحمل الضرر عنه تكليفاً أو وضعاً كما أفاده المحقق الخراساني في «الحاشية»، وكذلك الكلام أيضاً أن قلنا: أن مفاده الإخبار بعدم وجود الضرر ادعاء وكناية عن تشريع الأحكام وجعلها بحيث لا يبقى لأحد مجال لا يقاع الضرر على الغير كما اخترناه، لأنه على جميع هذه المعاني لا يشمل الحديث الضرر الناشئ من قبل التكاليف لاحتاج إلى التزام التخصيص بالنسبة إليه فخروج ما خرج إنما هو بالتخصص ولا يرد التخصيص إلا في بعض الموارد الشاذة كما لا يخفى، وأن قلنا: أن الاستفادة منه عدم تشريع الأحكام الضرورية كما اختاره الشيخ فهو وأن كان يرد عليه التخصيص إلا أنه ليس بكثير فضلاً عن الأكثر لأن الحكم الذي أريد نفيه هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح أنه العلة للسني و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يشبته و يقتضيه، فثل وجوب الحج و وجوب الخمس و الزكاة و الكفارة و الانفاق على الوالدين أو على الولد ونحو ذلك

١- التهذيب ج ٧ ص ٣٧١ الباب ٣١؛ الاستبصار ج ٣ ص ٢٣٢ الباب ١٤٢؛ الوسائل ج ٢١ ص ٢٧٦.

٢- سورة المائدة، الآية ١.

خارج عن عموم الحديث تخصصا، لان هذه الاحكام انما ثبتت لموضوعات اقتضى طبعها للضرر بحيث لا ينفك عنها ابدا فهي بعنوان كونها ضررية اقتضت لتلك الاحكام والمقتضى لشيء لا يعقل ان يقتضى عدمه، فقاعدة لاضرر على هذا المعنى انما تكون ناظرة الى نفي الاحكام المورثة للضرر باطلاقها او عمومها في حال الضرر، فلا يرد عليها تخصيص كثير فضلا عن الاكثر.

نقد و نظر

وقال في التقارير في مقام الاستدلال على ان خروج الموارد المذكورة ونحوها ليس بالتخصيص بل هو بالتخصص ما لفظه: وذلك لما اشرنا اليه وسيجيء انشاء الله ان قاعدة لاضرر ناظرة الى الاحكام و مخصصة لها بلسان الحكومة، و لازم الحكومة ان يكون المحكوم به حكما لم يقتض بطبعه ضررا لانه لو اقتضى جعله في طبعه ضررا على العباد لوقع بينها التعارض. وبعبارة واضحة قاعدة لاضرر يرفع جعل الحكم الذي ينشأ منه الضرر بعد ما لم يكن ضرريا لا الحكم الذي بنفسه و في طبع جعله يقتضى الضرر اي الضرر، الطارئ ينفي بقوله عليه السلام لا ضرر، فمثل وجوب الجهاد والحج والخمس والزكاة مما يقتضى نفس جعله في طبعه ضررا لا يخص بقاعدة لاضرر. نعم لو اقتضى هذه الاحكام ضررا زائدا على ما يقتضيه نفسها لكان قاعدة لاضرر مخصصة لها ايضا، مثلا لو لم يكن في البلد هاشمي او فقير و استلزم نقل الخمس او الزكاة الى بلد اخر ضررا، فهذا يرتفع بلا ضرر دون اداء نفس الخمس والزكاة وهكذا، لو استلزم الحج او الجهاد ضررا زائدا على ما يقتضيه نفس وجوبها فلا محذور في القول بارتفاعها كما لا يخفى، انتهى كلامه رفع مقامه.

و لعل مراده ان قاعدة لاضرر حاكمة على الادلة المتكفلة لبيان الاحكام، و معنى الحكومة تحديد دليل الحاكم لدليل المحكوم بمدلوله اللفظي، فاذا عم القاعدة للضرر الناشئ من الاحكام المترتبة على موضوعات تقتضى بطبعها الضرر لما كانت حاكمة على ادلة تلك الاحكام، بل اما يقدم عليها و يرفعها بالكلية او يخصص بها، و كل ذلك مناف للحكومة.

وفيه: انه لم يرد دليل من الشرع او العقل على لزوم حكومة قاعدة لا ضرر على ادلة الاحكام، وكأنه فرضها مفروغا عنها فاخذ في بيان لازمها.

فالاولى بالمقال في مقام الاستدلال على ان خروج الموارد المذكورة ليس الا بالتخصيص ما ذكر تبعا للمحقق الخراساني رحمته الله حيث اشار في الكفاية بذلك فراجع و تدبر. و ان قلنا: ان مفاد الحديث هو الاخبار بعدم وجود الضرر ادعاء و كناية عن عدم جعل الاحكام الضررية فهو و ان استلزم تخصيص الكثير غاية الكثرة، الا انه ليس باكثر من الباقي تحت العام، لانه اذا قيل: ما جعل الله عليكم حكما ضرريا، كان افراد العام كل ما يمكن ان يجعل في مورده حكم ضرري، و من المعلوم ان الخارج من تحت العام بالنسبة الى تلك الافراد كالقطرة بالنسبة الى البحر كما لا يخفى.

و قد تلخص من جميع ما ذكر انه يمكن منع تخصيص الاكثر صفويا، اما بمنع كثرة التخصيص، او بمنع اكثريته.



نقل و نقد .

و قد تصدى بعض الاعلام في حاشيته على «رسائل» الشيخ رحمته الله لمنع ذلك بما لا يخلو عن اشكال قال: لا بد اولاً من تشخيص مصاديق الضرر عرفا حتى يتشخص موارد التخصيص عن غيرها، فاقول: لا شبهة في ان شراء شيء بثمن مثله و دفع الثمن الى البائع و كذا اعطاء كل حق الى مستحقه ماليا كان كالدين او غيره كوجوب الانفاق على زوجته و اولاده و خدمه ليس ضررا عرفا، بل يعد عدمه ظلما في حق المستحق، و كذا اعطاء غرامة المتلفات ليس ضررا بنظر العرف. نعم مثل وجوب الخمس والزكاة يعد ضرريا بنظر العرف في بادئ الرأي الا ان ادلتها واردة على دليل نفي الضرر لانها تدل على ثبوت الاستحقاق لاربابها، فبعد بيان الشارع استحقاقهم يكون اربابها كساير الديانين بحكم العرف. و بما ذكرنا يظهر انه ليس حكم الشارع بوجوب تنظيف الثوب والبدن من الاوساخ على الوجه المتعارف عند اهل العرف بحيث لا يعدون بذل المال في تحصيله لو توقف عليه ضرر ضرريا، فكذا حكمه بازالة ما لا يرونه قدرا لانه بعد ان بين

الشارع قذارة شيء لم يكن يدرك قذارته عقولهم يخرج المورد نظير مسألة الخمس عن كونه ضروريا، بمعنى ان هذا الدليل وارد على دليل نفي الضرر فلا يبقى له مورد بعد ان علم قذارته ببيان الشارع فيكون حينئذ كساير القذارات التي يقدم العقلاء على ازالتهما و لا يعدون صرف المال في تحصيله خسارة و تضررا، و لا فرق في ذلك بين القذارة الخبثية والحديثة، فمثل اجرة الحمامي للغسل و شراء الماء للوضوء لا يعد عرفا ضررا بعد ان علموا تاثير اسباب الحدث في النفس بما لا ترتفع اثره الا باستعمال الطهور. اذا عرفت ذلك تعرف ان اكثر موارد التي يتوهم خروجها من باب التخصيص يكون خارجا من باب الورود والتخصص، انتهى كلامه ملخصا.

اقول: وفي القرارات ما يقرب من ذلك، و لا يخفى ما فيه، فان حكم الشارع بخروج مقدار الخمس و الزكاة من مال صاحبها و دخولها في ملك اربابها ليس الا حكما ضرريا بنظر العرف، نعم حكمه بوجوب ردها الى اربابها لا يبعد ان لا يكون ضرريا كحكمه بوجوب رد الدين الى مستحقه، وكذا حكمه بقذارة ما لا يراه العرف قذرا خبثية كانت ام حديثة حكم ضرري بنظر العرف و ان كان حكمه بعد ذلك بوجوب ازالته غير ضرري. و بالجملة موارد الضرر و غيرها مشخصة بنظر اهل العرف، و لا شبهة في انه يرى حكم الشارع بخروج مقدار الخمس و الزكاة من ملك صاحبها و كذا حكمه بقذارة ما لا يدرك قذارته العرف ضرريا، كما لا يرى حكمه بوجوب رد الدين الى صاحبه او وجوب الاتفاق على العيال والولد و كل من كان بازائه نفع مالى او غيره كذلك، فالمرجع العرف و حكمه متبع في المقام، و على اي حال فهذا مما لا ينهض لحل الاشكال، فالاولى بل الصواب ما ذكرناه، فافهم و استقم.

و اما المقام الثانى فمحصل الكلام فيه انه قد تقدم منافي غير واحد من المقامات ان تخصيص الاكثر ليس مما يدل دليل شرعى على استهجانها بل و لا دليل عقلى على انه بما هو مستهجن، فالوجه في استهجانها ليس الا كونه خارجا عن طريقة التكلم المتداولة بين العقلاء و اهل اللسان، فما لم يعد التخصيص خارجا عن رسم المحاورة و المكاملة ليس

بمستهجن ولو كان الافراد الباقية تحت العام اقل مما خرج بكثير، و ذلك كما اذا كان الخارج بعنوان واحد جامع و ان لم نعرفه بالتفصيل، حيث ان لقاء العام واخراج اكثر افراده باخراج واحد لا يعد خارجا عن طريقة المحاورة، بل قد يعد عكس ذلك خارجا عنها لكونه تطويل الكلام بلا داع. و بالجملة فالضابط في استهجان تخصيص الاكثر و عدمه كون التكلم مع رعاية جميع دواعي المتكلم بالقاء العام و اخراج اكثر الافراد عند اهل اللسان خارجا عن طريقة المحاورة و غير خارج. فنقول في المقام: لا بأس بتخصيص اكثر افراد العام اذا كان بجامع واحد و عنوان كذلك، بل اذا كان بعنوانين متعددة ايضا، اما على الاول فواضح، و اما على الثاني فلان ذكر الموارد المنفي فيها الضرر بالخصوص ثم بيان الموارد الثابتة فيها الاحكام الضرورية ليس ياولى من لقاء العام بنفي الضرر ثم اخراج تلك الموارد ببيان الاحكام الثابتة فيها، بل العكس يحتاج الى تطويل الكلام بكثير. و بالجملة فحيث لا بد من بيان الاحكام الثابتة في موارد الضرر مثل وجوب الحج و الخمس و الزكاة و الاتفاق على الاولاد و الوالدين و نحو ذلك كان الاولى بطريقة الكلام لقاء العموم ثم بيان تلك الاحكام لا بيان موارد بالخصوص ثم بيان تلك الاحكام فانه مستلزم للتطويل بلا طائل، هذا مع قطع النظر عن امكان ان يكون في لقاء الكلام العام دواع عقلاني، و الا كان الامر اوضح.

و قد تحصل من جميع ما ذكر انه ليس في تخصيص الاكثر في المقام استهجان اصلا، سواء كان الافراد الخارجة خارجة بعنوان واحد او بعنوانين متعددة.

اشارة الى ما اورده المحقق الخراساني رحمته الله على الشيخ رحمته الله

ثم انك قد عرفت ان شيخنا الانصاري رحمته الله اجاب عن الاشكال بان الخارج انما خرج بعنوان واحد و لاستهجان فيه، و اورد عليه المحقق الخراساني رحمته الله بانه لا يستهجن خروج الكثير بعنوان واحد اذا كان ما استوعبه العام من العناوين لان خروج عنوان واحد و بقاء عناوين كثيرة تحت العام لا محذور فيه، و اما اذا كان ما استوعبه العام افرادا فلا يتفاوت في الاستهجان في تخصيص الاكثر بين ان يكون الخارج بعنوان واحد او بعنوانين كثيرة لان الخارج اكثر من الباقي تحت العام.

نقل و نقد

قال المحقق النائيني رحمته بعد نقل كلام الشيخ والخراساني رحمتهما وقبل البحث عن اصل الاشكال: ينبغي التكلم فيما افاده العلمان فنقول: ان العمومات على قسمين: قسم يرد على الافراد الخارجية و ملاكها ورود الحكم على كل شخص شخص من الافراد ابتداء بلا جامع بينها بحسب الملاك و انما الجامع دخولها تحت لفظ واحد و صحة ايرادها في قالب واحد كقوله قتل من في العسكر و نهب ما في الدار، و قسم يرد على الافراد المقدر وجودها الذي يعبر عنه بالقضية الحقيقية و ملاكها ان يرد الحكم على الطبيعة و بلحاظ انطباقها على الافراد يشمل الحكم لها، فلا نظر في الحقيقة الى الافراد، و لذا بينا في باب العام والخاص ان اشكال الدور المعروف في الشكل الاول لا يجري في القضايا الحقيقية. ثم ان التخصيص الوارد على القضايا الحقيقية على قسمين: قسم يوجب التصرف في كبرى الحكم، و قسم يوجب التصرف في كلية الكبرى، لانه قد يرد على المدخول و هو في الحقيقة تقييد و قد يرد على الارادة. و اما في القضايا الخارجية فدائما يرد على الارادة، و اجمال ذلك: ان العام من جهة المدخول نظير المطلق اي توسعة المدخول و ضيقه انما هما بمقدمات الحكمة لان اداة العموم، وضعت لكلية الكبرى، و اما الكبرى ما هي فليست الاداة موضوعة لتعيينها، فكل ما اريد من المدخول فالاداة دالة على عمومته، فالعام من هذا الجهة نظير المطلق و ان كان بينهما فرق في احراز كون المتكلم بصدد البيان فانه يحرز في باب المطلق بقرينة الحال بخلاف باب العام، فانه يحرز بنفس الاداة، فالتخصيص لو كان من قبيل العناوين فهو موجب لتقييد المدخول، كما لو قيل اكرم العالم العادل او قيل بالدليل المنفصل لا تكرم فساقهم، فان موضوع الحكم يصير مقيدا بالعدالة و يصير عنوان العام احد جزئي الموضوع والجزء الاخر هو القيد الناشئ من التخصيص، و لذا لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، لان عنوان العام ليس هو تمام الموضوع للحكم. و اما لو كان افراديا فلو علم ان خروج هذه الافراد بجامع واحد فهو ايضا موجب للتصرف في الكبرى، و لو لم يعلم فهو موجب للتصرف في الاداة اي في كلية الكبرى من دون تصرف في مدخولها اي في الكبرى. هذا في القضايا الحقيقية، و اما

التخصيص الوارد في القضايا الخارجية فحيث ان الافراد لا جامع بينها فلا كبرى في البين حتى يرد التخصيص عليها فلا محالة يرجع الى اداة العموم، فلو خرج افراد كثيرة من قوله نهى ما في الدار يصير التخصيص مستهجنا. و حيث ان قاعدة لا ضرر من قبيل العمومات الواردة على الافراد الخارجية فان المنفى هو الضرر الناشئ من الاحكام المجعولة في الخارج فكثرة الخارج ايضا مستهجن و لو كان الاخراج بعنوان واحد. و بالجملة في القضايا الخارجية لافرق بين كثرة الاخراج و كثرة الخارج، فما افاده الشيخ الانصاري رحمته في المقام لا يرفع الاشكال و يرد عليه ما اورده المحقق الخراساني رحمته، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: و لا يخفى ما فيه اما اولا فلانه ليس قضاوة بين كلامي العلمين، فانه لم يتبين احدهما الكلام على كون لاضرر قضية حقيقة او خارجية، بل قال الشيخ: ان تخصيص الاكثر اذا كان بعنوان واحد و اخرج واحد ليس مستهجنا، ولعل وجهه ما ذكرناه و لا فرق فيه بين ان يكون العام الملق من القضايا الحقيقية او الخارجية. و قال الخراساني رحمته ان تخصيص الاكثر بعنوان واحد انما ليس بمستهجن فيما كان ما استوعبه العام من الافراد، و لعل وجهه انه في العمويات ان لا يكون الخارج عنها اكثر مما بقي، فاذا كان افراد العام من العناوين و كان العناوين الباقية اكثر من الخارجية و ان كان افراد العناوين الخارجية او العنوان الخارج اكثر بمراتب من افراد العناوين الباقية دون ما كان ما استوعبه العام من الافراد، و لعل وجهه انه يلزم في العمومات ان لا يكون الخارج عنها اكثر مما بقي فاذا كان افراد العام من العناوين كان العنوان الواحد الخارج اقل من الباقي و ان كان ما تحته من الافراد اكثر فان الكثرة او القلة انما يلاحظ بالنسبة الى افراد العام لا غيرها، و اذا كان افراد العام من غير العناوين بان كان من قبيل الافراد كان الخارج اكثر فيستهجن و لو كان بعنوان واحد، و بالجملة فكلامهما ليس مبنياً على كون لا ضرر قضية حقيقية او خارجية.

و ثانيا ان كون لا ضرر قضية خارجية غير معلوم بل معلوم العدم بحسب الظاهر اذا كان الملاك في القضية الخارجية و الحقيقية وجود الملاك الواحد في الثاني دون الاول، بل

كون مثل قوله قتل من في العسكر من القضية الخارجية محل اشكال، ولو اراد من القضية الحقيقية ماورد الحكم على الطبيعة ابتداء من دون نظر فيه الى الافراد و من الخارجية ما ورد على الافراد ناظر اليها سواء كان ملاك الحكم فيها واحداً او متعدداً، لا شكل الا مر فيما بنى على كون القضية حقيقية او خارجية و ذلك لا يخفى.

و اما المقام الثالث ففى انه بعد تسليم تخصيص الاكثر صفرويا و استهجانها هل يمكن التمسك بالقاعدة فى غير ما علم بخروجه او لا؟ و ملخص الكلام انه بعد ما فرض الامر ان يستكشف اقتران الحديث بقرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فى العموم ليلزم تخصيص الاكثر المستهجن فهل الجهل بتلك القرينة موجب لاجمال العام او لا؟ اختار الاول فى التقارير فقال ما حاصله: انه لو سلمنا كثرة التخصيص و استهجانها يصير العام مجملا و عمل الاصحاب لا يرفع اجماله، لان الشهرة العلمية لا تجبر ضعف الدلالة والظن الخارجى لا يوجب الظهور، انتهى ملخصا.

اقول: كما ان عمل الاصحاب فى مورد لا يرفع اجمال الحديث على فرض تسليم اجماله، لاحتمال استكشافهم معنى من الرواية بحيث لا يلزم منه تخصيص الاكثر، كذلك اعراضهم فيه لا يوجب رفع اليد عن القاعدة، لاحتمال انهم فهموا منها معنى لا يشمل ذلك المورد، و بالجملة فكما ان عملهم بالقاعدة فى مورد غير مفيد كذلك اعراضهم عنها فى مورد غير مضر، و حينئذ نقول: عدم العلم بالقرينة تفصيلا لا يوجب اجمال الحديث^١ للعلم التفصيلى بوجود قرينه مانعة عن شمول القاعدة لما خرج عن والشك فى وجودها بالنسبة الى الزائد على هذا المقدار شك بدوي يرفع باصالة عدم القرينة، و لا يقاس المقام بما اذا علم بالقرينة المجملة التى يسري اجمالها الى العام لانحلال العلم^٢ الاجمالى فى المقام بالعلم التفصيلى بالقرينة الموجبة لعدم شمول العام لما علم قطعاً خروجه والشك البدوي فى اصل القرينة بالنسبة الى الزائد، و هذا واضح فليتدبر.

١- الظاهر ان دائرة المعلوم بالتفصيل اضيق من ذلك لان استهجان تخصيص الاكثر لا يستلزم الا العلم بوجود قرينة مانعة عن شمول العام لجميع افراد الخارجية فلا ينافي ذلك شموله واقعا لبعض تلك الافراد بما لا يوجب خروجه تخصيص المستهجن المستحيل صدوره من الامام فتدبر.

٢- قد تقدم تفصيل ذلك فى قاعدة الميسور فراجع.

التنبيه الرابع: نسبة القاعدة الى أدلة الاحكام الأولية

في بيان نسبة القاعدة مع ادلة الاحكام و ما يقال في التوفيق بينها وجوه، الاول حمل ادلة الاحكام على بيان الحكم الاقتضائي و دليل لاضرر على بيان الحكم الفعلي، و هذا هو المترائي من «الكفاية».

الثاني ان دليل لاضرر اخص مطلقا من دليل مجموع الاحكام و ان كان بين دليله و دليل كل حكم عموم من وجه، فانه حيث ورد لنفي جميع الاحكام يلزم ملاحظته مع مجموع الاحكام فيقدم عليها لا خصيته.

الثالث ان بين دليله و دليل الاحكام عموما من وجه الا انه يقدم على دليل الاحكام لوروده في مقام الامتنان.

الرابع تقديم دليله على دليل الاحكام بعمل الاصحاب او باصل البراءة و نحوها.
الخامس تقديمه عليه لان عكسه يستلزم ان لا يبقى له مورد بخلاف ما لو قدم هذا على ساير الادلة لبقاء حكمها في غير مورد الضرر.
السادس تقديمه على ادلة الاحكام للحكومة، و هذا هو الاقوى كما اختاره الشيخ و تبعه غيره.

فقال: ثم ان هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري، و ما يظهر من غير واحد من اخذ التعارض بينهما ثم ترجيح هذه القاعدة بعمل الاصحاب او الاصول خلاف ما يقتضيه التدبر في نظائر القاعدة، مع ان وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها، والمراد بالحكومة ان يكون احد الدليلين بدلوله اللفظي متعرضا لحال دليل اخر من حيث اثبات حكم شيء او نفيه عنه، انتهى ملخصا.

و قال المحقق الخراساني في «الحاشية»: ان حكومتها تتوقف على ان تكون بصدد التعرض لبيان حال ادلة الاحكام على ما افاده، او حال خصوص الادلة على جواز الاضرار بالغير، او وجوب تحمل الضرر عنه بالاطلاق، او العموم على ما ذكرنا، و الا بان يكون لمجرد بيان ما هو الواقع فلا حكومة لها، انتهى ملخصا.

إزاحة وإنارة

و اورد عليه في التقارير بعدم الفرق بين المعنيين في الحكومة لعدم انحصارها في ان يكون الحاكم مفسراً المحكوم بلفظ اي او اعنى و يكون قرينة على مراد الاستعمال في المحكوم، بل قد يكون دليل الحاكم مثل دليل المخصص والمقيد قرينة على مراد الجدي وان عنوان دليل المحكوم ليس تمام الموضوع للحكم، بل جزؤه كما في قوله لا شك لكثير الشك بالنسبة الى قوله «اذا شككت فابن على الاكثر»^١ فالفرق بين التخصيص والتقييد و بين الحكومة انه ليس في دليل المخصص او المقيد تعرض بحسب المدلول لحال دليل العام والمطلق، فكونه بياناً انما هو بحكم العقل بعد صدور المتعارضين من العاقل الملتفت، فان العقل يحكم بان الملتفت لا يحكم واقعا بوجوب اكرام جميع الافراد مع حكمه في فرد منها بخلاف ذلك، فلا بد اما من رفع اليد عن عمومية العام او عن حكم الخاص، و بعد نصوصية الخاص او اظهرته من عموم العام في شموله يحكم بان المتكلم لم يقصد من العموم هذا الفرد، وذلك بخلاف دليل الحاكم فانه حيث كان بمدلوله اللفظي متعرضا لحال دليل المحكوم كان بياناً له بمدلوله لا يحكم العقل، و فرق اخر بينهما و هو ان الحكومة تتوقف على ورود المحكوم او لا ثم ورود الحاكم بخلاف التخصيص، فان قوله لا تكرم زيدا غير متفرع على ورود اكرام العلماء بخلاف قوله ﷺ «لا حرج في الدين او لا ضرر»^٢ فانه متفرع على ورود حكم من الشارع اقتضى الضرر باطلاقه او عمومه، انتهى حاصل كلامه.

اقول: معنى الحكومة على ما سياق بيانه في محله مفصلا ادعاء نفي الجعل في مورد قد اقتضى العمومات او الاطلاقات ثبوته في ذلك المورد، اما بادعاء نفي الموضوع كان يقال بعد ما ورد اكرام العلماء عاما زيد ليس بعالم، او بادعاء نفي المتعلق كان يقال الضيافة ليست باكرام، او بادعاء نفي الحكم كان يقال لم يجعل الوجوب في مورد زيد، فان مرجع جميع ذلك الى نفي جعل الحكم ادعاء، و مصحح الادعاء عدم تعلق الارادة الجدية بمورد

١- التهذيب ج ٢ ص ٢٤٩ الباب ١٦: الوسائل ج ٨ ص ٢١٣ الباب ٨ وفي رواية: اذا سهوت...

٢- لم نجد الرواية بهذه الصورة.

دليل المحاكم. هذا فيما اقتضى دليل المحاكم تضيق دليل المحكوم، وقد يقتضى توسعة ذلك الدليل، و مرجعه حينئذ الى اثبات الجعل فى مورد ادعاء و كناية عن ثبوت الارادة الاكيدة فيه، و ذلك ايضا اما بادعاء ثبوت موضوع الدليل كان يقال زيد عالم مع انه جاهل فى الواقع، او بادعاء ثبوت المتعلق كان يقال مثلا السكوت عند العالم اكرام له، او بادعاء ثبوت الحكم كان يقال قد جعلت الوجوب فى مورد زيد، و مرجع جميع ذلك ايضا الى ثبوت جعل الحكم فى مورد دليل المحاكم. و قد عرفت ان مصحح الادعاء وجود الارادة الجدية فى مورد، ف دليل المحاكم على ما ذكرنا يحدد دليل المحكوم بمذلوله بلسان نفى الجعل فى مورد اقتضى دليل المحكوم ثبوته، او ثبوته فى مورد لم يقتض ثبوته لا بلسان عدم تطابق الارادة الجدية مع الاستعماليه كما يترأى من المحقق، فانه على هذا المعنى غير مطرد فيما اقتضى دليل المحاكم توسعة دليل المحكوم، لان المفروض حينئذ عدم وجود الارادة الاستعمالية كى يقتضى دليل المحاكم عدم تطابقها مع الارادة الجدية. ثم انه ليس يلزم ان يكون مفاد دليل المحاكم منحصرا فى تحديد دليل المحكوم توسعة وضيقا كى يتوقف ورود على ورود دليل المحكوم او لا، و يلزم لغويته لو لم يرد دليل المحكوم اصلا بل يمكن ان يكون دليل المحاكم بحيث لو ورد دليل المحكوم لحكم عليه و لو لم يرد لصح ايراده، كما هو الحال فى قوله «ما جعل عليكم فى الدين من حرج»^١ و نظائره، فانه لا اشكال فى انه حاكم على الادلة الاولى، و مع ذلك صح ايراده ابتداء بل مع عدم ايراد المحكوم بالكلية و مثله قوله «لا ضرر ولا ضرار»^٢ بناء على ان يكون مفاده الاخبار بنفى تشريع الاحكام الضررية، و لو لا ذلك بان يعتبر فى دليل المحاكم كونه بحيث لو لم يرد دليل المحكوم قبله كان لغوا، كما قال به المحقق النائينى لتوجه ايراد المحقق الخراسانى على الشيخ من انه لو كان دليل لاضرر بياننا لما هو الواقع لا حكومة لها، حيث انه على ذلك صح ايراده ابتداء قبل ايراد دليل المحكوم، و هذا واضح.

و بالجملة معنى الحكومة و ان كان ادعاء نفى الحكم او ثبوته الذى يرجع الى تحديد

١- سورة الحج الاية ٧٨

٢- التهذيب ج ٧ ص ١٦٤ الباب ١٤، وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٢٣ الباب ١٧، المستدرک ج ١٣ ص ٢٠٨

دليل المحكوم توسعة و ضيقا الا انه لا يلزم فيها انحصار مفاد دليل الحاكم في التحديد بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن حاكما بل يصح ان يكون دليل حاكما على ادلة المطلقات والعمومات ببعض مفاده لا بتمامه، فما يترأى من المحقق على ما نسب اليه: من اشتراط ورود دليل المحكوم قبل دليل الحاكم، مما لا وجه له.

و توضيح المطلب بعبارة اخرى و ادق انه يمكن ان يكون مفاد دليل لا حرج و لاضرر و نحوها الاخبار بنفى جعل احكام المرجية و الضررية و نحوها، فما ورد من المطلقات و العمومات الدالة باطلاقها و عمومها على جعل تلك الاحكام يحكم عليه بدليل لا حرج و لاضرر من دون فرق بين وروده قبل دليلها او بعده، و ما ورد من الاحكام المترتبة على موضوعات اقتضت بطبعها الضرر او الحرج ينخص به القاعدة و ما شك في جعل الحكم على موضوع ضرري او حرجي يحكم بادلته نفي الضرر و الحرجي بعدم جعله، ففاد دليلها كان حاكما على العمومات و المطلقات، و مع ذلك ليس مفاده منحصرا في التحديد، و من ذلك ترى الفقهاء رضوان الله عليهم يحكمون فيما شك في جعل حكم ضرري او حرجي بعدم جعله بدليل لاضرر و لا حرج، مع انهم ذهبوا بحكومة ذلك الدليل على المطلقات و العمومات، ولو اعتبر في الحكومة انحصار مفاد دليل الحاكم في تحديد المطلقات و العمومات لم يصح التمسك به في موارد الشك لاثبات عدم جعل حكم الضرري و الحرجي، حيث ان خروج الاحكام المترتبة على موضوعات الضررية و المرجية ليس بالتخصيص على ذلك. و كيف كان فالاقوى تقديم ادلة لاضرر و لا حرج و نحوها على المطلقات و العمومات بالحكومة، و مع ذلك يصح التمسك بها في موارد الشك في جعل احكام اقتضت بنفسها للضرر و الحرج.

تذكرة

و مما ذكرنا كله يظهر لك ضعف ما تقدم من المحقق النائيني رحمته في التنبيه الثالث حيث استدل على ان خروج مثل وجوب الحج و الجهاد و الخمس و الزكاة و نحوها ليس بالتخصيص و انما هو بالتخصيص بان قاعدة لا ضرر ناظرة الى الاحكام و مخصصة لها بلسان الحكومة، و لازم الحكومة ان يكون المحكوم بها حكما لم يقتض بطبعه ضررا لانه

اقتضى جعله في طبعه ضررا على العباد لوقع بينهما التعارض، انتهى
فانه يرد عليه مضافا الى ما عرفت سابقا ان الحكومة لا يستلزم ان يكون خروج
مثل المذكورات بالتخصص، لانه لا يلزم في الحكومة انحصار مفاد دليل الحاكم في تحديد
الاحكام، بل يمكن ان يكون مفاده ما يرجع الى التحديد في بعض الموارد و الى غيره في
بعضها كما عرفت.

ثم انه لا فرق في حكومة دليل لاضرر على الادلة الاولى بين ان يكون مفاده تحريم
الاضرار و بين غيره من الوجوه المتقدمة قبل، اما على الثاني فواضح، و اما على الاول
فلانه و ان كان مدلوله المطابق تحريم الضرر بلسان الخبر المراد منه الانشاء و الطلب، الا
ان مدلوله الالتزامى عدم جعل حكم جواز الاضرار، و بهذا المدلول الالتزامى يحكم على
ما دل باطلاقه او عمومه على جواز الاضرار، و هذا النحو من الحكومة يعبر عنها
بحكومة السياقية، و مثلها حكومة الامارات على الاصول، لان مفاد ادلة حجية
الامارات و ان كانت حجية مفادها و تنزيلها منزلة الواقع و بهذا المفاد لا تحكم على ادلة
الاصول، الا ان مدلولها الالتزامى الذي هو عبارة عن الغاء اثار الشك في مورد الامارات
يحكم على تلك الادلة، هذا اجمال الكلام، و سياتى تفصيله في محله ان شاء الله.

فرعان

ثم ان الشيخ رحمته الله فرّع على مسألة الحكومة فرعين فقال: ثم ان اللازم مما ذكرنا
الاقتصار في رفع مقتضى الادلة الواقعية المثبتة للتكاليف على مقدار حكومة القاعدة
عليها، فلو فرض المكلف معتقداً بعدم تضرره بالوضوء او الصوم مثلاً فتوضاً ثم انكشف
انه تضرر به فدليل نفي الضرر لا ينفي الوجوب الواقعي المتحقق في حق هذا المتضرر،
لان هذا الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر، و لذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب
واقعا على هذا المتضرر كان يتوضا هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرره و عدم دخوله في
المتضررين، فلم يستند تضرره الى جعل هذا الحكم، فنفيه ليس امتنانا على المكلف و
تخليصا له من الضرر بل لا يشر الاتكليفاً له بالاعادة بعد العمل والتضرر، فيحصل ان

القاعدة لا يننى الا الوجوب الفعلى على المتضرر العالم بتضرره، لان الموقع للمكلف فى الضرر هو هذا الحكم الفعلى دون الوجوب الواقعى الذى لا يتفاوت وجوده وعدمه فى اقدم المكلف على الضرر، بل نفيه مستلزم لالقاء المكلف فى مشقة الاعادة، فالتمسك بهذه القاعدة على فساد العبادة المتضرر بها فى دوران الفساد مدار اعتقاد الضرر الموجب للتكليف الفعلى بالتضرر بالعمل، كالتمسك على فسادهما بتحرير الاضرار بالنفس فى دورانه مدار الاعتقاد بالضرر الموجب للتحرير الفعلى، لانه الذى يمتنع اجتماعه مع الامر فلا يجري مع الضرر الواقعى، كما تسالموا عليه فى باب اجتماع الامر والنهى من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع او نسيانه، و ان المفسد هو التحرير الفعلى المنجز، انتهى كلامه زيد فى علو مقامه.

اقول: و ينبغى التكلم فى كل من الفرعين بخصوصه، فالفرع الاول فيما لو اعتقد عدم تضرره بالوضوء وكان الواقع خلافه، والكلام اما فى صحة الوضوء او فى وجوبه، وقد يقال: ان دليل لاضرر لا يننى وجوب الواقعى لوجهين: احدهما انه لم يوقع المكلف فى الضرر فليس نفيه امتنانا فى حقه، وايد ذلك فى التقارير بان فى مورد الضرر الواقعى ليس الموجب للضرر الحكم الشرعى بوجوب الوضوء اى ليس الجزء الاخير من العلة التامة للضرر اطلاق الحكم، ولذا لو فرض انتفاء الحكم فى الواقع لوقع هذا المتضرر فى الضرر لا اعتقاده عدم تضرره، نعم لو لا الحكم الشرعى بوجوب الوضوء لما حصل له الداعى بالوضوء المضرر لكن بمجرد سببته للداعى و باعثيته على العمل لا يقتضى ان يكون هو العلة التامة او الجزء الاخير، غاية الامر انه يكون من المقدمات الاعدادية انتهى. اقول: لا اشكال فى انه لولا الحكم الشرعى بوجوب الوضوء لما اقدم المكلف على فعله، فانه انما ياتى به لا يجاب الشارع بعد ان اعتقد عدم الضرر، فالضرر الناشئ من الوضوء مستند الى حكم الشارع بالآخرة، فهو الجزء الاخير من العلة التامة للضرر، و هو المحرك لعضلات المكلف نحو العمل الموجد للارادة الفاعلية، فلولا لما اراد، و لولا الارادة لما اقدم عليه، و لولا الاقدام لما تضرر به. فما يستفاد من كلام الشيخ رحمته و تبعه

النائبى على ما نسب اليه: من انه ليس الموجب للضرر الحكم الشرعى بوجوب الوضوء ليس فى محله. نعم يمكن ان يقال: ان السبب للضرر و ان كان حكم الشارع بوجوب الوضوء الا انه لا يمكن نفى وجوب الوضوء فى حق هذا المتضرر المعتقد للخلاف الا بنفى وجوبه بالكلية، حيث ان نفيه بدليل لا ضرر غير ممكن فى حق معتقد الخلاف، فالامر دائر بين وجوب الوضوء عليه و بين عدم وجوبه من راس، ولما لا يمكن الالتزام بالثانى فلا بد من الالتزام بالاول. و يرد عليه انه يمكن نفى الوجوب فى حقه لابعنوان الضرر، بل عنوان ملازم له و لو فى غالب الاوقات و بحسب العادة كما لا يخفى^١. الثانى ان نفيه لا يشر الا تكليفا له بالاعادة، و هذا خلاف المنّة فينا فى مساق الحديث الوارد فى مقام الامتنان. و فيه او لا: ان نفى وجوب الوضوء الضرري لا يوجب بطلانه سواء علم بالضرر او لم يعلم، و سياقى تفصيل ذلك فى الفرع الاقنى ان شاء الله. و ثانيا: ان نفيه قد يوافق الامتنان فيما لو كان المكلف متيمما ثم غفل عن الوضوء فصلّى مع الطهارة الترابيّة، فان بقاء وجوب الوضوء فى حقه يستلزم اعادة الصلاة مع الطهارة المائية، بخلاف نفيه، فان لازمه صحة الصلاة التى اتى بها فتأمل. وكيف كان فالاقوى فى هذا الفرع صحة كل من الوضوء والتيمم الصادرين من المكلف المعتقد لعدم التضرر بالوضوء، اما صحة التيمم فلعدم تعلق الارادة الجديّة الواقعيّة بالوضوء على ما عرفت من ان التحقيق عدم وجوبه عليه فى الواقع، و اما صحة الوضوء فلما يأتى من ان نفى وجوبه لا يستلزم بطلانه اذا اقدم المكلف على فعله.

الفرع الثانى فيما لو اعتقد الضرر و كان مضرا فى الواقع و قد يقال بصحة الوضوء فى هذا الفرع اما لوجود الملاك فيه و ان لم يكن بما موربه فانه لا يشترط فى صحة العمل العبادي الامر به بل يكفى حائزته للملاك، و لذلك تراهم فى الواجبين المتزاحمين يحكمون بتوجه الامر الفعلى بالأهمّ منها دون المهم، و معذلك يصححون فعل المهم لو

١- هذا مضافا الى انه يكفى فى صحة التيمم عدم تعلق الارادة الاكيدة الواقعيّة بالوضوء فان من انكر نفى وجوب الوضوء واقعا يلزمه القول ببطلان التيمم نعم فى فعل التيمم، نوع من التجري كما لا يخفى.

عصى و ترك امتثال امر الاله بآتيان المهم و ليس هذا الا لكفاية واجدية العمل للملاك في صحته و ان لم يتعلق به امر فعلا و اما للامر به فعلا امرأ غير الزامى حيث ان مقتضى ادلة لا حرج و لا ضرر ليس الا نفي الطلب الزامى فالطلب الغير الالزامى باق بعد بحاله، و دعوى ان المستفاد من حديث لاضرر حرمة الاقدام على الضرر مدفوعة بما تقدم في التنبيه الاول فراجع. و بالجملة فاقصى ما يقتضيه دليل نفي الضرر نفي ما يتوجه من ناحية الضرر و هو المنع عن الترك، فهذا لا يستلزم نفي الجواز و اصل الرجحان كما لا يخفى و اما للامر الوجوبى به بعد ما اراد المكلف الاتيان به بنحو الترتب، و اورد على الوجوه المذكورة كلها في التقارير، اما على الوجه الاول فبان مقتضى حكومة لاضرر على عموم ادلة الوضوء خروج الفرد الضرري من الوضوء عن عموم ادلته، و بعد خروجه لا معنى لثبوت الملاك لانه انما يثبت بالكاشف له، و لا كاشف بعد عدم شمول عموم الادلة للفرد الضرري. و اما على الوجه الثانى فبان الوجوب و ان كان منحلا بنظر العقل الى اصل الرجحان والمنع عن الترك الا انه بسيط بنظر العرف، فلا معنى لرفع اللزوم دون الجواز. قال: و لا يقاس باب التكليف على الخيار فان العقد يشتمل على الصحة واللزوم معا كل منهما بخطاب يخصه و ملاك يختص به فالجزء الاخير من العلة للضرر اذا كان لزوم العقد لا وجه لرفع صحته، و هذا بخلاف الوجوب فانه اذا ارتفع ارتفع بكلا جزئى تحليله العقلى هذا مضافا الى ان بقاء الجواز وكون التيمم على وجه الرخصة لا الغزمية يقتضى ان يكون ما في طول الشيء في عرض الشيء و هذا خلف لان التكليف لا ينتقل الى التيمم الا اذا امتنع استعمال الماء خارجا او شرعا، و اذا كان مرخصا شرعا في الطهارة المائية فلا يدخل فيمن لا يججد الماء حتى يشمل قوله عز من قائل فتيمموا. و اورد على الوجه الثالث بان اقدام المتضرر في باب التكاليف على الضرر لا يكون موجبا لعدم جريان ادلة نفي الضرر بالنسبة اليه لاستناد الضرر فيها و لو مع اقدام الى نفس الحكم لان اقدام هنا عبارة عن اختيار الفعل و ارادته، و قد عرفت فيما تقدم ان توسط الارادة لا يخرج الحكم عن كونه علة للضرر لان السلسلة الطولية تنتهى

بالاخرة الى العلة الاولى و هى الحكم، نعم انما يوتر الاقدام فى عدم شمول لاضرر فى المعاملة الغبنية، حيث ان المغبون اذا كان حين صدور العقد عالما بالغبن يكون الضرر مستندا الى اقامه ويكون حكم الشارع باللزوم من المقدمات الاعدادية و ليس كايجاب الوضوء الذي يسلب قدرة المكلف عن فعله و تركه فان المكلف بالوضوء مجبور شرعا بخلاف العاقد، انتهى كلامه ملخصا.

اقول: يمكن استفادة الملاك بالادلة الخارجية الواردة فى ان الوضوء نور و ان الصوم جنة من النار بل بنفس ادلة نفي الحرج والضرر و نحوها بضميمة الادلة الاولى، حيث ان مساق تلك الادلة رفع الكلفة والمشقة والضرر عن المكلف، و ظاهرها بقاء المطلوبة فى الافعال على حالها و ان الشارع لم يوجبها مع مطلوبيتها لتسهيل الامر على المكلف و عدم القائه فى الحرج والضرر، و هذا واضح لمن راجع اهل العرف فى محاوراته، فانه اذا قال المولى لعبده: جئنى بالماء البارد، ثم قال: لا تلق نفسك فى المشقة لاجله، يفهم ان الماء البارد مطلوب المولى على اي حال صادم المشقة اولا، و انه نفي وجوبه عند عروضها شفقة على عبده و تسهילה للامر عليه. هذا، و يدل على وجود الملاك نفس اية التيمم ايضا حيث قال الله تعالى «يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين و ان كنتم جنبا فاطهروا و ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و ايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم فى الدين من حرج و لكن يريد ليظهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون»^١ قيل المعنى ان المسح بالتراب ليس امرا شاقا حرجيا و لم يرد الله ليجعل فى الدين من حرج و انما امر به ليظهركم و يتم نعمته عليكم، و قيل المعنى انه لم يوجب الوضوء عند السفر والمرض و عدم وجدان الماء و امر بالتيمم لرفع الحرج و لانه ما يريد الله ليجعل عليكم فى الدين من حرج، و لا يخفى ان الظاهر من الاية الشريفة هو المعنى الثانى، و على هذا يكون دالة على

ان الوضوء مطلوب عند السفر والمرض و عدم وجدان الماء و انما لم يؤمر به وجوباً للشفقة على العباد و رفع الحرج عنهم، و يؤيده بل يدل عليه ما يترأى من بعض الاخبار من عتاب الائمة عليهم السلام بعض الناس حيث كانوا يسافرون الى بعض البلاد او بعض الصحاري الخالي من الماء بقولهم هذا ارض توبق دينك، فانه لو لم يكن مطلوبة الوضوء عند ذلك بحالها و كان وجدان الماء و عدمه بمنزلة الاستطاعة و عدمها او بمنزلة الحضر و السفر لما كان للعتاب مجال، و يؤيده بل يدل عليه ايضا ما ورد في بعض الاخبار حيث سئلوا عن وجوب الخروج عن الطريق في السفر لتحصيل الماء من عدم وجوبه معللاً بوجود السباع بل في بعضها التقييد بالخوف. منها الظاهر في وجوب ذلك عند عدم الخوف و هذه الاخبار كثيرة و من طالها فليراجع الى مظانها، والغرض من هذا المختصر ان الظاهر من نفس ادلة التيمم من الاية و غيرها ان الوضوء مطلوب مطلقاً صادم الحرج اولاً، و انه انما امر بالتيمم عند طريان الحرج دون الوضوء لرفع الكلفة و المشقة عن العباد، فهذا اقوى الدليل على وجود الملاك. و كيف كان فما يترأى من المحقق رحمته من انه بعد حكومة دليل لاضرر على عمومات ادلة الوضوء يخرج الوضوء الضروري عن افراد العالم و لا يمكن الحكم بصحته حينئذ لاجل الملاك، محل المنع، اذ مضافاً الى امكان استكشاف الملاك بما دل على ان الوضوء مطلوب في حد ذاته كقوله: الوضوء نور والوضوء على الوضوء نور على نور، امكن استكشافه بنفس اية التيمم و بنفس مساق ادلة لاضرر و لاحرج على ما عرفت. هذا كله مضافاً الى ان دليل لاضرر و لاحرج في مقابل العمومات الاولى كان كقوله: لا يجب اكرام، زيد في مقابل قوله: يجب اكرام العلماء، فكما يجمع بين هذا الدليلين بحمل الحكم في مورد زيد على الاستحباب. فكذلك يجمع بين الدليلين في المقام بحمل الحكم في مورد الضرر و الحرج على الاستحباب. و بالجملة فرق بين النسخ و بين حكومة لاضرر و لاحرج على ادلة الاحكام، حيث ان معنى النسخ رفع الامر الاعتباري الذي هو عبارة عن الجعل والانشاء، و بعد رفع ذلك يمكن ان يقال: لا دليل على وجود الملاك و هذا بخلاف

الحكومة، اذ مرجعها الى عدم وجوب الحكم في مورد دليل المحاكم فهي نظير نفي وجوب الاكرام في مورد بعض افراد العام، فتأمل.

هذا، و اما الاشكال الذي افاده بقوله: هذا مضافا الى ان بقاء الجواز يقتضي ان يكون ما في طول الشئ في عرض الشئ و هذا خلف الى اخره.

ففيه: انه ان اراد ان صحة الوضوء مع ايجاب التيمم ينافي ان يكون وجوب التيمم في طول وجوب الوضوء، فيرد عليه بعدم منافاة الصحة لذلك، الاترى فيما له تزاحم الواجب انهم يحكمون بصحة المهم اذا اتى به و ترك الامر بالاهم مع انه في طوله. و ان اراد ان كون الوضوء جائزاً يقتضي الترخيص فيه و في التيمم و هذا ينافي كون التيمم في طول الوضوء، فيرد عليه انه لا دليل على ان التيمم في طول الوضوء في جميع الاوقات فلا بد من ملاحظة الادلة، و قد عرفت انها تقتضي ذلك فلا باس فيه. و بالجملة قد يكون التيمم في طول الوضوء و في هذا المورد لا يعقل ان يكون في عرضه و قد يكون كذلك و لا مانع فيه اذا اقتضاه الدليل.

ثم ان هذا كله على فرض تسليم شمول القاعدة للمقام، و يمكن منعه بان المكلف لما كان مقدما على الوضوء الضرري لا مجال لرفع وجوبه بقاعدة لا ضرر، حيث ان تلك القاعدة وردت امتنانا، و مورده ما اذا لم يرد المكلف الفعل مع قطع النظر عن ايجابه. و اورد على ذلك المحقق النائيني بما عرفت من ان اقدام المتضرر في باب التكاليف على الضرر لا يكون موجبا لعدم جريان ادلة نفي الضرر بالنسبة اليه لاستناد الضرر فيها و لو مع الاقدام الى نفس الحكم، لان الاقدام هنا عبارة عن اختيار الفعل و ارادته و توسط الارادة لا يخرج الحكم عن كونه علة للضرر، لان السلسلة الطولية تنتهي بالاخرة الى العلة الاولى و هي الحكم، انتهى.

اقول: الاقدام هنا يتصور على وجهين: احدهما: ما لو اقدام على غسل الوجه و اليدين لا بداعى الوضوء، الثاني: ما لو اقدام على ذلك بهذا الداعى، و لا اشكال في ان حكم الشارع ليس علة للضرر في الوجه الاول، حيث ان المفروض ان المكلف اراد الفعل

بدواع آخر غير حكم الشارع بوجوبه بحيث لولا وجوبه لكان مقدما عليه ايضا. نعم قد يشكل الامر في الوجه الثاني من جهة انه لو لا حكم الشارع بوجوب الوضوء لم يقدم عليه المكلف فلعله لارادته الفعل التي هي العلة لتوجه الضرر هو حكم الشارع بالآخرة، ولكن التحقيق في هذا الوجه ايضا ان السبب لوقوع المكلف في الضرر ليس حكم الشارع إذ المفروض انه لم يوجب الوضوء في مورد الضرر كي يكون هو العلة لاقدام المكلف، ولو لا ذلك للزم ان يقال بشمول لاضرر و لاحرج للمستحبات ايضا و لا يلتزم به احد. و بالجملة يمكن ان يقال: ان وجوب الوضوء و ان كان مرفوعا في مورد الضرر مع قطع النظر عن اقدم المكلف، الا انه غير مرفوع بالنظر الى اقدمه.

لا يقال: المفروض رفع الوجوب لولا الاقدام فهو انما يتوجه الى المكلف على فرض اقدمه، و توجه التكليف على فرض اقدم المكلف على متعلقه امر لغو قبيح على الحكيم تعالى.

فانه يقال: سلمنا ان بعث المكلف نحو العمل لغو فيا كان مريدا له، لكن لا اشكال في صحة انشاء التكليف في هذا المورد ليكون كاشفا عن وجود الارادة النفس الامرية فتأمل^١.

ثم انه لا باس بالتنبيه على امر، و هو ان كلمات المحقق السابق الذكر مضطربة في بيان ضابط شمول القاعدة للموارد المختلفة و عدمه، فظاهر بعض كلماته ان ضابط ذلك ان يكون العلة لوقوع المكلف في الضرر حكم الشارع. و يرد عليه ان لازم ذلك شمول القاعدة للمستحبات اذا ادت الى الضرر و لا يلتزم به. و ظاهر بعضها ان ضابط ذلك ان يكون حكم الشارع بحيث يسلب قدرة المكلف عن الفعل والترك. و يرد عليه ان لازم ذلك عدم شمول القاعدة للمعاملة الغبنية و كل ما كان من هذا القبيل. و ظاهر بعضها ان

١- وجه التامل ان هذا يختص بما كان في انشاء التكليف ليكون كاشفا عن وجود الارادة الواقعية ثمرة ليست في صورة عدم الانشاء كما اذا فرض ان المكلف اقدم على غسل الوجه واليدين لابتداع الوضوء فان ثمرة الانشاء تظهر حيثئذ في وجود قصد الوضوء على المكلف و هذا بخلاف ما لو اقدم على العمل بدواع الوضوء او اقدم على الافعال التوصلية حيث ان انشاء التكليف في هذه الصورة كالاخبار بثبوت الارادة لا يترتب عليه فائدة و ثمرة فتدبر (منه عفى عنه)

الضابط في ذلك ان يكون الضرر مستندا الى حكم الشارع و ناشئا من قبله، و لازم ذلك شمول القاعدة لما اذا كان الحكم جزء من علة الضرر فكيف الفرق بين العلة التامة والمقدمات الاعدادية. وكيف كان فالتحقيق في المقام ان كلها كان المكلف آتياً به بطيب نفسه لا يشمله حديث لا ضرر اذا ادى فعله الى الضرر، حيث انه وارد مقام الامتنان و تسهيل الامر على المكلفين فبمسافة قاصر عن الشمول لما اذا كان توجه الضرر الى المكلف بطيب نفسه و ميله، و هذا واضح فتدبر.

التنبيه الخامس: في شمول القاعدة للاحكام العدمية و عدمه

لا اشكال في ان القاعدة المذكورة تنفي الاحكام الوجودية من جواز اضرار الغير او وجوب تحمل الضرر عنه على ما قلنا، او مطلق الاحكام الموجبة للضرر على ما اختاره الشيخ، و اما الاحكام العدمية فقد يقال بان القاعدة لا يشملها، لانها ناظرة الى نفي ما ثبت بالعمومات من الاحكام الشرعية و عدم حكم الشارع بشيء ليس من الاحكام مجعولة و اطلاق الحكم عليه ليس الامن باب المسامحة، و هذا هو المترائي من كلمات الشيخ قده في رسالته المعمولة لقاعدة نفي الضرر و تبعه في ذلك المحقق النائيني رحمته قال فيما نسب اليه ما حاصله: ان القاعدة المذكورة تنفي الاحكام الوجودية الموجبة للضرر باطلاقها او عمومها، و اما الاحكام العدمية التي يلزم من عدم جعلها الضرر فلا يشملها القاعدة و لا يمكن اثبات الحكم في موارد بها، ثم اورد على نفسه او لا بان ما هو الملاك في صحة تعلق النهي بنفس ان لاتفعل من صحة استناد العدم الى الفاعل بقاء و ان لم يصح حدوثاً هو الملاك في صحة استناد عدم جعل الاحكام الى الجاعل فلا مانع من شمول القاعدة لها و اثبات الحكم بها، و اجاب عنه بان هذا يصح فيما تعلق الجعل بالعدم بان يجعل عدم الضمان مثلاً، فما لم يتعلق الجعل به رفعاً و وضعاً لا يمكن اثبات الجعل فيه بالقاعدة. ثانياً بان ما يقال في وجه استصحابات العدمية يقال بعينه في المقام، و اجاب عنه بان مرجع الاستصحابات العدمية الى حكم الشارع بالعدم فلا يقاس عليه ما ليس في مورده حكم اصلاً. و ثالثاً بان ورود القاعدة في ذيل قضية منع فضل الماء والشفعة والسمة دليل على شمول القاعدة للاحكام العدمية حيث اثبت في موردها كراهة منع

فضل الماء وحق الشفعة للشريك و سلطنة الانتصاري على قلع الشجرة لان في عدم كل منها كان يتوجه الضرر، و اجاب عنه في الاولين بان الضرر اخذ حكمة في الحكم بثبوت الكراهة و حق الشفعة و لذا كان الحكم في موردهما ثابتا و لو مع القطع بعدم توجه الضرر، و في الثالث و بانه انما نفي حرمة تصرف الانتصاري في مال الغير او جواز سلطنة سمره على التصرف في ماله كيف يشاء، و كل من هذين الحكمين حكم و جودي فلا يقاس عليه احكام العدمية.

ثم قال: هذا كله مضافا الى ان الحكم بثبوت ما يلزم من عدمه ضرر على المكلف يستلزم الفقه الجديد، لان لازمه ان يحكم بالضمان و اخراجه من بيت المال فيما لو اتلف مال الانسان من غير ناحية الانسان و بجواز طلاق المحاكم امراة غاب عنها زوجها و لم ينفقا من ماله، و الاول مما لم يلتزم به احد، و اما الثاني فهو و ان التزم به بعض الا انه استند في ذلك الى اخبار الخاصة و لم يعب بمعارضاتها، انتهى حاصل كلامه رفع في الخلد مقامه.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

التحقيق في المقام

اقول: التحقيق انه لا قصور للقاعدة في شمولها للاحكام العدمية على نحو شمولها للاحكام الوجودية، اما على المعنى المختار من انها اخبار بعدم وجود الضرر بمعناه الحديث بعناية عالم التشريع و جعل الاحكام، فواضح، اذ هي على هذا المعنى تسد باب الضرر و المضارة بلحاظ تشريع الاحكام التكليفية والوضعية من دون فرق بين ان يكون الضرر ناشئا من الحكم الوجودي او العدمي. و اما على ما اختاره الشيخ و تبعه غيره: من ان معناها عدم تشريع احكام ينشأ منها الضرر فلانها ليست ناظرة الى ما يصدق عليه الحكم كي يناقش في شمولها للاحكام والعدمية من جهة ان الحكم العدمي ليس بحكم معمول حقيقة، اذ ليس لفظ الحكم في العبارة لينازع في انه هل هو صادق على ما ليس بمعمول اولاً، و كانهم لما ذهبوا في معنى الحديث الى هذا تخيلوا انه حينئذ بمنزلة ما لو قيل لم يشرع في الاسلام حكم ينشأ منه الضرر و حيث رأوا عدم صدق الحكم على العدميات على سبيل الحقيقة افتوا بعدم شمول الحديث لها.

و فيه: انه فرق ظاهر بين ما اذا ذكر لفظ الحكم في العبارة فقليل لا حكم ينشأ منه الضرر و بين ما اذا لم يذكر هذا اللفظ، حيث يمكن منع شمول العبارة الاولى بظاهرها للاحكام العدمية من جهة عدم صدق الحكم عليها حقيقة، بخلاف العبارة الثانية التي ليس فيها ما يصرفها بظاهرها عن تلك الاحكام، واذا يرجع الكلام و يقال معنى هذه العبارة نفي ما ينشأ منه الضرر مما يمكن ان يستند الى الشارع، و لا فرق حينئذ بين الاحكام العدمية و الوجودية، اذ كما يكون الحكم الوجودي مستندا اليه حدوثا و بقاء كذلك يكون الحكم العدمي مستندا اليه، لكنه لا حدوثا بل بلحاظ عالم البقاء مثل استناد عدم الفعل الى الفاعل بهذا اللحاظ. و بالجملة لا ارى قصورا في شمول القاعدة لمورد الكلام كما يساعده الوجدان والاعتبار، فان لازم ما ذكره ان لا يصح الحكم بجرمة الاضرار في الموارد الخالية عن الدليل على جوازه او حرمة، والالتزام به في غاية الاشكال. و دعوى ان الحكم الظاهري من اصالة الاباحة و الجواز مجعول في تلك الموارد بعموم ادلة الاحكام الظاهرية، جارية بعينها بالنسبة الى الضمان، حيث ان اصالة عدم تعلقه او اصالة البراءة منه حكم ظاهري مجعول في مورد بعموم ادلة الاستصحاب والبراءة.

ان قلت: فما وجه عدم حكمهم بالضمان في الموارد التي لم يقتضيه دليل من قاعدة الاتلاف او على اليد او غيرها^١ و هل هو الا لعدم شمول قاعدة لا ضرر للاحكام العدمية.

قلت: ^٢ لعل وجهه ان الحكم به ضرر على المضر، كما ان عدمه ضرر على المضار

١- فان المشهور لما حكموا بالضمان في تلك الموارد و نقل الشهرة مستفيض و من شاء تحصيلها فليرجع الى مظانها.

٢- يحتتمل ان يكون وجه عدم حكم المشهور بالضمان في تلك الموارد امور غير ما يتخيل من عدم شمول القاعدة للعمومات فلعل بعضهم ذهبوا الى ما ذهبوا زاعما ان الحديث ناظر الى الاحكام التكليفية فقط والاخر زعم عدم صدق الضرر في بعض الموارد كما لو حبس حرا كسوبا و منعه عن التكسب اياما فانك عرفت دعوى عدم صدق الضرر من بعض الاجلة في نحو المثال بل انه عدم النفع والثالث التزم بان لفظة الضرر الواقعة في الحديث معناها المكافاة على الضرر باي نحو كان و لو ياخذ الضمان و ان كان فيه ما عرفت في معناها و الرابع احتمل في اللفظ هذا المعنى فكان عنده بمنزلة ما لو شك في قرينية الموجود والخامس راي ان الحكم بالضمان ايضا ضرري و لذا عد من الموارد الخارجة عن عموم الحديث التي بلحاظها صارت الموارد الخارجة اكثر من افراد العام الباقية تحت العموم موارد الضمانات و بالجملة لا اشكال في ان

فيتعارض الضرران و سياقي الكلام في تعارض الضررين من ان مقتضى القاعدة هل هو تساقط قاعدة لا ضرر في مورده او شمولها لما كان اولى بالشمول دون غيره فانتظر لتفصيل الكلام

تأييد

ثم ان مما يدل على عموم القاعدة و شمولها لاحكام العدمية ورودها في ذيل حديث الشفعة و منع فضل الماء فانه اثبت في موردها لقاعدة لا ضرر حق الشفعة للشريك و كراهة منع فضل الماء او حرمة. و دعوى ان الضرر اخذ حكمة في الموردين و لذا لا يختص الحكم بصورة وجود الضرر بل يسري مع القطع بعدمه ايضا و على هذا فلا يصح التعدي عن موردها الى غيره، مدفوعة بما عرفت غير مرة من ان الحكمة قد تعمم الحكم عن موردها الى غيره و ان كان لا تخصصه كما في المقام، حيث يعلم ان الشارع انما حكم بحق الشفعة للشريك و نهى عن منع فضل الماء لدفع الضرر عن من يتوجه اليه الضرر لولا هذين الحكمين، و انما عمم الحكم في موردهما و لم يقيده بمورد الضرر لتعذر تميزه على المكلفين، فكان في ايكاله اليهم فوت غرضه. و بالجملة يفهم من الروايتين ان مقصود الشارع من اثبات الحكمين اللذين كان في عدمها ضرر على بعض المكلفين كان دفع الضرر عنهم فيصح التعدي عن موردهما الى سائر الموارد لكن يقتصر فيها على خصوص صورة توجه الضرر كما لا يخفى. و من ذلك يظهر ان الاستدلال على عموم القاعدة بالروايتين في محله، نعم يشكل الاستدلال لذلك برواية الواردة في قضية سمرة لما

الحكم بالضمان ضرري كما ان عدم الحكم به او الحكم بعدمه كذلك فيكون من موارد تعارض الضررين و لا اشكال في عدم الاولوية اذا لم يعتمد احدهما على الاضرار، و انما الاشكال في صورة عدم التعمد حيث امكن القول بان الحديث لما سبق مساق الامتنان لا يشمل الضرر الوارد على المتعمد و فيه كلام سياقي ان شاء الله تعالى فتأمل.

هذا كله مضافا الى ان الظاهر ان اثبات الضمان بالحديث مستلزم لتعدد اللحاظ و وجهه ان الحديث اولا و بالذات اخبار عن عدم وقوع الضرر و انما راجعناه الى التشريع صرفا للكلام عن الكذب و من الواضح ان الاخبار عن عدم وقوع الضرر لا بد و ان يكون اما بلحاظ الحدوث و فيه لو حظ الضرر الذي لم يحدث و لم يقع فينجز عن عدم حدوثه و وقوعه او بلحاظ البقاء و فيه لو حظ الضرر الواقع والحادث فينجز بعدم بقائه و الاخبار بالامرين جمع بين اللحاظين نظير ما يقال في قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر في رد من استظهر منه معنى ينطبق على قاعدة الطهارة و الاستصحاب معا، فانهم واستقم.

افاده المحقق من ان المنى فيها بقاعدة لاضرر حرمة تصرف الانتصاري في مال الغير او جواز تصرف سمرة في ماله كيف يشاء، فتدبر.

بقى الكلام في دفع ما توهمه المحقق من ان الالتزام بعموم القاعدة يقتضى الحكم بالضمان و اخراجه من بيت المال فيما لو اضر حيوان على احد و بجواز طلاق الحاكم امراة غاب عنها زوجها اولم ينفقها و كان بقاؤها على الزوجية ضررا عليها.

فنقول: الالتزام بعموم القاعدة لا يقتضى شيئا من ذلك، لان الحكم بالضمان في المسألة الاولى ضرر على المسلمين والحكم بعدمه ضرر على صاحب المال فيتعارض الضرران و يتساقطان حيث ليس احدهما اولى بشمول القاعدة له دون الاخر، و لان الحكم بجواز طلاق الحاكم في المسألة الثانية ضرر على الزوج و عدمه ضرر على الزوجة فيتعارضان ايضا و يتساقطان^١ الا فيما اذا كان احدهما اولى بالشمول، كما اذا فرض تمكن الزوج من الاتفاق عليها و دفع الضرر عنها و لم يفعل، فانه يمكن ان يقال: ان في هذا المورد كان الضرر الوارد على الزوجة اولى بشمول القاعدة لها، و مما يويد ما ذكرناه ما ورد في اخبار المسألة من التقييد في بعضها بانه ان تمكن الزوج من الاتفاق عليها فلم ينفق فللحاكم ان يفرق بينهما و الا فلتصبر، هذا منقول بالمعنى، و من شاء ان يطلع على تلك الاخبار فليراجع الى باب عنون في الوسائل في هذه المسألة والله العالم و هو الحاكم.

التنبيه السادس: مقتضى القاعدة بحسب بعض الفروع

قال الشيخ رحمته الله في رسالته المعمولة لقاعدة دفع الضرر: ان مقتضى هذه القاعدة ان لا يجوز لاحد اضرار انسان لدفع الضرر المتوجه اليه، و انه لا يجب على احد دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه، لان الجواز في الاول والوجوب في الثاني حكان ضرريان، و

١- هذا مضافاً الى ان ما هو المانع من شمول القاعدة للزوجية في المقام مع انها امر وجودي مجعول يجعل احكامها لعله هو المانع من شمولها للحكم العدمي الذي هو عدم جواز طلاق الحاكم و بعبارة اوضح ان مقتضى قاعدة لاضرر رفع الزوجية بمجرد كونها ضرراً على الزوجة و هذا مما لا يلتزم به احد بل هو خلاف الاجماع و الاتفاق فيخصص القاعدة في هذا المورد بالاجماع و على هذا نقول كما ان الضرر الناشئ من بقاء الزوجية خارج عن تحت القاعدة بالاجماع كذلك الضرر الناشئ من عدم جواز طلاق الحاكم فلما منع الاجماع لا قصور القاعدة عن الشمول فتدبر فان هذا دقيق (منه عفى عنه).

يترتب على الاول ما ذهب اليه المشهور من عدم جواز اسناد الحائظ المخوف وقوعه الى جذع الجار خلافا للشيخ رحمه الله مدعيا عدم الخلاف فيه، وقد حمل على ما اذا خاف من وقوعه هلاك نفس محترمة اذ يجب حفظ النفس المحترمة، غاية الامر لزوم اجرة المثل للاسناد كاخذ الطعام لسد الرمق، ويمكن حمله على ما لم يتضرر اصلا بحيث يكون كالاستغلال بحائظ الغير، فتأمل.^١

و يترتب على الثاني جواز اضرار الغير اكرها او تقيّة، بمعنى انه اذا امر الظالم باضرار احد و اوعده على تركه الاضرار بالمامور اذا تركه جاز للمامور اضرار الغير و لا يجب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير، و لا يتوهم ان هذا من قبيل الاول لان المامور يدفع الضرر عن نفسه باضرار الغير لان المفروض ان الضرر يتوجه الى الغير اولاً، لان المكره يريد ابتداء تضرر الغير فيأمره و انما يضرك لاجل ترك ما اراده اولاً و بالذات، انتهى كلامه زيد في علو مقامه.

اقول: قد يتوجه الضرر بجريانه الطبيعي العادي الى المكلف، و اخرى الى الغير، و ثالثة الى الغير ايضا، لكن لا بجريانه الطبيعي، بل بان يكون المكلف واسطة في ايصاله. و يقع التكلم في هذه الموارد تارة مع قطع النظر عن قاعدة لاضرر، و اخرى مع النظر اليها لا اشكال في ان مقتضى القواعد الأولية مع قطع النظر عن قاعدة لاضرر عدم جواز اضرار الغير بدفع الضرر المتوجه الى نفسه في الفرض الاول، لانه من اضرار المومن الدال على حرمة اخبار كثيرة، و عدم وجوب دفع الضرر عن الغير في الفرض الثاني لعدم الدليل على وجوب حفظ مال الغير سواء استلزم الضرر على نفسه او لا، و عدم حفظ ماله و دفع الضرر عنه ليس اضراراً عليه كى يدل على حرمة الادلة الدالة على حرمة اضرار الغير، و عدم جواز اضراره في الفرض الثالث، لان توسطه في ايصال الضرر الى الغير اضرار المومن فيحرم بادلته، و كونه مكرها في ذلك لا يخرج عنه عن الحرمة، لما تبين في محله من ان ادلة دفع الاكراه قاصرة عن شمولها لما اذا اكره المكلف على

١- لعل وجهه وضح الفرق بين مسألة الاستغلال بحائظ الغير و بين اسناد الحائظ الى جذعه حيث ان الاول ليس تصرفاً في ماله دون الثاني، فتدبر.

ترك الواجبات او فعل المحرمات الا اذا اوعد على ما علم كونه اهم من مخالفة التكليف في نظر الشارع. و اما مقتضى قاعدة نفي الضرر فهي على ما ذكرناه من المعنى لا تزيد امرها عن الادلة الدالة على حرمة اضرار الغير و لا يتغير حكم الفروض المذكورة بها، و اما على ما اختاره العلامة الانصاري والمحقق النائيني فيشكل الامر من جهة ان جواز اضرار الغير بدفع الضرر عن نفسه ضرر على الغير، و عدم جوازه ضرر على نفسه، و وجوب دفع الضرر عن الغير ضرر على نفسه، و عدم وجوبه ضرر على الغير فيتعارض الضرران و يتساقطان، و يرجع الى مقتضى القواعد الاولية، الا ان يكون احدهما اولى بالشمول من الاخر، فتدبر و اغتتم.

التنبيه السابع: تعقيبُ لحكم بعض الفروع و تتميمُ

لا فرق في هذه القاعدة بين ان يكون المحقق الموضوع الحكم الضرري من اختيار المكلف او لا باختياره، و لا في اختياره بين ان يكون جائزاً شرعاً او محرماً، فلو اجنب نفسه متعمداً من وجه الجائز او غيره و علم تضرره بالغسل او شرب دواء يتضرر لاجله بالصوم او صار سبباً لمرض يتضرر لاجله بالحج و نحوه يرتفع وجوب هذه الاحكام قطعاً، لما عرفت فيما سبق ان الضابط في حكومة دليل لا ضرر على الادلة الاولية كون تلك الاحكام سبباً للضرر و عدم حضور المكلف بطيب نفسه لتحمل هذا الضرر فاذا اجتمع الامران يحكم القاعده على ادلة الاحكام من دون دخل لا قدامه و عدمه في ذلك، و هذا هو مراد العلامة الانصاري رحمته الله فراجع و تدبر.

ثم انه لا باس في المقام بالاشارة الى بعض ما افاده المحقق النائيني ره تنمة للبحث قال ما ملخصه: ان هاهنا فروعاً قد يتوهم التنافي بينها بانفسها والتنافي بين بعضها و ما ذكرناه من ان الاقدام على الضرر في التكليفات لا يوجب عدم حكومة القاعدة عليها، منها: ما يقال من انه لو اقدم على موضوع يترتب عليه حكم ضرري كما لو اجنب نفسه متعمداً مع تضرره بالغسل او شرب دواء يتضرر لاجله بالصوم ان الاقدام لا يوجب عدم جريان القاعدة، و منها: ما يقال من انه لو اقدم على نصب اللوح المغصوب في سفينته يجوز لمالك اللوح نزع لوحه و ان تضرر مالك السفينة بنزعه بلغ ما بلغ الا اذا

استلزم حرمة نفس محترمة، ومنها: ما يقال من انه لو اقدم المستاجر على بناء دار او غرس شجر في الارض المستاجرة ان لمالك الارض هدم البناء و قلع الشجر بعد انقضاء زمان الاجارة و ان تضرر به المستاجر، و لكن الفرق بينها واضح بملاحظة ما ذكرناه، فان المجنب نفسه متعمدا او الشارب للدواء و لم يكن مكلفا بالغسل والصوم الا بعد الجنابة والشرب و التكليف بهما حينئذ ضرري فالضرر مستند الى حكم الشارع، و هذا بخلاف غاصب اللوح فانه مأمور قبل النصب بالرد و لم يكن له الرد ضرريا و انما اقدم على اتلاف ماله لمخالفته بالتكليف بالرد، و هكذا مسألة الغرس في الارض المستاجرة، فان مع علمه بعدم استحقاق البناء او الغرس الا في مدة الاجارة فقد اقدم على الضرر. و بالجملة الاقدام قد يكون على موضوع يتعقبه حكم ضرري، و اخرى على نفس الضرر، و ثالثة على امر مستلزم لتعلق الحكم الضرري، والفرق بين الاولين في غاية الوضوح، حيث ان علة الضرر في الاول حكم الشارع والاقدام كان مقدمة اعدادية له، و في الثاني الامر بالعكس، انما الاشكال في الفرق بين فرض الاول والثالث، والفرق يظهر بالتأمل فيما ذكرناه من ان كلما كان الضرر عنوانا للحكم يرتفع هذا الحكم بلا ضرر، و كلما كان عنوانا للاقدام لا يرتفع فان الفرض الاول من قبيل الاول، لانه لولا الحكم الشرعي لم يكن الشخص متضرر الشرب الدواء، فالشرب ليس اقداما على الضرر و لا يتعلق به حكم ضرري، و انما هو علة لتحقيق موضوع الحكم الضرري، فالضرر لا عنوان ثانوي له ولا لحكمه، بل هو عنوان ثانوي لحكم الشارع، و حيث ان تضرره بالصوم سواء كان قهريا او لشرب الدواء انما ينشأ من طريق امتثال الحكم، فالحكم هو علة العلل و الامتثال مقدمة اعدادية. و اما حكم الفرض الثالث فحكم الفرض الثاني سواء كان من قبيل نصب لوح مفضوب او من قبيل غرس الشجر في الارض التي تنتزع من يده قبل وصول الشجر الى حد كماله. اما مسألة اللوح فمضافا الى ان الاقدام هو الجزء الاخير من العلة للضرر لا الحكم الشرعي لا تشملها القاعدة لوجهين آخرين: الاول ان الضرر نقص في ملك الانسان والغاصب لم يكن مالكا لتكوين السفينة والهيئة الحاصلة منها ومن النصب اللوح المفضوب. الثاني انه حيث دل الدليل على انه ليس لغرق ظالم حق فلا حرمة لماله

فلا يشملها القاعدة لخروج هذا المال عنها تخصصاً، لان القاعدة تنفي الضرر الذي يرد على المال المحترم. و اما مسألة غرس الشجر الذي ينقضي زمان استحقاق مالكه لا بقاءه قبل كماله فحالتها حال مسألة نصب اللوح، فان وجوب تخليص ارض الغير و ان لم يكن فعلياً الا انه مع علمه بانقضاء زمان الاستحقاق قبل كمال الشجر اقدم على الضرر، والاقدام على الغرس ليس في طريق امتثال الحكم، فقياسه على الفرض الاول مع الفارق، انتهى حاصل كلامه زيد في علو مقامه.

ملاحظة على ما ذكره المحقق الفائني رحمته الله

اقول: لا يخفى اضطراب كلامه في المقام، حيث يستفاد من صدره ان ضابط الفرق بين الفرع الاول و غيره عدم ثبوت التكليف حين الاقدام فيه دون غيره، و من اواسطه ان الضابط كون الاقدام على نفس الضرر و كونه جزء الاخير من العلة له، و في الفرع الثاني و الثالث و مقدمة اعدادية له في الفرع الاول، و من اواخره ان الضابط وقوع الاقدام في طريق الامتثال في الفرع الاول دون غيره، و جميع هذه الضوابط الثلاثة محل النظر.

اما الاول فلان التكليف ليس فعلياً في فرع الاخير فيما لو اقدم على غرس شجر او بناء في ارض المستأجرة الا بعد انقضاء زمان الاجارة و علمه بانقضاء زمان الاستحقاق قبل كمالها لا يكون فارقاً بين الفرعين، مع ان العلم بالتكليف الفعلي بالصوم والغسل بعد حصول شرائطه موجود في الفرع الاول ايضاً، كما لا يخفى.

و اما الثاني فلانه لا فرق بين الاقدام على الجنابة و شرب الدواء و بين الاقدام على غرس الشجر في الارض المستأجرة، فان كان الاقدام في الثاني اقداًماً على نفس الضرر و جزء الاخر من العلة له كان في الاول كذلك، و الا فلا، وليت شعري بل دعوى الفرق بينهما دعوى بلابرهان و مجرد الاقرار باللسان.

و اما الثالث فلانه كما ان تضرره في الفرع الاول انما ينشأ من طريق امتثال الحكم فكذلك في الفرع الثالث، و كانه قاس بين الصوم والغسل و بين غرس الشجر فتخيّل ان الاول امتثال لحكم الشارع دون الثاني. و يرد عليه ان القياس انما هو بين الصوم والغسل و بين رد الارض فارق و كلاهما امتثال لحكم الشارع فالتضرر انما وقع في طريق

الامتثال والحكم هو العلة للضرر في المقامين، وكيف كان فما افاده ليس فارقا بين الفرعين. واما ما ذكره في مسألة اللوح والخشب يرجع الى وجوه ثلاثة: احدها ان الاقدام على نصبها في السفينة والبناء اقدام على الضرر و جزء الاخير من العلة له، وفيه ما عرفت من انه لا فارق بين الفروع الثلاثة من هذه الجهة فتأمل. الثاني ان الضرر عبارة عن النقص في ما يملكه الانسان والغاصب ليس مالكا للهيئة الحاصلة من نصب الواح السفينة مع اللوح المغصوب او من نصب الاخشاب مع الخشب المغصوب، وفيه: اولاً: ان مقتضى ذلك عدم جواز اخذ صاحب اللوح للوحه ان اوجب ذلك تلف المادة مع انهم لا يلتزمون بذلك ويفتون بان لمالكه اخذه ونزعه وان تضرر مالك السفينة بنزعه بلغ ما بلغ بل تردد بعضهم في جواز ذلك فيما لو ادى الى تلف نفس الغاصب، وثانياً: ان مقتضاه ان لا يضمن الشخص الثالث بكسر السفينة وتخریبها و ازالة هيئتها لانه لا مالك لها على ما افاده و الالتزام به خارج عن طريقة الشريعة. الثالث عدم شمول القاعدة لمال الغاصب، لانه لا احترام له بحسب ما ورد من انه ليس لعرق ظالم حق والقاعدة تنفي الضرر الذي يرد على المال المحترم فيكون خروج المقام عنه تخصصاً. وفيه انه بنفس القاعدة يثبت الاحترام للاموال فهي تنفي الضرر الوارد على مطلق المال و به يستكشف احترام الاموال، و على هذا فكل ما خرج عن تحتها يكون خروجه بالتخصيص لا محالة هذا. و لو كان القاعدة ناظرة الى الاموال التي ثبت احترامها لا شكل الامر في جواز التمسك بها في الموارد الكثيرة التي لا دليل فيها على احترام مال الغير، وكيف يمكن الالتزام به و اثبات الاحترام له في هذه الموارد بنفس القاعدة ليس الا دورياً على هذا المسلك. و بالجملة فالظاهر ان القاعدة تنفي الضرر الوارد على المال و تكون دليلاً على احترامه و حينئذ كان الخارج خارجاً بالتخصيص. وقد تلخص من جميع ما ذكر انه لا ينهض ما افاده في الفرق بين الفروع فارقاً فنقول: قد تقدم في بعض المباحث السابقة ان القاعدة لا تنفي الضرر الذي احضر المكلف نفسه له بطيب خاطر. و على هذا فلا اشكال في انها لا تنفي الضرر الوارد عليه من جهة المعاملة الغبنية مع كونه عالماً عامداً، و اما الضرر الناشئ من حكم الشارع بلزوم تلك المعاملة او صحته مع جهلة بكونها غبنياً او

من حكمه بوجوب الصوم او الغسل بعد ما اوجب المكلف بنفسه توجه الحكم الضرري اليه او من حكمه بوجوب رد اللوح المغصوب او الارض المستأجرة فارغة فهو مما لا اشكال في شمول القاعدة له، لان المكلف لم يطب نفسه بهذا الضرر، فلا قصور في القاعدة من شمولها له الا انه يستعارض الضرران في مسألة غرس الشجر و في مسألة اللوح والخشب. و لا اشكال في ان رعاية الضرر الوارد على مالك اللوح والارض كان اولى من رعاية ضرر الغاصب والزارع، لانه مقتضى الامتنان الذي هو مساق الحديث الشريف، و لان الغاصب والزارع اوجبا لا يراد الضرر اما على نفسها او على مالك اللوح والارض، و لما ورد في غير واحد من الاخبار الواردة في باب الغصب وغيره من ان الضرر في امثال المقام يتوجه الى من اوجب ادخاله. و لما كان هذه الاخبار كثيرة غاية الكثرة لا نتعرض لها و من شاء فليطلبها من مظانها، و من ذلك تعرف الفرق بين الفروع الثلاثة المتقدمة، فافهم و استقم.

ثم انه هل المنى بالقاعدة في المعاملة الغبنية صحة العقد او لزومه؟ و على الثاني هل المنى لزومه من اول الامر او من حين الاطلاع على الغبن؟ و يظهر النتيجة في المنافع المتخللة فانها ملك لصاحب الاصل الا على القولين الاولين، و لغيره على القول الثالث، و كيف كان ذهب بعض الاعلام الى ان القاعدة تنفي لزوم العقد و ظاهر عبارته اللزوم من حين الاطلاع لامن زمان العقد، و الاقوى خلافه اما اولا فلان ما ينطبق عليه الضرر خارجا ليس الا العقد، و القاعدة انما ترد على الموضوع الضرري، و ان شئت قلت: ان الحكم الذي ينشأ منه الضرر اولا و بالذات و بنظر العرف ليس الاحكم الشارع بجواز العقد و صحته، فهذا هو المرفوع. و اما ثانيا فلان نفي اللزوم من حين الاطلاع على الغبن قد لا يجبر ضرر المالك من جهة المنافع المتخللة، و مقتضى القاعدة نفي الضرر عن المكلف بالكلية. و اما ثالثا فلان الحكم برد العين ضرر على من انتقل اليه بالعقد كما ان الحكم بعدمه ضرر على مالكيها الا على فتعارض الضرران ولا اولوية لاحدهما على الاخر بخلاف الحكم بفساد العقد من راس، حيث ان مقتضاه عدم تملك طرف المعاملة للعين من راس فالحكم برده ليس ضرراً عليه، لانه عبارة عن نقص في الاموال والانفس و هذا

واضح، ثم لا يخفى ان هذا كله فيما لم يطب نفس مالك العين بالضرر الوارد عليه و الا فلا حكومة للقاعدة لا على صحة المعاملة و لا على لزومها، بل يحكم حينئذ بلزوم العقد و صحته على ما تقدم في بعض المباحث السابقة، و لعل هذا هو وجه ما ذهبوا اليه من ان القاعدة تثبت الخيار لمن وقعت المعاملة على ضرره، فانه لما كان المكلف بالخيار بين امضاء العقد بان استطاب نفسه به و بين عدمه عبّر عن هذا المعنى بالخيار و الا فالقاعدة لا تقتضى الخيار الاصطلاحي، كما لا يخفى على من تدبر.

التنبية الثامن: فى دوران الامر بين الحكمين الضرريين

لو دار الامر بين حكمين ضرريين بحيث يكون الحكم بعدم احدهما مستلزما للحكم بثبوت الاخر فاختر شيخنا العلامة فى «الفرائد» و فى رسالته المعمولة لقاعدة نفي الضرر ان المرجع العمومات مع فقد المرجح، و مع وجوده بان يكون احدهما اقل ضررا يختار ذوالمزية اعنى ضررا اقل من دون فرق فى ذلك بين شخص واحد او شخصين و اورد عليه فى التقارير بان تصادم الضررين فى المقام ليس من باب تعارض الدليلين بل هو من قبيل تراحم الحقيين، و مقتضاه الترجيح باختيار اقل الضررين مع وجود المرجح و الا فالتخير، و نظير ذلك فى الجملة ما عن المحقق الخراسانى فى «حاشية الفرائد» و حاصله: ان تصادم الضررين ان كان بالنسبة الى شخص واحد ليس من باب تعارض الفردين للعام بل من باب التراحم لوجود المقتضى لنفي كل ضرر و انما المانع عدم امكان نفيهما معا و لازم ذلك التخير مع فقد المرجح و الا فالترجيح، و ان كان بالنسبة الى شخصين فالمقتضى لنفي كل منهما و ان كان موجود ايضا، الا انه لا وجه للحكم هاهنا بالتخير و المفروض انتفاء المرجح اذ لا معنى للمنة على العباد برفع الضرر فيما كان نفيه عن احد مستلزما لثبوته على الآخر و لو كان اقل، فيستكشف بذلك عن عدم ارادتهما فيجب الرجوع الى ساير القواعد انتهى.

تشقيق و تحقيق

اقول: يختلف حكم تعارض الضررين باختلاف الموارد، فتارة يدور الامر بين ايراد

الضرر اما على نفسه او على الغير، و اخرى يدور الامر بين ايراد احد الضررين على الغير و ثالثة يدور الامر بين ايراد احد الضررين على نفسه، و رابعة يدور الامر بين ايراد احد الضررين على شخصين، فعلى الاول ان كان الضرر بمقتضى طبعه متوجها اليه لا يجوز له دفعه الى الغير و ان كان متوجها الى غيره لا يجب عليه صرفه الى نفسه و ان كان متوجها الى الغير ايضا لكن لا بمقتضى طبعه بل بتوسيط المكلف لا يجوز له التوسيط و ان كان في عدمه ضرر عليه، و مسألة التولى من قبل الجائر يدخل في هذا القسم كما لا يخفى، و حكم هذه الفروع الثلاثة قد تبين في الامر السادس فراجع. و ان كان نسبته اليهما على حد سواء بان لم يكن بمقتضى جريه العادي متوجها الى هذا ولا الى ذاك، كما فيما لو ادخل دابة رجل راسه في القدر الاخر فدار الامر بين ذبح الدابة او كسر القدر فلا اشكال في انه يختار حينئذ اقل الضررين، الا انه لو كان احدهما مقصرا في ذلك يكون هو الضامن لضرر الاقل، كما انه لو كان احدهما مطالبا بماله يكون ضامنا لمال الاخر، و مع عدم التقصير و المطالبة من احدهما يقسم بينهما ضرر الاقل كما لا يخفى على المتأمل. و من ذلك يظهر ضعف القول بان الضامن في المقام من كان ضرره اقل، فافهم واستقم.

و على الثانى بان دار الامر بين ايراد احد الضررين على الغير كما لو اكره المكلف على ذلك، و كان في تركه يتوجه اليه ضرر عظيم من قتل النفس او ما شابهه في الاهمية فيحول الامر الى الغير فان اختار احدهما فيختاره المكلف سواء كان اقل الضررين او اكثرها و الا فيخير، و من ذلك يظهر ضعف القول بالرجوع الى اقل الضررين على الاطلاق، فتأمل.

و على الثالث فالمكلف بالخيارين اختيار اقل الضررين او اكثرهما كما في الصورة الثانية.

و على الرابع بان دار الامر بين ايراد احد الضررين على شخصين كما لو اكره المكلف على ايراد الضرر اما على هذا او على ذاك، فلا اشكال في انه يختار حينئذ اقل الضررين كما في بعض فروع الصورة الاولى الا انه يقسم بينهما على الظاهر، هذا مقتضى التأمل التام

في مفاد القاعدة و لتكن على ذكر منه لعله ينفعك في غير مقام.

التنبيه التاسع: نسبة القاعدة الى قاعدة السلطنة

هل يجوز تصرف المالك في ملكه اذا استلزم تضرر جاره ام لا؟ وجهان: قال في «المبسوط» في باب احياء الموات: ان حفر رجل بئرا في داره و اراد جاره ان يحفر بالوعة او بئر كنيف يقرب هذا البئر لم يمنع منه و ان ادى ذلك الى تغيير ماء البئر او كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربه بالكنيف والبالوعة، لان له ان يتصرف في ملكه بلا خلاف. و قال في «السرائر» في باب تحريم الحقوق: و ان اراد الانسان ان يحفر في ملكه او داره و اراد جاره ان يحفر لنفسه بئرا يقرب ملك البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف و ان نقص بذلك ماء البئر الاولى لان «الناس مسلطون على اموالهم»^١ و قال في مسألة ان لا حريم في الاملاك: ان كل واحد يتصرف في ملكه على العادة كيف شاء و لا ضمان ان افضى الى تلف الا ان يتعدى، و قد اختلف كلام الشافعي في انه لو اعد داره المحفوفة بالمساكن اخانا^٢ او اصطبلا او طاحونة^٣ او حانوته في صف العطارين حانوت حداد او قصار على خلاف العادة على قولين: أحدهما انه يمنع و به قال احمد لمافيه من الضرر و اظهرهما عنده الجواز و هو المعتمد لانه مالك للتصرف في ملكه و في منعه من تعميم التصرفات اضرار به هذا اذا احتاط و احكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل ما يغلب على الظن انه يودى الى خلل في حيطان الجار فاظهر الوجهين عند الشافعية ذلك، و ذلك كان يدق في داره الشيء و قاع نيقاً يزعج به حيطان الجار او حبس الماء في ملكه بحيث ينشر النداءة الى حيطان الجار فان قلنا لا يمنع في الصورة الاولى فهنا اولى الى ان قال: و الاقوى ان لا ريب الا مالك ان يتصرفوا في املاكهم كيف شاؤوا فلو حضر في ملكه بالوعة و فسد بها ماء بئر الجار لم يمنع منه و لا ضمان بسببه ولكن يكون قد فعل

١- بحار الانوار ج ٢ ص ٢٧٢ الباب ٣٣: عوالي اللالى ج ١ ص ٢٢: نهج الحق ص ٢٩٤.

٢- اخان: محل نزول المسافرين و الحانوت.

٣- الطاحونة محل الرحى و بيت الطحن.

٤- حانوت: دكان الخمار او مطلق الدكان.

مكروها انتهى.

و قال في «الدروس» في باب احياء الموات: ولا حريم في الاملاك لتعارضها فلكل احد ان يتصرف في ملكه بما جرت العادة به و ان تضرر صاحبه و لا ضمان انتهى.

و قال في «جامع المقاصد» في مسألة تأجيع النار و ارسال الماء في ملكه: انه لما كان الناس مسلطين على اموالهم كان للانسان الانتفاع بملكه كيف شاء، فاذا دعت الحاجة الى اضرار نار او ارسال ماء جاز فعله و ان غلب على ظنه التعدي الى الاضرار بالغير، انتهى.

اقول: كلمات العلماء مضطربة في المقام كما ترى، ففي بعضها قيد جواز التصرف بما ليس على خلاف العادة، و لا اشكال و لا خلاف في جواز هذا النحو من التصرف و ان ادى الى ضرر الجار لان السيرة المستقرة بين المسلمين جرت على ذلك، فلو فرض ان مقتضى قاعدة نفي الضرر عدم جوازه ايضا كانت السيرة مخصصة لها.

عقد و حل

انما الاشكال في التصرفات التي لم يجز العادة عليها و هي على اقسام ثلاثة: احدها ما يوجب تركها ضررا على المالك، الثاني ما يوجب تركها منع الانتفاع فقط، الثالث ما لا توجب شيئا منها. لا اشكال في عدم جواز التصرف في القسم الثالث بل الثاني ايضا اذا استلزم ضرر الجار، لان قاعدة الناس مسلطون على اموالهم محكومة بقاعدة لا ضرر والمفروض ان منع المالك من التصرف ليس ضررا عليه، فالاشكال كله في القسم الاول من اقسام التصرف و اختار العلامة الانصاري ^١ الجواز مستدلا بعموم «الناس مسلطون على اموالهم»^١ و بقاعدة «لا حرج» و حاصل كلامه: انه بعد تعارض الضررين يكون المرجع عموم القاعدة المذكورة قال: ويمكن الرجوع الى قاعدة لا حرج اما لحكومة تلك القاعدة على قاعدة لا ضرر ابتداء، و اما لتعارضها والرجوع الى الاصل. و لعل مراده بالاصل اصالة الجواز لا الاصل في الاموال، و حينئذ يكون عدوله عن الرجوع الى

قاعدة التسلط الى الاصول العملية لتعارض هذه القاعدة مع ادلة حرمة الاضرار.

نقد و نظر

و كيف كان فقد اورد عليه في التقارير صفرويا و كبرويا و حاصل الاول ان قاعدة لاحرج لا تشمل الحرج الجوانحي بل هي مختصة بالخرج في الجوارح و ان المقام ليس من دوران الامر بين الضررين اللذين لا يمكن نفيهما معاً، لان الحكم المجعول اما جواز تصرف المالك او حرمة، فان كان الاول فالضرر مختص بالجوارح و مقتضى قاعدة نفي الضرر نفيه و لازمه حرمة تصرف المالك في ماله و ضرر المالك انما ينشأ من حكومة القاعدة على عموم السلطنة والضرر الناشئ منها لا يعقل ان يكون محكوماً بها، و ان كان الثاني فالضرر مختص بالمالك و مقتضى القاعدة نفيه و لازمه جواز التصرف و ضرر الجوارح انما ينشأ من حكومة القاعدة على ادلة حرمة التصرف فلا يعقل ايضاً ان يكون محكوماً بها، و قياس المقام بمثل قوله صدق العادل الشامل للخبر المتولد عن نفسه او بمثل قوله كل خبري صادق الشامل لنفس هذا الاخبار مع الفارق، اذ هما قضيتان حقيقتان و لا نظر فيهما الى الافراد الخارجية بخلاف حديث نفي الضرر، فان النظر فيه نظر الحكومة الى افراد الحكم، و المحكوم لا بد و ان يكون رتبته قبل الحاكم لابعده. نعم لو كان لا ضرر اخباراً عن الواقع لصح شموله للضرر المتولد عن نفسه الا انك قد عرفت انه حاكم على الادلة الاولى فليس النظر فيها نظر الاخبار عن الواقع، انتهى حاصل اشكاله الراجع الى منع الصغرى.

و يرد على ما ذكره من اختصاص لا حرج بالخرج الجوارحي منع الاختصاص و ما دعوى ذلك الا بلا برهان، و على ما ذكره من ان الحكم المجعول اما جواز التصرف فالضرر مختص بالجوارح و اما حرمة فالضرر مختص بالمالك و ليس المقام من تعارض الضررين: ان الحكم المجعول شيئان احدهما جواز تصرف المالك في ملكه الثاني حرمة اضراره اخاه، والاول ضرر على الجوارح والثاني ضرر على نفسه، فالمقام من قبيل تعارض

الضررين بالآخرة. و على ما ذكره من أن قاعدة لاضرر لا تشمل الضرر المتولد من نفسها: أن لازم ذلك جواز اتلاف مال الناس فيما لو كان في تركه ضرر على المكلف لأن دليل المجهول ليس إلا حرمة اتلاف مال الناس والمفروض أنه ضرر على المكلف فيحكم عليه قاعدة لاضرر و مقتضاء جواز الاتلاف والضرر الناشئ منه على الغير متولد من القاعدة فلا تشمله كما هو المفروض. ولعمري أن الالتزام بذلك خارج عن طريقة الشرع كما لا يخفى. و يرد على ما علل ذلك به ما عرفت من أنه لا منافاة بين أن يكون لاضرر اخبار عن الواقع و بين أن يكون حاكما على الأدلة الأولية و لا يشترط في دليل الحاكم تقدمه على دليل المحكوم هذا، فتدبر و اغتنم.

و حاصل الاشكال الراجع الى منع الكبرى: أنه ليس المقام من قبيل ماورد عموم مثل قوله اكرم العلماء ثم ورد دليلان في عرض واحد دل أحدهما على وجوب اكرام الفساق منهم و الآخر على عدم وجوبه ليكون المرجع بعد تعارض الدليلين هو العام، بل المقام من قبيل ما لو كان أحد هذين الدليلين في طول الآخر و ليس يجوز الرجوع الى العام حينئذ، كما أنه ليس المقام مقام اجتماع قاعدة لاضرر و لا حرج، بل أحدهما محكم دون الآخر، و ذلك لأنه أن كان الحكم المجهول جواز التصرف كان المحكم قاعدة لاضرر و بها ينفي الضرر عن الجار و ليس لقاعدة لا حرج حينئذ مجال لأن عدم جواز تصرف المالك في ماله و أن كان حرجيا إلا أن قاعدة لا حرج لا تحكم على الأحكام العدمية ليثبتها، و أن كان حرمة التصرف كان المحكم قاعدة لا حرج و بها ينفي الحرج عن المالك و ليس لقاعدة لاضرر حينئذ مجال لعين ما مر، و حيث أن المجهول هو عموم السلطنة فلا محالة يحكم بعدم جواز التصرف إلا أن المنة اقتضت جوازه فيما أوجب عدمه ضررا على المالك انتهى حاصل كلامه. و فيه مواقع للنظر، فانه يرد على ما افاده في الفرق بين المقام و بين ما ورد عام ثم دليلان أحدهما موافقه و الآخر مخالف: أنه أن كان ذلك عين الاشكال المذكور في منع الصغرى ففيه ما عرفت، و أن كان مع الفسخ عنه، ففيه: أنه لا فرق بين المقامين حيث أن الحكم بنفي الضرر عن المالك موافق لعموم السلطنة والحكم بنفي

الضرر عن الجار مخالف له، فيتعارض الضرر الى عموم السلطنة فتأمل. ويرد على ما ذكره في وجه عدم اجتماع قاعدة لاضرر ولا حرج في المقام: ان اللازم من جريان قاعدة لاضرر حرمة التصرف كما ان اللازم من جريان قاعدة لا حرج جوازه وكل منهما حكم وجودي. ويرد على ما ذكره من ان المنة تقضي بمجاوز التصرف فيما لو اوجب عدمه ضررا على المالك: بان المنة انما يلاحظ بالنسبة الى عموم الناس فيلزم رعاية ضرر الجار ايضا. هذا وقد تلخص من جميع ما ذكر ان مقتضى القاعدة بعد تعارض الضررين هو الرجوع الى عموم السلطنة، الا ان الانصاف انه منصرفة عن بعض صور التصرفات التي لم يجبر عليها العادة كما لا يخفى، والمسألة لا يخلو عن تأمل، هذا تمام الكلام في قاعدة نفي الضرر.^١



١- قد تم تسويد هذا الاوراق في ٨ شعبان المبارك ١٣٦٩ هـ على الله التكلان في البداية والنهاية

المحاضرات

مباحث في

اصول الفقه

قدوة الفقهاء و المجتهدين

آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد (طاب ثراه)

تقريب

سماعة آية الله السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني

الجزء الثالث







مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المحاضرات

مباحث

اصول الفقه

قدوة الفقهاء والمجتهدين

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد (طاب ثراه)

الجزء الثالث

تقرير:

آية الله السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني

طاهری، جلال الدین، ۱۳۰۵ -

المحاضرات: تقرير مباحث اصول الفقه قدوه الفقهاء و المجتهدين آیه... محمد المحقق الداماد / جلال الدین الطاهری اصفهانی. - اصفهان: مبارک، ۱۳۸۲.

ج ۳.

ISBN 964-94559-7-2

- ۳۵۰۰۰ ریال (هر جلد)

ISBN 964-94559-9-x (۳) - ISBN 964-94559-8-1 (ج ۲)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عربی.

۱. اصول فقه شیعه، ۲. فقه - قواعد الف. محقق داماد، محمد،

- ۱۳۴۷. ب. عنوان.

۲۹۷/۳۱۲

BP ۱۵۹/۸/ط ۱۸ م ۳

۱۷۴۴۶-۸۲ م

کتابخانه ملی ایران



المحاضرات

الجزء الثالث

الناشر: انتشارات مبارک

کتابخانه ملی ایران
مرکز جمعیت کتابداری و اطلاع رسانی
شماره ثبت: ۳۰۲۴۰
تاریخ ثبت:

المطبعة: کیمیا

اللیتوغرافیته: پارسا

الطبعة: الاولى

العدد: ۲۰۰۰ نسخه

السعر: ۳۵۰۰ تومان

الصحافه: پیمان

ISBN 964-94559-9-x

شابک: ۹۶۴-۹۴۵۵۹-۹-x

مراكز النشر:

اصفهان: میدان امام حسین (ع)، کوچه کلینیک قاندي، انتشارات مبارک، تلفن ۲۲۲۰۶۱۹-۰۳۱۱

انتشارات فرهنگ مردم تلفن: ۲۲۰۵۵۰۷

قم: خیابان صفائی پلاک ۶۳۶ انتشارات دارالفکر تلفن: ۷۷۳۳۶۴۵-۷۷۴۳۵۴۴-۰۲۵۱

تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری، پلاک ۲۴۰ انتشارات دارالفکر،

تلفن ۶۹۶۰۶۵۳-۰۲۱

﴿ الفهرست ﴾

المبحث الثالث في الاستصحاب

١٥	الفصل الاول: تعريف الاستصحاب
١٦	في ان البحث عن حجية الاستصحاب بحث اصولي
١٧	في جريان الاستصحاب و عدمه فيما اذا كان المستصحب حكما عقليا
١٧	التحقيق في المسألة
٢١	الفصل الثاني: أدلة حجية الاستصحاب
٢٢	الرواية الاولى:
٢٣	فقه الحديث
٢٥	في جريان الاستصحاب و عدمه عند الشك في المقتضى
٢٩	الرواية الثانية:
٣٠	فقه الحديث
٣٥	الرواية الثالثة:
٣٥	فقه الحديث
٣٨	الرواية الرابعة:
٣٨	فقه الحديث
٣٩	الرواية الخامسة:

٣٩	سند الحديث
٤٠	فقه الحديث
٤١	الرواية السادسة:
٤٢	فقه الحديث
٤٣	سند الحديث
٤٣	الرواية السابعة:
٤٤	ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله ونقده
٤٧	في حقيقة الأحكام الوضعية وأقسامها
٥١	الفصل الثالث: تنبيهات الاستصحاب
٥١	التنبيه الأول: في اعتبار فعلية الشك واليقين وعدمه
٥٧	التنبيه الثاني: في اعتبار صفة اليقين وعدمه
٦٠	التنبيه الثالث: في أقسام استصحاب الكلّي
٦٣	ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله ونقده
٦٥	استصحاب الفرد المرّدّف
٦٨	الشبهة العبائية ودفعها
٧٠	القسم الثالث من استصحاب الكلّي
٧١	التحقيق في المقام
٧٢	التنبيه الرابع: عدم جريان القسم الثاني من استصحاب الكلّي
٧٣	ما ذكره المحقق النراقي رحمته الله في المقام وما أورد عليه
٧٧	التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي
٧٨	في وجه تقدّم الاستصحاب التعليقي على التنجيزي
٧٩	ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله في المقام وما يلاحظ عليه
٨٤	استصحاب الملازمة
٨٧	في لميّة حكومة الاستصحاب التعليقي على التنجيزي
٨٩	التنبيه السادس: استصحاب أحكام الشرايع السابقة
٩٠	ما أورد على جريان الاستصحاب في المقام

- ٩٢ كلام الشيخ رحمته و التأمل فيه
- ٩٦ التنبيه السابع: في البحث عن الأصل المثبت
- ٩٧ ما أورده المحقق الخراساني رحمته على الشيخ رحمته و نقده
- ٩٨ في حجتيّ مثبتات الامارات
- ١٠٤ التنبيه الثامن: إشارة الى بعض ما توهم كونه من الاصل المثبت
- ١١٠ التنبيه التاسع: في ترتب الاثر العقلي الاعم من الظاهري و الواقعي
- ١١٠ التنبيه العاشر: في كفاية كون المستصحب مجعولاً او ذا اثر مجعول بقاء
- ١١١ التنبيه الحادي عشر: في أصالة تأخر الحادث
- ١١٢ في الحادثين المشكوك تقدّم احدهما على الاخر
- ١١٤ في ما أورده المحقق النائيني رحمته على صاحب الكفاية رحمته و نقده
- ١١٨ في ما اذا علم تاريخ احد الحادثين بعينه
- ١١٩ في ما اذا تعاقبت حالتان متضادتان
- ١٢٠ ما ذكره المحقق الخراساني رحمته و الخدشة فيه
- ١٢٤ التنبيه الثاني عشر: في استصحاب الامور الاعتقادية
- ١٢٥ في عدم صحة استصحاب الكتابي لنبوة الانبياء الماضين
- ١٢٥ ما ذكره المحقق الخراساني رحمته و نقده
- ١٢٧ أجوبة اخرى عن استصحاب الكتابي
- ١٣١ التنبيه الثالث عشر: في استصحاب حكم المخصّص
- ١٣٤ ما ذكره المحقق النائيني رحمته و التأمل فيه
- ١٤١ التنبيه الرابع عشر: في جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف
- ١٤١ نقد ما ذكره الشيخ رحمته

المبحث الرابع: تنمة الاستصحاب

- ١٤٩ الفصل الاول: كلام في الشرط الاول
- ١٥٠ مناقشة في كلام الشيخ رحمته و معاضدة له
- ١٥٧ الفصل الثاني: في تقدم الامارة على الاستصحاب
- ١٥٧ ما اختاره الشيخ رحمته من الحكومة و ما اورد عليه

١٥٨	ما اختاره المحقق الخراساني رحمته من الورد وما اورد عليه
١٦٢	وجوه اخر لبيان تقدم الامارة على الاصل
١٦٣	الفصل الثالث: في تعارض الاستصحاب مع ساير الاصول العملية
١٦٣	ما ذكره المحقق الخراساني رحمته في المقام و نقده
١٦٤	ما ذكره الشيخ رحمته في المقام والتأمل فيه
١٦٧	الفصل الرابع: في تعارض الاستصحابين
١٦٨	ما ذكره الأعلام في وجه تقدم الاستصحاب في السبب والنظر فيه
١٦٩	ما ذكره المحقق النائيني رحمته والنظر فيه
١٧٤	حكم ما اذا كان الشكان مسببين لأمر ثالث
١٧٧	الفصل الخامس: الشرط الثاني لجريان الاستصحاب
١٧٧	قاعدة الفراغ والنسبة بينها وبين الاستصحاب
١٧٧	في امكان شمول أدلة الاستصحاب للقاعدة وعدمه
١٨٠	في مدرک القاعدة
١٨١	مسائل
١٨١	المسألة الاولى: في قاعدة اليد و وجه تقدمها على الاستصحاب
١٨٢	في مدرک القاعدة
١٨٧	ما ذكره المحقق النائيني رحمته لحل العقد والتأمل فيه
١٨٨	ما ذكره بعض المحققين في تخصيص مورد القاعدة و نقده
١٩٢	المسألة الثانية: في قاعدة الفراغ والتجاوز
١٩٣	مستند القاعدة
١٩٤	الموضع الاول في امكان دلالة الاخبار على القاعدتين ونقل كلام الاعلام فيه
٢٠٠	الموضع الثاني في المراد من المحل في قاعدة التجاوز
٢٠١	نقل كلام الاعلام في المقام و ماله او عليه
٢٠٣	الموضع الثالث: في ان الدخول في الغير اذا لم يكن محققا للتجاوز عن المحل
٢٠٤	نقل كلام الأعلام والتحقيق في المقام
٢١٠	تنبيه

الموضع الرابع في تخصيص قاعدة التجاوز	٢١١
ما ذكره الشيخ عليه السلام و ايراد المحقق الخراساني عليه السلام عليه	٢١٢
كلام مع المحقق الخراساني عليه السلام و الشيخ عليه السلام	٢١٣
الموضع الخامس في عموم قاعدة التجاوز بالنسبة الى الشرائط و عدمه	٢١٦
تحقيق في شمول قاعدة التجاوز و عدمه بحسب الشروط	٢١٦
الموضع السادس في شمول أدلة القاعدة و عدمه للشك في الصحة	٢٢٠
التحقيق في المقام	٢٢٠
الموضع السابع في شمول أدلة القاعدة لما اذا شك في الصحة الاتفاقية	٢٢١
الفصل السادس: في اصالة الصحة في فعل الغير	٢٢٦
مدرك اصالة الصحة	٢٢٦
الكتاب	٢٢٦
السنة	٢٣٠
ما ذكره الشيخ عليه السلام في الجمع بين الاخبار و النظر فيه	٢٣٢
الاجماع	٢٣٣
العقل	٢٣٣
ينبغي التنبيه على امور:	٢٣٨
الامر الاول	٢٣٨
الامر الثاني	٢٤٠
الامر الثالث	٢٤٥
الامر الرابع	٢٤٥
الامر الخامس	٢٤٦
الامر السادس	٢٤٧
الفصل السابع: قاعدة القرعة	٢٤٩
مدرك القاعدة	٢٤٩
مورد القاعدة	٢٥١
في اختصاصها بمنصب الامة و عدمه	٢٥٢

نسبة القاعدة مع الاصول ٢٥٥

المقصد الثامن: فى تعارض الادلة والامارات

اقسام التعارض ٢٦٧

الفصل الاول: فى تأسيس الاصل الاولى فى المتعارضين ٢٧١

الفرق بين الامارات والاصول فى المقام ٢٧٢

الفصل الثانى: فى بيان الاصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين ٢٨١

حكم الخبرين المتعارضين على ضوء الاخبار العلاجية ٢٨٦

الأخبار الدالة على التخيير فى المسألة ٢٨٧

الاخبار الدالة على التوقف فى المسألة ٢٩٢

الاخبار الدالة على وجوب الترجيح فى المسألة ٢٩٦

الجمع بين اخبار الترجيح ٣١١

فى جواز الافتاء بالتخيير وعدمه فى المسألة الاصولية ٣١٢

فى ان التخيير بدوي او استمراري ٣١٦

الفصل الثالث: فى جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة وعدمه ٣١٩

مناقشة ومعاضة ٣٢٠

الفصل الرابع: فى عموم قواعد الباب وعدمه لموارد الجمع العرفى ٣٢٦

كلام المحقق الحائري ونقده ٣٢٧

الفصل الخامس: فى حكم ما اذا لم يعلم الاظهر من الظاهر ٣٣٦

الفصل السادس: فى التعارض بين اكثر من دليلين وانقلاب النسبة ٣٤٣

الفصل السابع: فى تقدّم المرجح الصدوري على الجهتى وعدمه ٣٤٨

بسط المقال لتحقيق الحال ٣٥١

الفصل الثامن: فى اقسام المرجح الخارجى وبيان احكامها ٣٥٦

الخاتمة: فى الاجتهاد والتقليد

الفصل الاول: فى تعريف الاجتهاد ٣٦٧

الفصل الثانى: فى انقسام الاجتهاد الى المطلق والمتجزى ٣٦٩

جواز التقليد من المجتهد الانسدادي وعدمه ٣٧٠

التجزي في الاجتهاد وامكانه	۳۷۴
حجية ما رآه المجتهد المتجزي في حقه	۳۷۵
في جواز التقليد وعدمه من المجتهد المتجزي	۳۷۷
نفوذ حكم المجتهد المتجزي وعدمه	۳۷۷
الفصل الثالث: في مقدمات الاجتهاد	۳۸۱
الفصل الرابع: في اضمحلال الاجتهاد السابق	۳۸۳
الفصل الخامس: في التقليد	۳۸۷
معنى التقليد لغة	۳۸۷
تعريف التقليد اصطلاحاً	۳۸۸
تحقيق معنى التقليد	۳۸۹
ماهو الدليل على جواز التقليد	۳۹۲
سيرة العقلاء	۳۹۳
الآيات	۳۹۵
الاخبار	۳۹۷
الفصل السادس: في وجوب تقليد الاعلم وعدمه	۴۰۸
الدليل على وجوب تقليد الاعلم	۴۰۹
الفصل السابع: في جواز تقليد الميت وعدمه	۴۱۷
حكم التعارض بين رأي المجتهد الميت ورأي المجتهد الحي	۴۱۸
التمسك بالاستصحاب في المقام	۴۱۸
التمسك بالاستصحاب للتقليد بقاء	۴۲۱
التمسك بالآيات والاخبار على الجواز	۴۲۶
التمسك للجواز بدليل الانسداد وسيرة المشرعة	۴۲۷
الفصل الثامن: في بيان سائر الشرائط للمقلد بالفتح	۴۲۹
الدليل على اعتبار الايمان	۴۳۱
الدليل على اعتبار العدالة	۴۳۳
الفصل التاسع: في جواز تقليد من حصل له الملكة ولم يجتهد فعلاً	۴۳۵

١٢.....الفهرست

٤٣٥.....التمسك بالسيرة العقلانية

٤٣٥.....التمسك بالاستصحاب

٤٣٩.....التمسك باطلاق الادلة

٤٣٩.....تتميم

٤٤٣.....الفصل العاشر: في جواز العدول واحكامه

٤٤٧.....صورة الاجازات

٤٦١.....فهرس الايات

٤٦٧.....فهرس الروايات



مركز تحقيقات کلمه پير علوم اسلامی

المبحث الثالث:

في الاستصحاب



✽ تعريف الاستصحاب ✽

✽ ادلة حجية الاستصحاب

✽ تنبيهات الاستصحاب



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفصل الاول: تعريف الاستصحاب

الاستصحاب لغةً طلب الصحة والمصاحبة و قال شيخنا الانصاري رحمته الله هو لغة اخذ الشيء مصاحبا. و الظاهر انه عبارة عما ذكرنا و حيث قد يكون المطلوب تحت اختيار الطالب فيحصل متى طلبه يرجع الى اخذه مصاحبا في هذا المورد. و عرفه في «الكفاية» بانه الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي حكم شك في بقاءه، و مراده بحسب الظاهر حكم الشارع تاسيسا او امضاء. و فسرته في «الدرر» ببقاء ما كان، و مراده كما نص عليه هو الابقاء العملي. و قد يورد على تعريف «الكفاية» بانه لا يناسب نسبة الاستصحاب الى المكلف بالفتح في بعض مشتقاته و لا وقوع الكلام عن حجيته و عدمه كما هو ظاهر، و لا يبعد توجيهه بان نسبته الى المكلف انما هو من جهة تمسكه بدليله، و ان البحث عن حجيته يرجع الى وجوده كما هو الحال في المفاهيم. و يرد على تعريف الثاني ان لازمه عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات التي لم تكن لها اثر شرعى في حال اليقين، و كذا في الشبهات التي لم يعمل المكلف فيها على وفق حالته السابقة او لا يعمل بعد، مع انه لا اشكال في جريانه في جميع تلك الموارد. و لا يخفى ان هذا الاشكال وارد على التعريف الاول ايضا في الموضوعات الخالية عن الاثر بحسب حالها السابق. و يرفع^١ الاشكال ان المراد من الابقاء هنا هو الابقاء التنزيلى و يصحح التنزيل جعل المسائل في الاحكام

١- بل في الاستصحاب في الاحكام ايضا لما اشير اليه من ان الحكم الذي كان واقعا لا يكاد يعقل ابقاء نفس هذا الحكم على حذو عدم معقولة ابقاء الموضوع، صح.

والحكم بترتيب الآثار في الموضوعات والبناء عملاً على طبق حال اليقين، فتعلق الابقاء
انما هو نفس الحكم اوالموضوع و ابقاؤهما حقيقة حيث لايعقل لا من المكلف و لا
المكلف لان الحكم الذي كان واقعيا و الموضوع الذي ثبت كان تكوينيا و لايعقل
ابقاؤهما حقيقة يكون تنزيلاً لا محالة، و بذلك يدفع الاشكال، فتأمل.

في ان البحث عن حجية الاستصحاب بحث اصولي

ثم ان حجية الاستصحاب ان كانت من قبيل حجية الامارات يدخل في مسائل
الاصول كدخولها فيها، و ان كانت من قبيل حجية الاصول العملية كان ما هو الوجه في
دخول تلك الاصول في مسائل الاصول هو الوجه في دخوله فيها، فلا يحتاج اثبات كونه
من مسائل ذلك العلم الى تكلف زائد. و قال في «الكفاية» في هذاالمقام: ثم لا يخفى ان
البحث عن حجيته مسألة اصولية حيث يبحث فيها لتهديد قاعدة تقع في طريق استنباط
الاحكام الفرعية، و ليس مفادها حكم العقل بلا واسطة و ان كان ينتهي اليه، كيف و ربما
لا يكون مجري الاستصحاب الاحكام اصوليا كالحجية مثلاً انتهى. و عرّف الاصول في
اول كتابه بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية او التي ينتهي اليها
المجتهد في مقام العمل، و الظاهر ان مراده بقوله او التي: ^١ **تتفرع** هو الاصول العملية، فحينئذ
يقع الاشكال في مسألة الاستصحاب، حيث جعله في هذاالمقام من القواعد الواقعة في
طريق الاستنباط لامن التي ينتهي اليها المجتهد في مقام العمل، مع ان حجيته من قبيل
حجية الاصول لا الامارات كما اختاره ايضا. هذا مع ان المراد من الاستنباط
والاستكشاف ان كان القطعي منه لزم خروج اكثر مسائل الاصول ^١ و ان كان الظني لزم
خروج الامارات لعدم اعتبار الظن الشخصي ^٢ فيها قطعاً، اللهم الا ان يراد استكشاف

١- لانها لا تكشف الاحكام على نحوالقطع الا اقل قليل منها مثل مسألة الملازمة بين وجوب المقدمة و ذيلها، منه **تتفرع**

٢- و على تقدير الاعتبار ليس الكشف بدليل الحجية بل انما هو بواسطة الظن لا بما هو مسألة اصولية و لا فرق من
جهة الاستكشاف بما هو بين ورود دليل الاعتبار و عدمه، منه **تتفرع**

حال الحكم الواقعي من التنجز عند المطابقة و عدمه.^١

في جريان الاستصحاب و عدمه فيما اذا كان المستصحب حكماً عقلياً

ثم ان الشيخ رحمته فصل في جريان الاستصحاب بين ما كان المستصحب حكماً شرعياً او عقلياً، فجزم به في الاول و تأمل في الثاني، و علله بأن الشك في بقاء المستصحب لا بد و ان يكون لانتفاء بعض قيود موضوعه مما يحتمل دخله فيه، و الا لا يعقل تخلف الحكم عنه كما هو ظاهر، و حيث ان موضوع حكم العقل معلوم عنده تفصيلاً و لا اجمال فيه فلامحالة يكون جميع ما اخذه في موضوع حكمه من قيوده الدخيلة فيه، و هذا بخلاف موضوع حكم الشرع، فانه انما يكون اعم مما هو دخیل فيه بحسب ظاهر الدليل فعند انتفاء بعض مانسك في دخالته في الحكم نشك في بقاء الحكم مع بقاء الموضوع قطعاً.

هذا محصل كلامه و ردّه في «الكفاية» بأن انتفاء بعض قيود الموضوع مما لا يرى مقوما له بنظر العرف لا يضر بجريان الاستصحاب و ان كان من مقوماته واقعاً، اذ هو يوجب الشك في بقاء ما كان و قد حكم ببقائه، و لا يقدح في ذلك عدم حكم العقل اذ الحكم الشرعي انما يتبع حكم العقلي بما هو ملاك الحكم واقعاً لا بما هو مناطه بنظر العقل، و من المحتمل عدم دخالة ما انتفى في الحكم واقعاً او وجود ملاك اخر معه، انتهى محصل كلامه.

التحقيق في المسألة

و التحقيق انه لا شك في لزوم اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكه موضوعاً و محمولاً ليصدق النقض على رفع اليد عن الحالة السابقة و الابقاء على عدم رفع اليد عنها، و المرجع في اتحادهما اما العقل او العرف او الدليل، فعلى الاول لا مجال للاستصحاب في الشبهات الحكمية مطلقاً سواء كان المستصحب حكماً عقلياً او شرعياً، لان مرجع الشك في بقاء الحكم هو انتفاء بعض قيود الموضوع مما يحتمل دخالته فيه او الشك في انتفائه، و الا لا يتخلف الحكم عن موضوعه ابداً الا بنحو البداء، و مع انتفاء بعض قيود الموضوع

١- المتنجز عند المخالفة الذي هو مفاد العجبية الثابتة بدليل و على هذا يدخل الاصول العملية ايضاً في القواعد المستنبطة فلا يحتاج الى زيادة قوله او التي ينتهي الخ و لعل ذلك وجه اعراضه عن هذه الزيادة في المقام فتدبر صح.

لا يرى العقل الدقيق اتحاد القضيتين بحاله و مع الشك فيه يشك في اتحادهما و في الشبهات الموضوعية في الجملة اذ قد يكون الموضوع في حال الشك عينه في حال اليقين و لو بحسب الدقة العقلية كما اذا شك في وجود زيد اذ موضوع القضية هي الماهية و هي في حال الشك عينها في حال اليقين، و قد يكون الموضوع في احدى الحالتين غيره في الاخرى كما اذا شك في كرية الماء لسبب نقصه بما يحتمل اخلاله بكريته. هذا اذا كان المرجع في اتحاد القضيتين العقل الدقيق.

و ان كان المرجع فيه العرف فقد قيل ان معنى الرجوع اليه هو ان يتبع رايه بحسب ما يفهم من مناسبة الحكم و الموضوع، فان رأى ان القيود المستفية او المشكوك انتفاؤها غير دخيلة في موضوعية الموضوع بان كانت جهة تعليلية للحكم حكم بحريان الاستصحاب كما في قوله «الماء المتغير بالنجاسة نجس» فان العرف لا يرى التغير دخيلاً في الموضوع الآمن جهة الحدوث بمعنى انه لا يرى الماء الذي ازيل عنه التغير موضوعاً مغايراً مع الذي لم يزل عنه ذلك، فلذا يحكم بان هذا الموضوع عين ما كان فيتم اركان الاستصحاب. و ان رآها دخيلة في الموضوع يحكم بعدم جريانه، كما في «قوله يجب تقليد المجتهد» فان العرف يرى قيد الاجتهاد دخيلاً في موضوعية الموضوع حدوثاً و بقاءً، فاذا زال يرى ما بقى غير ما كان فيختل اركان الاستصحاب.

وفيه: ان الملاك الذي ذكر غير سار في جميع الموارد، فانه قد يكون بعض قيود الموضوع دخيلاً فيه بنظر العرف، و مع ذلك يجري الاستصحاب قطعاً فيما اذا شك في بقاء الحكم عند الشك في صيرورة الحاضر مسافراً او المسافر حاضراً، فانه لا اشكال قطعاً كما في قوله المسافر يجب عليه القصر و الحاضر يجب عليه الاتمام، فانه لا اشكال في كون السفر قيداً في حكم وجوب القصر، والحضر قيداً في حكم وجوب الاتمام، واذا لا يشك احد في زوال الاول عند صيرورة المسافر حاضراً و زوال الثاني في صورة العكس،

في جريان الاستصحاب في الموردين: استصحاب وجوب الاتمام في الاول، و وجوب القصر في الثاني، مع ان قيد السفر دخيل في موضوع وجوب القصر قطعاً و قيد الحضر

دخيل في موضوع وجوب الاتمام^١ كذلك، و قد يكون بعض القيود قيداً في موضوع الحكم، و مع ذلك لا يجري الاصل عند انتفائه، كما اذا امر بالصلاة في الوقت فانه اذا انقضى الوقت لا يجري استصحاب وجود الصلاة و لهذا كان القضاء بامر جديد بحيث لولاه لما يحكم بوجوبه.

والحاصل ان الضابط المذكور و هو جريان الاستصحاب فيما كان القيد تعليلياً و عدم جريانه فيما كان تقيدياً بحسب ما يفهمه اهل العرف من المناسبة بين الحكم والموضوع غير جار في جميع الموارد، فالتحقيق ان يقال: ان موضوع المستصحاب ان كان امراً خارجياً بان كان الشيء بوجوده الخارجى موضوعاً للحكم يلزم اتحاد الموضوع في الحالتين في الخارج بنظر العرف، فان اتحد يجري الاصل كما في مثل قوله «الماء المتغير بالنجاسة نجس»، و قوله «يجب القصر على المسافر و الاتمام على الحاضر»، و قوله «يجب تقليد المجتهد» فان اهل العرف يرى الماء عند زوال التغير عنه عينه عند عروض هذا الوصف له، فوصف التغير و عدمه عنده من حالات الموضوع و طواريه، و كذلك الامر في المثالين الآخرين. و ان لم يتحد الموضوع في الحالتين عنده لا يجري الاصل كما في مثل الكلب الذي استحال و صار ملحاً. و ان كان عنواناً كلياً و مفهوماً عاماً غير منطبق على الخارج الا من جهة انطباق العناوين، الكلية على مصاديقها يلزم اتحاد العناوين فان اخل بالاتحاد اخل الاستصحاب كما فيما اذا وجب الصلاة في الوقت ثم انقضى الوقت، فان عنوان الصلاة في الوقت مغاير مع الصلاة في خارجه عقلاً و عرفاً، فلا يجري استصحاب وجوب الصلاة بعد الوقت. و الملاك في ان يكون الشيء بوجوده الخارجى موضوعاً للحكم ان يكون متعلق الحكم الفعل المتعلق بالموجود الخارجى كما في الامثلة المتقدمة، فان موضوع الحكم بالنجاسة في الدليل و ان كان عنوان الكلب او الماء المتغير و كذا موضوع الحكم بوجوب القصر و الاتمام و التقليد و ان كان عنوان المسافر و الحاضر و المجتهد الا انه بعد تحقق هذه العناوين في الخارج ينطبق موضوع الحكم على الموجودات

١- و لذا لو قطعنا بتبدل السفر بالحضر لانشك في تبدل الحكم و معذلك لو شككنا في تبدل السفر بالحضر يجري الاستصحاب الحكمى بحسب الوجدان.

الخارجية لا غير، فيقال: هذا الماء نجس، و هذا الشخص يجب عليه القصر او الاتمام او يجب تقليده، و حيث ان هذه الامور كلها متحدة في الحالة الاولى والثانية اعنى حال الشك و اليقين و كانت القيود من حالاتها و طوارئها الغير الدخيلة في انفسها يتم اركان الاستصحاب. و الملاك في ان يكون الموضوع نفس العنوان عدم تعلق متعلق الحكم بالموجود الخارجى بل كان العنوان بحيث يوجد في الخارج بفعل المكلف كما في الصلاة في الوقت، فان الوجوب انما تعلق بعنوان الصلاة في الوقت لكن من باب انها عبرة الى افرادها الخارجية و ليس متعلقا بنفس تلك الافراد، بل لا يعقل تعلقه بالموجود الخارجى اذ بعد تحقق الصلاة في الخارج لا معنى لطلبه، فتدبر واغتنم.

وان كان المرجع في اتحاد القضيتين هو الدليل وجب ان ينظر اليه في تشخيص الموضوع، فان كان الشيء مأخوذاً في لسانه قيداً للموضوع فبانتفائه ينتفى موضوع المستصحب فيختل اركان الاستصحاب كما في قوله «الماء المتغير بالنجاسة نجس» او قوله «يجب القصر على المسافر» و نحوهما، وان كان مأخوذاً من حالات الموضوع و طوارئه فبانتفائه لا ينتفى الموضوع فتم الاستصحاب كما في قوله «الماء اذا تغير بالنجاسة ينجس»، فان ظاهر هذا الكلام ان موضوع الحكم بالنجاسة هو الماء ليس الا، و ان التغير من الجهات التعليقية لا التقييدية، فتدبر.

اذا عرفت ذلك نقول: لا مجال للتفصيل على وجه الاطلاق بين حكم الشرع و العقل في جريان الاستصحاب اذا كان المرجع في اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة العقل او العرف، اذ على الاول لايجري الاستصحاب في الاحكام اصلاً و في الموضوعات في الجملة على ما عرفت، و على الثانى يجري الاستصحاب كلما حكم العرف ببقاء موضوع المستصحب سواء كان حكم العقل او الشرع به.

نعم يتم التفصيل بناء على ان يكون المرجع في اتحادهما الدليل اذ كلما ياخذ العقل في موضوع حكمه يكون قيداً له لا محالة، و الا ما كان آخذاً له فيه، اذ موضوع حكمه مبين عنده مفصل، و لا معنى لتطرقها الإجمال فيه كما لا يخفى، و هذا بخلاف حكم الشرع اذ قد يكون في بعض الاشياء في لسان دليله قيداً و قد يكون غيره هذا، فافهم واستقم.

الفصل الثاني: أدلة حجية الاستصحاب

ثم انه استدل على حجية الاستصحاب بوجوده:
الاول ان الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق. وفيه: منع ذلك في جميع الموارد بل قد يغلب الظن بعدمه، كما في المريض الذي شك في حياته مع غلبة المرض عليه او الشيخ والشيخة اللذين شك في بقائهما مع غلبة الشيخوخة عليهما هذا، مع ان الكلام بعد في حجية هذا الظن.

الثاني استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوي الشعور من كافة الحيوانات على العمل على طبق الحالة السابقة و حيث لم يردع عنه الشارع كان ماضيا
و اورد عليه اولا بمنع بنائهم على ذلك تعبدا، بل هو اما لحصول الاطمينان، او الظن، او لرعاية الاحتياط، او للغفلة عن احتمال انتفاء ما كان. و ثانيا بانه لم يعلم ان الشارع راض به و يكفي في الردع ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم.
وفيه: ان الاطمينان او الظن ببقاء ما ثبت غير حاصل بالنسبة الى جميع الموارد كما نهيها عليه، و اما بالنسبة الى كل واحد من الموارد فنحن نجدهم عاملين على طبق الحالة

١- و اما ما توهم من وجود الادلة الرادعة من الكتاب و السنة ففيه انها ناظرة الى موارد الخالية عن الدليل والحجة كما عرفت سابقا
فسيرة العقلاء بضميمة عدم الردع و ارد على تلك الادلة كما لا يخفى.

السابقة فيما ليس فيه اطمينان او ظن بثبوت ما كان بل فيما ثبت الظن بعدم ثبوته، و كيف كان ليس مدار بنائهم على حصول الاطمينان او الظن الشخصيين ببقاء ما كان، نعم يمكن ان يكون الظن بالبقاء حكمة لاستقرار طريقته، و على هذا يكون بناؤهم على العمل على طبق الحالة السابقة من باب الطريقة كما في ساير الامارات و ان كان هذا ايضا محل تأمل، و اما الاحتياط فهو و ان كان مما يراعيه في امورهم الا انه ليس دائرا مدار الثبوت في السابق والشك في اللاحق، بل يجري في جميع المقامات كما لا يخفى. هذا مع ان للاحتياط مقام و للاحتجاج مقام آخر، و كلامنا هذا في انهم يعملون على طبق الحالة السابقة و يحتجّون به عند الاحتجاج مع مواليهم، و هذا ليس مرتبطا بامورهم كى يدعى انه من باب الاحتياط. و اما احتمال الغفلة فهو مدفوع باننا نجد العقلاء بانين على طبق الحالة السابقة في موارد التردد في البقاء و عدمه، و هذا دليل على ان بناؤهم ليس لاجل الغفلة عن احتمال الانتفاء.

الثالث الاجماع المدعى على حجيته. وفيه: ان المنقول منه غير حجة خصوصا في المقام، و المحصل غير حاصل، لذهاب البعض الى عدم الحجية مطلقاً فتأمل، مضافا الى ان الاجماع في هذه المسألة غير مفيد، لاحتمال استناد المجمعين الى ما تقدم من الادلة و ما ياتى، فان نوقش فيها فليس هو بشيء و ان تم الاستدلال بها فليس هو دليلا على حدة، فتدبر.

الرابع الروايات المستفيضة:

الرواية الاولى:

صحيحة زرارة، قال «قلت له الرجل ينام و هو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء (و في بعض النسخ اسقط كلمة القلب). قلت فان حرك على جنبه شيء و قال: لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين و الا فانه على

يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك ابداً و لكنه ينتقضه بيقين آخر»^١.

فقه الحديث

و في قوله «ينام» احتمالات ثلاثة:

احدها تحقق النوم كما هو الظاهر، فيرجع السؤال الى ان الخفقة والخفقتين هل هما من النوم الناقض بعد الفراغ عن كونه نوماً اولاً، الثاني ارادة النوم، الثالث تحقق النوم قبل القيام والقعود. و على الاخيرين يكون السؤال عن كونها امارتين على تحقق النوم. و لا يخفى ان المناسب في الجواب حينئذ ان يقال: انها امارتان او لا؟ فظهر الاحتمالات اولها.

ثم ان السؤال بقوله «فان حرّك في جنبه» (الخ) ظاهر في مورد الشك كما يشهد به سوق الجواب بل نفس السؤال كما لا يخفى. وكيف كان فاستدلوا بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب في جميع الابواب. وليعلم اولاً ان في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه، احتمالات: منها: ان يكون علة للجزاء المقدر المعلوم فسد مسدّد لدلالته عليه، ومثله كثير في الايات و الاخبار. ومنها: ان يكون بنفسه جزء و يلزمه جعل الجملة مع كونها خبرية بمعنى الانشاء و الامر بالمضى على طبق اليقين عملاً، اذ الجزء مترتب على الشرط و لا ترتب هنا بناء على ابقاء الجملة على حالها. ومنها: ان يكون توطئة للجزاء الذي يدل عليه قوله و «لا ينقض اليقين بالشك ابداً»، و لا يخفى ان اول المحتملات اظهرها، إذا الثاني يحتاج الى تكلف بلا داع، والثالث كذلك، بل هو مما لا يلائم كلام الامام. و يؤيده وقوع الجملة في غير واحد من الروايات علة للجزاء لانفسه، و عليه يتم الاستدلال، اذ بعد ما ثبت كون الكلام علة للجزاء المقدر يظهر اللام في اليقين في الجنسية كى يكون التعليل بامر ارتكازي لا تعبدي محض.

لا يقال: كيف يكون التعليل بامر ارتكازي لو لم نقل باستقرار طريقة العقلاء على

البناء على بقاء ما كان.

فانه يقال: فى اليقين ابرام و استحكام فاذا اسند اليه عدم النقص يتخيل ان النسبة بلحاظ جنس اليقين لا فردة بالخصوص، و بالجملة لا مجال لانكار ظهور اللام فى الجنسية بناء على هذا الاحتمال و لا يعارضه ظهور «سبق فانه على يقين» الى اخره فى كونه للعهد. هذا مع ان الاصل فى اللام الجنسية و مع انه قد علل فى غير هذه الرواية بهذه القضية او ما يرادفها للمضى مع الشك فى غير مورد الوضوء.

و قال فى «الكفاية» بعد ذكر هذه الموييدات ما لفظه: مع انه غير ظاهر فى اليقين بالوضوء، لقوة احتمال ان يكون «من وضوئه» متعلقا بالظرف لا بيقين، و كان المعنى فانه كان من طرف وضوئه على يقين، و عليه لا يكون الاصغر الا اليقين لا اليقين بالوضوء كما لا يخفى عل المتأمل، انتهى.

و انت خبير بما فيه، فانه مجرد احتمال لا شاهد عليه لو لم نقل بظهور عدمه فيكفى فى اجمال معنى اللام حيث قد ثبت فى محله ان الشك فى قرينية الوجود يوجب اجمال الكلام فافهم. هذا بناء على احتمال الاول، و اما على الاخيرين فلا دافع لظهور سبق فانه على يقين من وضوئه فى كون اللام للعهد الا ان الاصل فيه الجنسية، و هذا ليس بحيث يقاوم هذا الظهور. اللهم الا ان يقال: ان اللام اذا كان للعهد يختص بالحكم بهذا المورد الشخصى و لا يجري فى غيره، و هذا مما لا يصح الالتزام به قطعاً، فيجب انسلاخ اللام عن العهدية بهذا المقدار، و ليس هذا اولى من انسلاخه عنها بالكلية، فتدبر.

وكيف كان لا ينبغي المناقشة فى دلالة هذه الصحيحة على جريان الاستصحاب.

وقال المحقق النائنى رحمته الله على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه: ان قوله فانه على يقين الى اخر بنفسه جزاء، و ليس علة للجزاء المقدر لاستلزامه التكرار فى الجواب، و هو بعيد عن كلام الامام.

وفيه: ان التكرار لازم على كل حال، اما على احتمال تقدير الجزاء فواضح، و اما على ان يكون الجزاء قوله فانه على يقين الى اخر، فلان معناه حينئذ انه ان لم يستيقن انه قد نام فليبن عملاً على وضوئه و هذا عين ما ذكره قبل بقوله: لا حتى يستيقن انه قد نام.

هذا، بل يمكن ان يقال: ان التكرار على مارجحه ازيد من التكرار اللازم من تقدير الجزاء، حيث ان معنى قوله: فانه على يقين من وضوئه، بناء على ارادة الانشاء عين قوله: و لا ينقض اليقين بالشك، اللهم الا ان يكون اللام في اليقين للجنسية و يكون قوله: من وضوئه، متعلقا باليقين لا بالظرف، فان الجملتين يتفارقان حينئذ بالخصوص و العموم، فافهم واستقم.

فى جريان الاستصحاب و عدمه عند الشك فى المقتضى

ثم انه وقع الكلام فى جريان الاستصحاب هل يختص بما اذا كان الشك فى حدوث الرفع بعد احراز استعداد المتيقن للبقاء او يعم الشك فى المقتضى و ما يستشم منه الاختصاص هو الاخبار التى عبر فيها عن رفع اليد عن حالة السابقة بنقض اليقين بالشك، و لذا كان تاخير هذا البحث عن ذكر تلك الاخبار اولى و احرى، الا انه حيث قدمه فى الكفاية تقتدى اثره فنقول و بالله الاستعانة: قد يقال لا يصدق نقض اليقين بالشك فيما لم يحرز المقتضى للبقاء فى المقن، و وجه ذلك شيخنا المرتضى قدس سره بان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية، و الاقرب اليه على تقدير مجازيته رفع الامر الثابت فيختص بما من شأنه الاستمرار، و لا ينافيه ظهور اليقين فى العموم فان فعل الخاص مخصص لمعلقه العام، كما فى قوله: لا تضرب احدا، و لا يتوهم الاحتياج حينئذ الى تصرف فى اليقين بارادة المتيقن، فانه لازم على كل حال، فان النقض الاختياري لا يتعلق باليقين و لا بالاحكام المترتبة على صفته، انتهى.

ايراد و ايضاح

و اورد عليه المحقق الخراسانى رحمته الله فى «التعليقة» و «الكفاية» بان اسناد النقض انما هو بلحاظ نفس اليقين لما يتخيل فيه من الابرام و الاستحكام سواء تعلق بما فيه المقتضى للبقاء او بغيره، و لذلك حسن ان يقال: انتقض اليقين باشتعال السراج فيما اذا شك فى بقاءه لا شك فى استعداده، و لا يحسن ان يقال: نقضت الحجر من مكانه و لو كان حسن نسبة النقض بلحاظ نفس ما فيه المقتضى للبقاء لزم حسن الثانى دون الاول هذا بملاحظة

المادة، و اما الهيئة فلا محالة يكون المراد منها النهى عن الانتقاض بحسب العمل و الا لا يكون الانتقاض تحت القدرة سواء كان متعلقا باليقين و هو واضح او بالمتيقن او اثار اليقين، ضرورة ان الحكم بيد الشارع وضعاً و رفعاً، والموضوع لا يمكن ابقاؤه الا بلحاظ اثاره و هى ايضا باختيار الشارع فلا يكون تحت اختيار المكلف بحال، انتهى ملخصاً.

اقول: كان تخيل ان الشيخ قدس سره منع اسناد النقض الى نفس اليقين من جهة المادة و الهيئة و جعل حسن الاسناد بلحاظ المتيقن الذي فيه اقتضاء البقاء، فاورد عليه بحسن النسبة في مثل انتقض اليقين باشتعال السراج فيما اذا شك في بقاءه للشك في استعداده و عدم حسنها في مثل نقضت الحجر من مكانه، و بان المراد من النهى هو المنع عن نقض اليقين بلحاظ العمل و الا لا يكون النقض اختيارياً بحال.

والانصاف ان عبارته ظاهرة في خلاف ما استظهره، فانه قال: ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذ الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه، لان التصرف لازم على كل حال، فان النقض الاختياري القابل لورود النهى عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير. انتهى موضع الحاجة.

و انت خير بان ظاهر ذلك انه لو لم يكن في نسبة النقض الى نفس اليقين محذور كونه خارجاً عن دائرة الاختيار لما كان فيها من جهة المادة باس و لو لا ذلك لشار اليه قطعاً.

وقال في موضع من كلامه: و قد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء و لو لعدم المقتضى له بعد ان كان اخذاً به.

وقال في موضع اخر: ان الامر يدور بين ان يراد بالنقض مطلق ترك العمل و ترتيب الاثر و هو المعنى الثالث و يبقى المنقوض عاماً لكل يقين و بين ان يراد من النقض ظاهره و هو المعنى الثالث، فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى (الخ).

وقال في موضع ثالث: و كيف كان فالمراد اما نقض المتيقن فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه، و اما نقض احكام اليقين اي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به، والمراد حينئذ

رفع اليد عنها، انتهى موضع الحاجة. و ظاهر هذه العبائر بل كاد ان يكون صريحها ان مراده من النقض ليس الا هو من حيث العمل، و من ذا تعرف ان الايراد عليه بمثل ما اورد المحقق: من حسن الاسناد في مثل انتقض اليقين باشتعال السراج و عدم حسنه في مثل نقضت الحجر من مكانه و من عدم صحة اسناده بحسب الحقيقة لا العمل لا بنفس اليقين و لا المتيقن و لا اثاره، ليس في شيء.

و توضيح كلامه انه كما يكون نقض مثل البيعة و العهد تارة من جهة نقض انفسها برفع اليد عنها و ايجاد ما ينعدمها حقيقة و اخرى من جهة عدم العمل بمقتضاها، فكذلك نقض اليقين قد يكون بلحاظ ايجاد ما ينافيه و يرفعه عن صفحة الوجود حقيقة، و قد يكون بلحاظ عدم العمل باثار نفسه او اثار ما تعلق به، و النهي عن نقضه باعتبار الاول يؤول الى وجوب التحفظ عن عروض صفة الشك الذي ينافي صفة اليقين بذاته، و كذلك باعتبار الثاني بناء على ارادة اثار نفس اليقين، و اما بناء على ارادة اثار المتيقن يكون النهي راجعاً الى وجوب العمل على مقتضى احكام المتيقن و عدم جواز رفع اليد عنها عملاً.

مركز تحقيق كويت علوم و ادب

اذا عرفت ذلك نقول: اذا قيل لا تنقض اليقين بالشك يكون المراد لامحالة هو النهي عن رفع اليد عن احكام المتيقن في مقام العمل بمعنى وجوب العمل على وفق احكام المتيقن فكانه فرض وجود اليقين في زمان الشك فجعل عبرة الى متعلقه، و قيل و لا يجوز رفع اليد عن احكامه و اثاره، و لا يكاد يصح ان يكون النهي راجعاً الى نفس اليقين و لا الى اثاره، لان المفروض عروض صفة الشك فقد ارتفع اليقين قطعاً من دون اختيار للمكلف في ارتفاعه، و بتبعه يرتفع اثار نفسه فينحصر المعنى في ارادة اثار المتيقن، و يكون اسناد النقض حينئذ الى نفس اليقين اما بارادة المتيقن منه او بجعله عبرة الى متعلقه و الفرق بينهما اعتباري و الا فالنتيجة واحدة، و هذا معنى قوله **تَنْقُضُ**: ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذ الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه، لان التصرف لازم على كل حال، فان النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل حال، بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الطهارة السابقة او احكام اليقين، والمراد باحكام اليقين

ليس احكام نفس وصف اليقين، اذ لو فرضنا حكما شرعيا محمولا على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً كمن نذر فعلاً فى مدة اليقين بحياة زيد، بل المراد احكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين، و هذه الاحكام كنفس المتيقن ايضاً لها استمرار شأى لا يرتفع الا بالرافع، فان جواز الدخول فى الصلاة بالطهارة امر مستمر الى ان يحدث ناقضها. وكيف كان فالمراد اما نقض المتيقن فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه، و اما نقض احكام اليقين اي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به والمراد حينئذ رفع اليد عنها، انتهى موضع الحاجة. و انما نقلناه بطوله لتعلم ظهوره، بل صراحته فى غير ما استظهر المحقق من عبارته، فالانصاف انه سليم عما اورد عليه.

ملاحظة ومعاونة

نعم يمكن ان يورد عليه بانه بعد ما ثبت ان اسناد النقض انما هو بلحاظ المتيقن او آثاره لا دليل على اختصاصه بما من شأنه البقاء والاستمرار، و مجرد اقرينته بالنسبة الى المعنى الحقيقى بنظر الاعتبار لا يوجب تعيينه ما لم يراه اهل العرف اقرب الى المعنى الحقيقى. هذا مع انه كما يمكن ان يكون ظهور الفعل قرينة على التصرف فى المتعلق كما فى مثل «لا تضرب احدا» كذلك يمكن ان يكون ظهور المتعلق قرينة على التصرف فى الفعل كما فى مثل قوله تعالى «لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل»^١ فان ظهور الاموال فى الاعم من الماكول وغيره قرينة على التصرف، فى الاكل بارادة مطلق التصرف فافهم واغتنم هذا. والذي يختلج بالبال ان الصحيحة لا تدل على جريان الاستصحاب فى غير مورد الشك فى وجود الرافع، لا لما ذكر بل لضيق دائرة القضية التعليلية، لاحتمال ان يكون المراد فى قوله ^{الشيء} «و لا ينقض اليقين بالشك ولكنه ينقضه بيقين آخر»^٢ هو اليقين بالطهارة والشك فى النوم مثلاً فيكون المعنى انه لا تنقض اليقين بالطهارة بالشك فى النوم و لكنه ينقضه بيقين آخر متعلقاً بالنوم مثلاً، كما انه يؤيد هذا الاحتمال صدر الخبر و قوله «لا حتى يستيقن الخ» نعم لو كان المراد هو اليقين بالطهارة والشك فيها لعدم الدليل و تم كما

هو الظاهر من الصحيحة الاتية، فافهم و تأمل تعرف ان شاء الله.
هذا بالنظر الى هذه الصحيحة دون غيرها، فلو ثبت الاطلاق بدليل اخر لا تعارضه
هذه لما تقدم. ثم انه لو قيل باختصاص الاستصحاب بالشك في وجود الرافع اشكل الامر
في الشبهات الحكمية الا في مورد الشك في النسخ، من دون فرق بين اجراء الاستصحاب
بلحاظ نفس الحكم او ملاكه، بل الامر في الثاني اشكل، لانه لو كان الملاك مقصورا
بحسب الواقع في مورد لا يشمل غيره من الاول. و اما نفس الحكم فقد عرفت في غير
واحد من المقامات انه امر اعتباري يوجد المنشئ بالانشاء نظير الملكية و ساير الامور
الاعتبارية فاذا وجد في عالم الاعتبار لا يزول الا برفع.^١

الرواية الثانية:

صحيحة اخرى لزراعة «قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من المني
فعلّمت اثره الى ان اصيب له الماء فحضرت الصلاة و نسيت ان بثوبي شيئا و صلّيت ثم اني
ذكرت بعد ذلك قال عليه السلام تعيد الصلاة و تغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه و علمت انه
اصابه فطلبت و لم اقدر عليه فلما صلّيت وجدته قال عليه السلام تغسله و تعيد قلت فان ظننته انه
قد اصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا فصلّيت فرايت فيه قال عليه السلام تغسله و لا تعيد
الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان
تنقض اليقين بالشك ابداً قلت فاني قد علمت انه قد اصابه و لم ادر اين هو فاغسله قال
تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت
فهل على ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب
الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رايت في ثوبي و انا في الصلاة قال تنقض الصلاة و
تعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت و ان لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة و
غسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك ان

١- اقول هذا لو لم يصح التوقيت فيه و الا لاشترك مع الملاك فيما ذكر و نظيره الملكية الموقته فانها ايضا امر اعتباري الا انها اذا
وجدت موقنة تزول بانقضاء وقته من دون الاحتياج الى رافع فتدبر.

تنقض اليقين بالشك»^١

فقه الحديث

و تقريب الاستدلال بفقرتين من الصحيحة يعرف مما سبق في الصحيحة السابقة، بل الامر هاهنا اوضح، لصراحة القضية في التعليل في الموردين، نعم دلالتها في المورد الاول على الاستصحاب مبنى على ان يكون المراد باليقين هو قبل ظن الاصابة و الا يكون مفاده قاعدة اليقين، و سيأتي توضيحه في بيان محتملات الرواية.

عقد وحل

ثم انه اشكل على الرواية بان الاعادة ليس اثر النقض اليقين بالشك السابقين، بل انما هي اثر نقض اليقين باليقين بالخلاف، و اثر نقض اليقين بالشك الموجودين في اول الصلاة انما هو جواز الدخول فيها. و اجيب عن هذا الاشكال بوجوه:

الاول ما حكى عن بعض الاجلة من حسن التعليل بملاحظة قاعدة الاجزاء، و توضيحه: ان الاعادة انما تكون لاحد امرين، الاول: عدم جريان قاعدة الاستصحاب لئلا يكون لنا امر ظاهري. الثاني عدم اجزاء الامر الظاهري عند كشف الخلاف، فاذا ثبت جريان الاصل و اجزاء الامر الظاهري للواقع لا يجب الاعادة قطعاً و لو بعد كشف الخلاف، فعلى فرض مفروغية قاعدة الاجزاء ليس الاعادة و عدمها الا فرع عدم جريان الاصل و جريانه، كما انه على فرض مفروغية قاعدة الاستصحاب ليس بذلك الا فرع عدم الاجزاء و الاجزاء. اذا ظهر ذلك يقال حيث علل عدم وجوب الاعادة في الرواية بعدم جواز نقض اليقين بالشك مع اننا نرى انه ليس اثر له فقط فحفظاً للكلام عن عروض ذلك نقول: ان التعليل انما هو مع مفروغية قاعدة الاجزاء، و لعل هذا مراد من قال: ان الرواية تدل على قاعدة الاجزاء ايضاً هذا.

و اورد على ذلك شيخنا المرتضى رحمته الله بقوله و فيه ان ظاهر قوله فليس ينبغي يعنى ليس ينبغي لك الاعادة لكونه نقضاً كما ان قوله لا ينبغي في الصحيحة «لا يستنقض اليقين

بالشك ابدا»^١ عدم إيجاب الوضوء، فافهم فانه لا يخلو عن دقة، انتهى.

اقول: هذا يحتمل معنيين: الاول ان ظاهر الرواية ان علة عدم وجوب الاعادة عدم جواز النقض فقط بلا دخل لغيره فيه، و على ما ذكر يكون السبب له امرين كما لا يخفى. الثاني ان ظاهر الرواية ان الاعادة مع قطع النظر عن حكم الشارع بعدم جواز نقض اليقين بالشك تكون نقضا، و على ما ذكره هذا القائل يكون من اثار الحكم بعد ثبوته فالاولى على ان يقال لاتعيد لانه كان لك حكم استصحابي من اول الصلاة و لازمه بضميمة قاعدة الاجزاء عدم وجوب الاعادة والظاهر ان هذا المعنى مراده، و لا يخفى انه كلام دقيق جدًا، و لذا قال: فافهم فانه لا يخلو عن دقة.

الثاني ما اشار اليه الشيخ و حاصله: ان من اثار الطهارة الواقعية عدم وجوب الاعادة، و حيث ان مفاد قوله: لا تنقض اليقين بالشك، ترتيب جميع اثار الطهارة التي منها عدم وجوب الاعادة كان هذا داخلا في مفاد الاستصحاب.

و فيه: اولاً ما اشار اليه في الرسالة و ان كان محل تأمل و نظر بان الصحة الواقعية و عدم الاعادة للصلاة مع الطهارة المتحققة سابقاً من الاثار العقلية الغير المجعولة للطهارة، و ثانياً انه يمكن ان يكون عدم الاعادة من اثار الطهارة ما لم ينكشف خلافها فاذا انكشف الخلاف لادليل على عدم وجوبها، و ثالثاً ان هذا ايضا خلاف ظاهر الرواية لما ذكر في بيان مراد الشيخ في احتمال الثاني، و هو ان الظاهر من الرواية ان الاعادة نقض و لا تنقض، و على ما ذكر هذا القائل يكون التعليل بملاحظه الاستصحاب الذي يكون جاري من قبل، و هو خلاف الظاهر و تأمل لعلك تعرف، رزقنا الله فهماً اعطاك^٢

الثالث ما اشار اليه في الكفاية: من ان الشرط في الصلاة فعلاً حين الالتفات الى الطهارة هو احرازها ولو باصل او قاعدة لانفسها، فيكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم اعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها، انتهى موضع الحاجة.

١- التهذيب ج ١ ص ٨ الباب ١١، وسائل الشريعة ج ١ ص ٢٤٥ الباب ١

٢- اقول هذا غير وارد على هذا الوجه حيث ان المفروض ان عدم الاعادة من اثار الطهارة فتكون وجوبها نقضاً للطهارة بالشك قبل مجيء حكم الاستصحاب و متقدماً عليه و بعبارة اخرى انه حيث فرض في هذا الوجه ان عدم الاعادة اثر للطهارة الواقعية فابقاؤه في زمان للشك عدم نقض اليقين بالشك و عدمه نقض لذلك مع قطع النظر من حكم الشارع بابقاء ما كان فافهم.

و فساده يظهر بملاحظة ما ذكر و توضيحه: انه لو كان الامر كذا ذكره لكان حسن التعليل بان يقال لا تعيد لانه كان لك حكم استصحابي في السابق فكنت محرز الطهارة، و لهذا يمكن ان يقال: انه على هذا التقدير لا نحتاج الى قاعدة الاستصحاب لكفاية قاعدة الطهارة، حيث ان المفروض ان الشرط احراز الطهارة سواء حصل بالاستصحاب او قاعدة اخرى، فكان الانسب تعليل عدم الاعداء بحصول الشرط و هو احراز الطهارة.

وبالجملة ظاهر الرواية ان الاعداء مع قطع النظر عن حكم الشارع بابقاء ما كان كانت نقضا لليقين بالشك، فانّ هذا مما تفصّل به عن الاشكال، فانه على ما ذكره ليس الاعداء نقضا الا بعد حكم الشارع بعدم جواز نقض اليقين بالشك، فتدبر و تأمل جيدا فانه دقيق. و من هذا تعرف انه لا فرق بين النقض عن الاشكال بالوجه الاول و بهذا الوجه في انهما خلاف ظاهر التعليل، اذ هو بحسب الظاهر علة لعدم الاعداء و ظاهر التعليل كون المعلل بنفسه مندرجا تحت كلية الكبرى لا متفرعا على امر اخر متفرع على ما هو مندرج تحت هذه الكلية، و بذلك ظهر اجادة ما حققه المحقق الهمداني رحمته في هذا المقام فتدبر.

مركز تحقيق كتب التراث

ثم لا يخفى ان هذا الاشكال وارد على الصحيحة على تقدير ان يكون المراد من المرئي هو النجاسة السابقة و توضيحه: ان في الرواية بحسب مقام التصور يحتمل وجوه: الاول ان يكون المراد من اليقين هو الحاصل من الفحص بعد ظن الاصابة، و يكون المراد من المرئي هو النجاسة المرددة بين ان تكون من الاول او حدثت بعد الصلاة، و هذا الوجه لا ينطبق على قاعدة الاستصحاب بل مفاده قاعدة اليقين. الثاني ان يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظن الاصابة و من المرئي هي النجاسة المرددة، و هذا ينطبق على المقام و يسلم عن اشكال المذكور. الثالث ان يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظن الاصابة ايضا و لكن يكون المراد من المرئي هي النجاسة السابقة، و هذا و ان كان منطبقا على قاعدة الاستصحاب الا انه يرد عليه هذا الاشكال، و يمكن دفعه بارجاع التعليل الى الفرق بين المسألتين لا الى عدم الاعداء. و توضيحه: انه لما اشترك هذا الفرع مع سابقه في وقوع الصلاة في النجس فسأل زرارة عن علة الفرق و بين الامام عله بقوله لانك كنت

على يقين (الخ) و حاصله: ان علة اختلاف الحكم في المقامين اختلاف الموضوع فيها لجريان الاستصحاب في الثاني دون الاول، و لا يخفى انه على هذا التقدير لم يتعرض في الرواية لعللة عدم الاعداد فيمكن ان يكون ملاكه قاعدة الاجزاء او كون الشرط احراز الطهارة، و من هذا تعرف انه لا يمكن استفادة قاعدة الاجزاء كلية من الصحيحة، لاحتمال ان يكون ملاك عدم الاعداد اعمية شرط الصلاة من الطهارة الواقعية، فتأمل.

عقد آخر وحله

بقى هنا اشكال اخر اشار اليه في الرسالة بقوله: مع انه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد و بين وقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر قوله بعد ذلك و تعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت، انتهى موضع الحاجة.

و اجاب عنه شارح الوافية بان مورد الاعداد انما هو ما لو علم بالاصابة اجمالا وشك في موضعها و لم يغسلها نسيانا، و فيه: أولا انه مخالف لظاهر قوله: اذا شككت في موضع منه لان ظاهره الشك في اصل الاصابة لا موضعها. و ثانيا انه لا يدفع الاشكال حيث ان المفهوم من قوله لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك الخ انه لو علم ان المرئي هي النجاسة السابقة لا الحادثة بعد الصلاة (في اثناء الصلاة) يجب عليه الاعداد و ان كان شاكا من قبل^٢.

و الاولى في حسم مادة الاشكال ان يحمل المورد الاول على تردد المرئي و عدم العلم بكونه هي النجاسة السابقة، و بناء على ذلك يدفع الاشكال الاول ايضا الا ان الامر يدور حينئذ بين ان يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظن الاصابة لينطبق على محل الكلام او بعده ليكون مفاده قاعدة اليقين، و يقرب الاول اولا ان الفحص والنظر لا

١- اقول لو كان عوض قوله اذا شككت في موضع منه اذا شككت في موضعه امكن استظهار مورد العلم الاجمالي منه كما لا يخفى لكن هذه العبارة ظاهرة في الشك البسيط.

٢- و لعل هذا مراد الشيخ بقوله و هو مخالف لظاهر قوله بعد ذلك و ان لم تشك ثم رأيت الخ و بيان ذلك ان الظاهر من قوله و ان لم تشك كون المنفى هو الشك الذي فرض وجوده في قوله اذا شككت و حيث ان المفروض انه الشك المعقرون بالعلم بالاصابة يكون المنفى هو هذا الشك المعقود و هو يشمل مورد العلم التفصيلي بالنجاسة و مورد الغفلة و مورد الشك البسيط و المورد الاول خارج عن الحكم بعدم الاعداد قطعا فيعود المحذور بالآخرة.

يوجب اليقين كلية فكيف اختص الجواب بمورد اليقين، و ثانيا انه اتى بهذه القضية في غير واحد من المقامات التي لا تنطبق الا على مورد الاستصحاب، و ثالثا ان المورد الثاني غير قابل لارادة قاعدة اليقين حيث ان اليقين بنفسه ماخوذ في هذه القاعدة و يكون من اركانها و قوله: و ان لم تشك، اعم من صورة اليقين بالطهارة والشك فيها و الغفلة عنها و حينئذ يكون هذا المورد قرينة على ارادة الاستصحاب في المورد الاول.

و بعبارة اوضح انه ان قلنا باستلزام الفحص والنظر اليقين بالطهارة يحتمل في الفقرة الاولى وجهان: احدهما ان يكون المراد من اليقين هوالحاصل بالفحص بعد ظن الاصابة فيفيد قاعدة اليقين و ان الاستصحاب. الثاني ان يكون المراد منه اليقين الحاصل قبل ذلك فيفيد قاعدة الاستصحاب دون اليقين، و حيث دار الامر بينهما يكون الفقرة الثانية المتعيّنة في الاستصحاب قرينة معينة للمراد من القضية في الصدر، و قد تحصل من جميع ما ذكر ان الظاهر من اليقين في الرواية هوالحاصل قبل ظن الاصابة و من المرئى هل النجاسة المرادة و لا اشكال فيه الا ما قد يقال: ان الظاهر من قوله فرايت فيه كون المرئى هى النجاسة السابقة و فيه منع الظهور. نعم لو كان الفعل مع ضمير الغايب امكن دعوى هذا الظهور مع اشكال فيه ايضا حيث اتى بهذا الضمير في قول السائل ان رأيت في ثوبى و انا في الصلاة و مع ذلك اطبقه الامام على النجاسة المرادة فيما انتفى الشك قبل الصلاة. هذا اذا مكن القول بالاعادة في الوقت في الفرض و الا فلا بدّ من حمله على المعنى الاولى و لشرح ذلك مقام آخر هذا تمام الكلام في المورد الاول. و اما المورد الثاني فهو سالم مما يرد على الاول، الا انه قد يورد عليه بان تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تاخر الوقوع يابى عن حمل اللام على الجنس، و لعله من جهة استهجان تفريع العام على الخاص دون العكس، و دون تفريع المساوي على المساوي كما نقل عن الشيخ رحمته، و انت خبير بان الملاك في عدم استهجان التفريع هو التلازم بين حكم المفرّع والمفرّع عليه بحيث اذا التى المفرّع عليه علم حكم المفرّع بالملازمة، كما في قوله: الخمر حرام، فهذا حرام فانه اذا قيل: الخمر حرام، يعلم ان كلما صدق عليه عنوان الخمر فهو حرام، و كما في قوله: هذا حرام فيجب تركه، فلو لم يثبت الملازمة بينهما بدليل خارج او بحكم العقل او العرف يستهجن التفريع، كما اذا قيل هذا زيد فيجب اكرامه و هذا قائم فيحرم ضيافته و نحو

ذلك، من دون فرق في ذلك بين تفريع الخاص على العام او العكس او المساوي على المساوي.

اذا عرفت ذلك نقول: حيث فرّع قوله: فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك، على احتمال تاخر الوقوع يستكشف وجود الملازمة بينهما، وهذه الملازمة اما ثابتة بحكم العقل كما قويناه، او بدليل اخر يكون حاضراً في الذهن.

لا يقال: سلمنا ان التفريع كاشف عن ثبوت الملازمة الا انه لا يستكشف منه ازيد من ثبوتها في خصوص المقام فلا يمكن التعدي. فانه يقال: ليس الامر كما ذكر اما على ثبوت الملازمة من جهة بناء العقل فواضح، واما على ثبوتها بدليل اخر فلانا نقطع بعدم ورود ما يدل على حجية الاستصحاب في خصوص هذا المورد الشخصي، فلا بد ان يكون الموجد لحسن التفريع فعلية اخرى بحيث يكون حاضراً في الذهن، وهو الفقرة الاولى فيكون حسن التفريع بملاحظته فيكون دليلاً على عدم اختصاصه بمورد دون مورد، و تأمل فانه لا يخلو عن دقة. وكيف كان فالظاهر ان كلا الموردين سليمان عن الاشكال، والله العالم بحقائق الامور.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الرواية الثالثة:

صحيحة ثالثة لزراعة «و اذا لم يدر في ثلاث هو او في اربع و قد احرز الثلاث قام فاضاف اليها اخرى و لا شيء عليه و لا ينقض اليقين بالشك و لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين و يبنى عليه و لا يعتد بالشك في حال من الحالات»^١ و قد تمسك بها على حجية الاستصحاب في الوافية و قرره الشارح و تبعه جماعة.

فقه الحديث

و تقريب الاستدلال: ان المراد باليقين والشك على ما هو الظاهر هو اليقين بعدم الاتيان

١- الكافي ج ٣ ص ٣٥١، التهذيب ج ٢ ص ١٨٦، الباب ١٠، الاستبصار ج ١ ص ٣٧٣، الباب ٢١٦، بحار الانوار ج ٢ ص ٢٨١

بالركعة الرابعة سابقا والشك في اتيانها، و هو مجرى الاستصحاب.

عقدٌ وحلٌ

و يشكل بان الظاهر و ان كان ما ذكر الا انه يلزم رفع اليد عنه، ضرورة ان قضيته اضافة ركعة اخرى موصولة، والمذهب قد استقر على خلافه فيكون المراد اليقين بالفراغ والبراءة و يفيد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الاكثر و فعل ركعة اخرى مفصولة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه هذا.

اقول: بعد ما كان قوله و لا ينقض اليقين بالشك خصوصا بملاحظة ساير اخبار الباب ظاهرا في ارادة الاستصحاب يذب عن الاشكال باحد وجهين: احدهما ان المراد من اليقين والشك هو اليقين بالاشتغال والشك فيه فيفيد استصحاب الاشتغال، و على ذلك يكون المراد من الركعة التي امر باضافتها هي الركعة المفصولة و لا اشكال. الثاني ان المراد باليقين والشك هو اليقين بعدم اتيان المشكوك سابقا و الشك في اتيانها، فعنى عدم نقض اليقين بالشك البناء على عدم الاتيان بالمشكوك، و لازمه لو خلى و نفسه و ان كان لزوم الاتيان بالركعة المفصولة الا ان الامام لما لقي الكلام الى مثل زرارة الذي كان عالما بمثل هذه الاحكام سلك في مقام بيان الحكم الواقعي مسلك التقية، فاطبق الاستصحاب تقية على المورد الذي يجب فيه القيام الى الركعة المفصولة ليكن حمله في مقام الظاهر على مذهب اهل الخلاف و لا يكون الامام ماخوذا عندهم، و يؤيده ان كون الفقرات الست لو البسه كلّا دالّا على معنى واحد بعيد في الغاية، فيقوى ان يكون معنى قوله: و لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط احدهما بالآخر، انه لا يجوز خلط الركعة المشكوك بغيرها و ادخالها فيه بل يجب الاتيان به مفصولة، و لعمرى انه اتم بيان في مقام بيان الحكم الواقعي من دون ان يشتبه على اهل الحق شيء في ان المراد هو ما استقر عليه مذهبهم و لا على اهل الخلاف شيء فيما جرت عليه طريقتهم.

وهمٌ ودفعٌ

لا يقال: كيف يمكن الالتزام بالتقية هنا مع ان صدر الرواية دال على ان المقام لما كان

مقام التقية، حيث انه عليه السلام امر في جواب السائل عن الشك بين الاثنين والاربع بان يركع ركعتين و اربع سجعات و هو قائم بفاتحة الكتاب، و هذا الكلام ظاهر في وجوب ركعتين منفصلتين من جهة ظهور تعيين الفاتحة.

فانه يقال: هذا لو اتفق كلمات اهل الخلاف بالتخير في الركعتين الاخيرتين بين الفاتحة والتسبيحة و ليس الامر كذلك، حيث يرى الاختلاف بينهم في ذلك، فالامر باتيان ركعتين بفاتحة الكتاب تعيينا انما يحمل على الركعتين المفصولتين بناء على مذهب الخاصة المستقر على التخير، فيدل على حكم الحق عندهم، و اما عند العامة فيمكن التفصّي عن التقية بان المراد ليس الاركعتين موصولتين و انما امر بفاتحة الكتاب تعيينا و فاقا لمن يرى منهم التعيين فتدبر، فانه لا يخلو عن دقة.

هذا و قد يتفصّي عن الاشكال بامور غير خال عن الاشكال، منها: ما افاده في «الدرر» من ان الوجه لجعل المورد من صغريات القاعدة مع اقتضاها بحسب الظاهر اتيان الركعة المتصلة ان الصلاة في نفس الامر يعتبر فيها امران: احدهما تحقق الركعات، و الثاني تقييدها بعدم الزايد، و مقتضى قولهم عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك البناء على عدم تحقق الركعة المشكوكه، و لا يثبت بهذا تحقق ذلك التقييد المعتبر لواتي بالركعة المشكوكه موصولة، فالجمع بين مفاد القاعدة المزبورة و مراعاة ذلك التقييد لا يمكن الا باتيان الركعة المنفصلة.

وفيه: انه ليس في ما بايدنا على ما تفحصنا ما يدل على اعتبار ان يكون الصلاة مقيدة بعدم الزيادة، غاية الامر اعتبار عدم الزيادة فيها حيث امر الشارع بها و منع من اتيان الزيادة فيها، و حينئذ فاستصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوكه يثبت عدم وقوع الزيادة فيها اذا اتى بالركعة الموصولة، و هذا واضح.

ومنها: ان الحكم محمول على التقية، فهي انما اعملت في حكم المورد و في اجراء القاعدة فيه لا في نفس القاعدة.

وفيه: ان ذكر الفقرات بكثرتها لا يناسب هذا الاحتمال، كما لا يخفى على المتأمل.
ومنها: ما افاده في «الكفاية» من ان اطلاق النقض حيث كان منافيا للاتيان

بالمشكوك منفصلة فيقيد بما دل على وجوب الاتيان بها كذلك. هذا، و انت خير بان الاولى في التفصّي عن الاشكال ما ذكرناه من الوجهين^١ فتأمل تعرف ان شاء الله

الرواية الرابعة:

و من الاخبار موثقة عمار عن ابي الحسن قال «اذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا اصل؟ قال: نعم»^٢.

فقه الحديث

و يحتمل فيها بحسب مقام التصور وجوه: الاول ارادة البناء على الاحتياط و تحصيل اليقين، و عليه ان جعلنا موردها خصوص ركعات الصلاة، فالمراد تحصيل اليقين بالبناء على الاكثر و اتيان ما يحتمل نقصه منفصلاً كما هو المذهب و ان لم نقل باختصاصها، فالمراد تحصيل اليقين بالاحتياط في كل شبهة بدوية كانت او غيرها، و لا يخفى ان لازمه الالتزام بالتخصيص الكثير لو لم يكن باكثر، و هذا لا يناسب قوله هذا اصل و جواب الامام بكونه اصلاً متبعاً في جميع الموارد، اللهم الا ان يحمل على الاستصحاب. و كيف كان فهذا الاحتمال مخالف لظاهر قوله: فابن على اليقين، اذ الظاهر ارادة البناء على اليقين المفروض الوجود لا وجوب تحصيل اليقين.

الثاني ارادة قاعدة اليقين، و هي ايضا لخروج كثير من الموارد بل اكثرها عنها لا يناسب كونها اصلاً، هذا مع ان الظاهر ارادة اليقين الموجود حين البناء لا الذي كان موجوداً في السابق وارتفع بعروض الشك.

الثالث ارادة قاعدة الاستصحاب، و لا ضير فيه بل الظهور يوافقه كما عرفت، نعم بناء على اختصاص مورد الموثقة بالشكوك الواقعة في الركعات يشكل الامر من جهة ان مقتضى الاستصحاب فيها البناء على الاقل و استقرار المذهب على خلافه فلا بد من حمله على التيقن، و هو في غاية البعد بملاحظة سياق الموثقة و يتفصّي عنه بعدم الدليل

١- لان هذا يتم بناء على كون الركعة المنفصلة مع الركعة المتصلة موضوعاً واحداً و حقيقة واحدة بنظر العرف و الآ فلا يجري لعدم

اتحاد الموضوع كما لا يخفى. ٢- من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٥١، وسائل الشريعة ج ٨ ص ٢١٢ الباب ٨

على اختصاصها بركعات الصلاة، و مجرد ذكر الاصحاب اياها في طى ادلة تلك المسألة لا يدل على الاختصاص، والله العالم.

الرواية الخامسة:

و منها ما عن الخصال «عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير عن محمد بن مسلم عن ابي عبدالله قال حدثني ابي عن جده عن ابائه ان امير المؤمنين علّم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب مما يصلح للمؤمن في دينه و دنياه الى ان قال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين الحديث»^١

سند الحديث

و يقع الكلام فيها تارة من جهة السند، و اخرى من جهة الدلالة، اما من حيث السند فلان فيه قاسم بن يحيى و قد ضعفه العلامة في الخلاصة، و يقال تضعيفه و ان كان مستندا الى تضعيف ابن غضائري و لا وثوق به الا انه ما وجد في علم الرجال توثيقه. اقول: يشهد قرائن كثيرة على صحة الاعتماد بالرواية بل بمطلق روايات قاسم بن يحيى، فان المجلسي رحمته نقل الحديث بطوله في الجلد الرابع من البحار و قال في ذيله: و هذا الخبر في غاية الوثاقة و الاعتبار على طريقة القدماء و ان لم يكن صحيحاً بزعم المتأخرين، واعتمد عليه الكليني و ذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي و كذا غيره من اكابر المحدثين انتهى.

و قال في التعليقة: ان هذا (يعني) تضعيف العلامة في الخلاصة من كلام ابن غضائري و لا وثوق به، و رواية الاجلة سيما مثل احمد بن محمد بن عيسى (و هو الذي اخرج احمد بن خالد البرقي عن القم لروايته عن الضعفاء فكيف يروي نفسه عنهم) تشير الى الاعتماد عليه بل الوثاقة و كثرة روايته و الافتاء بمضمونها يويده، و يويده ايضا عدم تضعيف شيخ من المشايخ العظام الماهرين باحوال الرجال اياه و عدم طعن من احد ممن ذكره في

مقام ذكره في ترجمته و ترجمة جده و غيرها انتهى.

و قال في «المستدرک»: و اما الكتاب المذكور فهو بعينه الحديث المعروف بالاربعمائة كما لا يخفى على من نظر الى سنده في الخصال و تلقاه الاصحاب بالقبول و وزعوا احكامه و ادا به على الابواب المناسبة لها، و لو لا حذف الاطالة لذكرت جملة منها انتهى موضع الحاجة. و انت خبير بان هذا كله يوجب القطع بوثوق الراوي او بكون الرواية موثوقا بها، و يويده بل يدل عليه انه يروي عنه احمد بن محمد بن عيسى على ما ذكره الشيخ في رجاله و محمد بن عيسى و ابراهيم بن هاشم و محمد بن خلف و ابراهيم بن اسحق و امثالهم، فالانصاف ان المناقشة في سند الرواية في غير محله. و ذب المحقق الخراساني (قدس) عن اشكال ضعف السند بان ضعف سند الرواية لا يضر بالاستدلال بها بعد وقوع مورد الاستدلال منها في الصحاح. و فيه: ان الكلام في هذه الرواية و مفادها مع قطع النظر عن غيرها، و الا فني غيرها غني و كفاية، فتدبر.

فقه الحديث

و اما من حيث الدلالة فقد يقال: انه حيث لا يجتمع الشك و اليقين لا بد من اختلافها اما في زمان نفسها و اما في زمان متعلقها و ان اتحد زمانها، والثاني هو الاستصحاب و ليس منوطا بتعدد زمان نفس الشك و اليقين، و حيث ان صريح الرواية اختلاف زمانها تعين حملها على قاعدة اليقين الذي ملاكه كون زمان اليقين في السابق و زمان الشك في اللاحق، و قد يذب عن هذا الاشكال بان المتداول في التعبير عن مورد الاستصحاب هو مثل هذه العبارة، ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين و سرائته الى الوصفين لما بينهما نحو من الاتحاد، هذا.

اقول: سلمنا ان صريح الرواية اختلاف زمان اليقين والشك و اعتبار هذا المعنى في الحكم الا انها تدل مع ذلك على اعتبار الاستصحاب لكن لا مطلقا بل في الجملة، و بيان ذلك ان المعبر في قاعدة اليقين امران: احدهما تقدم زمان اليقين على الشك، الثاني اتحاد متعلق الوصفين من جميع الجهات، و منها الزمان فيعتبر لحاظ زمان واحد قيدا في متعلق اليقين والشك بان يتيقن مثلا بعدالة زيد في يوم الجمعة ثم شك في عدالته في هذا اليوم.

إذا عرفت ذلك نقول: ظاهر الرواية أو صريحه و أن كان تقدم زمان وصف اليقين على الشك إلا أنه لم يقيد متعلق اليقين والشك بزمان واحد لينطبق على قاعدة اليقين و لحاظه في متعلقها غير معلوم بل الظاهر على خلافه فلا يمكن حمله على قاعدة اليقين فينطبق على الاستصحاب بالآخرة، إلا أنه لما كان مورده تقدم زمان وصف اليقين على الشك و يحتمل دخالته في الحكم لا يمكن التعدي عن المورد و لو كان غالبياً، لما عرفت من أن القيود الغالبية و أن لم تكن بصالحة لتقييد المطلقات إلا أنها ليست بحيث يمكن استفادة الإطلاق منها، اللهم إلا أن يتشبهت بعموم التعليل أو بالاجماع المركب و نحوهما.

وهم و دفع

ثم أنه قد يقال: أن الضابط في أن يكون المراد قاعدة اليقين تعلق اليقين والشك بالحدوث لا بالبقاء.

وفيه: أنه قد يتيقن ببقاء عدالة زيد إلى يوم السبت ثم يشك في بقاءه إلى هذا الزمان، و لا إشكال في أنه مجرى قاعدة اليقين و أن كان مجرى الاستصحاب أيضاً، حيث أنه من جهة تعلق اليقين ببقاء العدالة إلى يوم السبت ثم الشك في مطابقة هذا اليقين للواقع و عدمها يكون مجرى قاعدة اليقين، و من حيث تعلق اليقين بحدوث العدالة قبل يوم السبت والشك في بقاءه إلى هذا الزمان يكون مجرى الاستصحاب، فثل هذا المورد محل اجتماعهما و قد يتخلف كل منهما عن الآخر، و مثاله واضح. و كيف كان ليس الملاك في قاعدة اليقين تعلق اليقين والشك بحدوث شيء بل الملاك كون متعلق الوصفين واحداً من جميع الجهات حتى الزمان سواء تعلق الوصفان بالحدوث أو بالبقاء، فافهم و اغتنم.

الرواية السادسة:

ومنها مكاتبة على بن محمد القاساني قال «كتبت إليه و أنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية و افطر للرؤية»^١ فان تفريع تحديد الصوم و الافطار برؤية هلال رمضان و شوال على عدم

١- التهذيب ج ٤ ص ١٥٩ الباب ٤١، الاستبصار ج ٢ ص ٦٤ الباب ٣٣؛ وسائل الشريعة ج ١٠ ص ٢٥٥ الباب ٣، توضيح: لا يكون

دخول الشك فى اليقين لا يستقيم الا بارادة الاستصحاب و لذا قال الشيخ: و الانصاف ان هذه الرواية اظهر ما فى الباب من اخبار الاستصحاب، الا ان سندها غير سليم انتهى. اقول: نوقش فى الرواية تارة من جهة الدلالة و اخرى من جهة السند.

فقه الحديث

اما من جهة الدلالة فلما افاد فى الكفاية بقوله: و ربما يقال ان مراجعة الاخبار الواردة فى يوم الشك يشرف القطع بان المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان و انه لا بد فى وجوب الصوم و وجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه، و اين هذا من الاستصحاب انتهى. لا يخفى على من راجع الاخبار الواردة فى يوم الشك انها على طوائف: منها: ما دل على عدم وجوب الصوم الا للرؤية او مضى ثلاثين، و عدم جواز الافطار الا بذلك، مثل قوله: فاذا رايت الهلال فصم و اذا رايت فافطر، و هذه الطائفة لا تنافى ارادة الاستصحاب من قوله: اليقين لا يدخله الشك، كما لا تصير قرينة على ارادة اليقين بدخول شهر رمضان. و منها: ما دل على عدم جواز الصوم الا برؤية الهلال مثل قوله لا تصم الا ان تراه و نحو ذلك، و هذه الطائفة و ان تنافى بظاهرها ارادة اليقين الاستصحاب من قوله «اليقين لا يدخله الشك» فتصير قرينة على ارادة اليقين بدخول رمضان لان الاستصحاب لا ينافى الاحتياط الا ان المراد منها بقرينة ساير الروايات عدم جواز الصوم بنية كونه من رمضان لامطلقا فتصير كالطائفة الثالثة. و منها: ما دل على عدم جواز صوم يوم الشك بنية الفرض، و هذه الطائفة هى التى يمكن استظهار ما افاده المحقق منها بتقريب ان مفادها عدم جواز صوم يوم الشك و لو برجاء كونه من رمضان، فلو اراد المكلف ان يصوم فيه لا بد له من نية الندب على انه من شعبان و لو بان كونه من رمضان اجزاه بقيام غير المأمور به مقامه. و بهذا يستكشف ان فى الصوم بنية الفرض يعتبر اليقين بدخول رمضان، هذا الا ان الذى يرد فى المقام ان الامام فرّع على قوله اليقين لا يدخله الشك امرين: احدهما وجوب الصوم للرؤية، و الاخر جواز الافطار للرؤية. و

من المعلوم ان اليقين بدخول شوال ليس له موضوعية كى لا يكون مدخولا بالشك، فالمراد منه في طرف الاخر هو اليقين برمضان، فيقوى ان يكون المراد منه في طرف الاول ايضا هو اليقين بشعبان، وهذا عين الاستصحاب. ولا يخفى انه بعد ظهور الكلام في ذلك لا ينافيه ما دل على عدم جواز الصوم بنية الفرض، لان مفاده شيء زائد على ما اقتضاه الاستصحاب، وهذا واضح.

سند الحديث

واما من جهة السند فلقوع على بن محمد القاساني فيه ولم يعلم هل هو راوي هذا الخبر ام على بن محمد القاشاني بالشين المعجمة؟ وعلى بن محمد بن شيرة القاساني بالسين المهملة كان محل اعتماد كثير من الاصحاب دون على بن محمد القاشاني الغير المعروف جده الذي ضعفه عدة من علماء الرجال، وعدم العلم بان في السند هل هو ذا او ذاك كاف في عدم صحة الاعتماد على الرواية، فتدبر. والتسك بالشهرة لجبر السند في غير محله لعدم العلم باستنادهم بهذه الاخبار، لورود الاخبار الكثيرة في المسألة، كما لا يخفى على من راجع.

مركز تحقيق كتب التراث

وقال الشيخ رحمته الله بعد ذكر روايات العامة و بيان مفادها ما لفظه: هذه جملة ما وقفت عليه من الاخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها و عدم صحة الظاهر منها، فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد انتهى موضع الحاجة. و يشكل بان الخبر الضعيف كيف يتجابر به ضعف خبر اخر، والخبر الغير الدال كيف يتعاضد به ضعف دلالة الاخر، نعم يمكن الالتزام بتعاضد الروايات الصحيحة بان يقال: ان كل منها و ان ليس بحيث امكن استفادة العموم منه الا انها لما وردت في موضوعات شتى يتلقى العموم منها جميعا، هذا فافهم.

الرواية السابعة:

وربما يويد المطلب بالاخبار الواردة في الموارد الخاصة مثل رواية عبدالله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الدمي و هو يعلم انه يشرب الخمر و ياكل لحم الخنزير قال فهل

على أن اغسله فقال: «لا لانك اعترته اياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه»^١ و فيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها، و لو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة، بل كان المناسب تعليله بعدم العلم بالنجاسة، اذ هو الملاك في القاعدة.

و اورد المحقق الخراساني في حاشيته على هذا الاستظهار باحتمال أن يكون عدم الاستيقان تمام العلة للحكم، و ينبغي اولا ذكر ما افاده في «الكفاية» و بيان ما يرد عليه ليكون الورود في بيان ضعف مختاره في «الحاشية» على بصيرة.

ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله و نقده

قال في «الكفاية» ما ملخصه: ان تقريب دلالة الموثقة و نحوها ان يقال: ان الغاية انما هي لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا في ظرف الشك ظاهراً الا لتحديد الموضوع كي يدل على قاعدة الطهارة و ذلك لظهور المغيا في بيان الحكم للاشياء بعناوينها الاولى لا بما هي مشكوكة الحكم، وهذا و ان ليس له مساس بالاستصحاب الا أنه بغنائه دل عليه لظهورها في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً حيث جعل الغاية العلم بالقذارة لا امراً واقعياً كي يدل على استمرار حكم المغيا واقعا، و لا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين و انما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع غاية لاستمرار حكمه ليدل على القاعدة و الاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للاشياء مع ظهور مثل كل شئ طاهر و نحوه في بيان الحكم للاشياء بعناوينها الاولى انتهى موضع الحاجة.

و ظاهر ما افاده هنا تسليم عدم دلالة الرواية على القاعدة و عدم امكان الجمع بين قاعدة الطهارة و استصحابها، بل انما جمع فيها بين بيان الحكم للاشياء بعناوينها و بين استصحاب الطهارة. و فيه ما عرفت من ان ارادة الاستصحاب لا بد من لحاظ الاستمرار

١- بحار الانوار ج ٢ ص ٢٨٢ الباب ٣٣، هكذا موجود في البحار «سأل ابي ابي عبد الله و انا حاضر اني اعير الذمى ثوبى و انا اعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرده على فأغسله قبل ان اصلى فيه فقال ابو عبد الله عليه السلام فيه و لا تفسله من اجل ذلك فانك اعترته اياه و هو طاهر و لم تستيقن انه نجسه فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن انه نجسه»

استقلالاً في جانب المحمول بان يكون المعنى كل شيء مستمر طهارته، حيث ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما كان في ظرف الشك، فحكم الشارع به يكون حكماً بالابقاء و الاستمرار، و من المعلوم ان في الكلام ليس الانسبة واحدة، فاذا اريد من المحمول استمرار الطهارة لانفسها فاي نسبة تدل على اثبات نفسها للموضوع، و اذا اريد منه الطهارة لا استمرارها فاي شيء يدل على اثبات استمرارها، والقول بان احدهما مستفاد من النسبة و الاخر من الغاية، يرده ان الغاية انما هي غاية لما استفيد من النسبة، و هذا واضح.

ان قلت: يستفاد حكم الاشياء بعناوينها من المغيّا والغاية و ان كانت غاية لهذا الحكم الا ان المستفاد من جعل هذا الحكم مغنياً هو استمراره الى زمان حصول الغاية، و هذا عين مفاد الاستصحاب.

قلت: على هذا يكون الاستمرار ملحوظاً آلياً، و لازمه ان يكون عين ما حكم به في النسبة مستمراً، و المحكوم في النسبة انما هو حكم واقعي بمجموع للاشياء بعناوينها الاولى، و لا يعقل ان يكون هذا الحكم بعينه مستمراً في زمان الشك، فلا بد من لحاظ نسبة اخرى و هي استمرار هذا الحكم ظاهراً الى حصول زمان العلم، و هذه النسبة مما لا يفيدها نسبة الاولى، لعود محذور المتقدم، هذا محصل ما يرد على ما افاده في «الكفاية».

و قال في «الحاشية» ما محصّله: ان قوله كل شيء طاهر يدل بعمومه على طهارة الاشياء بعناوينها، و باطلاقه بحسب حالات الشيء التي منها كونه مشتبهاً طهارته و نجاسته بالشبهة الحكمية او الموضوعية يدل على قاعدة الطهارة و ان منع عن شمول اطلاقها لمثل هذه الحالة، لكونها في الحقيقة من حالات المكلف و ان كانت لها اضافة اليه ايضاً، فهو بعمومه لما اشتبهت طهارته لشبهة لازمة له غير منفكة عنه يدل على طهارته، و بضميمة عدم القول بالفصل بينه و بين سائر المشتبهات يدل على طهارة كل مشتبه، و على هذا يكون الحكم بالنسبة الى الاشياء بعناوينها الاولى واقعيّاً، و بالنسبة الى المشتبهات ظاهريّاً، و لا ضير في اختلاف الحكم بالنسبة الى افراد العام، لانه انما هو من اختلاف افراد الموضوع لا اختلاف معنى الحكم، فلا مجال لتوهم لزوم استعمال اللفظ في

المعنيين من هذه الجهة اصلا، فعلى ذلك يكون دليلا بعمومه على طهارة الاشياء بعناوينها الاولى و بما هى مشتبه حكمها مطلقا بضميمة عدم الفصل بين ما يلزمه الاشتباه و ما لا يلزمه فلا حاجة فى دلالة على قاعدة الطهارة الى ملاحظة غايته. نعم بملاحظتها يدل على الاستصحاب لان جعل العلم بالقذارة غاية للطهارة دليل على بقائها و استمرارها ما لم يعلم بالقذارة كما هو الشأن فى كل غاية، غاية الامر ان قضيتها لو كانت من الامور الواقعية هو استمرار المغيّا و بقاءه واقعا الى زمان تحققها و يكون الدليل عليها دليلا اجتهدا على البقاء و لو كان هى العلم بانتفاء المغيّي هو بقاءه تعبدا، فيكون الدليل بملاحظتها دليلا تعبديا، و لا نغنى بالاستصحاب الا ذلك، و لا يلزم منه محذور استعمال اللفظ فى المعنيين، اذ منشأ توهم لزومه ليس الا توهم ارادة ذلك من قوله: «كل شيء طاهر»^١ لا تكاد الا ان تكون بارادة الحكم على كل شيء بثبوت اصل الطهارة. والحكم باستمرار طهارته المفروغ عنها و ارادتها منه غير ممكن. و قد عرفت ان استفادة الاستصحاب ليس من المغيّا بل هو من الغاية و لا محذور فيه، و الا يلزم المحذور فى كل غاية و مغيّا مثلا الماء كله طاهر حتى يلاقى النجس، لابدان يراد منه على هذا طاهر بمعنى ثبوت الطهارة و بمعنى استمرارها قيلزم المحذور، مع انه ليس يلزم قطعاً. انتهى موضع الحاجة.

و فيه مواقع للنظر، اما ما ذكره فى توجيه افادة قوله كل شيء طاهر لقاعدة الطهارة: من ان الشيء باطلاقه او عمومه يشمل حال اشتباه الشيء من حيث الطهارة و النجاسة بالشبهة الحكمية او الموضوعية، ففيه: ان اثبات الطهارة للشيء فى حال كونه مشتبه غير اثباتها له بعنوان كونه كذلك، و المفيد لقاعدة الطهارة هو الثانى دون الاول، هذا مع انه على فرض افادة قوله: كل شى طاهر، طهارة الاشياء بعناوينها الاولى لا يبقى شيء اشتبه حكمه بشبهة حكمية، كما لا يخفى.

و اما ما افاده فى توجيه ارادة القاعدة و الاستصحاب معا من الرواية، ففيه: انه على تقدير لحاظ استمرار الحكم استقلالاً بان كان المراد كل شيء مستمر طهارته ظاهراً الى

زمان العلم بالقذارة لا مجال لارادة القاعدة، لما عرفت من ان معنى لحاظه استقلالاً هو الحكم باستمرار الطهارة بعد الفراغ عن ثبوته، و معنى قاعدة الطهارة هو الحكم بثبوت اصل الطهارة، و هذان المعنيان لا يجتمعان في كلام واحد. و على تقدير لحاظه آلياً يكون المراد قاعدة الطهارة فقط، لان معنى لحاظ الاستمرار آلياً هو استمرار عين ما حكم به في النسبة، و هو ان كان الطهارة الواقعية يلزم محذور سريّة الحكم الواقعي في مورد الشك و هو غير معقول، و ان كان الطهارة الظاهرية يكون المراد قاعدة الطهارة لا غير، و ارادة استمرار الطهارة الواقعية ظاهراً تحتاج الى لحاظ آخر و نسبة اخرى، والمفروض عدمها. هذا محصل ما يرد عليه و عليك بالتدبر التام لئلا يشتبه عليك الامر.

و قد يقال: ان قوله: «كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر»^١ اخبار لا انشاء، و من المعلوم انه يصح ان يخبر عن جعل الاستصحاب و قاعدة الطهارة و جعل الطهارة للاشياء بعنوانيتها الاولى بكلام واحد، لعدم لزوم المحذور حينئذ اصلاً، ضرورة ان جعل كل واحد من القواعد الثلاثة كان بكلام واحد الا انه اخبر عن وقوع جميعها بكلام واحد. و يرد عليه انه على هذا التقدير لا يصح التمسك بالرواية بشيء من القواعد الثلاثة لعدم العلم حينئذ بان هذا الشيء الخاص المعلوم اجمالاً انه حكم عليه بالطهارة هل حكم عليه بها بعنوانه الاولى او بعنوان كونه مشتبه الحكم او بعنوان سبق طهارته؟ و هذا واضح فتأمل تعرف.

في حقيقة الأحكام الوضعية و أقسامها

ثم انه بعد ما حقق مفاد اخبار الاستصحاب فلا حاجة في اطالة الكلام في بيان سائر الاقوال و النقض و الابرام فيما ذكر لها من الاستدلال، فالاولى صرفه الى تحقيق حال الاحكام الوضعية، و انها هل كانت مجعولة بالاستقلال او كانت لا محالة منتزعة من التكليف؟

قال الشيخ قدس سره في رسالته في الاستصحاب عند رد القول السابع الذي ذهب

اليه الفاضل التوفى قدس سره و هو التفصيل بين التكليف و الوضع ما حاصله: ان الخطاب الوضعى مرجعه الى الخطاب الشرعى، و ان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء، فمعنى قولنا: اتلاف الصبي سبب لضمانه، انه يجب عليه غرامة المثل و القيمة اذا اجتمع فيه شرائط التكليف، و لم يدع احد ارجاع الحكم الوضعى الى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعى الى الشخص كى يشكل بتحقيق الوضع فى مورد غير قابل للتكليف، و كذا الكلام فى الشرطية و المانعية و الجزئية، هذا. مع انه لا معنى لكون السببية فيما نحن فيه مجعولة كى يتكلم فى انه يجعل مستقل اولاً؛ لان السببية ليست صفة قائمة بذوات مثل الدلوک و لو فرض كونها كذلك لم تكن مجعولة بجعل الشارع؛ لانا لا نعقل ان يكون جعل الشارع موجدا لصفة فى ما يكون اسبابا للتكاليف، هذا كله فى السبب و الشرط و مثله الصحة و الفساد، لانها فى العبادات عبارة عن مخالفة الماتى به للامور به و موافقته، و من الواضح انها ليسا بجعل جاعل، و اما فى المعاملات فهما ترتيب الاثر عليها و عدمه، فان لوحظ الاثر حكما تكليفيا فالكلام فيه يعرف مما سبق، و ان لو حظ اثر كالملكية و نحوها، فهذه الامور اما منتزعة من الاحكام كما يقال: الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به و بعوضه و عليه فيكون اسبابها ايضا كذلك، و اما امور واقعية فيكون اسبابها كنفس المسببات امورا واقعية، انتهى محصل كلامه قدس سره.

و قال فى «الكفاية» ما محصله: ان الاحكام الوضعية على أنحاء، منها: ليس بمجعول لا استقلالاً و لا تبعاً، و منها: كان مجعولاً تبعاً، و منها: ما كان مجعولاً استقلالاً و تبعاً و مثل للاول بالسببية و الشرطية و المانعية و الرافعية للتكليف و علل عدم امكان جعله اصلاً بمثل ما عرفت فى كلام الشيخ، و مثل للثانى بالشرطية و الجزئية و نحوها للامور به، و للثالث بالحجية و القضاة و الولاية و نحوها، و من شاء تفصيل كلامه فليراجع الى مقامه.

اقول: لا اشكال فى ان مثل الشرطية و الجزئية للامور به ليس مجعولة الاً تبعاً للامر بالمركب، فان الطهارة او السورة لا تتصف بالشرطية او الجزئية، الا اذا امر بمجملة امور

مقيدة بها او مركبة منها و من غيره، و بدونه ليست شرطاً او جزءاً، و ان انشاء الشارع لها الشرطية او الجزئية و قوله بان الطهارة شرط او السورة جزءٌ معناه ان الامر بالمركب مقيدة بها او مركبة منها، و لو لا ذلك لما صح الكلام بلا اشكال.

و اما مثل الضمان والدين والحرية والرقية والزوجية والملكية و نحوها فلا اشكال في صحة تعلق الجعل بها استقلالاً من دون لزوم ان تكون منتزعة من احكام تكليفية، بل لا يصح انتزاعها منها في بعض الموارد، كما في الصبي الذي اتلف مال الغير، فانه لا اشكال في انه ضامن في الصغر مع انه غير مكلف في هذا الحال.

وهم و دفع

وما يقال: من ان الضمان في المثال منتزع من التكليف الغير المنجز فعلاً، يدفعه ان الامور الانتزاعية تابعة لمنشأ انتزاعها وجوداً و عدماً، بمعنى انه كلما تحقق امر واقعي كان منشأ لانتزاع امر واقعي اخر يتحقق ذلك الامر الانتزاعي، و كلما ارتفع يرتفع بتبعه، و ذلك مثل الفوقية والتحتية، فانه اذا وجد سقف واقع فوق قوائم البيت ينتزع من وجوده بهذه الهيئة فوقيته له، و هذه الصفة الانتزاعية متحدة وجوداً مع منشأ انتزاعها، و كلما فقد يفقد الصفة.

وكيف كان فالامور الانتزاعية هي التي كانت في قبال الامور الاعتبارية عبارة عن امور واقعية منتزعة عن امور واقعية اخر، بحيث لو لا هذه الامور لما كانت هي بموجودة قطعاً، و لا ينافي ما ذكرناه كون مثل الشرطية و الجزئية من الامور الانتزاعية، لانها انما منتزع من الامر بالمقيد والمركب، و لا ريب في ان هذا الامر حيث كان فعلاً من الافعال الصادرة من المكلف بالكسر كان امراً واقعياً.

اذا عرفت ذلك نقول: حيث لا تكليف في حال الصغر لما صح انتزاع امر منه، لاستحالة وجود ما كان وجوده بتبع وجوده بتبع وجود امر اخر قبل وجود ذلك الامر، فالصحيح ان الضمان الموجود في حال عدم البلوغ ليس الا مجموعاً استقلالياً.

وكيف كان فالالتزام بان الضمان و الدين و الحرية و الزوجية و نحوها امور منتزعة من التكاليف يودي الى ما لا يلتزم به احد، مثلاً لو فرض ان مديوناً مات كان مقتضى هذا القول براءة ذمته بمجرد الموت لعدم ثبوت التكليف في حق الميت، و مما يشعر بما

ذكرنا ورود التكاليف على هذه العناوين مثل الدين والزوجية و نحوهما، فيقال: يحل لك وطء الزوجة او يجب عليك رد الدين و نحو ذلك.

بقي الكلام في مثل السببية و الشرطية لنفس التكاليف، و التحقيق امكان تعلق الجعل بها ايضا استقلالا، و توضيح ذلك يستدعى رسم مقدمة و هي ان نفس التكاليف التي لا يكاد يشك احد في امكان تعلق الجعل بها مستقلا هل المراد منها الارادة او الكراهة الموجودة في نفس المكلف بالكسر؟ لا اشكال في انه لو كان المراد منها ذلك لم يصح جعلها لاستقلالا و لا تبعا، لان الارادة او الكراهة الموجودة في النفس امر واقعي تكويني لا تناله يد الجعل التشريعي اصلاً، و لا يخفى ذلك على من راجع وجدانه فيجد نفسه مريدا لهذا مكرها لذاك و هذا الامر الحاصل في نفس المريد و المكره سواء كان تابعا للمصالح او المفاسد المستدعية لها اولا كان حصوله بيد التكوين بحيث لولاه لما يكاد يحصل و لو فرض ان المولى انشاء الف مرة.

وبالجملة فما يصل اليه يد التشريع ليس الارادة و الكراهة بل هو الامر الاعتباري الذي يوجد بالاعتبار و لا يوجد بعدمه، و هو الذي يعبر عنه تارة بالوجوب الاعتباري و اخرى بالحرمة الاعتبارية.

والحاصل ان للاحكام الخمسة التكليفية فردان: احدهما ما كان اعتباراً محضاً ليس ما بازائه في الخارج شيء اخر، نعم انشاء هذا الامر الاعتباري من حيث كونه فعلاً صادراً من الحكيم يكشف عن وجود الارادة و الكراهة في نفسه لعدم صدور فعل اختياري من الحكيم الا لغرض، و ظاهر هذا الفعل كون الغرض وجود الارادة و الكراهة في نفسه. الثاني ما كان امراً واقعياً حاصلاً في نفس المولى الذي لاجله يبعث و يزجر، و ما يعقل التشريع فيه هو المعنى الاول لا الثاني.

اذا عرفت ذلك نقول: بعد ما كان نفس التكليف المنشأ امراً اعتبارياً لم لا يصح اعتبار امر اخر سبباً له، فكما كان هو اعتباراً محضاً كان سببية السبب له ايضا كذلك.

ولعل ما اوجب الاشتباه في المقام توهم ان مورد البحث هو السببية الحقيقية للتكاليف الحقيقية غفلة عن ان مثل هذه التكاليف مما لا يصل اليه الجعل التشريعي بنفسها فضلاً عن سببية اسبابها، و عليك بالتدبر التام فان المقام من مزال الاقدام، و ينبغى التنبيه على امور:

الفصل الثالث: تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأول: في اعتبار فعلية الشك واليقين وعدمه

هل المعتبر في تحقق اركان الاستصحاب تحقق اليقين و الشك الفعليين، او يكفي وجودهما الشأني، او بين اليقين و الشك تفصيل؟ في ذلك وجوه: قال الشيخ رحمه الله ما حاصله: ان المستفاد من تعريف الاستصحاب تقوّمه بامرین: احدهما: وجود الشيء في زمان سواء علم به في ذلك الزمان اولا، نعم لا بد من احرازه حين ارادة الحكم بالبقاء. الثاني: الشك في وجوده في زمان لاحق، و المعتبر في هذا الشك هو الفعل الموجد حال الالتفات فلا يكفي الشك التقديري.

ثم انه قدس سره فرّع على ذلك مسألتين، الاولى: ان المتيقن للحدث اذا التفت الى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه، فلو غفل عن ذلك و صلى بطلت صلاته لسبق الامر بالطهارة، و لا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل، لان مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجد من قبل. الثانية: لو غفل المتيقن للحدث عن حاله و صلى ثم التفت و شك في كونه محدثا حال الصلاة او متطهرا جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ، لحدوث الشك بعد العمل و عدم وجوده قبله حتى يوجب الامر بالطهارة و النهي عن الدخول في الصلاة بدونها.

ثم قال: نعم هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لو لا

حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه انتهى.

و قريب من ذلك ما في «الكفاية». قال رحمه الله فيها بعد ما ذهب الى اعتبار الشك الفعلي و عدم كفاية التقديري ما لفظه: فيحكم بصحة صلاة من احدث ثم غفل و صلى ثم شك في انه تطهر قبل الصلاة لقاعدة الفراغ بخلاف من التفت قبلها و شك ثم غفل و صلى فيحكم بفساد صلاته فيما اذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك، لكونه محدثا قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

لا يقال: نعم و لكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضي ايضا فسادها، فانه يقال: نعم لو لا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على اصاله فسادها، انتهى.

تحقيق

اقول: يقع الكلام في مقامين، الاول: في عدم اعتبار الشك الفعلي و كفاية الشك التقديري

الثاني: في عدم تفرع هذا الامر المذكور على هذا النزاع.

اما المقام الاول: فملخص الكلام فيه ان المستفاد من قوله في صحيحة الاولى لزرارة بعد ما سأل عن حكم من حرّك في جنبه شيء لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين» و كذا من قوله: «لا تنقص اليقين الا باليقين و لا تنقص اليقين بالشك و لكن ينقضه ييقين اخر»^١ ان الضابط في رفع اليد عن الحالة السابقة تعلق اليقين بخلافها، فما لم يحصل هذا اليقين تعبد الشارع ببقاء ما كان، و لذا كان الاستصحاب حجة فيما يظن بخلاف الحالة السابقة ايضا، و اذا كان الامر كذلك كان الاستصحاب حجة في مورد الشك التقديري، لعدم تعلق اليقين بالخلاف في مورد. و بالجملة ظاهر بعض ادلة الاستصحاب ان الناقض للحالة السابقة لا يكون الا اليقين بخلافها، فبذلك يستكشف ان الشك الماخوذ في بعض الآخر ليس ملحوظا بذاته، بل انما هو من جهة انه مصداق

لهذا الكلى فتدبر.

هذا كله مضافا الى امكان ان يقال: انه فيما فرض المكلف لو التفت لشك يصدق في حقه انه شاك فعلا و يكشف عن ذلك بملاحظة التامل في نظائر المقام، فانه لا اشكال في جواز اكل الانسان مال من دعا الى داره للضيافة مع القطع بانه غافل عند ارادة الاكل عن رضاه بذلك، و يستدل على ذلك في العرف بانه راض بذلك مع ان المفروض غفلته بالكلية، و مثله الصلاة في دار من دعاه الى الضيافة مستدلا عليه برضاء المضيف، مع ان المضيف لا يتوجه بذلك اصلا، و هذا هو الذي يعبر عنه في العرف بشاهد الحال، و كيف كان المراجعة الى اهل العرف في محاوراتهم تفيد القطع بصدق تلبس المكلف فعلا ببعض العناوين مع ذهوله عنها بالكلية و لكن كان بحيث لو التفت لتوجه اليها و يصدق العنوان في حقها.

وهم و دفع

وقد يترأى من عبارة بعض الاعلام على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه الاستناد في عدم كفاية الشك التقديري و اعتبار الشك الفعلي بان الجوامد لا تطلق على ما انقضى عنه المبدء بالاتفاق، و الخلاف انما وقع في خصوص المشتقات.

وفيه: ان المقام ليس مبتنيا على مسألة الجوامد و المشتقات، و لا يشك احد في عدم اطلاق الجوامد على ما انقضى عنه المبدء، فلاشكال كله في ان الشك الماخوذ في ادلة الاستصحاب هل اريد به خصوص الشك الفعلي او الاعم منه و من التقديري؟

و قد حققنا انه - مضافا الى ان الشك في الادلة ليس ملحوظا بنفسه، بل انما لو حظ من جهة انه فرد من افراد عدم اليقين بالخلاف بقرينة بعض الاخبار الظاهر في ان الضابط في بقاء ما كان عدم اليقين بخلافه - يمكن ان يقال: يصدق الشك الفعلي في مورد غفل المكلف عنه و لكن كان بحيث لو التفت لشك، هذا و لو منع الا من اعتبار فعلية الشك وجب الالتزام بما لا يمكن الالتزام به في موارد:

منها: مسألة الجماعة، فانه لو فرض ان اماماً تيقن بالحدث ثم شك فيه فورد في الصلاة باستصحاب الطهارة لا يجوز الصلاة معه، للقطع بذهوله في اثناء الصلاة عن كونه

شاكا بحسب العادة، فيصير غير محكوم بالطهارة، و معلوم ان الماموم لو علم ان امامه غير محكوم بالطهارة ليس له الصلاة معه، و هذا مما لا يفتى به احد فيستكشف ان الشك التقديري بحكم الفعل.

وقال المحقق الخراساني رحمته الله في حاشيته عند كلام الشيخ رحمته الله:

ثم ان المعتبر هو الشك الفعلي (الى اخره) ما حاصله: ان الوظيفة المقررة في حال الجهل تارة على نحو يكون هو المطلوب في هذا الحال، و اخرى على نحو يكون المطلوب هو الواقع الا ان جعلها لاجل ان يكون موجبا لتنجز الواقع عند الاصابة و عذرا عنه عند المخالفة، و على الاول يمكن ان يكون لها ما للحكم من المراتب الاربع، و على الثاني لا يكاد ان يكون لها بعد مرتبة الانشاء الا مرتبة التنجز فلا يترتب عليها بدون هذه المرتبة ما هو المرغوب منها من تنجز الواقع عند الاصابة و العذر عنه عند المخالفة، ضرورة ان هذه الاثار لا تكاد ان يترتب عليها الا بعد الاطلاع عليها باطرافها تفصيلا، و لا يترتب اثر على مجرد انشائه، وحيث ان الاستصحاب من قبيل الثاني فلا محالة يعتبر في ترتيب الاثر عليه من الشك الفعلي فلا يكفي الشك التقديري الموجود في حال الغفلة، انتهى ملخصا.

اقول: قد ثبت في محله ان مجرد انشاء الاحكام الظاهرية يوجب رفع فعلية الاحكام الواقعية اذا كانت مخالفة لها وصل الى المكلف او لم يصل، لعدم اجتماع الارادة الاكيدة والترخيص بخلافها، فنفس الترخيص بالخلاف ينافي وجود الارادة الاكيدة او الكراهة كذلك.

نعم لا يكفي مجرد الخطاب في تنجيز الاحكام الواقعية اذا صادفها ما لم يصل الى المكلف، كما في الاحكام الواقعية التي لم تصل اليه.

و كلامنا هاهنا في وجود الحكم الاستصحابي في مورد الشك الفعلي، و الا فن المعلوم انه ما لم يلتفت اليه المكلف ليس حجة في حقه، كما انه لو غفل عن حكم الخمر او موضوعه ليس دليل حرمة شربه حجة في حقه.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديري، و

عليك بالتأمل التام فان المقام حقيق به.

واما المقام الثاني: فاجمال الكلام فيه ان مقتضى القاعدة في الفرع الاول البطلان، و في الثاني الصحة مطلقا، سواء قلنا بشمول الادلة للشك التقديري اولا، اما في الفرع الثاني فلان ما يعارض قاعدة الفراغ هو استصحاب الحدث الجاري بعد الصلاة لا حينها، لانه لا بد في كل زمان من لحاظ الاصل الجاري في هذا الزمان، فلا يفيد في ترتيب الاثر في زمان جريان الاصل فيما قبله، و لا شبهة في ان زمان جريان قاعدة الفراغ هو بعد الفراغ عن العمل، فلا ينافيه الا الاصل الجاري عنده المخالف معه في النتيجة، و مما يهديك الى ما ذكر انه لا شبهة في صحة الصلاة التي ورد فيها شكاً في الطهارة رجاء مع تيقن الحدث من قبل ثم تيقن بعد الصلاة بأنه كان متطهراً و شك في صيرورته بعد محدثاً، و ليس ذلك الا لأن استصحاب الطهارة بعد الصلاة تقتضي صحتها، و لا ينافيه كون المكلف حال الصلاة محدثاً بحكم الاستصحاب، و يمثل ذلك انه لا شبهة في بطلان الصلاة التي ورد فيها مع الطهارة المستصحية اذا تبدل حاله بعد الصلاة بكونه متيقناً بالحدث قبل شاكا في ارتفاعها بعد، و كيف كان ففي كل زمان يكون المناط الاصل الجاري في هذا الزمان.

اذا عرفت ذلك تعرف ان استصحاب الحدث حال الصلاة لا يعارض قاعدة الفراغ الجارية بعدها، بل المعارض لها انما هو استصحاب النجاسة بعد الصلاة. و اذا لا فرق في الفرع المذكور و هو ما لو تيقن بالحدث ثم غفل و صلى ثم التفت و شك في كونه محدثاً حال الصلاة او متطهراً بين ما لو قلنا بكفاية الشك التقديري في جريان الاستصحاب و بين ما لو قلنا بعدم كفايته، ضرورة ان مقتضى القول الاول ليس الا جريان الاصل حال الصلاة، كما ان مقتضى القول الثاني عدم جريانه، و قد عرفت ان وجود هذا الاصل و عدمه على حد سواء في ما هو المقصود من ترتيب الاثر بعد الفراغ عن العمل، فلا بد من رعاية الاصل الجاري بعد العمل، و هو على القولين استصحاب الحدث، و يعارضه قاعدة الفراغ، فلو قدمت هذه القاعدة عليه اما لحكومتها عليه او للزوم لغويتها لو عكس كان الصلاة صحيحة. و توهم ظهور ثمة النزاع في الفرع المذكور لعل كان من جهة تحيّل

تقدم استصحاب الحدث حال الصلاة على قاعدة الفراغ الجارية بعدها لعدم محذور في تقديمه، بخلاف الاستصحاب الجاري بعدها؛ فانه لا يصح ان يتقدم على تلك القاعدة لاقتضائه لغويتها او اختصاصها بالموارد الشاذة النادرة جدا، و اذا فلو قيل بجريان الاستصحاب في الشك التقديري كان المكلف مستصحب الحدث حال الصلاة و هو مقدم على قاعدة الفراغ، و لو قيل بعدم جريانه لم يكن له الا استصحاب الحدث بعدها، و قد عرفت ان القاعدة مقدمة على هذا الاصل.

وفيه ما عرفت من ان استصحاب الحدث حال الصلاة لا يعارض قاعدة الفراغ اصلا حتى يقدم احدهما على الاخر، فالفرع على القولين على حد سواء فتدبر.

و مما ذكرنا تعرف حال الفرع الاول، فانه لا فرق فيه ايضا بين القولين المذكورين حيث ان ما اقتضى بطلان الصلاة فيه ليس الا استصحاب الحدث الجاري بعد الصلاة لا الجاري حالها حتى يفرق بين مورد جريانه و عدمه.

و الفرق بين هذا الفرع و سابقه ان الشك في الفرع السابق كان حادثا بعد الصلاة فلم يكن محذور في شمول قاعدة الفراغ له، و هذا بخلاف هذا الفرع فان الشك فيه ليس حادثا بحكم العرف، فانه يراه اعادة معدوم لا وجودا جديدا.

نعم لو شك بعد الصلاة في انه تطهر بعد التفاته و صلى ام صلى بدونه جرى في حقه حكم الشك المحادث فيشملة قاعدة الفراغ، فتأمل تعرف.

ثم ان هذا كله على فرض تسليم جريان قاعدة الفراغ في المقام، و يمكن منعه من جهة ان معنى قوله: لانه حين العمل اذكر، الغاء احتمال الغفلة والمفروض في المقام غفلة المكلف حال الصلاة و يدفع بان ذلك يصح فيما فرض المكلف بعد صدور الحدث عنه غافلا الى ان فرغ من الصلاة، و هذا فرض بعيد في الغاية، اللهم الا ان يقال: ان مفاد التعليل ان المكلف حين الشروع في العمل اذكر لشروطه و موانعه و اجزائه، فلا بد من لحاظ العمل الذي تجري فيه القاعدة و هو في المقام الصلاة و المفروض ان المكلف حين الشروع فيها غافل عن شرطها الذي هو الطهارة، و الانصاف ان جريان القاعدة في المقام بملاحظة التعليل الواقع في بعض ادلتها مشكل، اللهم الا ان يكون هذا حكمة في الحكم لا علة له. و

تفصيل الكلام في تحقيق ذلك يأتي في محله ان شاء الله.

التنبيه الثاني: في اعتبار صفة اليقين و عدمه

هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته و ان لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه اثر شرعا او لا؟

وجهان مبنيان على ان اليقين الماخوذ في الادلة هل هو من جهة مجرد مرآتيته للمتيقن فالملاك في جريان الاستصحاب هو مجرد ثبوته في الواقع و ان لم يحرز او هو بنفسه له دخل في جريانه، و يظهر النتيجة بناء على القول بالاجزاء في الاوامر الظاهرية فيمن يتيقن بالطهارة فشك و صلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف و كونه محدثا من قبل، فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس اليقين دون الواقع كان له امر ظاهري و هو على الفرض يقتضى الاجزاء و فيمن شك في الطهارة من دون ان يكون له حالة سابقة فصلى ثم تبين بعد الصلاة كونها متطهرا قبل الصلاة محدثا حين الشروع فيها، فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس الواقع كان حالة السابقة للمكلف هي الطهارة و المفروض كونه شاكا عند ارادة الصلاة فكان له امر ظاهري و حكم استصحابي، و هو بالفرض يجزي عن الواقع، و لا يخفى ان ظاهر ادلة الاستصحاب معنى الثاني، فجريانه فيما يشك في ثبوت الشيء مشكل و استظهر المعنى الاول المحقق الخراساني.

نقل و نظر

فقال: و به يمكن ان يذب عما في استصحاب الاحكام التي قامت الامارات المعتبرة على مجرد ثبوتها و قد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الاشكال بانه لا يقين بالحكم الواقعي و لا يكون هناك حكم اخر فعلى، بناء على ما هو التحقيق من ان قضية حجية الامارة ليست الا تنجز التكاليف مع الاصابة و العذر مع المخالفة كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلا كالقطع و الظن في حال الانسداد على الحكومة، لا انشاء احكام فعلية شرعية ظاهرية كما هو ظاهر الاصحاب، و وجه الذب بذلك ان الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء، فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقائه تعبدا للملازمة بينه و بين ثبوته واقعا، انتهى موضع الحاجة.

اقول كلامه يفيد امرين:

احدهما: انه لو قلنا باعتبار اليقين بنفسه في جريان الاستصحاب اشكل الامر في استصحاب الاحكام التي قامت الامارات المعتبرة على ثبوتها حيث لم يحرز باليقين ثبوتها.

وفيه: عدم انحصار وجه الذب عن الاشكال في ذلك بل يمكن ان يذب عنه بما يقال في وجه تقدم الامارات المعتبرة على مثل قوله: «كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام»^١ او قوله: «كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر»^٢ فان العلم بنفسه ماخوذ في غايات هذه الاحكام الظاهرية و مع ذلك يقدم الامارات عليها، فلو قام اماراة على حرمة هذا او نجاسة ذلك ارتفع الحكم الظاهري في مورده قطعاً، و سياتى الكلام في محله ان شاء الله في الوجوه التي ذكروها لذلك: و منها: ان العلم الماخوذ في تلك الادلة اعم من اليقين الوجداني و من الحجة. و منها: ان مفاد ادلة حجية الامارات الغاء احتمال الخلاف و تنزيل المكلف منزلة العالم، و تقديم الامارات على ادلة تلك الاحكام يكون بالورود على الوجه الاول، و بالحكومة على الوجه الثاني. وكيف كان فهذه الامور بعينها تجري في المقام ايضا، فاما يقال بان المراد من اليقين الماخوذ في دليله اعم من اليقين الوجداني و من الحجة، و اما يقال بان الحجة بمنزلة اليقين بادلة حجيتها. و لعمري ان هذا اوضح من ان يحتاج الى اطالة الكلام.

الثاني: انه لو كان هناك حكم اخر فعلى على طبق مودى الطريق كما هو ظاهر الاصحاب امكن جريان الاستصحاب، دون ما اذا لم يكن قضية حجيتها الا تنجز التكاليف مع الاصابة والعذر مع المخالفة.

و انت خير بان مراد اكثر من ذهب الى ان قضية حجية الامارات جعل الاحكام على طبقها هو السببية المحضة في تلك الامارات، و معناها ان قيام الطريق مثل قول

١- المكافى ج ٥ ص ٣١٣ باب النوادر، التهذيب ج ٧ ص ٢٢٦ الباب ٢١: وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٨٩ الباب ٤. توضيح هكذا كان

٢- المستدرک ج ٢ ص ٥٨٣ الباب ٣٠

في كتب الرواية «كل شيء هو لك...»

العادل مثلاً اوجب مصلحة في العمل على وفقه و الجري على طبقه، بحيث كان العمل بقول العادل مثلاً اوجب مصلحة في نفس العمل وفقه و الجري على طبقه، بحيث كان العمل بقول العادل مثلاً ذامصلحة ملزمة اوجبت الاخذ بقوله و العمل على وفقه مثل الاعتناء بقوله و عدم هتكه، و على هذا لا مجال لاستصحاب هذاالحكم اصلاً، ضرورة قيام المصلحة بالعمل على وفق ما اخبر به العادل و هو لم يخبر الا بشبوت الحكم لابقائه، فليس العمل في مورد الشك في ذلك الحكم على وفق قوله اجلالاً لمقامه و اعتناء بقوله حتى يكون ذا مصلحة موجبة لذلك، هذا كله على فرض ان يكون هناك حكم اخر على طبق مودى الطريق، و اما اذا لم يكن قضية حجية الامارات الاجعل الحجية المحضة فهل لا يجري الاستصحاب كما ذكره او يجري؟ وجهان مبنيان على ان المجمول حجة هل هو مفاد قول العادل او احتمال الحكم الواقعي فلايجري الاصل على الاول و يجري على الثاني، و توضيح ذلك انه ان قلنا بان ما يجعله الشارع حجة على الواقع منجزاً له عند الاصابة و عذراً عنه عند المخالفة هو مفاد الطريق و مؤداه فلا يجري الاصل لان موداه ليس الا ثبوت الحكم في زمان قلنس بقاءه في ظرف الشك مفاده حتى يكون حجة على الواقع واستصحاب كون مفاده حجة يرجع الى عدم نسخ حجيته، و ان قلنا بان ما يجعله حجة هو احتمال الحكم في الواقع في مورد قيام الطريق و الى انه ان كان الواجب هو العمل بمفاد قول العادل بما هو مفاد قول العادل، فلا يحتمل ان يكون البقاء مفاد قول العادل كما لا يخفى فلا يكون شك في عدم بقاء هذا الحكم يستصحب، نعم لو كان اخبار العادل جهة تعليلياً لا يجاب ما اخبر به^١.

فلا اشكال في صحة استصحاب منجزية هذا الاحتمال في ظرف الشك، فيقال: ان احتمال هذا الحكم كان منجزاً في السابق فيشك في بقاء تنجيذه، والاصل بقاءه هذا فتأمل و اغتتم فانه دقيق.

١- فيمكن الاستصحاب فتدبر جيداً قد رجع الاستاد مدظله عما ذهب اليه في الدورة السابقة و اختار عدم جريان الاستصحاب مطلقاً حتى اذا كان الجهة تعليلياً و لعل وجهه ما تقدم في بحث اخذ موضوع الاستصحاب من العقل او العرف او الدليل فراجع و تدبر.

التفنييه الثالث: في اقسام استصحاب الكلى

و هو على ثلاثة اقسام، لان الشك في بقاء الكلى قد يكون من جهة الشك في بقاء الفرد الموجود في ضمنه الكلى، و اخرى من جهة تردد ذلك الفرد بين ما هو باق جزما و بين ما هو مرتفع كذلك، و ثالثة من جهة الشك في وجود فرد اخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

القسم الاول من استصحاب الكلى

اما الاول فلا اشكال في جواز استصحاب الكلى و نفس الفرد و ترتيب احكام كل منها عليه، كما في رسالة شيخنا المرتضى رحمته الله.

عقد وحل

و قد يشكل بان استصحاب الفرد يغني عن استصحاب الكلى الموجود في ضمنه فيكنى في ترتيب آثار كل من الفرد والكلى .
و يظهر من المحقق الخراساني رحمته الله ابتناء الكلام على ان الطبيعي عين الفرد في الخارج، فالتعبد بوجود الفرد تعبد بوجوده، واستصحاب الفرد يجدي في ترتيب آثاره، و ان هذا الاتحاد والعينية في الخارج انما هو بنظر العقل و الدقة، و اما بالنظر العرفي فهما اثنان، و الاعتبار انما هو بهذا النظر، فلا يجدي استصحاب الفرد في ترتيب آثار الطبيعي كما لا يجدي استصحابه في ترتيب آثار الفرد. و قريب من ذلك ما في «الدرر» حيث بنى الكلام على ان الكلى عين الفرد في الخارج فيغني استصحاب الفرد عن استصحاب الكلى، و انه مغاير معه عند التعقل فلا يغني استصحابه عن استصحابه.

اقول: لو سلم ان الكلى عين الفرد بنظر العقل و العرف، الا ان موضوع اثر كل منها غير موضوع اثر الاخر، فان اثر الخاص بما هو خاص يتقوم فيه خصوصية فيحتاج في دليل التعبد به الى لحاظها و اثر العام بما هو يتقوم فيه بالمطلق فيحتاج في دليل التعبد به الى لحاظ الخصوصية، و هما لا يجتمعان في لحاظ واحد و كلام فارد، فلا بد في ترتيب اثر كل منها من استصحاب يخصه، و لا يغني استصحاب الواحد الجاري في الفرد عن استصحاب الكلى، لان النظر في ذلك الاستصحاب الى خصوصيات الفردية، و في

الاستصحاب الكلي الى نفسه من دون لحاظ تلك الخصوصيات، وكيف كان كون الكلي عين الفرد وعدمه لا يجدي في هذا النزاع اصلاً، فتدبر وافهم.

و اما الثاني و هو الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في تردد الفرد الموجود في ضمنه بين ما هو باق جزماً و ما هو مرتفع كذلك، فلا اشكال في جريان استصحاب العدم في كل من الفردين و ترتيب آثار عدم كل منهما عليه لو لم يلزم منه مخالفة عملية، و الا يتعارض الاصلان و يتساقطان كما لو علم اجمالاً بترتب تكليف وجوبي او تحريمي على الخاصين، فانه يجب رعاية هذا التكليف من جهة العلم الاجمالي بوجوده، اما في هذا الفرد او في ذاك، هذا اذا قلنا بجريان الاصول في اطراف المعلوم بالاجمال، و الا يشكل جريانه في المقام مطلقاً، سواء لزم منه مخالفة عملية او لا.

وهمان ودفعان

و اما استصحاب الكلي فقد يشكل فيه تارة بان الخاص الذي يكون الكلي موجوداً في ضمنه مردد بين ما هو متيقن الارتفاع و بين ما هو مشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه بالاصل. وفيه: ان تردد الخاص انما يضر باستصحابه حيث لا يقين بحدوثه و هو ليس بضائر باستصحاب الكلي حيث قطع بحدوثه و شك في بقاءه فيتم اركان الاستصحاب. و اخرى بما افاده السيد المحقق رحمته في حاشيته على «المكاسب» عند قول الشيخ رحمته كفاية تحقق القدر المشترك (الخ) و حاصله: ان الشك في بقاء الكلي مسبب عن حدوث الفرد المشكوك الحدوث و الاصل عدمه. ثم نقل جواب الشيخ عن هذا الاشكال في الاصول: من ان ارتفاع الكلي من اثار كون الحادث الفرد المقطوع الارتفاع لا من اثار عدم حدوث الفرد الاخر، و اورد عليه بما حاصله: ان الحكم معلق على وجود القدر المشترك و عدمه لا على بقاءه و ارتفاعه و ان كان قد يعبر عن وجوده بالبقاء و من عدمه بالارتفاع، من جهة ان وجود المسبوق بالوجود بقاء اعتباراً او العدم المسبوق بالوجود ارتفاعاً، الا ان الحكم ليس معلقاً على هذين العنوانين بل هو معلق على عنوان الوجود والعدم، و من المعلوم ان علة وجود الكلي وجود الفرد و علة عدم وجوده عدم الفرد من جهة ان ما هو وجوده علة للوجود يكون عدمه علة للعدم، فان عدم علة

الوجود علة للعدم. قال: نعم ما ذكرنا انما يتم فيما اذا كان القدر المشترك من الاحكام الشرعية يمكن نفيه باصالة عدم حدوث الفرد الاخر و الا فيكون من الاصل المثبت. ثم اورد على نفسه بتعارض اصالة عدم الفرد الطويل مع اصالة عدم الفرد الاخر، و اجاب عنه بانه لا يترتب على الاصل الثاني اثر شرعى مثبت للتكليف حتى يصلح للمعارضة فيكون الاصل الاول بلامعارض، انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.

تأييد و تزيف

اقول: لقد اجاد فيما افاد من ان الحكم ليس مترتباً على بقاء الكلى و ارتفاعه ليشكل بان ارتفاعه ليس مسبباً عن عدم وجود الفرد الطويل بل هو مسبب عن كون الحادث الفرد الاخر، الا انه يرد عليه بعد تسليم ان الكلى ليس عين الفرد بنظر العرف و ان كان عينه عند العقل والدقة العقلية، بل يرى العرف الفرد سبباً للكلى اولاً بعدم التسبب، و ثانياً بانه ليس بشرعى، اما الاول فلان وجود الكلى و ان كان مسبباً عن وجود فرد ما و هو متحقق بصرف وجود الفرد الطويل الا ان عدمه ليس مسبباً عن عدم هذا الفرد، بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذي لا يحصل الا بعدم تحقق جميع افراد الكلى، فالتسبب انما هو في طرف الوجود لا العدم.

و ما يقال: من ان تسبب عدم الكلى عن عدم تحقق جميع الافراد مسلم الا انه يكفي احراز عدم بعض تلك الافراد بالقطع و بعضها بالاصل، فبالاخرة يكون عدم وجود الفرد الطويل جزء العلة لعدم وجود الكلى، و هو يكفي في تقدم اصله العدمى على الاصل الوجودي الجاري في الكلى، فان الملاك في هذا التقديم جار فيما يكون الشيء علة لشيء اخر او جزء العلة له. مدفوع بان هذا مسلم فيما كان السبب امر مركباً يحرز بعض اجزائه بالوجدان و بعضها بالاصل، والمقام ليس كذلك، لان عدم وجود فرد ما ليس امراً مركباً ذي اجزاء بل هو امر بسيط يحصل بعدم وجود جميع الافراد، فحصل ذلك الامر البسيط امر مركب لا نفسه فتدبر فانه دقيق. و اما الثانى فلان ترتب وجود على وجود

الفرد عقلي سواء كان الكلى و القدر المشترك من احكام الشرعية او غيرها، فكذلك من طرف العدم كما لا يخفى.

ايراد و ايضاح

ثم انه قد اشكل المستشكل صاحب «الدرر» على المحقق رحمته بان نفي جريان الاستصحاب في الفرد القصير من جهة عدم ترتب اثر شرعى عليه مطلقا، لا وجه له، لانه ان كان المراد انه مقطوع العدم في زمان الشك في بقاء الكلى فلا يقدح هذا القطع لان ملاك المعارضة وجود الاصلين المتعارضين في زمان و ان انتفى مورد احدهما فيما بعد ذلك كما لو خرج احد اطراف الشبهة المحصورة بعد تعارض الاصلين عن محل الابتلاء، و ان كان المراد عدم جريان الاصل في القصير اصلا، فهو لا يصح على الاطلاق، و انما يصح فيما اذا كان اثر الفرد القصير اقل من اثر الفرد الطويل، كما اذا لم يعلم ان الثوب تنجس بالدم او بالبول و قلنا: انه في الاول يكفى الغسل مرة و في الثانى يجب مرتين، فان وجوب الغسل مرة مما يقطع به فلا يجوز استصحاب عدم تنجسه بالدم لنفى اثره. و اما اذا لم يكن كذلك كما لو كانا متباينين في الاثر فلا وجه للقول بعدم جريان الاستصحاب في الفرد القصير.

اقول: مراد المحقق نفي جريان الاصل في الفرد القصير بالنسبة الى اثر الكلى، فان ذلك محط البحث و محل الكلام، و من المعلوم ان استصحاب عدم حدوث هذا الفرد لا يجري لاثبات اثر الكلى، اما في زمان القطع بالكلى فلان المفروض وجوده بالقطع و لا شك فيه حينئذ لىحتاج الى اثباته بالاصل، و اما في زمان الشك فيه فلان المفروض القطع بزوال الفرد القصير، و هذا واضح.

ما ذكره المحقق النائيني و نقده

و العجب من المحقق النائيني رحمته حيث اشكل على مقالة المحقق هذه بما لفظه: ثم لو سلم الترتب الشرعى بين وجود الكلى و وجود الفرد في بعض المقامات كترتب الحدث على الجنابة، و لكن سقوط الاصل المسبب فرع جريان الاصل السببى و فيما نحن فيه لا يجري

الاصل في ناحية السبب، لان اصاله عدم حدوث الفرد الباقي معارضة باصاله عدم حدوث الفرد الزائل، فيبقى استصحاب بقاء الكلى و القدر المشترك بلا مزاحم.

و توهم عدم جريان الاصل في الفرد الزائل لخروجه عن مورد الابتلاء بامثال او تلف او نحو ذلك فلا معارض لاصاله عدم حدوث الفرد الباقي، فاسد، فانه بمجرد العلم بحدوث احد الفردين والشك فيما هو الحادث تجري اصاله عدم حدوث كل منهما و تسقط بالمعارضة، و خروج احد الفردين عن مورد الابتلاء بعد ذلك لا يوجب رجوع الاصل في الفرد الباقي.

نعم لو اختص احد الفردين باثر زائد كان استصحاب عدم حدوث ذلك الفرد لنفى ما اختص به من الاثر جاريا بلا معارض، كما تقدم تفصيل ذلك في تنبيهات الاشتغال، و لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فان اثر وجود الكلى و القدر المشترك مما يشترك فيه كل من الفردين، فاصاله عدم حدوث كل من الفردين تجري لنفى وجود القدر المشترك و تسقط بالمعارضة، فتصل النوبة الى الاصل المسبب و هو اصاله بقاء القدر المشترك، فظهر انه لا مانع من استصحاب بقاء الكلى عند ارتفاع احد فردي الترديد، انتهى موضع الحاجة من كلامه على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه.

وفيه مواقع للنظر، فان الظاهر من قوله: ثم لو سلم الترتب الشرعى بين وجود الكلى و وجود الفرد في بعض المقامات كترتب الحدث على الجنابة، تسليم ان ترتب مثل الحدث على مثل الجنابة شرعى، و يرد عليه ان الترتب بين وجود الكلى و وجود فرده يكون عقليا لا محالة في جميع الموارد، و ليس ذلك مما تناله يد التشريع رفعا و اثباتا، و ذلك اوضح من ان يخفى. ثم انه كيف يمكن اجراء استصحاب عدم وجود الفرد القصير لترتيب اثار عدم وجود القدر المشترك، اما في زمان القطع بالكلى فلان المفروض وجوده فكيف يجوز ترتيب اثار عدمه؟ و اما في زمان الشك فيه فلان المفروض عدم وجود الفرد القصير في ذلك الزمان فكيف يجري فيه اصل العدم

و لعل ما صدر منه من سهو القلم من الاشتباهات الغريبة التى وقعت في كلام هذا المحقق مكررا و لا يمكن حملها الا على السهو في الاداء او في التقرير: اجراء اصاله العدم

في الفرد القصير لنفي اثر الكلى، مع ان الواضح الذي لا شبهة فيه ان المقصود من هذا الاصل اثبات الكلى و ترتيب اثره، و هذا هو وجه المعارضة بينه و بين اصل العدم في الفرد الاخر و الا فلا معارضة بينهما. و لعمرى ان هذا هو مقصود المحقق و مقرره قدس سرهما و انما وقع السهو في التعبير، و على هذا يشكل اولاً بما في المتن من ان ما قيل: من ان الاصل السببي مقدم على الاصل المسببي انما هو فيما اذا شك في كل من السبب و المسبب، و في المقام ليس كذلك، لانه في زمان الشك في وجود الفرد القصير نقطع بوجود الكلى فلا يجري اصل عدم هذا الفرد لاثباته كى يعارض باستصحاب عدم الفرد الطويل، و عند الشك في وجود الكلى نقطع بزوال القصير على فرض حدوثه، فلا موضوع للاصل فيه، و حينئذ تكون اصالة عدم الفرد الطويل للكلى بلا معارض، هذا مع ان عدم الفرد القصير لا يثبت الكلى الا بالاصل المثبت و لو فرض كون الكلى من الاحكام الشرعية، اذ ليس هو من اثار عدمه بل من اثار تحقق الفرد الطويل، و هو لازم عقلي لعدم الفرد القصير، فتدبر.

و بالجملة الحق عدم توجه الاشكال عليه على فرض ان العرف يرى الفرد علة للكلى لا عينه، و اشكال مثبتية الاصل لعله مدفوع في المثال الذي اشير اليه، فان ظاهر الادلة ان كان استثناء البول من النجاسات في حكم كفاية المرة يكفى استصحاب عدم اصالة البول في نفي المرتين و الاكتفاء بالمرة نظير اصالة عدم التذكية، فتأمل في المقام واستقم منه.

استصحاب الفرد المردّد

بقى الكلام في حكم جريان الاستصحاب في الفرد المردّد.

قال المحقق السابق الذكر في ذيل كلامه ما لفظه:

ثم انّ التحقيق امكان استصحاب الفرد الواقعي المردّد بين الفردين فلا حاجة الى استصحاب القدر المشترك حتى يستشكل عليه بما ذكرنا، و تردده بحسب علمنا لا يضرّ بتيقّن وجوده سابقا، و المفروض ان اثر القدر المشترك اثر لكل من الفردين فيمكن ترتيب ذلك الاثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقا، كما في القسم الاول الذي

ذكره في الاصول، و هو ما اذا كان الكلى موجودا في ضمن فرد معين فشك في بقاءه حيث انه حكم فيه بجواز استصحاب كل من الكلى والفرد، انتهى كلامه زيد في علو مقامه.

اقول: ان اراد اجراء الاستصحاب في العنوان المردد بين الفردين او في احدهما الغير المعين، فهو بعينه استصحاب الكلى، و ياتي الكلام فيه بما مر. و ان اراد استصحاب الشخص الموجود في الخارج سابقا بجعل العنوان المردد او مفهوم احدهما مشيرا اليه و مرآتا له، فيرد عليه أولاً ان ما اشير اليه في القسم الاول من اقسام استصحاب الكلى من ان استصحاب الفرد بما هو فرد لا يغني عن استصحاب الكلى و لا يترتب عليه آثاره و انه الجمع بين اللحاظين و ان فرض الكلام فيما رتب الاثر على خصوص الفرد دون الجامع غاية الامر ان اثر الخاصين و احد، يشكل بانه لا يعم جميع موارد استصحاب الكلى، بل ربما كان الاثر مرتباً على الجامع، فلا يصح التفتي عن استصحاب الكلى باستصحاب الفرد المردد على الاطلاق، و لعله واضح. و ثانيا اجراء الاصل فيه كان تمسكا بعموم لا تنقض في الشبهة المصداقية له، لانه لو كان الحادث الفرد القصير ارتفع قطعاً و لا يكون رفع اليد عنه نقضاً للحالة السابقة بالشك فتأمل. و ثالثاً ان حقيقة الاستصحاب استطالة وجود المتيقن تشريعاً يعني ان الشيء الذي يحتمل بقاءه و ارتفاعه جعله الشارع باقياً في عالم التشريع كما قد جعل بعض الاشياء باقياً في عالم التكوين، و اذا يلزم ان يكون الشيء الواحد محتمل البقاء و الارتفاع كي يصدق على الحكم ببقائه استطالة وجوده تشريعاً.

و بعبارة اخرى و اوضح ان الاعتبار في الاستصحاب ان يكون متعلق البقاء و الارتفاع شيئاً واحداً يجري فيه احتمالان، احتمال الوجود والعدم، فعند ذلك حكم الشارع بوجوده الذي مرجعه الى ادامة وجوده في عالم الجعل التشريعي.

اذا عرفت ذلك نقول: ليس استصحاب الشخص الموجود في الخارج الغير المعلوم عندنا هل هو الفرد الطويل او القصير من هذا القبيل، لان متعلق البقاء هو الفرد الطويل و متعلق الارتفاع هو الفرد القصير، و احتمال البقاء و الارتفاع انما نشأ من عدم العلم بهويته

الحادث، بحيث لو علم هويته ارتفع الشك قطعاً، لانه لو كان الفرد الطويل بقى يقينا، و لو كان الفرد الاخر ارتفع كذلك، و قد ذكرنا ان مورد الاستصحاب ما اذا كان هوية واحدة محتمل للبقاء و الارتفاع، و كان الاحتمال ناشئاً من الشك في اقتضاها للبقاء او الشك في حدوث المزيل.

و بالجملة فيما نشأ الشك من عدم العلم بهوية المتيقن لا يجري للاستصحاب، بل يلزم فيه ان يكون المتيقن بحيث لو علم هويته بشخصه ايضا احتمل بقاؤه و ارتفاعه لعدم العلم بمقدار اقتضاها او للشك في ابتلائه برافع، و لذا لو فرض في محل الكلام انه احتمل ارتفاع احد الفردين من جهة ابتلائه برافع او من جهة الشك في مقدار قابليته لو قلنا به كان استصحاب الفرد المردد جارياً بلا اشكال، لانه لو كان هذا او ذاك احتمل بقاؤه و ارتفاعه فنشأ الشك ليس عدم العلم بهوية المتيقن بل هو احتمال عروض الرافع او قصور المقتضى، فتدبر و عليك بالتأمل، التام فان المقام من مزال الاقدام.



نقل و نقد

ثم انه لا باس بذكر ما افاده المحقق الثاني في هذا المقام:

قال على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه: ان محل الكلام في استصحاب الكلى انما هو فيما اذا كان نفس المتيقن السابق بهويته و حقيقته مردداً بين ما هو مقطوع الارتفاع و ما هو مقطوع البقاء كالامثلة المتقدمة، و اما اذا كان الاجمال والترديد في محل المتيقن و موضوعه لا في نفسه و هويته، فهذا لا يكون من الاستصحاب الكلى بل يكون كاستصحاب الفرد المردد الذي قد تقدم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند ارتفاع احد فردي الترديد، فلو علم بوجود الحيوان الخاص في الدار و تردد بين ان يكون في الجانب الشرقى او في الجانب الغربى ثم انهدم الجانب الغربى و احتمل ان يكون الحيوان تلف بانهدامه، او علم بوجود درهم خاص لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر ثم ضاع احد الدراهم و احتمل ان يكون هو درهم زيد، او علم باصابة العباء نجاسة خاصة و تردد محلها بين كونها في الطرف الاسفل او الاعلى ثم طهر طرفها الاسفل، ففي جميع هذه الامثلة استصحاب بقاء المتيقن لا يجري و لا يكون من الاستصحاب الكلى، لان المتيقن

السابق امر جزئى حقيقى لا ترديد فيه، و انما الترديد فى المحل و الموضوع، فهو اشبه باستصحاب الفرد المردد عند ارتفاع احد فردي الترديد و ليس من الاستصحاب الكلى. و منه يظهر الجواب عن الشبهة العبائية المشهورة، انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه. و فيه للنظر مجال فان استصحاب الفرد و الكلى فى مثال الحيوان والدرهم يجري بلا اشكال، غاية الامر ان استصحابه الكلى كان كاستصحاب الكلى القسم الاول بل عينه، فهو خال عن بعض الاشكالات الواردة على استصحاب الكلى فى القسم الثانى فكيف بعدم جريانه.

نعم لو كان الموضوع للآثر الشرعى خصوص الحالتين^١ دون القدر المشترك بينهما كان استصحاب احدي الحالتين لترتيب الآثر عليها من قبيل استصحاب الفرد المردد، و ذلك لان الملاك فى عدم جريان الاستصحاب فى الفرد المردد ليس ترديد الفرد بما هو، بل الملاك ترتب الآثر على الحالتين المختلفتين، و هذا لا فرق فيه بين ان يكون هذا الاختلاف فى الفردين او نوعين و هكذا.

و من ذلك يظهر انه ان فرض الكلام فيما كان امراً كذلك لم يكن استصحابه اشبه بالفرد المردد بل هو عينه، و ان فرضه فيما رتب الآثر شرعاً على القدر المشترك كان استصحابه جارياً بلا اشكال كما فى القسم الاول من استصحاب الكلى، و عليك بالتدبر التام لئلا يختلط عليك الامر والله العالم و هو المحاكم.

الشبهة العبائية ودفعها

ثم انك مما ذكرناه تعرف الجواب عن الشبهة العبائية، و ينبغى اولا بيان اصل الشبهة و هى انه لو علم بنجاسة احد طرفى العباء من الاسفل او الاعلى ثم طهر الطرف الاسفل فطهارة هذا الطرف يوجب الشك فى بقاء النجاسة فيجري استصحاب بقائها، و لازمه نجاسة ملاقيه، مع انه لا اثر لملاقاة الطرف الاسفل، للقطع بطهارته، و لا الطرف الاعلى للشك فى نجاسته، و قد تبين فى محله ان ملاقى بعض اطراف المعلوم بالاجمال لا يحكم

١- و مثله ما لو فرض ترتب الآثر الواحد على كل من الحدث الاصفر والاكبر بخصوصهما فانه لا مجال حينئذ لاستصحاب كلى الحدث لعدم ترتب الآثر عليه و لا لاستصحاب الفرد الحدث لانه من قبيل الفرد المردد الذى تقدم الاشكال فيه منه.

بنجاسته و بناء على جريان استصحاب النجاسة في العباء الذي لازمه نجاسة ملاقيه يلزم ان يكون الموتر في النجاسة ملاقة طرف الطاهر او طرف مشكوك النجاسة، و هو كما ترى.

والجواب ان اثار النجاسة التي منها نجاسة الملاقى انما ترتبت شرعا على الشيء النجس و الموجود المتصف بالنجاسة لا على النجاسة الكلية المعراة عن الوجود، و اذا لو علم بنجاسة احد المكانين يترتب الاثر على احدهما المتصف بالنجاسة، فما لم يعلم بزوال النجاسة برفع يستصحب نجاسة احد المكانين و يترتب عليه اثره، و اما اذا علم بزوال النجاسة عن احد المكانين يختل اركان الاستصحاب من جهة ان النجاسة الكلية المعراة عن وجودها في هذا المكان او ذاك لم يترتب عليها اثر نجاسة الملاقى، و استصحاب كون النجاسة في هذا المكان او في ذاك غير جار لعدم الحالة السابقة بل الاصل عدمه، و استصحاب اتصاف المكان المردد الذي كان متصفا بالنجاسة بها كان نظير استصحاب الفرد المردد، و استصحاب كلى النجاسة لا يثبت اتصاف المكان الاخر بالنجاسة حتى يترتب عليه اثره.

وبالجملة قد تقدم في ما سبق ان الاثر لو كان مترتبا على خصوص الحاليتين كان استصحاب احدى الحاليتين لترتيب الاثر عليها من قبيل استصحاب الفرد المردد، مثلاً لو فرض في المثال الحيوان او الدرهم المتقدم ان الاثر ترتب شرعا على كون الحيوان او الدرهم في هذا المكان او في ذاك^١ اصل الحيوان او الدرهم لا مجال لاستصحاب كونه في احد المكانين لترتيب الاثر عليه، نعم لو فرض ان الاثر ترتب على مجرد الحيوان او الدرهم مع قطع النظر عن المكانين لتوجه استصحاب الفرد او الكلى لترتيب الاثر و ما نحن فيه من قبيل الاول، لان المفروض ان اثار النجاسة انما ترتبت شرعا على النجاسة الموجودة لا المعراة، ففي الحقيقة ان الاثر مترتب على النجاسة الموجودة في هذا المكان او في ذاك.

١- مثاله ما لو نذر احد بانه لو كان الحيوان في جانب الشرقى من داره تصدق بدرهم ولو كان في جانب الغربى ايضا تصدق بدرهم فانه اذا انهدم احد الجانبين و احتمل تلف الحيوان لأ مجال له لاستصحاب كون الحيوان في المكان الذي كان لانه من قبيل الفرد المردد و لا لاستصحابه في المكان الاخر لان الاصل عدمه و لا لاستصحاب كلى الحيوان لعدم ترتب الاثر عليه فتدبر.

هذا كله مضافا الى ان النجاسة من قبيل الاعراض، فوجودها في هذا المكان غير وجودها في ذاك، وهذا هو الفارق بين مثل الحيوان او الدرهم الذي يكون من الذوات و بين مثل النجاسة، فان وجود الحيوان في طرف الشرق من الدار مثلا ليس نحو وجود له مغاير لوجوده في الطرف الغربي بخلاف النجاسة، وعلى هذا نقول: لا مجال لاستصحاب النجاسة اصلا في المورد الذي ترددت بين ان تكون في الطرف الذي ورد عليه المطهر او في الطرف الاخر، لان الاستصحاب ناظر الى الوجودات الخاصة، ويدل على ان الوجود المتيقن في السابق المشكوك في اللاحق باق بنحو وجوده السابق، وحيث لا يعلم في المقام بان النجاسة الموجودة كانت باي نحو من الوجود لا يجري استصحابها، و استصحاب بقاء النجاسة بعين وجودها السابق ليس الا كاستصحاب الفرد المردد.

القسم الثالث من استصحاب الكلى

ثم انك بما ذكرنا تعرف حال الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام الكلى، و هو الذي يشك في بقاء الكلى من جهة احتمال قيام فرد اخر مقام الفرد الذي علم انتفاؤه و هذا يتصور على وجوه:

الاول ما اذا كان الشك في بقاء الكلى لاحتمال وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم، الثانى ما اذا كان الشك فيه لاحتمال حدوث فرد اخر مقارنا لارتفاع الفرد المعلوم، و هذا ايضا يتصور على وجهين:

الاول ان يكون الحادث المحتمل فردا مباينا للمعلوم، الثانى ان يكون مرتبة من مراتبه، فهذه هي الوجوه الثلاثة المتصورة والاقوال فيها اربع:

احدها: جريان الاستصحاب مطلقا كما اختاره في الدرر، من جهة ان صرف الوجود من الكلى المقابل لعدم المطلق متيقن البقاء و مشكوك الارتفاع فيتم اركان الاستصحاب. الثانى: عدم الجريان مطلقا الا في بعض الموارد الذي نشير اليه كما اختاره المحقق الخراسانى من جهة ان وجود الكلى في كل فرد غير وجوده في الاخر، فما متيقن بقاؤه ارتفع قطعاً و غيره مشكوك الحدوث من راس. الثالث: التفصيل بين الوجه الاول والاخيرين فيجري في الاول دون الاخرين كما اختاره شيء خنا المرتضى من جهة ان الكلى الذي كان موجودا في السابق يحتمل بقاؤه بعين وجوده في الوجه الاول؛ و اما في

الاخيرين فلا، و لا يخفى ان هذا التفصيل مبنى على ان يكون للكلى نحو وجود واحد في الافراد المقارنة في الوجود، بمعنى ان الكلى الموجود في ضمن الفردين او ازيد مثلاً لا يغير الكلى الموجود في ضمن كل منها اذا جامعته في الوجود. الرابع: التفصيل بين الوجهين الاولين و بين الوجه الاخير فلا يجري في الأولين دون الثالث كما اختاره المحقق النائيني على ما نسب اليه بعض مقرري بحثه و وجه عدم الجريان في الاولين بما عرفت: من ان حصة الكلى الموجودة في ضمن كل فرد غير الموجود في ضمن فرد اخر فما علم وجوده ارتفع قطعاً و غيره مشكوك الحدوث من راس، و اما في الثالث فيجري الاستصحاب من جهة ان تبادل المراتب لا يوجب تبادل الوجودات.

التحقيق في المقام

والاقوى هو القول الرابع، اما عدم الجريان في الوجه الاول والثاني، فلان الكلى يتعدد وجوداً بتعدد افراده، و قد عرفت فيما سبق ان ادلة الاستصحاب ليست ناظرة الى الكلّيات العارية عن الوجود، بل منصرفة انما هو الوجودات الخاصة، فتدل على ان الموجود الذي علم وجوده في السابق و شك في بقائه في اللاحق كان باقياً بعين الوجود الذي كان ملتبساً به. و بالجملة فاخبار الاستصحاب انما تكون ناظرة الى اشخاص الوجود و تدل على استطالة عمرها و ادامة وجودها، و هذا لا يتحقق الا فيما كان الوجود واحداً بنظر العرف لا متعدداً.

و اما جريان الاستصحاب في الوجه الثالث فلان تبادل الحدود و الحالات لا يوجب التبادل في اصل الوجود ببعض انحائه، مثلاً لو فرض تصنيف شجراً و حجراً و نحوهما لا يكون وجود كل نصف منه غير الوجود الذي كان في السابق، بمعنى ان العرف لا يرى هذين الموجودين وجودين جديدين بل يرى وجودهما عين الوجود السابق بتغيير الحد و الحالة، و على هذا فلو قطع بارتفاع بعض الحدود و شك في تبدله ببعض المراتب الاخر او زواله بالمرّة فلا اشكال في امكان اجراء استصحابه و لو فرض ان زوال الحدود المرفوعة مفرد للمتيقن و المشكوك، فان الملاك على ما ذكرنا ليس وحدة الفرد بل الملاك وحدة الوجود.

و للشيخ عليه السلام في هذا المقام كلام لا بأس بذكره. قال: ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح في العرف فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محل و شك في تبدله بالبياض او بسواد اضعف من الاول فانه يستصحب السواد، وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك ثم شك في زوالها او تبدلها الى مرتبة دونها، او علم اضافة المايح ثم شك في زوالها او تبدلها الى فرد اخر من المضاف. و بالجملة فالعبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا الى اللاحق و لو كان الامر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للفرد السابق، و لذا لا اشكال في استصحاب الاعراض حتى على القول فيها بتجدد الامثال، و سياق ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب على مذاقه العقلية انتهى. و قريب من ذلك ما في الحاشية للمحقق الخراساني.

و الظاهر انها ارادا استصحاب الفرد لا الكلي، و من المعلوم ان استصحاب الفرد مبني على ان يكون الفرد اللاحق مع السابق فردا واحدا بنظر العرف و لو بالتسامح، و اما بناء على جريان الاستصحاب في الكلي فلا يعتبر وحدة الفرد بل المعتبر وحدة الوجود كما عرفت و قد قلنا: ان الوجود لا يتغير بتغير الحالات و الحدود، فتأمل فانه دقيق.

التنبيه الرابع: عدم جريان القسم الثاني من استصحاب الكلي

ثم انك مما عرفت تعلم ان استصحاب الكلي غير جار في القسم الثاني ايضا لما عرفت من ان ادلتها ناظرة الى الوجودات الخاصة، و حيث ان الوجود في ضمن الفرد القصير غيره في ضمن الفرد الطويل فلامحالة يختل اركان الاستصحاب، من جهة ان كل وجود بالخصوص مسبوق بالعدم فيجري استصحاب عدمه والوجود المردد نظير الفرد المردد. و العجب الذي لانترقبه من المحقق النائيني انه مع ذهابه الى ان وجود الكلي في ضمن كل فرد يغاير وجوده في ضمن الاخر و من اجل ذلك منع جريان الاستصحاب في الكلي القسم الثالث ذهب الى جريانه في القسم الثاني، والفرق الذي افاده بين القسمين لا يرجع الى محصل، قال: و قياس المقام بالقسم الثاني في غير محله، بداهة احتمال ان يكون الحادث هو الفرد الباقي فيشك في بقاء نفس الحصة التي علم بمحدوثها، و اين هذا مما علم

بارتفاع الحصة المتيقنة انتهى محصلا.

وفيه: ان مجرد احتمال ان يكون الباقي نفس الحصة التي لا يصح الاستصحاب ما دام لم يتيقن بوجود شيء ثم شك في وجوده قلنا ان نسأل عن المتيقن ما هو. فان قيل: انه الكلى المشترك بين الفردين، قلنا: هذا هو الذي انكرتم وجوده وقلتم ان حصة الكلى الموجودة في كل فرد غير الموجودة في الاخر. وان قيل: انه احدى الحصتين بخصوصها، قلنا: اني هذا مع ان المفروض الشك فيه. وان قيل: انه الحصة المرددة، قلنا: لا مجرى للاستصحاب فيها لكونها نظير الفرد المردد. نعم لو التزم احد بانه لا يعتبر في الاستصحاب الا الشك في وجود شيء و احتمال ان يكون على فرض وجوده عين الموجود السابق من دون اعتبار اليقين به لتوجه هذا القول، فتدبر.

ثم ان المحقق النائيني اورد على الشيخ قدس سره - مضافا الى ان وجود الكلى يتعدّد بتعدّد افراده فلا يصح اجراء الاستصحاب في المقام - ان الشك في بقاء الكلى يكون دائما من الشك في المقتضى.

وفيه: عدم الانحصار فانه كما يتصور في القسم الثاني الشك في المقتضى والرافع معا فذلك في المقام، و مثال الشك في الرافع ما اذا يتيقن بوجود الحدث الاصغر ثم توضحا و شك في بقاء الحدث من جهة احتمال ان يكون مقارنا لوجود الحدث الاصغر فرد من الحدث الاكبر، و لعله واضح فتدبر.

واما القسم الثالث و هو ما كان مقيدا بالزمان، و لا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه حيث ان المفروض كون الزمان قيّدا في الحكم فيدور الحكم مداره بقاء و ارتفاعا، مثلا لو فرضنا تقيّد الجلوس او حكمه بما قبل زوال يوم الجمعة و زال هذا الزمان فلا يمكن اثبات الوجوب فيما بعد الزوال بالاستصحاب، للقطع بزوال المقيد بزوال قيده.

ما ذكره المحقق التراقي رحمته الله في المقام و ما اورد عليه

و من ذلك يظهر ضعف ما افاده الفاضل التراقي رحمته الله حيث تخيل جريان استصحاب وجود ما كان متيقنا و معارضته مع استصحاب عدمه الازلي، قال في تقريب ما ذكر: انه

إذا علم ان الشارع امر بالجلوس يوم الجمعة و علم انه واجب الى الزوال و لم يعلم وجوبه فيما بعده كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة و فيه الى الزوال و بعده معلوماً قبل ورود امر الشارع و علم بقاء ذلك عدم قبل يوم الجمعة و علم ارتفاعه و التكليف بالجلوس فيه قبل الزوال و صار بعده موضع الشك، فهنا شك و يقينان، و ليس ابقاء احدهما اولى من الاخر، ثم اورد على نفسه بان الشك ليس متصلاً باليقين في طرف عدم، و اجاب عنه بان الشك موجود قبل مجيء زمان يوم الجمعة في تكليف ما بعد الزوال، انتهى حاصل ما افاده.

و اورد عليه شيخنا المرتضى و تبعه المحقق الخراساني بما حاصله: ان الزمان ان لو حظ قيدا لا مجال لاستصحاب الوجود، لعدم جريان الاستصحاب في المقيد اذا زال قيده، فورده استصحاب عدم فقط، لان قدر المتيقن من انتقاض عدم وجود المقيد. و ان لوحظ ظرفاً فلا مجال لاستصحاب العدم، و مورده استصحاب الوجود فقط، لان المفروض انتقاض عدم بالوجود المردد المحكوم بالاستصحاب بالاستمرار.

اقول: مورد كلامه بحسب ظاهر عبارته كما لا يخفى على المتأمل ما اذا كان الزمان ظرفاً فحكم فيه باستصحاب الوجود والعدم، اما الاول فواضح، و اما الثاني فلان عدم وجوب المطلق و ان انتقض الا ان عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم ينتقض اصلاً فيستصحب. و بعبارة اخرى انه لا ضير في اعتبار الجلوس مقيداً بما بعد الزوال فيقال: هذا لم يعلم وجوبه، و الاصل عدم وجوبه.

و يرد عليه حينئذ ان هذا الاصل عدم و ان كان جارياً الا انه لا يناق استصحاب الوجود لعدم المضادة أو المعارضة بين الوجود المطلق والعدم المقيد.

نقد و نظر

ثم ان للمحقق النائيني رحمته اشكالاً في المقام على ما افاده شيخنا المرتضى الانصاري و حاصله: ان استصحاب عدم الازلي لا يجري و لو فرض الزمان قيدا، لانه عبارة عن عدم المطلق و عدم وجوب الجلوس بعد الزوال عبارة عن عدم المقيد، و هذا عدم غير حاصل قبل مجيء زمانه ليكن استصحابه، لان عدم المقيد مثل الوجود المقيد لا يتحقق

الا اذا حصل قيده، والعدم المطلق قد انتقض قطعاً. قال: نعم عدم جعل وجوب المقيد مثل جعله يمكن ان يكون ازلياً و قبل تحقق قيده فيمكن استصحابه الا انه قد ثبت في محله ان عدم الجعل لا يثبت عدم المفعول الا بالاصل المثبت فيكون المرجع بالآخرة ساير الاصول من البراءة والاشتغال انتهى ملخصاً.

و انت خبير بما فيه اما اولاً فلان تحقق عدم شيء المقيد لا يتوقف على تحقق قيده^١ و ثانياً انه بعد تسليم ان جعل المقيد و عدم جعله يمكن ان يكون قبل تحقق القيد بل من الازل لا مفر الا من القول بإمكان ان يكون المفعول و عدمه ايضاً كذلك، لعدم انفكاك الجعل بالضرورة عن المفعول و عدم الجعل عن عدم المفعول، فتدبر.

وبالجملة فالاولى ان يورد على كلام الفاضل المذكور بما ذكر: من ان استصحاب الوجود المطلق لا يعارض استصحاب عدم المقيد، و يشعر بذلك كلام بعض الاساطين وان كان لا يخلو بعضه عن نظر.

قال ما حاصله: و يمكن توجيه كلام الفاضل بما يسلم عن هذا الاشكال بان نختار الشق الاول و هو اخذ الزمان قيذاً و نقول يسري حكم المقيد الى الطبيعة المهملة فيمكن ان يقال كان الجلوس واجباً والاصل بقاءه و يعارضه استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال او نختار الزمان ظرفاً، و نقول بعد انقضاء الزمان كما يمكن ان يلاحظ الفعل مطلقاً فيحكم ببقائه بالاستصحاب كذلك يمكن ان يلاحظ مقيداً فيحكم بعدمه، لان هذا الفعل المقيد لم يكن واجباً سابقاً. و بهذا التوجيه يسلم كلامه عن الاشكال المذكور، الا انه يرد على الاول ان استصحاب الوجوب راجع الى استصحاب القسم الثالث من الكلي، و نحن و ان قلنا بصحته لكنه في المقام محكوم لان الشك مسبب عن الشك في وجوب فرد آخر، و على الثاني ان استصحاب الوجود و استصحاب عدمه مقيداً بينهما تعارض، انتهى ملخص كلامه.

وفيه ما لا يخفى من الخلل في البيان، لان ما اجابه به على الشق الاول غير تمام لعدم كون المستصحب شرعياً كما صرح به من قبل، و ما اجاب به على الشق الثاني يكون

جواباً عن الشك الاول كما لا يخفى، فتدبر لعلك تعرف.

تذييل

ثم ان الفاضل التراقي رحمته اورد في المقام امثلة لا بأس بالاشارة الى بعضها.

منها: ما اذا حصل الشك في الطهارة لاجل المذي فحكم بجريان استصحاب الطهارة و استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي (هو عدم الطهارة بعد المذي المتحقق بالعدم الازلي) الا ان في موردهما اصل حاكم و هو عدم جعل المذي رافعاً للطهارة.

ومنها: ما اذا حصل الشك في النجاسة لاجل تحقق الغسل مرة فحكم بجريان استصحاب النجاسة و استصحاب عدم جعل الشارع الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، الا ان في موردهما ايضاً اصل حاكم و هو عدم جعل الغسل مرة رافعاً للنجاسة.

اقول: و للنظر فيما افاده مجال، اما اولاً فلان استصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي لا يجتمع مع استصحاب عدم جعل المذي رافعاً، لان مورد الاول الشك في المقتضى و مورد الثاني الشك في الرفع، و هذان الشكان لا يجتمعان في مورد واحد، فان معنى الشك في المقتضى عدم العلم بمقدار قابلية الشيء للبقاء في نفسه، و معنى الشك في الرفع عدم العلم بعروض ما يزيل الشيء بعد العلم بقابلية وجوده للبقاء لو لا الرفع و كذلك الكلام في المثال الثاني. و اما ثانياً فلان استصحاب عدم جعل المذي رافعاً ليس حاكماً على استصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة و لا على استصحاب الطهارة، لما ذكرنا في غير مقام من ان الرفع الشرعى عبارة عما ترتب على وجوده عدم المقتضى شرعاً لا ما ترتب على عدمه ايضاً وجود المقتضى، و من المعلوم انه ما لم يكن الشيء اثر لشيء اخر لم يكن استصحاب هذا الشيء حاكماً عليه، هذا كله مضافاً الى ما تقدم في استصحاب الكلى من انه ليس بين عدم الفرد و عدم الكلى سبب اصلاً، لان عدم الكلى مسبب عن عدم وجود فرد ما و هذا المعنى بنفسه امر بسيط لا مركب يحرز بعض اجزائه بالاصل و بعضه بالوجدان، فالسبب لعدم وجود الكلى عدم وجود فرد ما، و كذلك الامر في المقام، فان السبب لترتب المقتضى عدم وجود رافع ما و هو امر بسيط

غير منحل. و من ذلك تعرف وجه استناد الامام في الحكم بالطهارة في الصحيحة الاولى لزرارة باستصحابها لا استصحاب عدم النوم، فتدبر.

التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي

لا اشكال في جريان الاستصحاب اذا كان المتيقن فعليا مطلقا، و اما اذا كان تعليقيا مقدرا فهل يجري فيه الاستصحاب اولاً؟ و على الاول فهل يعارضه الاستصحاب التنجيزي الجاري في مورده اولاً؟ وجهان، و اختلف فيه كلمات الاساطين فذهب بعض الى الجواز كما اختاره شيخنا و تبعه المحقق الخراساني، و الاخر الى عدمه كالمحقق النائيني رحمته على ما نسب اليه بعض مقرري درسه، و الثالث الى معارضته بالاستصحاب التنجيزي كالمحقق اليزدي رحمته على ما يترأى من عبارته في الدرر و المحقق العراقي في مقالاته.



نقل و نظر

قال الشيخ رحمته ما حاصله: انه فيما يكون المتيقن امراً تعليقياً مثل ان العنب كان حرمة مائه معلقة على غليانه لا باس باستصحابه فيما عرض للموضوع حالة يشك في بقاء الحكم التعليقي له مثل ان صار العنب زيبياً، لان الوجود التقديري له نحو تحقق في مقابل عدمه، فان وجود كل شيء بحسبه، هذا مع انه لا اشكال في استصحاب الملازمة ايضاً، لانها موجودة بالفعل و ليس تحققها معلقاً على شيء اصلاً. قال: نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور تارة بانتفاء الموضوع و هو العنب، و اخرى بمعارضته باستصحاب الاباحة قبل الغليان بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات، لكن الاول لا دخل له في الفرق بين الاثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون اخر، والثاني فاسد لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الاباحة قبل الغليان، انتهى موضع الحاجة.

اقول: و الانصاف ان المناقشة في الاستصحاب المذكور بانتفاء الموضوع ليس المناقشة في الاستصحاب التعليقي في الحقيقة، لانه فيما انتفى الموضوع لا يجري

الاستصحاب التنجيزي ايضا فضلا عن التقديرى.

والكلام انه فيما يصح فيه استصحاب الاحكام المطلقة، هل يصح استصحاب الاحكام المعلقة اولا؟.

و اما استصحاب الملازمة فقد يشكل بانه مثبت لان الحكم شرعا مترتب على وجود سببه لا على سببته له.

وفيه: ان وجود الحكم و ان كان اثرا عقليا للملازمة لا شرعيا الا انه اثرا للاعم من الحكم الظاهري والواقعى، فاذا ثبت جريان الاستصحاب فى الملازمة من جهة كونها حكما وضعيا يترتب عليه جميع الاثار التى كانت مترتبة على الحكم الواقعى والظاهري معا، و منها وجود الحكم عند تحقق سببه.

فى وجه تقدم الاستصحاب التعليقى على التنجيزى

بقى الكلام فى وجه تقدم الاستصحاب التعليق على فرض جريانه على الاستصحاب التنجيزى و نصّ كلام الشيخ قدس سره: ان وجه تقدمه حكومته على هذا الاستصحاب و لم يذكر وجه الحكومة، و حاصل ما افاده فى وجهها فى التعليقة: ان اباحة العصير بعد الغليان و عدمها من آثار عدم جعل الحرمة التعليقية و جعلها، فاذا حكم ببركة الاستصحاب ببقاء الحكم التعليق للزيب يستلزمه عدم الاباحة بعد الغليان، ثم اورد على نفسه بان هذا الاستلزام عقلى لا شرعى، و اجاب بان المترتب عليه هذا الامر العقلى اعم من الواقعى الحقيقى والظاهري الثابت بالاستصحاب، انتهى ملخصا.

اقول: ليس الاباحة بعد الغليان و عدمها اثرا شرعيا لعدم الحرمة التعليقية و حرمتها فكيف يكون استصحاب تلك الحرمة حاكماً على استصحابها، نعم يلزم عقلاً من جعل الحرمة المعلقة على تقدير الغليان ثبوت الحرمة الفعلية عند تحقق الغليان و هى تضاد الاباحة و تنافياها، و هذا الحكم العقلى اعنى صيرورة الحرمة فعليا عند تحقق الشرط و ان كان اثرا للاعم من الحكم الواقعى والظاهري، الا انه لا يصح الا ترتبه على الاستصحاب التعليق و عدم كونه اصلا مثبتا.

فبقى بعد مطالبة الدليل على نفي الاباحة و لا دليل عليه سوى مصادتها مع الحرمة

الفعلية الثابتة بحكم الاستصحاب على ما ذكر، فنقول: يمكن تعكيس الامر بان يقال يستصحب الاباحة و هي تنفي الحرمة الفعلية فيتعارض الاستصحابان بالاخرة.

و لاجل هذا عدل المحقق في «الكفاية» عن هذا البيان و دفع التعارض بوجه اخر، و حاصله: ان استصحاب الاباحة على نحو كانت قبل عروض الحالة لا تعارض استصحاب الحرمة المعلقة، ضرورة ان هذه الاباحة كانت مغيية بعدم ما علق عليه المعلق، و ما كان كذلك لا يكاد يعارض القطع به الحرمة الفعلية فضلا عن استصحابه، و بعبارة اخرى انه قبل صيرورة العنب زبيبا كان له حكمان: احدهما حرمة على تقدير الغليان، والثاني اباحته على تقدير عدم الغليان، والاستصحاب متمم للدليل الماهل او المجمل فيدل على بقاء هذين الحكمين للزبيب، و كما لم يكن بين الحكمين الثابتين للعنب بحكم الدليل الاجتهادي منافاة، فكذلك ليس بين ما ثبت بالاستصحاب ذلك، انتهى محصل كلامه.

اقول: و هذا كلام جيد لا غائلة عليه، ولكن الانصاف صحة دفع التعارض بالحكومة ايضا، و بيانه انه كما كان الدليل الاجتهادي الدال على حرمة العنب على تقدير الغليان مقدما على دليل اباحته، فكذلك كان دليل استصحاب تلك الحرمة مقدما على دليل استصحاب الاباحة بعد ما فرض صيرورة العنب زبيبا، لان الاستصحاب متمم للدليل، و معناه انه يتم دلالة الدليل و يحكم بوجوده في مورد الشك ظاهرا فكان ما هو الوجه في تقدم احد دليلي الاجتهادي على الآخر هو الوجه في تقدم احد الاستصحابين على الآخر، من دون فرق اصلا، و لعل هذا مراد الشيخ قدس سره و لا اشكال فيه، فتدبر.

ما افاده المحقق النائيني رحمته في المقام و ما يلاحظ عليه

ثم ان للمحقق النائيني كلاماً طويلاً في بيان عدم جريان الاستصحاب في الاحكام التقديرية لا باس بذكره بطوله لعدم خلوه عن فائدة.

قال ما حاصله: ان تحقيق الكلام يستدعي تقديم امور:

الاول يعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب شاغلا لصفحة الوجود، و ان

يكون حكما شرعيا او موضوعا ذا اثر شرعى، و بدون هذين الامرين لا يمكن التعبد با بقاء المستصحب.

الثانى العناوين الماخوذة فى موضوعات الاحكام تارة يستفاد من نفس الدليل او من الخارج ان لها فيه دخلا فى موضوع الحكم بحيث يدور الحكم مداره بقاء و ارتفاعا، و اخرى يستفاد عدم دخلها فيه بحيث لا يدور الحكم مداره لا بقاء و لا ارتفاعا، و ثالثة لا يستفاد احد الوجهين فيشك فى دخلها و عدمه.

و لا اشكال فى عدم جريان الاستصحاب فى الوجهين الاولين، بل فى الاول منها يقتصر على بقاء العنوان، و فى الثانى يتعدى عنه الى غيره و لا يقتصر عليه، و بهذين الوجهين يجمع بين قولهم: الاحكام لا تدور مدار الاسماء، و قولهم: الاحكام تدور مدار الاسماء.

اقول: المقطوع عدم ارادة العلماء ذلك، لان معنى كلامهم على هذا الاحتمال ان الاحكام لا تدور مدار الاسماء التى لا تدور الاحكام مدارها، و الاحكام تدور مدار الاسماء التى تدور الاحكام مدارها، و صدور هذا منهم بعيد فى الغاية.

قال: و اما الوجه الثالث و هو ما اذا لم يحصل العلم باحد الوجهين، فان كانت المراتب المتبادلة متباينة عرفا بحيث تكون الذات الواجدة لها تباين الذات الفاقدة بنظر العرف فلا اشكال ايضا فى وجوب الاقتصار على ما اخذ فى الدليل، و ان لم تكن كذلك فيجري الاستصحاب عند فقدان العنوان.

الامر الثالث: المستصحب اذا كان حكما شرعيا، فاما ان يكون جزئيا، و اما ان يكون كليا، و نعى بالجزئى هو الثابت على موضوعه عند تحقق الموضوع خارجا الموجب لفعلية الحكم على ما تكرر منا، من ان فعلية الحكم انما تكون بوجود موضوعه فى الخارج.

اقول: ليت شعري ما اراد بفعلية الحكم فى هذا المقام مع انا لا نقول هنا الا ان تحقق الموضوع خارجا يوجب دخوله تحت التكليف و شمول الحكم له، كما ان صيرورة غير المكلف مكلفا والحاضر مسافرا و بالعكس و هكذا لا يقتضى الا شمول التكليف لهم، و

توضيح المطلب ان الجماعل التشريعي كالجاعل التكويني انما يتصور موضوع حكمه و يفرضه موجودا فيحكم عليه بحكم وجوبى او تحريمى او غيرهما، و هذا هو المراد بالموضوع المقدّر الوجود. و بالجملة بعد تصور الموضوع والحكم عليه بشيء لا يختلف ما فى نفس المولى بوجود الموضوع خارجا و عدم وجوده، و لذا قد يغفل عن وجوده و مع ذلك لا اشكال فى كون الحكم فعليا. و كيف كان فان اراد بفعلية الحكم ما ذكرناه فهو، و الا يرد عليه بانا لانعقل فى تحقق الموضوع خارجا معنى اخر غير شمول الحكم له بعد ما لم يكن شاملا له.

قال: ثم ان الشك فى بقاء الحكم الجزئى لا يتصور الا اذا عرض لموضوعه الخارجى ما يشك فى بقاء الحكم معه و لا اشكال فى استصحابه.

و اما الشك فى بقاء الحكم الكلى فهو على احد وجوه ثلاث:

الاول الشك فى بقائه من جهة احتمال النسخ و لا اشكال فى جريان استصحابه، و نظيره استصحاب الملكية المنشأة فى العقود التعليقية اذا فسخ احد المتعاقدين فى الاثناء قبل تحقق المعلق عليه، و قد منع الشيخ رحمته الله فى مبحث الخيارات عن جريان الاستصحاب فى العقود التعليقية، مع انه من القائلين بصحة الاستصحاب التعليقى، و أنّه عكس الامر واختار المنع عن جريان الاستصحاب التعليقى فى مثال العنب و الزبيب، و الصحة فى استصحاب الملكية المنشأة فى العقود التعليقية.

اقول: هذا ينافى ما سبق منه عند كلام الفاضل التراقى من عدم جريان استصحاب عدم الازلى و لو فرض الزمان قيّدا، لان مبنى هذا الكلام وجود الامر المعلق بنحو من الوجود قبل حصول ما علق عليه، و مبنى ذلك عدم وجود هذا الامر قبل حصول المعلق عليه، فراجع و تأمل.

قال: الوجه الثانى الشك فى بقاء الحكم الكلى على موضوعه المقدّر وجوده عند فرض تغير بعض حالات الموضوع، والفرق بينه و بين الوجه الاول هو انه فى الوجه الاول لا يتوقف حصول الشك على فرض وجود الموضوع و تبدل بعض حالاته، بخلاف الوجه الثانى، فانه لا يعقل الشك فيه الا بعد فرض وجود الموضوع خارجا و تبدل بعض

حالاته

اقول: و الوجهان جاريان في الحكم الجزئي ايضا من دون فرق، فانه قد يشك في بقاء الحكم الجزئي من جهة ما عرض لموضوعه من الحالات، و اخرى يشك فيه من جهة احتمال نسخه.

و قد يتصور الشك في بقاء الحكم الكلي بوجه اخر، و هو ان يكون منشأ الشك عدم العلم بدخول الموضوع تحت عنوان الدليل من جهة الشبهة في الموضوع، و مثاله ما لو فرضنا ان التغير دخیل في حکم نجاسة الماء حدوثاً و بقاءً و لكن شك في نجاسة الماء المفروض وجوده الزائل عنه التغير، من جهة الشك في كونه كرا ليكون طاهرا، او قليلا ليكون نجسا من جهة ملاقاته مع النجاسة و عدم ورود المطهر عليه، و لا اشكال في جريان الاستصحاب في هذا الوجه ايضا.

ثم ان فرض وجود الموضوع في الوجه الثاني ليس لتوقف الشك عليه، بل لانه لا بد في الاستصحاب من اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة بنظر العرف موضوعا و محمولا، فما لم يفرض وجود الموضوع لم ينطبق عنوان الدليل على الذات، فاذا فرض وجوده ينطبق العنوان على الذات في الخارج فيقال: هذا الماء نجس، و اذا زال عنه التغير يتسامح اهل العرف فيقول: هذا الماء كان نجسا، و لا يرى التغير مغيراً للوجود. و بالجملة لا بد في هذا الوجه من تقدير وجود الموضوع، لانه بدونه لا يحمل الحكم على ذات الموضوع بل يحمل عليه مقيدا بعنوانه، و تسرية حكم المقيد الى المطلق كان تسرية الحكم من موضوع الى اخر.

ثم لا يخفى انه كما يحتاج في المقام الى التسامح العرفي في ناحية الموضوع، كذلك يحتاج الى هذا التسامح في ناحية المحمول، لان الحكم المنشأ على ماء المتغير مضيق دائرته مختص بالماء الذي لم يزل عنه التغير، فالمنشأ بما هو منشأ غير ثابت للماء الذي زال عنه التغير، و لو لا تسامح العرف و حكمه بان الحكم بالنجاسة لهذا الماء ابقاء الحكم السابق اشكل جريان الاستصحاب، و ذلك واضح.

قال **شهيد**: الوجه الثالث من الوجوه المتصورة في الشك في بقاء الحكم الكلي هو

الشك في بقاء الحكم المترتب على موضوع مركب من جزءين عند فرض وجود أحد جزءيه و تبدل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر، كما اذا شك في بقاء الحرمة والنجاسة المترتبة على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب و تبدله الى الزبيب قبل غليانه فيستصحب بقاء النجاسة و الحرمة، و يترتب عليه نجاسة الزبيب عند غليانه اذا فرض ان وصف العنبيّة والزبيبيّة من حالات الموضوع لا اركانها، و هذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بالتعليق، و الاقوى عدم جريانه لان الحكم المترتب على الموضوع المركب انما يكون تقرّره بوجود الموضوع لانه لا يعقل تقدم الحكم على موضوعه، و وجود احد جزئي المركب لا يترتب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضم اليه الجزء الآخر.

نعم اثره انه لو انضم اليه الجزء الآخر لترتب عليه الاثر، و هذا المعنى مع انه عقلي مقطوع البقاء فلا معنى لاستصحابه كاستصحاب الصحة التأهليّة، والحاصل ان الشك في بقاء الحرمة والنجاسة المحمولتين على العنب المغلي انما يمكن بوجهين: احدهما الشك في رفع الحكم عنه بالنسخ، الثاني الشك في بقائه عند تبدل بعض الحالات بعد فرض وجود العنب المغلي بكلا جزئيه. و لا اشكال في جريان الاستصحاب في كل من الوجهين و لا نتصور وجها اخر غيرهما.

و ما يقال: من انه يمكن فرض بقاء النجاسة و الحرمة في المثال بوجه اخر بتقريب ان العنب قبل غليانه و ان لم يكن معروضا للحرمة و النجاسة الفعلية الا انه معروض للتقديرية منهما و يشك في بقاء هذا الامر التقديري عند صيرورة العنب زيبا بعد ما كان عنوان العنبيّة والزبيبيّة من الحالات لا المقدمات، واضح الفساد، لانه لا معنى للحرمة و النجاسة التقديرية، الا انه لو انضم الغليان الى العنب لترتب عليه الحكمان، و هذا مضافا الى انه اثر عقلي مقطوع البقاء كما عرفت!

١- محصل الكلام ان المستفاد من كلامه تسليم ان الحكم التقديري ايضا حكم ولذا يستصحب عند الشك في نسخه على ما صرح به و ان الاشكال في المقام امران: احدهما ان التقدير عقلي و الثاني انه مقطوع البقاء. والجواب ان الكلام مفروض فيما اذا حكم الشارع بهذا التقدير فليس عقليا و كونه قطعيا انما هو بالنسبة الى العنب دون الزبيب فليس هو نظير استصحاب الصحة التأهليّة حيث استشكل فيها شيخنا الانصاري رحمته بان الصحة التأهليّة بمعنى انه لو انضم الى الماتى جميع الاجزاء والشرايط مع فقد

اقول: الحرمة والنجاسة التقديرية انما تكون قطعيا بالنسبة الى العنب لا الزبيب فيمكن استصحابها في حال الزبيبية، و بالجملة اما ان يقال بان الحرمة التقديرية كساير الاحكام المعلقة ليس لها وجود، و هذا بمكان من الفساد بل مناف لما تقدم من المحقق. و اما ان يقال بان لها نحو وجود في وعاء الاعتبار المقابل لعدمه. و عليه لا اشكال في امكان استصحاب هذا الامر الموجود بعد فرض وجود موضوعه و هو العنب و فرض تبدل بعض حالاته و صيرورته زيبيا. و بالجملة الموضوع للحرمة الفعلية او النجاسة كذلك انما هو العنب المغلى او بشرط الغليان، فلا بد من فرض وجوده بكلا جزئيه عند ارادة الاستصحاب الحكم الفعلي، و هذا هو الذي اوجب الاشتباه للمحقق فتخيل ذلك الامر الواضح الفساد غفلة عن ان الشرط الذي ذكره راجع الى استصحاب الحكم الفعلي، و اما استصحاب الحرمة التعليقية فلا يحتاج الا الى فرض وجود العنب قبل وجود الغليان لانه الموضوع لهذه الحرمة كما لا يخفى، و عليك بالتأمل التام والله العالم.

و قد تلخص من جميع ما ذكر صحة جريان الاستصحاب التعليقي من دون اشكال.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

استصحاب الملازمة

و هل يجري استصحاب نفس الملازمة او لا؟ وجهان: مبنيان على ان قضية الاستصحاب في المجموعات الشرعية هل هي جعل الحكم المماثل للمتقين في مرحلة الظاهر او مجرد تنزيله منزلة الواقع في وجوب العمل على طبقه؟ فيجري على الاول دون الثاني.

اما الاول فلان المفروض ان الملازمة مما تناله يدالجعل التشريعي و لو بتبع جعل منشأ انتزاعه، والمفروض ان قضية الاستصحاب جعل الحكم المماثل للمتقين في مرحلة الظاهر، وقضية ثبوت الملازمة الظاهرية في ظرف الشك تحقق اللازم عند تحقق ملزومه و لا يخفى ان هذا و ان كان اثرا عقليا للملازمة الا ان موضوعه اعم من الظاهري والواقعي، فهو ثابت بالقطع والوجدان و يترتب عليه اثره.

و اما الثاني فلعدم ترتب الاثر العملي على الملازمة بما هي، والمفروض ان عناية

الاستصحاب تنزيل المتيقن منزلة الواقع في ظرف الشك بلحاظ ما يترتب عليه من العمل، فعموم حرمة النقض على هذا التقريب ليس ناظرا الى الملازمة.

وبعبارة ادى ان الملازمة ليست تمام العلة لوجوب التحريك عملاً و لا جزؤها بحيث لو فرض محالا حصول القطع بوجود الحكم على بعض التقادير من دون ان يكون للعقلاء اعتبار الملازمة و انتزاعها اصلا لوجب التحريك على طبق المقطوع، كما انه لو فرض القطع بها من دون القطع بوجود الحكم المشروط لما وجب التحريك على طبقها فالموضوع لوجوب التحريك على طبقه ليس الا الحكم لا الملازمة.

و هذا بخلاف ما لو جرى الاستصحاب في نفس الحكم المشروط، فانه يجري على كلا التقديرين، اما على القول بجعل الحكم المماثل فواضح، و اما على القول الاخر فلان الحكم المشروط موضوع لوجوب التحريك على طبقه لكن لا مطلقا بل بضميمة حصول شرطه، فان فرض حصول الشرط بالوجدان والحكم بالاصل يتفرع عليه الحكم بوجوب التحريك على طبقه، و لذا لو شككنا في نسخ هذا الحكم المشروط يجري الاستصحاب من دون ارتياب على القول الثانى في باب الاستصحاب ايضا.

وبالجملة الفرق بين الحكم المشروط وبين الملازمة ان الاول بضميمة حصول شرطه موضوع للحكم بوجوب تطبيق العمل عليه بحيث لولاه اختل الموضوع قطعاً، و هذا بخلاف الملازمة، و عليك بالتأمل التام لئلا يشتبه الامر عليك.

هذا كله اذا سلطنا في الواجبات المشروطة على ما هو التحقيق من رجوعها الى جعل حقيقة الحكم منوطا بوجود شرطه، بحيث اذا حصل شرطه ايضا كان الحكم على ما كان عليه قبله من دون حصول التغيير فيه كما في الاحكام المنجزة الكلية.

و اما بناء على مسلك المشهور من ان مرجع التعليقات الشرعية الى مجرد جعل الملازمة بين وجود الحكم و وجود ملزومه، بحيث لا يكون في البين وجود الملازم اصلا قبل وجود ملزومه، كما هو الامر في التعليقات غير الشرعية يشكل جريان الاستصحاب في الحكم المعلق لعدم وجوده على الفرض، و قد تبين في محله ان من اركان الاستصحاب ان يكون المتيقن شاغلا لصفحة الوجود.

و قد تفصّل بعض المحققين في مقالاته عن هذا الاشكال بناء على ما سلكه في باب

الاستصحاب من ان الموضوع لحرمة النقض نفس اليقين لا المتيقن و لا اليقين باعتبار طريقته الى المتيقن، و حاصل ما تفصّل به: ان اليقين بالملازمة في كل مقام يستتبع اليقين بوجود الشيء منوطا بوجود ملزومه، و من المعلوم ان مثل هذا القطع يترتب عليه العمل عند تحقق المنوط به خارجا.

قال: ثم لا يخفى ان مثل هذا البيان جار في التعليقات الخارجية غير الشرعية التي يكون الاثر الشرعي فيها مترتبا على الوجود المنوط، و ربما يتفرع على هذا البيان الحكم بوجوب التيمّم في فرض كون الشخص مقرونا بوجود ماء و واجداً المايع اخر شك في اضافته على وجه ليس له حالة سابقة ثم فقد الماء الاول، فان مقتضى الاستصحاب التعليق هو الحكم بالفقدان على تقدير تلف الماء الاول قبل حصول مشكوك المضافة و الان كما كان، فيترتب عليه حكم الفقدان من صحة تيممه بلا احتياج الى حديث رفع الواجدية كي يرد عليه بانه لا يثبت به التكليف لانه خلاف الامتنان، و مع هذا الاصل لا ينتهي النوبة الى حكم العقل بالجمع بين الوظيفتين من جهة العلم الاجمالي كما لا يخفى انتهى.

اقول: لا يمكن تصحيح الاستصحاب بهذا الوجه، لان الموضوع لوجوب ترتيب العمل ليس القطع بوجود المنوط لا بنحو تمام الموضوع و لا بنحو جزئه، و لذا لو فرض تخلف هذا القطع بضميمة القطع بوجود المنوط به عن القطع بالحكم لما وجب ترتيب العمل، كما لو فرض حصول هذا القطع بطريق اخر غير ذلك الطريق لوجب ترتيبه. و بالجملة وجود نقض القطع بوجود المنوط في المقام ليس الا كعدم جواز نقض القطع بحياة زيد لترتيب آثار طول لحيته، فانه كما ان الموضوع للتحريك العمل في هذا الاستصحاب هو القطع بطول اللحية فكذلك الموضوع له في المقام هو القطع بالحكم، و القطع بوجود المنوط بضميمة القطع بوجود المنوط به محصل لهذا القطع، و ذلك لا يجدي في تصحيح الاستصحاب كما لا يجدي القطع بحياة زيد مع انه محصل للقطع بطول لحيته، فتأمل في المقام فانه حقيق به (اقول و قد نقل الاستاد ان المحقق اليزدي رحمته باحث في هذا المقام، مع صاحب المقالات و رضى بمقالته الا انه اعرض عن ذكره في الدرر لكونه مخالفاً للمشهور حيث خصوا جريان الاستصحاب التعليق بالتعليقات الشرعية، و لم يفتوا بمقتضاه في

الموضوعات في شيء من الفروع، و لكن الذي يخطر بالبال انه على فرض صحة مبناه يصح جريان الاستصحاب في التعليقات الشرعية و لو قلنا فيها بمقالة المشهور من عدم تحقق الحكم المشروط قبل تحقق شرطه، لان القطع بوجود الحكم الشرعى المنوط بنفسه موضوع لوجوب ترتيب الاثر لا محصل لما هو الموضوع لذلك، نعم هذا الاشكال جار في التعليقات الغير الشرعية بلا اشكال، فافهم.)

فى لمية حكومة الاستصحاب التعليقى على التنجيزي

بقى الكلام فى وجه حكومة الاستصحاب التعليقى على التنجيزي، و قال المحقق الخراسانى فى توجيه ذلك فى تعليقه ما حاصله: ان من آثار الحرمة التعليقية قبل الغليان الحرمة الفعلية بعده، و هذا الاثر اثر للاعم من الحكم الظاهري و الواقعى فيترتب بعد ثبوت الحكم الظاهري لثبوت موضوعه بالوجدان، و اذا يكون الشك فى الاباحة ناشئا من الشك فى ثبوت هذه الحرمة، فلا مجال لاستصحابها مع استصحابها.

و اورد عليه فى «الدرر» بان صيرورة الحرمة فعلية بعد الغليان و ان كان اثرا للاعم من الحرمة التعليقية الظاهرية والواقعية، الا انه لا يصح الا صحة ترتيب هذا الاثر على الحكم المستصحب، و انه لا يكون اصلا مثبتا، و هذا لا يفيد فى اثبات الحكومة ما لم يكن عدم الاباحة بعد الغليان من الآثار الشرعية للحرمة التعليقية، و حينئذ فكما يصح ان يقال: ان استصحاب تلك الحرمة تضاد الحكم بالاباحة، كذلك يصح ان يقال: ان استصحاب الاباحة يضاد الحرمة.

وفيه: ان ظاهر كلامه انه لو كان الحرمة الفعلية ثابتة بحكم الشرع كان حاكما على استصحاب الاباحة، كما كان الدليل الاجتهادي^١ الدال عليها حاكما على دليل الاباحة الا انها حيث كانت بحكم العقل و لا معنى للحكومة فى حكمه لما صح الحكومة. و يرد عليه

١- لا يخفى انه كلما كان احد الدليلين الاجتهاديين حاكما على الاخر يكون استصحابه الحكمى او الموضوعى ايضا حاكما عليه بل قد يكون احدهما مخصصا للآخر و يكون استصحابه حاكما مثال الاول قوله «كلما شككت فابن على الاكثر» و لا شك لكثير الشك و مثال الثانى قوله اكرم العلماء و لا تكرم الفساق و وجه حكومة الاستصحاب فى المقامين على الدليل الاجتهادي واضح. (لا يوجد الرواية بالعبارة التى كان فى النسخة بل كان بهذا النحو «اذا سهوت فابن على الاكثر» بهذا العنوان: التهذيب ج ٢

ان الحرمة الفعلية ليست شيئا وراء الحرمة التعليقية الا ان المعلق عليه متى حصل يثبت الحرمة و ما لا فلا، و قد تقدم في ما سبق عند التعرض لكلام المحقق النائيني ان وجود الموضوع و تحققه لا يوجب تغييرا في الحكم الثابت على الموضوع المقدر، فالحرمة الفعلية بعد حصول الشرط ليست الا الحرمة الثابتة على تقدير الشرط، فتدبر^١.

وهم و دفع

ثم انك قد عرفت فيما سبق ان المحقق الخراساني لما تفتن بعدم امكان توجيه الحكومة بما ذكره في التعليقة اعرض عنه في «الكفاية» و قال في دفع التعارض ما تقدم نقله في صدر المبحث فلا نطيل بالاعادة، و قد يورد على هذا انا سلمنا ان استصحاب الحرمة

١- اقول: الظاهر عدم ارادة المحقق اليزدي رحمته ما استظهره الاستاد دام ظله من عبارته و توضيحه يستدعي نقل كلامه بلفظه

قال بعد التعرض لمذهب الشيخ: اقول عندي فيما افاده رحمته نظر فان الشك في بقاء الاباحة الفعلية و ان كان مسببا عن الشك في جعل الحرمة التعليقية الا ان ترتب عدم الاباحة من جهة ان العقل يحكم بشبوت الحرمة الفعلية عند تحقق الشرط و هي تضاد الاباحة و هذا الحكم العقلي و ان كان من لوازم الحكم التعليقي سواء كان ظاهرا ام واقعا نظير الحكم بلزوم الاستثال لكنه يصحح الاخذ بهذا اللازم و انه ليس قولنا بالاصل المتيقن و لا يصح الحكومة لما عرفت من ان عدم الاباحة حينئذ من جهة عدم امكان الجمع بينهما و كما يترتب على الاستصحاب التعليقي عدم الاباحة بحكم العقل كذلك يترتب على استصحاب الحكم الفعلي عدم الحكم التعليقي بحكم العقل اذ لا يجتمع الاباحة و لو ظاهرا مع ما يكون علة لضعفها.

و عبارة اخرى ليس الضرر بعد الفيلان محكوما بالحرمة بحسب الدليل شرعا مع قطع النظر عن الشك حتى يكون حاكما على ما يقتضي اباحته بملاحظة الشك بل الحكم بالحرمة انما جاء من حكم العقل بفعلية الحكم المعلق عند تحقق ما علق عليه والمفروض ان الحكم المعلق ايضا مجعول للشاك فيصير فعليا للشاك ايضا بحكم العقل فتدبر انتهى ما اردنا نقله من كلامه.

و مراده بحسب الظاهر ان ترتب عدم الاباحة على الحرمة التعليقية ليس بحكم الشرع حتى يكون استصحابها حاكما على استصحابها بل انما هو بحكم العقل حيث يحكم بفعلية الحرمة عند تحقق الشرط و بنفي الاباحة مع وجود تلك الحرمة من جهة التضاد بينهما و كون الحرمة للفعلية اثر للاعم من الظاهر والواقع يصحح ترتيبها فقط فيبقى بالآخرة اشكال ان عدم الاباحة ليس اثر شرعا للحرمة الفعلية بل هو من الآثار الثابتة بحكم العقل و حينئذ كما يترتب على الاستصحاب في الحكم التعليقي عدم الاباحة بحكم العقل كذلك يترتب على الاستصحاب في الحكم الفعلي عدم الحكم التعليقي بحكمه و لا وجه لتقديم احدهما على الآخر فيتعارضان و يتساقطان نعم لو ثبت الحكم التعليقي بدليل اجتهادي لكان مقدما على استصحاب الاباحة لا محالة لوجوب ترتيب جميع الآثار عقلية كانت او شرعية على مفاد الطرق هذا ما يخطر بالبال من كلامه و على هذا لا مجال للاشكال بما افاده الاستاد دام مجده.

نعم يمكن ان يورد عليه بانه كما كان دليل الحرمة التعليقية مع قطع النظر عن الشك مقدما على دليل الاباحة فكذلك استصحابها على ما عرفت سابقا من انه قد يكون احد الدليلين الاجتهاديين مخصصا للآخر او مقيد له و مع ذلك يكون استصحابه حاكما و عليك بالتأمل التام.

التعليقية لا يعارض استصحاب الاباحة كذلك و لا منافاة بينها اصلا، الا ان لنا اجراء استصحاب الاباحة المنجزة الفعلية قبل الغليان و لدافع لهذا الاصل، و نظيره استصحاب وجوب الامساك او حرمة الافطار اذا شك في تحقق غايته مع ان الحكم كان مغايبا. وفيه: عدم جريان هذا الاصل لوجود الأصل الحاكم و بيانه يحتاج الى مقدمة واضحة و هى انه لو فرض جريان الاستصحاب في الموضوع لما يجري في حكمه، و من ذلك اجمعوا على ان الاصول الموضوعية تحكم على الاصول الحكمية، فاذا فرض ان الشارع حدد وجوب الامساك الى الغروب و شك في تحققه يجري اصالة عدم تحققه، و حينئذ لا يصل النوبة الى استصحاب وجوب الامساك، و لو كان موافقا لذلك الاصل، و مثل اصالة عدم تحقق الغاية اصالة عدم غائلية الشيء او غائلية مائها ايضا حاكمة على استصحاب الحكمي.

اذا عرفت هذا نقول: قد علمنا سابقا بان الغليان كان غاية لحكمين احدهما الاباحة والثاني عدم الحرمة بحيث كان متى حصل ترتب عليه عدم الاباحة والحرمة و نشك الان في بقاءه على ما كان عليه فيستصحب بقاءه على غائيته الذي هو عبارة اخرى عن استصحاب الحرمة التعليقية و الاباحة التعليقية، و اذا ثبت غائيته للاباحة بالاستصحاب لا مجال لجريان استصحاب الاباحة الفعلية، لان الشك فيها ينشأ من الشك في كون الغليان غاية، فالاصل فيها حاكم على الاصل فيها، و حيث ان استصحاب بقاء الغليان على ما كان ليس شيئا وراء استصحاب الحرمة التعليقية فلذا يصح ان يقال: استصحاب تلك الحرمة حاكمة على استصحاب الاباحة الفعلية. و هذا مراد شيخنا المرتضى الانصاري رحمته الله حيث قال: استصحاب الحرمة التعليقية حاكمة على استصحاب الاباحة، فان مورد كلامه استصحاب الاباحة الفعلية لا التعليقية ليقال: لا تنافي بين هذين الاصلين بالمرّة، كما لا تنافي بين دليلهما الاجتهاديين، بل و بين القطع بهما معا هذا، فتدبر لعلك تقف على بعض ما لم نقف عليه.

التنبيه السادس: استصحاب احكام الشرايع السابقة

لو شك في بقاء الحكم الثابت في الشرايع السابقة فهل يحكم ببقائه في شريعتنا بالاستصحاب او لا؟ وجهان، ذهب شيخنا الاعظم الى الاول و تبعه جماعة ممن تاخر

عنه و اقام الدليل عليه بوجود اركان الاستصحاب من اليقين والشك و عموم ادلته بالنسبة الى احكام الشرائع السابقة.

ما اورد على جريان الاستصحاب في المقام

و نوقش في ذلك بامور:

الاول ان هذا الشريعة ناسخة لغيرها من الشرايع فلا يجوز الحكم بالبقاء.
وفيه: انه ان اريد انها ناسخة لجميع احكام تلك الشرايع، فمنوع، و ان اريد نسخ بعضها، فسلم لكنه لا يضر بالاستصحاب فيما يشك في النسخ. و معنى كون هذه الشريعة ناسخة ليس الا انها ليست تابعة للشرايع السابقة لا رافعة لجميع احكامها.
و ما يقال: من انا نعلم بنسخ بعض تلك الاحكام فلا يصح اجراء الاستصحاب فيما يشك في نسخه من جهة ذلك العلم الاجمالي، مدفوع بما تقدم نظيره في دليل الانسداد و اجماله: انه اما ان يقال باننا نعلم اجمالا بنسخ احكام فيما لو تفحصنا لظفرنا به فالمشكوك نسخه لو كان بحيث لم يظفر بدليل نسخه خارج عن اطراف المعلوم بالاجمال.
او يقال: ان المعلوم بالتفصيل نسخه بالغ حد المعلوم بالاجمال فيوجب انحلاله الى المعلوم بالتفصيل و المشكوك بالشك البدوي.

او يقال: ان الاحكام المعلوم في شرعنا بالادلة واجبة العمل سواء كانت من موارد النسخ ام لا، فاصالة عدم النسخ فيها غير محتاج اليها، فيبقى اصالة عدم النسخ في محل الحاجة سليمة عن المعارض.

او يقال: باننا نعلم اجمالا بوجود النسخ فيما ثبت من الاحكام بمقدار علم اجمالا نسخه فالمشكوك نسخه مما لم يثبت فيه حكم في شرعنا خارج عن دائرة المعلوم بالاجمال فتأمل كي لا تختلط هذا الوجه بالوجه الاول.

الثاني ما حكى عن المحقق القمي من ان جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتياً، و هو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات. و اورد عليه الشيخ في رسالته بانه ان اريد بالذاتي كون الاشياء علة تامة للحسن، فهذا ليس مبني الاستصحاب بل هو مانع عنه للعلم بعدم النسخ حينئذ لكونه محالاً، و ان اريد به كون

الاشياء مقتضية له فلا فرق بينه وبين ان يكون حسنها بالوجوه والاعتبارات، فان القول بالوجوه لو كان مانعا عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة.

و وجه كلام المحقق في «الدرر» بما يخلو عن هذا الاشكال. قال: و الظاهر ان مراده بكون حسن الاشياء ذاتياً الذي جعله مبنى لصحة الاستصحاب ليس كونها علة تامة للحسن والالكان النسخ محالاً و لم يقع مورد الشك حتى يثبت عدمه بالاستصحاب بل مراده كونها مقتضية. و حاصل مراده على هذا: ان صحة استصحاب عدم النسخ مبنية على القول بان الفعل الذي كان حسناً في السابق كان من جهة اقتضائه لذلك حتى يرجع الشك في نسخه الى الشك في وجود المانع، و اما ان قلنا بالوجوه والاعتبارات فلا يجري الاستصحاب لاحتمال ان يكون للزمان دخل في حسن ذلك الفعل، فمقتضى الحسن غير محرز هذا غاية توجيه كلامه. و فيه: اولا انه على هذا المعنى لا يصح استصحاب عدم نسخ حكم الشريعة اللاحقة ايضا لو شك في ارتفاعه لعين ما ذكر، و ثانيا انا قلنا فيما مضى: انه لا فرق على القول باخذ الاستصحاب من الاخبار بين ان يكون الشك في المانع او في المقتضى، فراجع انتهى كلامه بلفظه.

اقول: يمكن توجيه كلامه بوجه آخر يسلم عن جميع هذه الاشكالات بناء على ما سلكه من القول بحجية مطلق الظن، و هو ان المراد من الذاتي ليس الا الاقتضاء لا العلة التامة و جعله مبنى صحة جريان الاستصحاب انما هو لاجل الظن الحاصل ببقاء ما كان مقتضى البقاء فيه موجودا دون ما لم يكن كذلك، كما اذا قلنا بكون حسن الاشياء بالوجوه والاعتبارات، و لا يخفى انه بناء على هذا لا يصح النقض عليه باحكام الشريعة اللاحقة بدعوى القطع بجريان استصحاب عدم النسخ فيها، لان المفروض ان هذا المحقق قائل بحجية مطلق الظنون و بان الاستصحاب ايضا حجة من جهة افادته للظن، و حيث ان الغالب عدم نسخ احكام شريعتنا دون الشرايع السابقة والظن يلحق الشيء بالاعم الأغلب، ففي كل مورد انما يظن ببقاء حكمه ما لم يعلم نسخه فيحكم ببقائه.

و بالجملة مبنى هذا الكلام امران: احدهما حجية مطلق الظنون و منها الظن الحاصل ببقاء ما ثبت فيه مقتضى البقاء، الثاني ايجاب الغلبة للظن بالحاق جميع الافراد الى الغالب

و غلبة عدم النسخ حاصلة بالنسبة الى احكام شريعتنا دون احكام ساير الشرايع، و عليك بالتأمل التام لعلك تجد صدق ما وجهنا به كلامه.

الثالث ما حكى عن بعض المتأخرين من ان الحكم الثابت للجماعة لا يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع، فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه.

كلام الشيخ رحمته الله و التأمل فيه

و اورد عليه الشيخ رحمته الله في رسالته بامور ثلاثة:

الاول بالنقض باستصحاب عدم النسخ بالنسبة الى الاحكام الثابتة في شرعنا مع ان تلك الاحكام كانت ثابتة للجماعة، فيمكن ان يقال: لا يمكن اثباتها في حق آخرين لتغاير الموضوع و ما ثبت في حق آخرين مثلها لانفسها، مع ان جريان هذا الاستصحاب مما لا خلاف فيه.

الثاني بالحل و هو ان المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه حتى يلزم تعدد الموضوع، و تحيّل المحقق الخراساني رحمته الله في حاشيته ان الموضوع هاهنا كان كالموضوع في الاوقاف مثل الفقير والطلبة. و فيه ما لا يخفى فانه لو كان الموضوع في التكاليف مثل الموضوع في الاوقاف الذي لا نظر فيه الى الافراد اصلا لما صح البعث والزجر و لالعقاب والثواب، فالمراد بكون الموضوع في التكاليف العنوان لا الافراد انه لا يكون الموضوع فيه الافراد الخارجية و الاشخاص الخاصة، بل هو عنوان المكلف باعتبار انطباقه على الافراد و تحقق اشخاصه في الخارج، و هذا بخلاف الموضوع في باب الوقوف فانه نفس العنوان بما هو، و لذا لا يكون افراده مالكين لها قبل الرد اليهم، مع انه لو كان الموضوع هو العنوان بملاحظة افراده او نفس الافراد لكانوا هم المالكين للوقوف بمجرد حصولها، فتدبر، و من اجل ذلك الاشكال الواضح اعرض في «الكفاية» عما افاده في الحاشية واختار ما ذكرناه في معنى كلام الشيخ، فراجع و تدبر.

الثالث باننا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شيء سابقا و شك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب اصلا، ويتم الحكم

في المعدومين بقيام الاجماع والضرورة على اشتراك اهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة. هذا محض ما افاده الشيخ من الايرادات الثلاث.

والظاهر امكان المناقشة في كل منها، فانه يرد على ما ذكره حلاً للاشكال ان مجرد هذا لا يفيد ما لم يثبت ان الموضوع لاحكام الشرايع السابقة كان كل مكلف ممن وجد أو يوجد، فانه لو لا ذلك لما يحصل اليقين باتحاد الموضوع، اذ هو شرط في الاستصحاب بلا اشكال. و توضيحه: انه لو علم او احتمل ان يكون الموضوع لاحكام السابقة نوع خاص من المكلفين فلامجال لاستصحاب تلك الاحكام لعدم القطع باتحاد موضوعها، و اثبات الحكم الثابت لهذا النوع الخاص لغيره لا يمكن بالاستصحاب لتغاير الموضوع، و نظيره ما اذا علم او احتمل تقييد موضوع وجوب الاكرام بمن وجد قبل زوال يوم الجمعة، فانه لا يصح اثبات هذا الحكم لمن وجد بعد الزوال، نعم اذا فرض شمول تلك الاحكام لمكلف ثم شك في نسخها امكن اثبات عدم النسخ بالاستصحاب، لاتحاد الموضوع حينئذ.

و من ذلك تعرف عدم صحة النقض على ما ذكره هذا القائل بجريان استصحاب عدم النسخ بالنسبة الى احكام هذه الشريعة، فان موضوع تلك الاحكام مطلق شامل لكل مكلف وجد او يوجد على ما يفيد ظاهر الادلة، مثل قوله تعالى: «يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام»^١ «يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلاة و اتوا الزكاة»^٢ «يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا»^٣ الآية «و لله على الناس حج البيت»^٤ فانه لو لم يكن الموضوع لهذه الاحكام و ما يشابهها مطلق المكلف لوجب تقييده و حيث لم يقيد يستكشف اطلاقه.

دخل و دفع

لا يقال كما يستكشف اطلاق الموضوع في احكام هذه الشرايع بعدم التقييد، كذلك

١- البقرة الآية ١٨٣

٢- لا يوجد في القرآن آية بهذه الصورة ولكن يوجد عبارة «اقموا الصلاة و اتوا الزكاة» في الايات: سورة البقرة الآية ٤٣، ٨٣

٣- سورة الجمعة الآية ٩

١١٠، و سورة النساء الآية ٧٧ و النور الآية ٥٦ و المزمل الآية ٢٠

٤- سورة آل عمران الآية ٩٧

يستكشف اطلاقه في احكام الشرايع السابقة ايضا بذلك، حيث اخبر كتابنا عن بعض تلك الاحكام و ليس فيه ما يفيد تقييد موضوعها مثل قوله تعالى حكاية عن تكليف اهل الكتاب: «و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين»^١ الآية و قوله تعالى حكاية عن موذن يوسف: «و لمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم»^٢ و قوله حكاية عن يحيى: «سيدا و حصورا و نبياً من الصالحين»^٣ و قوله حكاية عن شعيب: «انى اريد ان انكحك احدى ابنتى هاتين على ان تاجرني ثمانى حجج»^٤ الآية. فان هذه الايات تدل على وجوب الاخلاص في العمل، و جواز الجهالة في مال الجمالة، و جواز ضمان ما لم يجب، و رجحان التعفف على التزويج، و جواز عقد نكاح احدي المرأتين المرددتين في الشرايع السابقة، و حيث لا تقييد في موضوع تلك الاحكام يستكشف اطلاقها فيصح استصحاب عدم نسخها كما في احكام هذه الشرايع.

فانه يقال: هذه الايات انما تدل على وجود تلك الاحكام و مشروعيتها في الشرايع السابقة و لا تعرض فيها لكيفية وجودها هل كانت ثابتة على كل مكلف او نوع خاص من المكلفين^٥.

وبالجملة ما ورد فيه في كتابنا حكاية عن حال الانبياء السلف لا يدل الا على مشروعية ما كان يصدر منهم، فيعلم بذلك وجود احكام في شرايعهم على طبق ما اخبر الله به في كتابنا، و لا طريق الى كشف الاطلاق في موضوعات تلك الاحكام، لعدم كون الايات في مقام بيان هذه الجهة، و حيث لم يستكشف الاطلاق يختل اركان الاستصحاب لاحتمال اختصاص الاحكام بالجماعة المحدودة الى مجيئ النبي اللاحق.

لا يقال: يمكن استكشاف الاطلاق بالمراجعة الى كتب تلك الشرايع، فانه يقال: ما بايدهم او بايدنا من كتبهم لا دليل على حجيته، و ما كان حجة ليس موجودا عندنا.

١- سورة البينة الآية ٥

٢- سورة يوسف الآية ٧٢

٣- سورة آل عمران الآية ٣٩

٤- سورة القصص الآية ٢٧

٥- هذا على فرض تسليم دلالة هذه الايات على تلك الاحكام من جميع الوجوه فافهم (منه).

تزيفٌ وتشبيهُ

هذا وقد تلخص من جميع ما ذكر عدم امكان دفع الاشكال بهذا الوجه، فلا بد من التماس وجه آخر وهو انا نفرض الشخص الواحد مدركاً لشريعتين، فاذا ثبت في حقه حكم في الشريعة السابقة و شك في بقاءه في اللاحقة يجري في حقه الاستصحاب و يكون هذا حكم الشخص المفروض، و بعد وجود المدومين في عصره يسري الحكم المذكور اليهم، لقيام الضرورة على اتحاد حكم اهل العصر الواحد. و لا يخفى ان هذا الكلام بظاهره مخدوش بما افاده المحقق الخراساني رحمته الله في حاشيته و في «الكفاية» من ان قضية الاشتراك تقتضي كون الاستصحاب حكماً كلياً ثابتاً في حق كل من كان على يقين من شئ فشك، دون من لم يكن كذلك، و تسرية الحكم الاستصحابي ممن كان موضوعاً الى من لم يكن موضوعاً له مما لا وجه له اصلاً.

و يمكن توجيه كلامه بما افاده المحقق اليزدي رحمته الله في «الدرر» و هو ان المدوم الذي يوجد في زمن المدرك للشريعتين متيقن لثبوت الحكم في حق المدرك و شاك في بقاءه في حقه، فيحكم بادلة الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين، ثم يحكم بثبوت نفسه بواسطة الملازمة الشرعية. و بعبارة اخرى الحكم الثابت للمدرك بالاستصحاب بمنزلة الموضوع لحكم نفسه، فالاستصحاب في حقه من الاصول الجارية في الموضوع. و بالجملة فحيث ثبت بالملازمة الشرعية ان من اثار وجود الحكم لشخص وجوده لشخص اخر، فالاستصحاب الذي يحكم بثبوت الحكم للمدرك يوجب ترتيب الاثر الشرعي لحكم المدرك و من آثاره الشرعية وجود الحكم لنفسه، و نظير ذلك ما اذا نذر زيد ان يتصدق بدرهم متى ثبت حياة عمرو فيجري استصحاب حياة عمرو و يترتب عليه وجوب التصديق على نفسه. ثم لا يخفى عليك أن استصحاب الحكم للمدرك هنا ليس نظير استصحاب الاحكام في ساير الموارد ليقال: ان قضية الاستصحاب في الاحكام انما هي جعل المماثل لتلك الاحكام في مرحلة الظاهر، فيترتب عليها ما هو اثر الاعم من الحكم الواقعي والظاهري لا ما هو اثر خصوص الواقع، و حيث لم يثبت الاشتراك في الاحكام الظاهرية فلا يترتب على استصحاب الحكم

للمدرك هنا شيء، و ذلك لان جعل المائل في المقام لا يعقل، حيث ان المفروض انعدام المدرك فلا معنى لجعل الحكم في حقه، فالاصل هنا نظير الاصل في الموضوعات انما هو بمعنى تنزيل وجود المتيقن في مرحلة الظاهر بلحاظ ما يترتب عليه من الاثار فلا محذور من هذه الجهة.

انما المحذور كله ان هذا يجدي لمن كان في عصر المدرك و لا يجدي لغيره ممن يوجد في ازمئة المتأخرة، لان الاثر في حقه انما يترتب على وجود الحكم المدرك بوسائط عديدة غير شرعية، و هي وجوده لمن كان في عصره ثم وجوده لمن كان في عصر هذا و هكذا. و المفروض ان وجود الحكم في حق هؤلاء ليس من الاثار الشرعية ليكون الوسائط كلها شرعية، و ذلك لانقراض اعصارهم فكيف يمكن التعبد شرعا بوجود الحكم في حقهم فتأمل فانه دقيق. و من هذا كله ثبت ان التحقيق عدم جريان استصحاب احكام الشرايع السابقة الا فيما احرز اطلاق موضوع تلك الاحكام، و ليس منه شيء من الفروع التي رتبوها، والله العالم.

التنبيه السابع: في البحث عن الأصل المثبت

هل يشمل دليل التنزيل للآثار الشرعية التي يترتب على الشيء لوسائط عقلية او عادية او لا؟ و جهان: ذهب شيخنا المرتضى رحمته الله الى الثاني، و حاصل ما افاد في وجهه: ان معنى حرمة نقض اليقين وجوب ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطة المتيقن، و هذا لا يعقل من الشارع الا في الآثار المجعولة منه، لانها القابلة للجعل دون غيرها و دون ما يترتب عليه من الآثار الشرعية، لعدم كونها من اثار نفس المتيقن فلا دليل على جعلها. اذا عرفت ذلك نقول: المستصحب اما ان يكون بنفسه من الاحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري مساو للمتيقن لانه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن، و اما يكون من غيرها فالمجعول هي لوازمه الشرعية دون العقلية والعادية و دون ملزومه و ملازمه للملزم ثالث، و لا فرق في ذلك بين ان يكون مفاد دليل لا تنقض وجوب عمل الشاك عمل المتيقن و بين ان يكون مفاده ما ذكر، اما على الثاني فلما عرفت، و اما على الاول فلان الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به لا بما يلزم

المتيقن عقلا او عادة لعدم ثبوته واقعا و لا يجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول الى جعل احكامه الشرعية، و حيث كان الامر كذلك كان الاصل عدم وجوده و عدم ترتب آثاره، انتهى محصل ما اردنا من كلامه.

ما اورده المحقق الخراساني رحمته الله على الشيخ رحمته الله ونقده

و اورد عليه المحقق الخراساني رحمته الله بان مفاد حرمة نقض اليقين ليس وجوب ترتيب الآثار الشرعية مطلقا ليشكل الامر في الاحكام الشرعية التي ليس لها اثر شرعي اصلا بل مفاده مطلقا وجوب الالتزام بالمتيقن عملا، و قضية ذلك جعل نفس المستصحب في مرحلة الظاهر لو كان من مقولة الاحكام و جعل آثاره و التعبد بها لو كان من الامور الغير المجعولة، ثم قال: لا سبيل الى التنزيل ما لم يكن مورده بنفسه حكما شرعيا او ذا اثر شرعي، فلا مجال للاستصحاب بلا شبهة و لا ارتياب فيما كان من الموضوعات غير ذي اثر شرعي اصلا و لو بواسطة حكم شرعي، كما هو اوضح من ان يخفى، كما لا كلام فيما له اثر شرعي بلا واسطة، انما الاشكال بل الخلاف بين الاعلام فيما كان له الاثر الشرعي بواسطة غير شرعية، انتهى موضع الحاجة.

والظاهر ان ما افاده الشيخ في معنى الاستصحاب لا يرد عليه الاشكال اصلا، لان مراده من الآثار الشرعية التي يحكم بمفاد لا تنقض على وجوب ترتيبها انما هي الآثار العملية لانها القابلة لصدورها عن المكلف دون غيرها الذي بيد الشارع ترتيبه و عدمه، و من المعلوم ان لجميع الاحكام اثرأ عملي من وجوب الحركة على طبقها و استحبابها و غير ذلك، فتدبر.

ثم ان ما ذكره من قوله: فلا مجال للاستصحاب الى اخره، لا يبين حكم ما له الاثر الشرعي بواسطة حكم شرعي، حيث ان المستفاد من قوله: فلا مجال للاستصحاب بلا شبهة و لا ارتياب فيما كان من الموضوعات غير ذي اثر شرعي اصلا و لو بواسطة حكم شرعي، ان ما له الاثر بواسطة شرعية ليس داخلا فيما لا يجري فيه الاستصحاب، فيدور امره بين ان يكون داخلا فيما يجري فيه او في محل الخلاف، فان كان الاول فلا وجه لتقييد الاثر الشرعي في كلامه بكونه بلا واسطة، و ان كان الثاني فلا وجه لتقييد الواسطة في محل الخلاف بكونها غير شرعية، هذا مضافا الى ان ظاهر قوله: فلا مجال للاستصحاب

بلا شبهة و لا ارتياب فيما كان من الموضوعات غير ذي اثر شرعى اصلا ولو بواسطة حكم شرعى، ان ما كان له الاثر بواسطة عقلية لا يجري فيه الاستصحاب فكيف يجعله داخلاً في محل الخلاف. و بالجملة كلامه هذا لا يخلو عن التسامح.

و الصواب ان يقال: لا يجري الاستصحاب فيما ليس له الاثر و لو بالواسطة. و يجري فيما كان له الاثر الشرعى بلا واسطة او بواسطة شرعية، والخلاف انما هو فيما كان له الاثر الشرعى بواسطة غير شرعية.

تحقيق

و كيف كان فالتحقيق ان يقال: ان تنزيل الشيء بلحاظ الاثار الشرعية التى يترتب عليه بواسطة عقلية او عادية و ان كان بمكان من الامكان، الا ان دليل التنزيل قاصر عن اثبات ذلك، لان غاية ما يمكن ان يستفاد منه الذي هو القدر المتيقن من مفاده انما هو وجوب ترتيب اثار نفس المتيقن لا مطلق الاثار، و اذا ثبت قصور الدليل عن شموله لغير اثار نفس المتيقن نقول: اذا تيقن بحياة زيد ثم شك فيها يستصحب بقاء حياته و يترتب عليه جميع آثار الحياة مما بيد الشارع التعبد ببقائه و جعله في ظرف الشك مثل حرمة تزويج زوجته و تقسيم امواله و غير ذلك، و اما نموّ لحيته فهو و ان كان اثر الحياة الا انه ليس مما بيد الشارع الحكم بثبوته و بقاءه.

نعم له التعبد ببقائه بلحاظ آثاره الشرعية، الا انك قد عرفت قصور دليل التنزيل عن شمول تلك الاثار.

في حجة مثبتات الامارات

ان قلت: هب ذلك الا انه كيف يحكم في الطرق والامارات بحجة مطلق الاثار من الشرعية والعقلية والعادية و ما يترتب عليها بل مطلق الملزومات والملازمات مع امكان ان يشكل فيها بقصور الدليل كما في التنزيلات في موارد الاصول، و بالجملة ما الفرق بين الاستصحاب و ساير الاصول التعبدية و بين الطرق و الامارات مع اشتراك الجميع في كونها من التنزيلات الشرعية، فكما يقال بقصور ادلة الاصول عن شمول الاثار العقلية والعادية و ما يترتب عليها فكذلك في الطرق والامارات.

قلت: الفرق بينهما ان دليل حجية الامارات انما يكون مفيدا لحجيتها بما كانت عند العقلاء.

وبعبارة اخرى لا اشكال في ان طريقة العقلاء استقرت على العمل بالطرق بجميع اطرافها فاذاورد من الشرع ما يدل على حجية الطرق يكون ظاهرا في حجيتها بعين ما كان عندالعقلاء.

وهم ودفع

ان قلت: سلمنا قصور دليل التنزيل عن شمول الاثار المترتبة على المتيقن بالواسطة لكن يقع الاشكال في الاثار الشرعية التي تكون وسائطها شرعية، فانه لا اشكال و لا كلام بينهم في وجوب ترتيب تلك الاثار وشمول دليل التنزيل لها مع انها ليست بلا واسطة. و بالجملة ان كان ادلة التنزيل قاصرة عن شمول الاثار المترتبة مع الوسائط فكيف بشمولها للآثار الشرعية التي يكون واسطتها شرعية، و ان ليست قاصرة عن شمول تلك الاثار فما الفرق بين ما يكون وسائطها شرعيا و بين ما تكون عقليا.

قلت: الوجه لوجوب ترتيب تلك الاثار احد امور: الاول ان مرجع قول الشارع: اليقين لا ينقص بالشك، الى ادعاء وجود المتيقن في ظرف الشك من دون فرق بين الاحكام والموضوعات، فانه كما لا يصح الحكم بوجود الموضوع في ظرف الشك الا ادعاء و كناية عن وجود اثاره، كذلك لا يصح الحكم بوجود الحكم الواقعي في ذلك الظرف الا ادعاء عن ترتب ما كان يترتب على الحكم الواقعي على هذا الحكم. و على اي حال بعد ما ثبت ان حكم الشارع ببقاء موضوع مثل حياة زيد يرجع الى ادعاء وجوده في ظرف الشك بلحاظ اثاره الشرعية يصير تلك الاثار مجعولة، و لا شبهة في ان جعلها ممثلا للآثار الواقعية المترتبة على الموضوع الواقعي من جميع الجهات ابلغ و اولى بمقام الادعاء.

وبعبارة اخري و اوضح انا سلمنا ان دليل التنزيل ليس ناظرا الا الى اثار نفس المتيقن، لكن نقول: بعد ما كان قضية ادعاء وجود زيد في عالم الشك جعل اثاره المترتبة على وجوده الواقعي يكون جعل تلك الاثار ممثلا للواقع من جميع الجهات انسب و

أخرى بتصحيح الادعاء، و لا يشكل حينئذ بان لازم ذلك ترتب الاثار العقلية والعادية و ما يترتب عليها ايضاً، و ذلك لان جعل تلك الاثار ليس بيد الشارع كى يكون انسب بمقام ادعائه فيختص الجعل بما كان بيد الشارع وضعاً و رفعاً^١

الثانى ان يقال: ان الاثر للآثر اثر لذلك الشيء اذا كان تمام الوسائط شرعياً او عقلياً محضاً، فحينئذٍ يجب اثر الاخير اثرًا شرعياً لذلك فى الاول، و اثرًا عقلياً لذلك الشيء فى الثانى، و اما اذا كان اثر الاخير شرعياً والوسائط عقلية فلا يجب اثرًا لذي الواسطة حتى يتم فيه قياس المساواة تأمل لعلك تعرف .

الثالث انا نقطع بان تلك الاثار تترتب على المتيقن، و بذلك يسهل الامر و لا يهمننا اقامة برهان على الفرق بين ما كان واسطة عقلية و بين ما كانت شرعية، بل يكفى فى الفرق حينئذٍ القطع بارادة الثانى من الاخبار والادلة دون الاول، فان من تأمل فى مفاد ادلة الاصول يقطع بان الاثار المترتبة على المتيقن بوسائط شرعية مرادة منها، و الا لما كان لها فائدة فى كثير من المقامات، فان من تيقن بالطهارة و شك فى الحدث يستصحب الطهارة، فيبنى على جواز الدخول فى الصلاة و جواز اتيان ساير الصلاة المترتبة على هذه الصلاة و هكذا، و كذلك الكلام فى قاعدة الفراغ و نحوها، فتدبر.

حكم الوسائط الخفية

ثم ان الشيخ رحمته الله استثنى من الحكم المذكور الوسائط العقلية او العادية التى يعد احكامها لاجل خفائها احكاماً لنفس المستصحب، و مثل لها بما اذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الاخر، فانه لا يبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه ليس من احكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من احكام سراية رطوبة النجاسة اليه و تاثره بها

١- اقول قد تقدم فى صدر البحث ان تنزيل الاثر العقلى او العادى بلحاظ ما يترتب عليه من الاثر الشرعى بمكان من الامكان لكن دليل التنزيل قاصر عن اثباته و حينئذٍ نقول بعد ما يقال ان تنزيل الموضوع والحكم بوجوده ادعاء يرجع الى جعل اثاره و ان الانسب بمقام الادعاء جعل تلك الاثار من جميع الجهات مساوياً للآثار الواقعية فيترتب عليها ما يترتب على الاثار الواقعية من دون فرق بين ما يكون وسائطها عقلية او غيرها.

هذا و لكن الاشكال كله ان معنى ادعاء وجود الموضوع ليس جعل اثاره مماثلاً للواقع فالآثار العقلية او العادية خارجة و المسألة تحتاج الى التأمل.

بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة، و من المعلوم ان استصحاب رطوبة النجس لا يثبت ذلك. قال: و حكى في «الذكرى» عن المحقق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة اليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة و ارتضاه، فيحتمل ان يكون لعدم اثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة الى الثوب كما ذكرنا، و يحتمل ان يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب اغماضا عن الحكومة، انتهى ما اردنا نقله ملخصا.

و وجه ذلك المحقق الخراساني رحمته الله بان المتفاهم من الخطاب عرفا ايجاب ترتيب ما يعد بحسب نظر العرف من الاثار الشرعية لنفس المستصحب و لو لم يكن بحسب نظر العقل من اثاره، ثم الحق بخفاء الواسطة جلاءها.

و اورد عليه المحقق النائيني بانه لا اثر لخفاء الواسطة فضلا عن جلائها و قال في وجهه ما محصله: انه ان كان الاثر اثراً لذي الواسطة بحسب ما ارتكز عند العرف فهذا لا يرجع في الحقيقة الى التفصيل، و ان كان اثراً للواسطة في الحقيقة والعرف يعده من اثار ذي الواسطة تسامحا فلا عبرة به، لان نظر العرف انما يكون متبعا في المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق، انتهى.

اقول: و هذا الاشكال بعينه هو الذي تفتن به المحقق و اشار اليه، ثم اجاب عنه بان ما نحن فيه كان من باب تعيين مفهوم الخطاب بمفاهيم العرف لا من تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية مسامحة، فان المقصود هنا اثبات ان الظاهر من الخطاب هو وجوب ترتيب ما كان اثراً لنفس المتيقن و بلا واسطة بنظر العرف، فيكون تطبيقه حينئذ على ما يكون بلا واسطة تطبيقاً دقيقاً بلا مسامحة، قال: و سر ذلك انه قد مر ان تعيين ذلك المعنى انما هو بمقدمات الحكمة، و ليس ما لا واسطة له اصلاً بالاضافة الى ما لا واسطة له عرفاً بالقدر المتيقن في مقام التخاطب، انتهى.

اقول: قد تقدم في بعض المباحث السابقة ان مسامحات اهل العرف على نحوين: احدهما ما يتوجه اليه نفسه و انما يتسامح من جهة عدم الاعتناء بالموضوع، و هذا مما لا يتوجه اليه و يضرب على الجدار الثاني ما لا يتوجه اليه بنظره العرفي اصلاً، و لا شبهة في ان هذه المسامحة معني بها في الاحكام، و من ذلك ترى الفقهاء يحكمون بطهارة لون

الدم، مع انه دم في الحقيقة لاستحالة انتقال العرض و انفكاكه عن المعروض. و بالجملة ان كان مسامحات اهل العرف من قبيل المسامحة في الاوزان والمقادير، بحيث كان هو بنفسه متوجها اليها و انما يتسامح من جهة عدم الاعتناء، و لذا لا يصير اليه في الموضوعات التي تعد من الامور المهمة المعنى بها فلا اشكال في عدم اعتبارها. و ان كانت ممّا لا يتوجه اليها الا بعد التنبيه ببعض امور عقلية فلسفية فلا اشكال ايضا في اعتبارها، و في امثال هذه الموارد لو فرض ان الشارع اراد الحكم على وفق دقة العقلية للزم عليه التنبيه بما يلتفت اليه اهل العرف، مثلاً لو فرض ان اراد نجاسة كل ما كان دماً بالدقة لما صح له الاختصار في بيان هذا الحكم بمثل «الدم نجس» بل كان عليه تعميم حكمه لما يراه العرف لون الدم لا دماً بمثل قوله: لون الدم نجس، و هذا واضح.

اذا عرفت ذلك نقول: ان كان الواسطة الخفية في المقام مما يراها العرف و لكنّه لاجل خفائها يتسامح و يعد آثارها اثاراً لذيها فهو ممّا لا يلتفت اليه، لان المفروض التفات اهل العرف بهذه الواسطة، و هذا التسامح و ان كانت ممّا لا يراها فكيف يجعلها موضوعاً للآثار فينازع في ترتبها على ذي الواسطة و عدمه. فالانصاف ان هذا الاستثناء من الاصول المثبتة ممّا لا وجه له، و اما الامثلة التي ذكروها لحفاء الواسطة لا تخلو اما لا تكون فيها واسطة عقلية او عادية، او لا يجري فيها الاصل لاثبات اثر الواسطة. و ما ذكره الشيخ رحمته الله من ان استصحاب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر يثبت نجاسة الطاهر منها مع ان مجرد ملاقة النجس الرطب للطاهر لا يكفي في نجاسة الطاهر ما لم تسري النجاسة من النجس اليه، فيرد عليه بعين ما عرفت من انه لو استظهرنا من الادلة ان مجرد ملاقة الطاهر مع النجس الرطب موضوع لنجاسة الطاهر - كما هو المستفاد من اكثرها بل كثيرها - يندرج المثال في باب الموضوعات المركبة المحرزة بعض اجزائها بالوجدان و الآخر بالاصل من دون توسط واسطة لا خفية و لا جليلة، و ان استظهرنا اعتبار ان يكون الملاقة مسرية لرطوبة النجس الى الطاهر او ان يكون الطاهر متأثراً بوصول الرطوبة اليه، فاستصحاب بقاء الرطوبة في الجسم النجس لا اثر له، لانه لا يثبت التأثير و لا التاثر لانهما من اللوازم العقلية لبقاء الرطوبة، و قد عرفت

عدم شمول دليل التنزيل لها.

هذا ولعله لاجل ذلك افتوا بطهارة المحل الذي طار الذباب اليه من مكان نجس حيث ان بقاء الرطوبة النجسة في بدنه لا يثبت تاثير الملاقاة في تسرية الرطوبة النجسة، و لكن لا يخفى ان هذا مبنى على ان يكون الموضوع لنجاسة الملاقى سراية النجاسة اليه لا الامر المركب، و في خصوص هذا المثال احتمال اخر ايضا، و هو ان يقال بعدم تنجس بدن الحيوان الذي منه الذباب بملاقاة النجاسة، فانه على هذا التقدير لا اثر للاستصحاب و لو فرض ان الموضوع لنجاسة الملاقى هو الامر المركب من شيئين و هو ملاقاته لشيء نجس رطب، و ذلك لان استصحاب بقاء الرطوبة لا يثبت تحقق الملاقاة مع النجس الرطب الا بالاصل المثبت. و قد تقدم في بعض ابحاثنا في الفقه انه بعد قيام السيرة و الاجماع على عدم تطهير بدن الحيوانات والمعاملة معها معاملة الطاهر مع القطع تفصيلا في بعض الموارد و اجمالا في جميع الموارد الا ما شذ و ندر بملاقاة بدنها مع النجاسة، يدور الامر بين ان يقال بان بدنها ينجس بملاقاة النجاسة لكن زوال العين مطهر لها، او يقال بانه لا ينجس بالمرّة و يختلف اثرهما في المقام، فانه على الاول يجري استصحاب بقاء الرطوبة فيحكم بنجاسة المحل الذي طار اليه الذباب بناءً على ان يكون الموضوع مركبا، و على الثاني لا يجري هذا الاصل، لعدم اثباته الملاقاة مع النجس الا بالاصل المثبت. و عليك بالتأمل لئلا يخفى عليك الفرق، ثم ان المحقق الخراساني رحمته الله الحق بحكم خفاء الوسطة جلاءها و وضوحها بمثابة يورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفا، بحيث كان دليل تنزيل احدهما دليلا على تنزيل الاخر، و مثل له بالمتضايدين مثل ابوة زيد و بنوة عمرو. ثم اورد على نفسه بان هذا انما يتمشى فيما اذا كان للمستصحب ايضا بلا واسطة اثر كى يعقده الخطاب فيدل التزاما على ترتيب اثر الوسطة عليها و الا لا يشمل الدليل له فكيف لواسطته و اثرها، و اجاب بما يرجع الى وجوه ثلاثة: الاول عدم القول بالفصل في الآثار مع الوسطة بين ما كان للمستصحب ايضا اثر بلا واسطة و ما لم يكن. الثاني ان هذا يجدي في الحاق الوسطة الجلية في الجملة. الثالث ان التلازم بين الشئين اذا كان بمثابة يوجب التلازم بينهما في مقام التنزيل يورث ان يلاحظ شيئا واحدا ذا وجهين كان له

الاثـر باحـد الوجهين او اثنين موضوعين لاثـر واحد، انتهى ما اردنا من كلامه ملخصا.
اقول: لا يخلو اما اراد ان فيما كان الواسطة جلية يترتب على المستصحب آثارها، وفساده واضح. او اراد ان تنزيل ذي الواسطة بلحاظ ما له من الاثر بلا واسطة يلزم في مرحلة الظاهر تنزيل الواسطة بلحاظ اثارها و لا ينفك عنه كما في مرحلة الواقع، وفيه: امكان التفكيك عرفا بينهما في مقام التنزيل كما اذا كان النظر الى آثار واحد من المتلازمين فقط لا كليهما، نعم قد يقطع بارادة تنزيلها معا بتنزيل احدهما و لا ننكر حصول هذا القطع، بل نحن ندعى ان مجرد شدة التلازم بين الشئيين في مرحلة الواقع لا يوجب عدم انفكاك احدهما عن الاخر في عالم التنزيل الظاهري، و اصدق شاهد على ما ذكر انه قد يراد عرفا من تنزيل البنوة لشخص خصوص اثار المترتبة على البنوة و هكذا العكس، كما قد يراد تنزيل نفس الاضافة الموجب لترتيب آثار كلا المتضايفين. و بالجملة فما افاده المحقق امر لانه قل، و الله العالم بحقائق الامور^١.

التنبيه الثامن: إشارة الى بعض ما توهم كونه من الاصل المثبت

ثم انه لا باس باشارة اجمالية الى بعض الموارد التي توهم كونه من الاصول المثبتة و ليس منها:

منها: لو نذر التصديق بدرهم مادام ولده حيا، فتوهم ان استصحاب الحياة لاثبات وجوب التصديق مثبت لعدم ترتبه شرعا على حياة الولد في دليل بل الوجوب انما رتب شرعا على عنوان الوفاء بالنذر و حياة الولد بضميمة النذر يلزم الالتزام، و بعبارة اوضح ان لازم الحيوة عقلا وجود الالتزام بالتصدق الموجب لا نطبق عنوان الوفاء عليه. و معلوم ان هذا الاشكال لا يختص بالبَاب، بل يعم كل ما كان الحكم الشرعي

١- ما استفدناه في الدورة الاخيرة التي حضرنا بحث الاستاد - مدظله - في هذه المسألة و كان ذاك في اليوم السادس و العشرين من شهر جمادي الثانية سنة ١٣٧٧ هـ انه لو كان لسان التنزيل تنزيل الاخوة والبنوة والابوة و ما ضاهاها لا يمكن استظهار كون التنزيل بلحاظ الاضافة بين الطرفين لا خصوص ما عبر به في لسان التنزيل بل ربما يستظهر ارادة نسبة الطرف الاخر من تنزيل نسبة احد الطرفين كان يقال انت اب لزيد فيما اريد ترتيب اثار البنوة من زيد او بالعكس ولكن الامر ليس كذلك بل مفاد الدليل تنزيل للمشكوك منزلة المتيقن و عدم جواز نقض اليقين بالشك و اين ذلك من تنزيل احد طرفي المتضايفين بخصوصه فتأمل فانه دقيق.

مرتبا على عنوان ملازم للمستصحب عقلا على ما توهم كساير ابواب العقود والايقاعات. واجاب عن هذا الاشكال المحقق الخراساني رحمته بما حاصله: انه يجب بخطاب وجوب الوفاء بالنذر ما يصدق عليه الوفاء بالنذر بالحمل الشائع و هو التصديق ما دام الولد حيا، و عنوان الوفاء بالنذر كعنوان المقدمة و الضدية انما هو جهة التعليقية للحكم وملاك عروضه، فتعلق الخطاب ذات المعنون لا العنوان، و على هذا فاستصحاب الحياة لاثبات وجوب التصديق غير ثابت.

و في «الدرر» بعد نقل هذا الجواب أورد عليه: بان المراد لو كان عدم دخل عنوان الوفاء في المطلوبة اصلا نظير هولاء في قولك «اكرم هولاء» ففيه: ان المعلوم ان التصديق بالدرهم على تقدير حياة الولد انما وجب لكونه مصداقا للوفاء بالنذر لا بخصوصية فيه مع قطع النظر عن هذا العنوان، و لو كان سراية حكم العنوان الى مصاديقه التي منها اعطاء الدرهم على تقدير حياة الولد فهو حق لا ريب فيه، الا انه لا اختصاص له بعنوان الوفاء بالنذر و العهد بل يسري في كل عنوان، قال: و الاولى في الجواب ان يقال: ان الوفاء بالنذر كساير العناوين اذا تعلق به الحكم يسري الى مصاديقه في الخارج، و من مصاديقه اعطاء الدرهم على تقدير حياة الولد بعد الالتزام بذلك، فاعطاء الفقير الدرهم على تقدير حياة الولد متعلق للتكليف الشرعي من حيث كونه مصداقا للنذر، فاذا شك في حياة الولد تستصحب و يترتب عليها الحكم من دون التوسط، انتهى.

اقول: الظاهر من عبارة المحقق عدم ارادته لشيء مما توهم، بل مراده على ما صرح به ان عنوان الوفاء بالنذر مثل عنوان المقدمة ليس قيذا للحكم، بل علة لعروضه على ذات المعنون، فليس نظير «هولاء» عنوانا مشيرا الى افراده من دون مدخلية في الحكم، و معلوم انه لولا عروض الحكم لذات المعنون لما يجدي الاستصحاب ولو قلنا بسراية الحكم من الكلى الى مصاديقه. فما ذكره في «الدرر» مضافا الى انه خلاف ما يظهر من المحقق الخراساني لا يدفع الاشكال. وليعلم انه بهذا النحو يجاب عن الاشكال في ساير ابواب العقود و الايقاعات ايضا، فيقال: ان احكام المترتبة على الزوج والزوجة والفقير و غيرهم انما تعلقت في الحقيقة بمن يحمل عليه هذه العناوين بالحمل الشائع و كانت تلك العناوين من الجهات التعليقية لتعلق الحكم بموضوعه، فلا يكون استصحاب بقاء حياة

زيد لترتيب اثار الزوجية عليه بمثبت.

نعم يختص ذلك بما ثبت العنوان له في السابق و الا لما يكاد يصحّ ترتيب اثار العنوان باستصحابه، مثلاً لو فرض ان زيدا كان بحيث لوبقى الى الان لصار معنونا بعنوان الزوجية والفقر من دون ثبوت العنوان له في السابق، فلا يصح باستصحاب بقاءه ترتيب اثار الفقر والزوجية، وذلك واضح.^١

ومنها: استصحاب بقاء الفرد لترتيب اثار الكلى المنطبق عليه، فتخيل ان ذلك مثبت لان الاثر ليس للفرد و وجود الكلى بوجود فردة عقلی. وفيه: منع ظاهر إذ ليس بحذاء الكلى في الخارج غير فردة. وربما يستظهر من كلام الشيخ الاشكال في هذا الاصل حيث قال: و لافرق فيما ذكرنا بين كون العنوان الذي يكون واسطة متحد الوجود مع المستصحب او مغايره، ولكن التأمل يجدي خلاف ذلك، فان مراده ان استصحاب بعض العناوين لا يجدي في ترتيب اثار غيره ولو فرض اتحاد وجودهما في الخارج، مثلاً استصحاب بقاء الكر في الدار او في الحوض لا يثبت كون هذا الماء كرا و لو فرض انه لا وجود للكر الا بهذا الماء. وكيف كان فليس استصحاب الفرد لترتيب اثار كلیه بمثبت من دون فرق بين ان يكون منتزعا من ذاته او بعض خصوصياته العارضة له، والمترائی من الكفاية الفرق بين ترتيب الاثر على الخارج المحمول او على المحمول بالضميمة، مثل السواد والبياض و ساير الاعراض، فادعى ترتب الاثر في الاول دون الثاني.

وفيه: ان التفرقة لو كان في الاثر المترتب على المبدء فلا فرق فيه بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة، فانه كما يكون السواد مغايراً خارجاً مع وجود محله، فكذلك مثل الوكالة والنيابة، و لو كان في الاثر المترتب على نفس المحمول فلا فرق ايضاً بينهما لاتحاد المحمول مع مورده في الحالين. وبالجملة لا فرق بين المحمولين لا في الاثر المترتب عليهما و لا على مبدئيهما، و هل يجري الاستصحاب لاثبات الاثر المترتب على المبادي الانتزاعية مثل الفوقية و التحتية و نحوهما او لا؟ وجهان: من ان وجود هذه الامور انما تكون بنفس وجود منشأ انتزاعها، و من ان لها خارجية منحازة.

١- ويمكن استصحاب بقاء حياة زيد مثلاً معنواً بعنوان أنه زوج و يترتب آثاره و لا يمكن القول بذلك في مثال النذر كما لا يخفى وجهه على المتأمل.

ومنها: استصحاب وجود شرط شيء او عدم مانعه او بالعكس لترتيب الشرطية و المانعية، حيث توهم ان الشرطية والمانعية من الاحكام الوضعية فليست بمجعولة، وجواز الدخول في المشروط و عدم جوازه ايضاً عقلياً. و ربّما يدفع هذا الاشكال بكفاية المجعولة ولوبالتبع في صحة التنزيل.

و في التعليقة اجاب عن الاشكال مضافاً الى ذلك بان الاثر الشرعي المترتب بالاستصحاب هو بنفس التكليف المنتزع عنه الشرطية والمانعية؛ قال: لان للشرط والمانع دخلاً وجوداً و عدماً في التكليف، و هو يكفي في باب الاستصحاب، فيوسع بدليله دائرة الشرط والمانع تارة و تضيق اخرى؛ قال: نعم لا يصح استصحاب شرط نفس التكليف اذا ظفر بمقتضيه و شك في الشرط، ضرورة ان ترتّب التكليف على وجود علته عقلي مثل ترتيب المعلول على العلة، اللهم الا ان يكون التنزيل في العلة ملازماً للتنزيل في المعلول، كما اشرنا اليه و استثنيناه من الاصل المشتب انتهى ملخصاً. وفيه مواقع للنظر، فان الشرط او المانع ليس دخيلاً في الحكم وجوداً او عدماً بل الدخيل فيه هو التقييد به او بعدمه، و قد تبين في محله ان في مثل القيود للامور به يكون القيد خارجاً و التقيد داخلياً، ثم انه اذا كان الشرط شرطاً للتكليف فلا يخلو اما ان يكون مثل المجيء و الزوال في قوله: اذا جاءك زيد فاكرمه و اذا زال الشمس وجب الصلاة و لا اشكال في صحة جريان الاستصحاب فيه لاثبات الوجوب كما لا يخفى. و اما ان يكون من قبيل الشرط لنفس الانشاء من جهة انه فعل من افعال المنشئ، و معلوم ان استصحاب هذا الشرط لا ينتج لاثربوت الانشاء لانه عقلي، و لعله مراد المحقق و ان كان ياباه ظاهر كلامه، حيث قال: و ان رتب عليه في خطاب، اللهم الا ان يوجه كلامه بارادة الاخبار بالترتب لا الحكم به، فتأمل.

ثم ان للمحقق اليزدي رحمته في المقام كلاماً لا يخلو عن المناقشة قال بعد ذكر الاشكال ما حاصله: والجواب انه ان اراد استصحاب مصداق الشرط والمانع، فلا اشكال في صحته، اذ كما ان تقييد موضوع الحكم بالطهارة وظيفته الشارع كذلك الاكتفاء بالطهارة المشكوكة. و ان اراد استصحاب عنوان الشرطية و المانعية، فله وجه، من حيث انها ليست بمجعولة و لا موضوعة لاثرب شرعي مع امكان القول بكفاية مجرد المجعولة

بالواسطة فيجري استصحاب الشرطية و المانعية ايضا انتهى.

اقول: لو قيل بكفاية تعلق الجعل بشيء ولو بالواسطة في صحة تنزيله او تنزيل الشيء بلحاظه، فيجري الاستصحاب في نفس الشرط والمانع و في شرطيته و مانعيته من دون اشكال، ولو منع من ذلك اشكل الامر في استصحاب الشرط والمانع دون الشرطية و المانعية عكس ما افاده المحقق، و ذلك لان استصحاب الشرط والمانع لترتيب اثر الشرطية و المانعية مثبت على هذا الفرض، بخلاف استصحاب الشرطية و المانعية، لانها عبارة عن وجود الامر بالمقيد بالشيء او بعدمه، فانه لا معنى لشرطية الشيء الا تعلق الامر بالمقيد به، و كذلك لا معنى لمانعية الشيء الا تعلق الامر بالمقيد بعدمه، و ذلك واضح لا اشكال فيه.

تبصرة

ثم انه لا باس بالاشارة هنا الى ذيل كلام المحقق الخراساني لتكون ابصر ببعض ما تقدم منه في حكم جلاء الواسطة، فانه قال: ان استصحاب شرط نفس التكليف اذا ظفر بمقتضيه لا يجري لاثبات المقتضى، ضرورة ان ترتب التكليف على وجود علته عقلي، اللهم الا ان يدعى الملازمة في التنزيل كى يكون تنزيل العلة تنزيلا للمعلول ايضا، انتهى كلامه ملخصا.

اقول: قد تقدم الاشكال على اصل هذا الكلام، و تقدم انه لا باس في مقام التعبد و التنزيل ان يتعبد باحد المتلازمين دون الاخر، فان احرز بالقطع تلازمهما في مقام الظاهر ايضا فهو، و الا فلا مجال لدعوى عدم تفكيك تنزيل احدهما عن الاخر، والذي نزيده هنا انه لو كان الحالة السابقة في كل منهما متوافقا فلا نحتاج الى التكلف بهذه الدعوى، بل لنا ان نجعل كل منهما موردا للاستصحاب. و ان لم يكن كذلك بان كان احدهما مسبوقا بالوجود و الاخر مسبوقا بالعدم، فيشكل الامر من جهة انه كما يمكن ان يقال: ان تنزيل وجود احدهما المسبوق بالوجود ملازم لتنزيل الاخر، كذلك يمكن العكس بان يقال: تنزيل عدم الاخر ايضا ملازم لتنزيل عدم ملازمه. و توضيح ذلك: انه اذا فرض انه متيقن بوجود بعض اجزاء العلة ثم شك في بقائه و علم مقارنة للشك بوجود ساير

اجزاء العلة فانه يستصحب بقاء ذلك البعض اذا ترتب عليه اثر شرعى و لا يترتب عليه اثار وجود المعلول بدعوى الملازمة بين تنزيل العلة و تنزيل المعلول، لانه كما يمكن ان يقال: ان تنزيل وجود العلة يستلزم تنزيل وجود المعلول فيترتب عليه اثره، كذلك يمكن العكس بان يقال: تنزيل عدم المعلول و استصحابه يستلزم تنزيل عدم العلة فيرتب عليه اثره، و ليس اثر المعلول الاثر الشرعى للعللة كى يكون استصحابها حاكما على الاصل الجارى فى المعلول.

و بالجملة تارة يفرض الكلام فى المتلازمين اللذين يكون حالتها السابقة موافقا من الوجود او العدم، ففى مثل هذا المقام لا داعى الى التكلف والتعسف بجعل تنزيل احدهما فى مقام الظاهر ملازما لجعل الاخر، بل يفرض كل منهما مورد الاستصحاب الوجودي او العدمى. و اخرى يفرض الكلام فيما كان الحالة السابقة فى احدهما مخالفا للاخر، كما فى المثال، فان الحالة السابقة فى المعلول هو العدم و فى العلة هو الوجود، و فى مثله لا نتيجة فى القول بهذا التلازم، لانه كما ان استصحاب وجود احدهما مستلزم لاستصحاب وجود الاخر فكذلك فى طرف العدم، والمفروض انه ليس اثر احد المتلازمين اثرا شرعيا للاخر كى يشمل دليل التنزيل له، بل هو اثر له مع الواسطة العقلية، و قد تقدم فى صدر المبحث ان دليل الاستصحاب قاصر عن الشمول للاثار الشرعية المترتبة بواسطة اثار عقلية او عادية، فتدبر و استقم.

و لا تفاوت فى المستصحب او فى الحكم المترتب عليه بين ان يكون بثبوت الاثر او عدمه، ضرورة ان الحكم بعدم الاثر ايضا بيد الشارع كالحكم بثبوت، و لا يضر عدم اطلاق الحكم على عدم الاثر، ضرورة ان ما يحتاج اليه فى باب الاستصحاب و كذا غيره من الاصول التعبدية ليس الا كون ما يتعبد به بيد الشارع بان يمكن له التعبد به سواء كان ثبوت الاثر او نفيه.

و من هذا يظهر جريان استصحاب البراءة من التكليف، و لا ضير فيه عدي ما افاده الشيخ رحمته؛ من ان استصحاب البراءة من التكليف لترتيب اثر عدم استحقاق العقاب عليه مثبت. و يرد عليه ان هذا الاثر اثر الاعم من عدم المنع الواقعى والظاهري.

والحاصل ان ما يتوهم فى منع جريان استصحاب البراءة امران: احدهما ان نفي التكليف و عدم ثبوته ليس بحكم عرفا؛ و فيه: انه ليس هناك ما يدل على اعتبار ان يكون المستصحب حكما، بل يكفى كون امره بيدالشارع، و من المعلوم انه كما ان امر ثبوت التكليف و وجوبه بيدالشارع فكذلك امر نفيه و عدمه. الثانى ان ترتيب اثر عدم استحقاق العقاب عليه مثبت، و فيه ما عرفت و سياتى اليه الاشارة من ان الاثر الاعم من الواقع والظاهر يترتب على الاستصحاب و لو كان عقليا، و الاثر المذكور من هذا القليل.

التنبيه التاسع: فى ترتب الاثر العقلى الاعم من الظاهري و الواقعي

قد تقدم ان الثابت بالاستصحاب انما هو الاثار الشرعية بلا واسطة او مع الوسائط الشرعية دون غيرها من الاثار العقلية او الشرعية بوسائط عقلية، ولكن لا يخفى ان هذا انما هو بالنسبة الى ما للمستصحب واقعا لا الى ما له مطلقا، سواء كان واقعا ام ظاهريا ثابتا بحكم الاستصحاب او بغيره من انحاء الخطاب، فان اثار المستصحب المترتبة عليه سواء ثبت واقعا ام ظاهرا تترتب عليه اذا استصحب، لتحقق موضوعها حينئذ وجدانا و حقيقة، و هذا لاشكال فيه.

التنبيه العاشر: فى كفاية كون المستصحب مجعولا او ذا اثر مجعول بقاء

قد تقدم لزوم ان يكون المستصحب مجعولا او ذا اثر مجعول، لكنه لا بد ان يكون كذلك بالنسبة الى ظرف البقاء و لو لم يكن كذلك بالنسبة الى عالم الحدوث والثبوت، فلو لم يكن المستصحب فى زمان ثبوته مجعولا و لا ذا اثر مجعول و لكن كان فى زمان استصحابه كذلك يصح استصحابه، كما فى استصحاب العدم الازلى للتكليف فان جر العدم الازلى فى زمان الشك بيدالشارع فيصح له جرّه تشريعا. و قد تقدم فى التنبيه الثامن انه لا يلزم ان يكون المستصحب حكما بل يكفى كون امره بيدالشارع ليصح التعبد، به و كذا الكلام فى استصحاب موضوع لم يكن له اثر سابقا و لكن كان له الاثر فعلا، و ذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن هذا المستصحب، و لا دخل لوجود الاثر له فى السابق و عدمه فى صحة تنزيله بلحاظ الاثر الفعلى كما هو واضح. و

بالجملة يصح للشارع التعبد ببقاء ما كان اثرا مجموعولا فعلا او كان ذا اثر مجموعول كذلك و ان لم يكن في السابق كذلك، و حيث تم اركان الاستصحاب بلا خلل في شيء منها يجري لا محالة، فتدبر.

التنبيه الحادي عشر: في أصالة تأخر الحادث

لا فرق في المستصحب بين ان يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق راسا و بين ان يكون مشكوك الارتفاع في جزء منه مع القطع بارتفاعه بعده فيحكم بعدم ارتفاعه في هذا الجزء المشكوك بالاستصحاب، و هذا هو الذي يعبر عنه باصالة تاخر الحادث، لكن ليعلم ان هذا الاستصحاب لا يثبت تاخر حدوث الحادث الا بالاصل المثبت. و بالجملة الحادث قد يلاحظ بالنسبة الى الزمان فيقال: الاصل عدم حدوثه في زمان الشك فيترتب عليه جميع احكام ذلك عدم لا احكام حدوثه بعده الا على التعويل على الاصول المثبتة مطلقا او في خصوص المقام بدعوى خفاء الواسطة او ان الحدوث هو الامر المركب من الوجود في زمان مسبق بالعدم، فاذا ثبت بالاصل عدم الشيء في زمان الشك و علم بوجوده بعده يتحقق مفهوم الحدوث و يترتب عليه اثره.

نقل و نظر

قال الشيخ رحمته بعد ما افاد ما يقرب مما ذكر ما لفظه: و مما ذكرنا يعلم انه لو كان الحادث مما يعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه احكام الوجود في الزمان المتأخر ايضا، لان وجوده مساوق لحدوثه، نعم يترتب عليه احكام وجوده المطلق في زمان ما من الزمانين، كما اذا علمنا ان الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم انه صار كرا بعده و ارتفع كريته بعد ذلك، فنقول: الاصل عدم كريته في يوم الخميس و لا يثبت بذلك كريته يوم الجمعة فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في احد اليومين، لاصالة بقاء نجاسته و عدم اصل حاكم عليه. نعم لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته من باب انفسال الثوب بماءين مشتهين، انتهى ما اردنا نقله.

اقول: وجه عدم ترتب احكام الوجود في الزمان المتأخر معلوم، اذاستصحاب عدم وجوده قبله لا يثبت وجوده في الزمان المتأخر الابناء على التعويل على الاصول المثبتة، و

ذلك لانه بعد ما علم اجمالاً بوجود الحادث في احد الزمانين يكون عدم وجوده في الزمان المتقدم ملزوما عقلا لوجوده في الزمان المتأخر فلا يترتب عليه بالاستصحاب. وهذا واضح، انما الكلام فيما اذا فرض في المثال الذي افاده وقوع الثوب النجس في الماء في كل من اليومين، فانه اذا فرض ان الماء لم يكن كرا في الزمان المتقدم و صار كرا بعده لكان وقوع الثوب النجس فيه حينئذ موجبا لنجاسته، و لا فائدة في تنميته كرا بناءً على التحقيق في الماء المتم كراً من عدم زوال نجاسته بذلك، و حيث يحتمل ذلك يحتمل بقاء نجاسة الثوب فيكون الاصل بقاءها.

نعم يحكم بطهارة الثوب بناء على القول بان تتميم الماء كرا يوجب زوال نجاسته، و ذلك لحصول القطع بطهارته على هذا القول، و كيف كان فهذا المثال لا يخلو عن النظر.

في الحادتين المشكوك تقدم احدهما على الآخر

هذا كله اذا لوحظ الحادث بالنسبة الى اجزاء الزمان، و اما اذا لوحظ بالقياس الى حادث آخر و شك في تقدم احدهما على الآخر، فاما ان يجهل تاريخهما، او يعلم تاريخ احدهما، والمترائي من عبارة الشيخ رحمته الله جريان استصحاب عدم احدهما في زمان حدوث الآخر و معارضته بالمثل فيما اذا جهل تاريخهما، و اما اذا جهل تاريخ احدهما فقط فيجري الاصل فيه و يترتب عليه احكام عدمه في زمان الآخر و لا يعارضه الاصل في طرف المعلوم.

قال: و ربما يتوهم جريان الاصل في طرف المعلوم بان يقال: الاصل عدم وجوده في زمان الواقعي للآخر، و يندفع بان نفس وجوده غير مشكوك في زمان، و اما وجوده في زمان الآخر فليس مسبوقا بالعدم، انتهى.

و قال المحقق الخراساني في تعليقه ما حاصله: عدم الفرق في ذلك بين معلوم التاريخ و مجهوله، فان كان الاثر مترتباً على وجودهما الخاص المحمولي بمفاد كان التامة فهو في كل منهما مشكوك فيه و مسبوق بالعدم، و ان كان مترتباً على وجودهما الرابطي فهو في كل منهما و ان كان مشكوكا فيه الا انه غير مسبوق بالعدم، انتهى محصل اشكاله. والانصاف انه يمكن من القوة.

نقل فيه تحقيق

و تحقيق الكلام ما افاده المحقق عليه السلام في «الكفاية» من انه لو كان الحادثان مجهولى التاريخ فتارة يترتب الاثر على وجود احدهما بنحو خاص من التقدم و التأخر و التقارن بمفاد كان التامة فيستصحب عدمه، و لا يعارضه اصل اخر الا اذا فرض ترتب الاثر على نحو اخر من الوجود له او على وجود الخاص للاخر ايضا، فحينئذ يجري الاصل فيه ايضا و يسقطان بالتعارض اذا استلزم مخالفة عملية قطعية، و الا فلا.

و اما ان كان الاثر مترتباً على ما كان متصفاً بهذا النحو من الوجود بمفاد كان الناقصة فلا مورد للاصل، لعدم اليقين السابق بنى هذا الاتصاف.

و اخرى يترتب الاثر على عدم احدهما فى زمان الاخر و هو ايضا ليس بمورد للاصل فيما كان الاثر مترتباً على الحادث المتصف بعدم كونه فى زمان الاخر لعدم اليقين السابق، و كذا فيما كان مترتباً على نفس عدم احدهما فى زمان الاخر، فانه و ان كان على يقين منه قبل زمان اليقين بحدوث احدهما الا انه لا يجري فيه الاصل، لعدم احراز اتصال زمان اليقين بالشك، و معه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك نقضا لليقين بالشك.

و توضيحه انه اذا فرض انات ثلاثة كان على يقين من عدم حدوث كل واحد من الحادثين فى الان الاول فعلم بحدوث واحد منها بلا تعيين فى الان الثانى و حدوث الاخر فى الان الثالث فكان زمان الثانى زمان الشك فى خصوص حدوث واحد منها و يمكن اجراء الاصل فيه فيقال: الاصل عدم حدوثه فى هذا الزمان، فلو فرض ان حدوث الاخر كان فى هذا الزمان يفيد الاصل عدم حدوثه فى زمان حدوث الاخر الا ان الاشكال ان الاثر رتب شرعاً على عدم كل واحد منها فى زمان الاخر اياً ما كان زمانه لا ما اذا كان زمانه خصوص الان الثانى، و اذا فرض ان حدوث الاخر كان فى الان الثالث لا يمكن اثبات عدمه فى هذا الان بالاستصحاب، لفصل زمان الشك عن اليقين باليقين بالانتقاض.

و بالجملة اذا اريد اثبات عدم حدوث واحد منها فى زمان حدوث الاخر اذا فرض

ان حدوث الاخر كان في الزمان الثاني فهو بمكان من الامكان الا انه ليس موضوعا للآثر المهم حيث انه ترتب على عدم كل منهما في زمان حدوث الاخر متى كان زمان حدوثه، و اذا اريد اثبات عدم حدوثه في زمان حدوث الاخر مطلقا و لو فرض ان زمان حدوث الاخر هو الان الثالث فهو مما لا يمكن، لعدم احراز اتصال زمان الشك باليقين و احتمال الفصل بينهما باليقين بالخلاف حيث انه على فرض حدوث الاخر في الان الثالث يقطع بحدوثه في الان الثاني فلو فرض عدم وجوده في الان الثالث على هذا التقدير ايضا لا يكون العدم الاستصحابي.

و من هذا يظهر انه عليه السلام تسامح في عبارة « لا يقال و جوابه » لانه على هذا البيان لا يبق فرق بين ان يلاحظ الحادث بالنسبة الى اجزاء الزمان او بالنسبة الى حادث اخر، اما على الثاني فواضح، و اما على الاول فلانه يقال: اذا اريد اثبات عدم كل من الحادثين في خصوص زمان الثاني فهو بمكان من الصحة اذا فرض ترتب الآثر عليه، و اذا اريد اثباته في الزمان الثالث فهو مما لا ينهض له ادلة الاستصحاب للعلم بفصل اليقين بالخلاف؛ و اثبات عدمه في احد الزمانين بلا تعيين له بالخصوص بادلة الاستصحاب يكون تمسكا بالعام في الشبهات المصدقية لاحتمال فصل زمان اليقين عن الشك باليقين بالخلاف، هذا محصل الكلام فيما جهل تاريخهما و للمحقق النائيني عليه السلام في المقام كلام لا باس بذكره.

في ما أورده المحقق النائيني عليه السلام على صاحب الكفاية عليه السلام و نقده

قال ما حاصله: اذا جهل تاريخ الحادثين فالاقوى جريان الاستصحاب في كل منهما و يسقطان بالمعارضة، و قد ذهب بعض الاعاظم الى عدم جريان الاصل معللا بعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و لا يخفى ما فيه، لان الشك في كل منهما متصل بيقينه فان معنى الاتصال عدم تخلل يقين يضاد اليقين السابق بينه و بين الشك و هو في المقام محقق؛ و توضيحه انه لا معنى لاتصال اليقين بالشك الا عدم تخلل يقين اخر بالخلاف بينهما، و هذا المعنى ليس من الامور الواقعية التي يدخلها الشك، بل هو من الامور الوجدانية التي يعرفها كل احد الا انه قد يكون واضحا و اخرى خفيا.

و لا باس بتوضيح ذلك بمثال و هو انه لو كان في الطرف الشرقي من الدار اناء و في

طرفه الغربى اناء اخر و علم تفصيلا بنجاسة كل منها فاصاب المطر احدهما، فتارة يعلم تفصيلا باصابة المطر لخصوص ما كان في الطرف الشرقى، و اخرى لا يعلم بذلك بل يعلم اجمالا باصابته لاحدهما، و على الاول تارة يكون الاناء الشرقى متميزا عن الغربى و معلوما بالتفصيل بان كان في منظر من الشخص ثم طرء عليه التردد لاشتباههما، و اخرى لا يكون كذلك بل كان مجرد انه علم باصابة المطر له، فهذه فروض ثلاثة: الاول ما اذا كان متعلق العلم من الاول مرددا، الثانى ما اذا كان متعلقه مبيّنا بالتفصيل ثم طرء الاشتباه و التردد، الثالث ما اذا كان متعلقه مجملا من جهة و مبينا من اخرى و هو ما اذا علم باصابة المطر لخصوص ما كان في الطرف الشرقى مع عدم تميّزه عما كان في الطرف الغربى، فهذا الفرض متوسط بين الاولين. و لا اشكال في انه في جميع تلك الفروض يشكّ في بقاء النجاسة في كل من الانائين، و لكن في الفرض الاول يتصل الشك في بقاء النجاسة في كل منهما باليقين بها، لانه قبل العلم الاجمالى بطهارة احدهما كان زمان اليقين بنجاسة كل منهما و بعد العلم الاجمالى بطهارة احدهما صار زمان الشك في بقاء النجاسة فلم يتخلّل بين زمان اليقين والشك يقين بالخلاف. و اما في الفرض الثانى فلا اشكال في انفصال زمانها فيه، لان العلم بطهارة احدهما المعين الممتاز يوجب ارتفاع اليقين السابق؛ فقد انقضى على ذلك الاناء المعين زمان لم يكن زمان العلم بالنجاسة و لا زمان الشك فيها بل كان زمان العلم بالطهارة، و على هذا فبعد طرو الاجمال و الاشتباه كيف يعقل اتصال زمان الشك في كل منهما بزمان اليقين مع احتمال انفصالهما بان يكون هو ما علم تفصيلا بطهارته. و اما الفرض الثالث فالاقوى فيه ايضا عدم اتصال الزمانين كما في الفرض الثانى و ان لم يكن بذلك الوضوح لانه قبل طرو الاشتباه كان الاناء الشرقى، مقطوع الطهارة فبعد طروّه لا يجري الاستصحاب لاحتمال انفصال زمان الشك عن اليقين في كل منهما بان كان هو الاناء الشرقى و يتفرع على ذلك عدم جريان استصحاب النجاسة في الدم المردد بين كونه من المسفوح او من المتخلف بناء على نجاسة الدم مطلقا قبل خروجه من الباطن، و ذلك لانه حين ذبح الحيوان قد علم بطهارة خصوص الدم المتخلف و نجاسة الدم المسفوح، فيكون نظير ما اذا علم بطهارة الاناء الشرقى في المثال

المتقدم. و الحاصل ان اشتباه الدم المتخلف بالمسفوح على وجهين، احدهما: ما اذا كان المتخلف ممتازا عن المسفوح ثم حصل الاشتباه و تردد الامر. الثانى: ما اذا لم يكن ممتازا، و الوجه الاول من قبيل الفرض الثانى و الوجه الثانى، من قبيل الفرض الثالث.

اذا عرفت ضابط اتصال زمان الشك و اليقين و انفصالهما ظهر لك فساد ما ذكره المحقق الخراسانى رحمته الله. و حاصل ما افاده وجهها لذلك: هو ان العلم بحدوث حادثين و الشك فى التقدم والتاخر يقتضى فرض ازمئة ثلاثة: زمان عدم كل منهما، و زمان حدوث احدهما، و زمان حدوث الاخر، فان لو حظ الشك فى حدوث كل منهما بالاضافة الى نفس اجزاء الزمان فالشك فى كل منهما يتصل بيقينه، لانه انما يحصل من الزمان الثانى لا الثالث و يستمر الى الزمان الثالث، فالشك فى حدوث كل منهما بالاضافة الى اجزاء الزمان انما يكون متصلا باليقين، لان موطنه الزمان الاول و موطن الشك هو الزمان الثانى.

و اما الشك فى كل منهما بالاضافة الى زمان حدوث الاخر فهو لا يحصل الا فى اليوم الثالث، فانه ما لم يعلم بحدوث كل من الحادثين لا يكاد يشك فى المتقدم منها والمتاخر، و موطن هذا العلم هو الزمان الثالث فالشك لا محالة يكون فيه، فاستصحاب عدم كل منهما فى زمان الاخر انما يجري فى اليوم الثالث، والشك بهذه الاضافة لا يمكن احراز اتصاله باليقين الذي كان موطنه اليوم الاول لتخلل فصل اليوم الثانى. هذا حاصل ما افاده رحمته الله فى وجه عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

و لا يخفى ما فيه، فان اضافة وجود احد الحادثين الى زمان وجود الاخر ان كان باعتبار اخذ زمان وجود الاخر قيماً لوجوده فالشك بهذا القيد و ان كان يحدث فى اليوم الثالث الا انه لا يجري فيه الاستصحاب، لالعدم اتصال زمان الشك باليقين، بل لعدم اليقين بعدم الوجود المقيّد فى الزمان السابق كما تقدم. و ان كان باعتبار اخذ زمان وجود الاخر ظرفاً لوجوده فالشك فى وجود كل منهما بهذا الاعتبار انما يكون متصلا باليقين، انتهى محصل ما افاده زيد فى علوّ مقامه.

و لا يخفى ما فيه اما اولا فلان ما افاده فى معنى كلام المحقق رحمته الله ليس بمراده بحسب

الظاهر، والحق في شرح كلامه ما تقدم، و هو ان عدم كل من الحادثين في زمان الاخر انما يثبت بالاستصحاب لو فرض ان زمان حدوث الاخر هو الزمان الثاني من الازمنة الثلاثة المفروضة حيث ان هذا العدم في الان الثالث منقوض باليقين بالخلاف، لانه يعلم بانتقاضه اما في هذا الان او في الان قبله، و حيث ان هذا العدم في خصوص زمان الثاني ليس بموضوع للآثر الشرعي، فلا يكاد يفيد استصحابه، و استصحابه على اي حال لا يجري، لاحتمال عدم اتصال زمان اليقين بالشك و انفصاله باليقين بالخلاف من جهة احتمال حدوث الاخر في ثالث الازمنة، هذا ما حصل لنا بعد التأمل في كلامه و انت خبير بانه غير مرتبط بما افاده المحقق النائيني في شرحه، و لعل الذي اوجب الاشتباه عبارة «لا يقال و جوابه» و قد عرفت بما لا مزيد عليه انه تسامح في هذا بالفرق بين لحاظ الحادث بالنسبة الى الاخر و لحاظه بالنسبة الى اجزاء الزمان، مع انه لا فرق بينهما في هذا الاشكال، فتدبر.

و اما ثانيا فلان اتصال زمان الشك باليقين ليس مما لا يعرضه الشك، و لذا صرح بذلك في ذيل كلامه في الفروض الثلاثة حيث قال: ففي كل منها يحتمل انفصال الشك عن اليقين

و اما ثالثا فلان عدم جريان الاستصحاب في الفرض الثاني و الثالث ليس لما ذكره من احتمال انفصال الشك عن اليقين، بل انما هو من جهة تردد المتيقن بين الوجودين بحيث يقطع انه لو كان هذا لارتفع قطعاً، و لو كان ذاك لبقى كذلك، و قد تقدم في وجه عدم جريان الاصل في الفرد المردد انه لا بد من تعلق كل من احتمال البقاء والارتفاع بوجود واحد.

و توضيحه بحيث يرتفع غشاوة الاوهام: انه لا فرق بين الفروض الثلاثة في ان الشك في كل منها متصل باليقين، اما في الاول فواضح، و اما في الثاني فلا مكان دعوى القطع بالنجاسة في كل من الحادثين قبل اصابة المطر و الشك فيها بعد اصابته بلا فاصلة زمان اصلا، و حصول العلم بالطهارة في الواجد الممتاز لا يوجب انفصال زمانها بعد طرو الاشتباه، و ذلك لعين ما عرفت من انه لو ادعى احد بالف حلف بانه قاطع بنجاسة كل

منها قبل الاصابة و شاكّ فيها بمجرد الاصابة لما كذب في دعواه، و اذا ثبت ذلك في الفرض الثاني ثبت في الثالث بطريق اولى. و كذا الكلام في الدم المردد بين المسفوح والمتخلف، و حيث فصلنا الكلام في عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد في الامر الثالث فلا نطيل هنا بالاعادة، فراجع.

فى ما اذا علم تاريخ احد الحادثين بعينه

هذا كله اذا جهل تاريخ كل من الحادثين، و اما لو علم تاريخ احدهما المعين فلا يخلو ايضا، اما يكون الاثر مترتبا على الوجود الخاص من المقدم او المؤخر او المقارن فلا اشكال في استصحاب عدمه لو لا معارضته باستصحاب العدم في الطرف الاخر او في طرفه كما اذا فرض ترتب الاثر المخالف على الوجود الخاص في الطرف الاخر او على نحو اخر من الوجود في طرفه، و اما يكون مترتبا على ما اذا كان متصفا بهذا الوجود فلا مورد للاستصحاب اصلا لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه لعدم اليقين بهذا الاتصاف في السابق، و اما يكون مترتبا على عدم احدهما في زمان الاخر بمفاد ليس الناقصة فلا مورد للاستصحاب فيه ايضا لما مر، و اما يكون مترتبا على عدم احدهما بمفاد ليس التامة في زمان الاخر، فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منها يجري لعدم جريان الاشكال السابق فيه لاتصال زمان الشك باليقين هنا كما لا يخفى، و لا يجري في معلوم التاريخ لانتفاء الشك فيه في زمان و انما الشك فيه انما هو باضافة زمانه الى زمان الاخر و هذا واضح. و قد تحصل من جميع ما ذكر انه لا فرق بين مجهول التاريخ و معلومه في ما اذا رتب الاثر شرعا على الوجود الخاص من التقدم او احد ضديه فانه يجري استصحاب عدمه لو لا المعارضة، كما لا فرق بينهما فيما رتب الاثر على ما كان متصفا بهذا الوجود بمفاد كان الناقصة، او على عدم احدهما في زمان الاخر بمفاد ليس الناقصة، فانه لا يجري الاصل فيها، لعدم اليقين بالحالة السابقة.

نعم بينهما الفرق فيما كان الموضوع للآثر الشرعى عدم احدهما في زمان الاخر بمفاد ليس التامة، فانه يجري في المجهول دون المعلوم فيما كان تاريخ الاخر معلوما، و الا لما يكاد يحرز اتصال زمان الشك باليقين.

فى ما اذا تعاقبت حالتان متضادتان

و لو تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة والحدث و شك فى ثبوتها و انتفائها للشك فى المقدم منها والمؤخر كان بالنسبة الى اثبات عدم وجود احدهما بنحو خاص من التقدم او التأخر او التقارن او عدم ما كان متصفا بهذا الوجود بمفاد كان الناقصة او عدم احدهما فى زمان الاخر بمفاد ليس التامة او الناقصة من المصاديق للمسألة السابقة، فكل الكلام فيها يجري فيه من دون فرق، و اما بالنسبة الى اثبات الوجودين و جرهما بالاستصحاب، ففيه اقول: عدم جريانه مطلقا كما يترأى من المحقق الخراساني رحمته، و جريانه مطلقا كما يترأى من المحقق الخوانساري رحمته فى شرح الدروس و من شيخنا المرتضى الانصاري رحمته فى طهارته و تبعه فى ذلك المحقق الهمداني رحمته فى المصباح، و التفصيل بين معلوم التاريخ و مجهوله فيجري فى الاول دون الثانى، و التفصيل بين ما كان ضد الحالة السابقة فيجري فيه دون ما كان موافقا لها، و نتيجة هذا القول هو الاخذ بـ ضد الحالة السابقة، و هو الذي يظهر من المحقق رحمته فى المعبر و تبعه جماعة ممن تأخر عنه بل عن شارع الجعفرية نسبته الى المشهور بين المتأخرين.

تحقيق فى المقام

و هذا الاخير هو الموافق للتحقيق و توضيحه يبتنى على تفصيل الكلام فنقول و به نستعين: غاية ما يمكن ان يوجه به القول الاول امور: الاول ما يقال: من ان العلم الاجمالى بطرواحدي الحالتين بعد الاخرى مانع من جريان استصحابها. و فيه: ان مرجع ذلك الى عدم جريان الاصل فى اطراف المعلوم بالاجمال من جهة العلم الاجمالى بالخلاف، و قد تبين فى محله خلاف ذلك و ان مجرد العلم الاجمالى بالخلاف لا يمنع من جريان الاصول ما لم يستلزم مخالفة عملية قطعية. نعم لا يبعد دعوى ذلك فى الاصول المغيابة بالعلم من جهة ما يقال: من ان شمول ادلتها لمثل المقام مستلزم لتناقضها من حيث الصدر والذيل. و بالجملة فهذا الكلام على اطلاقه محل الاشكال مضافا الى انه على فرض صحته لا يختص بمورد الكلام، بل يجري فى كل مقام علم اجمالا بمخالفة احد الاصول للواقع.

الثاني ما يظهر من بعض الاعلام من عدم وجود زمان تفصيلي علم فيه بوجود المتيقن.

و فيه: ان مجرد ذلك لو منع من جريان الاستصحاب اشكل جريانه فيما علم اجمالا بانه تطهر في احدى الساعتين و احتمل طرو حدث بعد التطهر، فانه لا اشكال في هذا الفرض في جريان استصحاب الطهارة في الساعة الثالثة، مع انه ليس هنا زمان علم تفصيلا بتطهره فيه.

ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله و الخدشة فيه

الثالث ما يظهر من المحقق الخراساني في «الكفاية» و محصله: ان اتصال زمان اليقين بزمان الشك غير محرز في المقام و توضيح ذلك انه لا بد هنا من فرض اربع ساعات كان على يقين من عدم التوضي و الحدث في الساعة الاولى ثم علم بطرو احدهما في الساعة الثانية و طرو الاخر في الساعة الثالثة و شك في الساعة الرابعة في بقاء كل منها من جهة الشك في المتقدم منها والمتاخر، فيقال: ان جر الطهارة و كذا الحدث الى الساعة الرابعة ليس الجر الاستصحابي على كل حال، لانه لو احدث في الساعة الثانية او تطهر فيها لارتفع حدثه او طهارته قطعاً بطرو الحالة اللاحقة.

و بعبارة ادق انا بنينا في بعض الامور المتقدمة انه لا عبرة بنفس اليقين من حيث هو بل انه انما اخذ مراة الى المتيقن و مشيراً اليه، و لذا قلنا بصحة استصحاب شيء على تقدير وجوده لو ترتب عليه اثر شرعي، و من ذلك استصحاب الطهارة في الساعة الثانية التي علم بتطهره اما فيها او في الساعة قبلها مع احتمال طرو الحدث بعده، فان الوجدان السليم يساعد المحكم بالطهارة في هذه الساعة، مع انه لو لم يكف استصحاب الطهارة على تقدير وجودها في الساعة الاولى لما امكن ان يقال: اما تطهر في هذه الساعة فهو محكوم بالطهارة، او في الساعة قبلها فهو مستصحب لها. و اذا ثبت ذلك نقول: لا بد هنا من لحاظ المتيقن و لحاظ النقض بالنسبة اليه فكلما صدق عرفاً نقض المتيقن فهو منهي عنه، و لا بد في صدق ذلك من ان يكون المتيقن بحيث لو وجد في اي موطن كان محتملاً للبقاء

والدوام و الا ليس رفع اليد عنه نقضا، و ليس شيء من الطهارة و الحدث فيما نحن فيه كذلك، لانه لو تحقق في الساعة الثانية لارتفع قطعاً وليس وجوده في الساعة الرابعة وجوده البقائي بل هو امر حادث ليس دليل الاستصحاب متكفلاً لاثباته.

هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلامه عليه السلام، و يمكن الخدشة فيه بانه لا يلزم في مورد الاستصحاب الا وجود المتيقن في زمان والشك فيه في زمان اخر، و لا دليل على اعتبار ان يكون محتملاً للبقاء في اي موطن كان، فانه ليس في ادلته اعتبار البقاء و الاستمرار، بل الغاية لزوم اتحاد المشكوك والمتيقن و تعلق الشك بعين الوجود المتعلق لليقين، و هذا متحقق فيما نحن فيه للقطع بكل من الطهارة و الحدث في زمان والشك فيه في زمان اخر، فللشارع التعبد به في زمان الشك و ان كان لازمه حدوث المتيقن في الزمان اللاحق اعني الساعة الثالثة. والفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدم في مسألة الشك في تقدم الحادث و تاخره حيث قلنا: ان استصحاب عدم كل من الحادثين في زمان الاخر في هذه المسألة لا يجري لعدم احراز الاتصال ان عدم كل منهما في زمان الاخر يدور امره بين ان يلاحظ في الزمان الثاني او في الزمان الثالث، و على الاول يجري فيه الاستصحاب في حد نفسه الا انه ليس موضوعاً للآثر المهم، و على الثاني لا يجري للقطع بانتقاضه، و هذا بخلاف المقام فان الطهارة في الساعة الرابعة لو ثبت كان موضوعاً للآثر المفروض انه مشكوك مسبوق باليقين به فكان على يمين منه و شك فيه في اللاحق فيمكن التعبد به لو لم نقل باعتبار البقاء في الاستصحاب.

و لكن الاشكال كله في عدم امكان الالتزام بهذا المبني، لما تقدم من ان معنى عدم نقض اليقين هو استدامة عمره باعتبار المتيقن في ظرف الشك، فهذا الامر معتبر في حقيقة الاستصحاب و قوامه، فتدبر.

تقريب و تضعيف

و ربما يقرب جريان استصحاب كل من الطهارة و الحدث بانه يعلم اجمالاً بطرو كل منهما، فالاصل بقاؤه فيجري الاصل في كل منهما و يسقط بالمعارضة فيرجع الى قاعدة

الاشتغال، و هو يقتضى وجوب التطهر للأعمال المشروطة بالطهارة. و ضعفه يظهر مما يأتى فى توجيه كلام المحقق و من تبعه.

نقل و تأييد

قال فى «المعتبر» بعد حكاية وجوب التطهير عن المالك و الشافعى و أبى حنيفة و اتباعهم و توجيه مقالتهم بأن يقين الطهارة معارض بيقين الحدث و لا رجحان فتجب الطهارة لعدم اليقين بوجودها الآن لكن يمكن أن يقال: ينظر الى حاله قبل تصادم الاحتمالين فان كان حدثا بنى على الطهارة لانه ييقن انتقاله عن تلك الحال الى الطهارة و لم يعلم تجدد الانتقاض فصار متيقنا للطهارة و شاكا فى الحدث فيبنى على الطهارة، و ان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث لعين ما ذكرنا من التنزيل انتهى.

اقول: و هذا قوي جدا، نظرا الى انه لو كان قبل طرو الحالتين محدثا علم بزوال حدثه بالطهارة المعلومة اجمالا، و حيث لا يعلم بزوال هذه الطهارة يستصحب وجودها و لا يعارضه استصحاب الحدث لعدم العلم به اجمالا حتى يستصحب المعلوم بالاجمال، و ذلك لان امر هذا الحدث يدور بين ان يكون قبل التطهر او بعده، و على الاول لا اثر لوجوده بناء على ما هو التحقيق من عدم تأثير الحدث، فبالاخرة ينحل هذا العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى والشك البدوي، و يصير المقام مثل ما علم اجمالا بتطهره اما فى الساعة الثانية او الثالثة و احتمال بالشك البدوي عروض حدث بعد التطهر، فكما لا اشكال فى جريان استصحاب الطهارة فى المثال فكذلك فيما نحن فيه. و بالجملة لا فرق بين العلم بطرو حدث مردد بين وقوعه على الحدث او بعد الطهارة و بين الشك البدوي فى وقوعه بعد الطهارة، و لذا قلنا فى الفقه فى مبحث سبب الجنابة: انه لو رأى فى ثوبه منيا و شك فى كونه من جنابة جديدة لا فرق فى مقتضى القاعدة الاولى بين ما لو علم بكونه من سبب جديد غير الجنابة التى اغتسل منها مردد بين عروضه قبل الغسل او بعده و بين ما لو احتمل بالاحتمال البدوي كونه عارضا بعد الغسل او كونه من الجنابة التى اغتسل منها، فيجري استصحاب الطهارة فى كل منهما، و لا يعارضه استصحاب الجنابة المعلومة بالاجمال عند خروج المنى، لانحلال هذا العلم الاجمالى الى العلم التفصيلى، و هو العلم

بالجناية قبل الغسل والشك البدوي و هو الشك فيها بعده.

تزييف

و العجب من الشيخ و المحقق الهمداني قدس سرهما فانهما مع التفتن بهذا الاشكال و ذكره اجابا بما لا يرجع الى محصل قال في «المصباح» تبعا لشيخنا المرتضى رحمته بعد الاشكال على ما في المعتبر بان استصحاب الحالة الطارئة معارضة بالمثل ما لفظه: و ما يقال: من ان مجرد العلم بحدوث الحدث لا يكفي في جواز استصحاب اثره و معارضته لاستصحاب الطهارة المتيقنة لانه انما يصح استصحاب اثره اعني المنع من الدخول في الغايات المشروطة بالطهارة اذا علم بكونه موثرا في ذلك، و كونه كذلك فيما نحن فيه غير معلوم لاحتمال وقوعه عقيب الحدث السابق، فاستصحاب الطهارة سليم عن المزاحم، اذ لم يعلم للحدث المعلوم بالاجمال اثر حتى يستصحب مدفوع، بان المستصحب ليس خصوص الاثر الحاصل من الحدث المتيقن حتى يقال: ان كونه موثرا غير معلوم، بل المستصحب هو الاثر الموجود حال حدوث الحدث المتيقن و ان لم يعلم بكونه مسببا عنه اذ العلم بسببه غير معتبر في قوام الاستصحاب، نظير ما لو انتبه من نومه و شك في انه تطهر عقبيه ام لا فانه يستصحب حدثه الذي يعلم بتحقيقه بعد النوم و لو لم يعلم باستناده الى النوم او الى سبب اخر، انتهى.

و فيه من العجب ما لا يخفى، فانا لا ندعى لزوم العلم بسبب الحدث في استصحابه و لانكر جريان استصحابه فيما انتبه من النوم و شك في انه تطهر عقبيه ام لا، بل ندعى انحلال المعلوم بالاجمال في المقام بالمعلوم بالتفصيل و المشكوك بالشك البدوي، فنقول: اذا اريد استصحاب الحدث المعلوم بالتفصيل فعدم جريانه واضح غنى عن البيان للعلم بارتفاعه، و ما زاد على هذا المعلوم ليس الا المشكوك البدوي فهو نظير ما لو علم اجمالا بانه تطهر في احدى الساعتين و شك في حدوث حدث بعده، فانه لا اشكال في جريان استصحاب الطهارة في هذا المثال فكذلك في المقام. و دعوى انا نستصحب الحدث المعلوم عند خروج المني، مدفوع بان امر هذا المعلوم بين ما لا اثر له و ما لا ينفع احتماله في جريان الاستصحاب.

هذا كله فيما اذا جهل تاريخ كل من الحالتين المتعاقبتين، و ان علم تاريخ احدهما فالامر اوضح، فانه يجري الاستصحاب في المعلوم الذي يكون ضدا للحالة السابقة بلا اشكال. فلو كان تاريخ الطهارة معلوما و كان قبل تصادم الاحتمالين محدثا يجري استصحاب الطهارة و لا يعارضه استصحاب الحدث، لعين ما ذكر. و كذا لو كان تاريخ الحدث معلوما و كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على استصحاب الحدث السليم عن معارضته باستصحاب الطهارة.

هذا كله فيما علم حاله قبل تصادم الاحتمالين، و الا يشكل جريان الاستصحاب، لانه لو كان حاله في الواقع هو الطهارة لكان استصحاب الحدث جاريا دون استصحابها، و لو كان حدثا عكس الامر و حيث لم يبين يسقط الاستصحاب و يرجع الى قاعدة الاشتغال القاضية بوجوب التطهر للاعمال المشروطة بالطهارة.

و قد تحصل من جميع ما ذكر ان الاقوي عند ما تعاقب حالتان متضادتان هو الاخذ بضد الحالة السابقة عليها لو علم بها، و الا فالمرجع ساير القواعد من البراءة او الاشتغال؛ نعم لو علم تاريخ احدهما تفصيلا جرى الاستصحاب فيه دون مجهول التاريخ.

التنبيه الثاني عشر: في استصحاب الامور الاعتقادية

لا اشكال في جريان الاستصحاب اذا كان المستصحب من الاحكام الشرعية، او الموضوعات الخارجية اذا كانت ذات احكام شرعية، و اما الموضوعات اللغوية فيجري الاستصحاب فيها اذا كان مرجع الشك الى بقاء الحجية و عدمه، و اما اذا شك في اصل الظهور فلا يجري استصحاب بقائه لاثبات عدم النقل، و ذلك لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في التعليقات الغير الشرعية، و المستصحب هنا من هذا القبيل، لان الظهور متفرع على الاستعمال، فيقال: ان اللفظ الفلاني لو كان مستعملا كان ظاهرا في المعنى الكذائي و هو عين التعليق الغير الشرعي، و هو واضح. و اما الاحكام الاعتقادية فيبني جريان الاستصحاب فيها على ان لا يكون الاثر المهم متفرعا على القطع و اليقين، و الا فلا معنى للتعبد بعد زوال صفة القطع بالوجدان، و لعل الى هذا يرجع ما افاده الشيخ رحمته تعليلا لعدم جريان الاستصحاب في الامور الاعتقادية قال: لانه ان كان من باب الاخبار

فليس مؤداها الا الحكم على ما كان معمولاً به على تقدير اليقين به، و المفروض ان وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف، انتهى.

و قد يتخيل من كلامه هذا منع جريان الاستصحاب فيما لم يكن الاثر المقصود من افعال الجوارح، فيشكل بان كون الاستصحاب اصلاً عملياً انما هو بمعنى انه وظيفة الشاك تعبدًا، قبلاً للامارات المحاكية عن الواقعيات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح. و لكنك خير بانه لو اراد ذلك كفى في افادته قوله: فليس مؤداها الا الحكم على ما كان معمولاً به، من دون الاحتياج الى امر اخر، فيستكشف ان مراده ما ذكرناه: من ان الامور الاعتقادية حيث كان معمولاً بها على تقدير اليقين فلا يعقل التعبد بها في ظرف الشك، لان الشك بنفسه يناقض اليقين و يزيله.

نعم فيما كان الاثر المهم هو عقد القلب و الانقياد على تقدير نفس وجوده تيقن به ام لا جرى الاستصحاب بلا شبهة و لا ارتياب، فتحصل ان الامور الاعتقادية ان كانت بحيث اعتبر فيها صفة القطع و اليقين كمسألة النبوة و الامامة و نحوهما، فلا يجري فيها الاصول العملية، و الا يجري من دون اشكال.

في عدم صحة استصحاب الكتابي لنبوة الانبياء الماضين

و بذلك يظهر فساد ما تمسك به بعض اهل الكتاب في مناظرة بعض الاصحاب من الاستصحاب في اثبات نبوة نبيه.

وجه الفساد ما عرفت من ان الامور التي يعتبر فيها اليقين ليست مجرى للاستصحاب، لانه يجب تحصيل اليقين بها من الطرق الموصلة اليه، و النبوة كالولاية انما هي من هذا القبيل.

ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله و نقده

و بهذا يظهر ان التشقيق الذي افاده في «الكفاية» مما لا وجه له اصلاً، قال: و قد انقذ بذلك انه لا مجال في نفس النبوة اذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها

و كانت لازمة لبعض مراتب كمالها، اما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، او لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية، و لو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة و عدم بقائها بتلك المثابة كما هو الشأن في ساير الصفات و الملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات و المجاهدات و عدم اثر شرعى مهم لها يترتب عليها باستصحابها.

نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة و كانت كالولاية و ان كان لا بد في اعطائها من اهلية و خصوصية يستحق بها لها لكانت موردا للاستصحاب بنفسها فيترتب عليها اثارها و لو كانت عقلية بعد استصحابها، لكنه يحتاج الى دليل كان هناك غير منوط بها و الا لدار، انتهى كلامه قدس سره.

والظاهر بل الذي ينادي به صريح كلامه انه اذا كان النبوة من الامور التكوينية لايجري فيه الاستصحاب لعدم اثر شرعى يترتب عليها، و اما اذا كانت من الامور المجعولة لكانت بنفسها موردا للاصل و ليس حينئذ بالاصل الشرعى لانه بعد ثبوت النبوة بالاستصحاب يترتب عليها اثارها و لو كانت عقلية.

و يرد عليه ان هذا صحيح فيما كان هناك اثر مترتب على الاعم من النبوة الظاهرية والواقعية، و الا لا يكاد ينفع استصحاب النبوة و لو فرض كونها مجعولة، و حيث لا اثر هنا كذلك فلا محالة يشكل الاستصحاب.

و بعبارة اوضح ان ما يتشبه به من كون النبوة من الامور المجعولة انما ينفع اذا فرض ان هنا اثر مترتب على الاعم من النبوة الواقعية و لو كانت عقلية، حيث يقال حينئذ، ان النبوة لما كانت بنفسها من المجعولات كانت موردا للاستصحاب و لو لم يكن لها اثر شرعى، فاذا ثبتت بالاستصحاب يترتب عليها اثارها الاعم و لو كانت عقلية، و لكن الامر ليس كذلك، لانه لا اثر هنا كان موضوعه الاعم من النبوة الواقعية و الظاهرية، اما وجوب متابعة النبي في جميع اوامره و نواهيه من جهة كونه اولى بالمؤمنين فهو فرع حياته و المفروض هنا موته، و اما وجوب الاخذ بما آتاه فانه ليس الا اثرا للنبوة الواقعية المقطوعة من جهة ان النبي لا يكذب، فهو في الحقيقة حكم ارشادي عقلى يحكم به العقل

بعد القطع بصدق ما آتاه النبي، فما لم يقطع بصدقه لا حكم له بذلك، و ما لم يقطع بنبوته لا يقطع بصدقه هذا، فتدبر.

أجوبة أخرى عن استصحاب الكتابي

ثم انه قد اجيب عن استصحاب الكتابي المذكور باجوبة، منها: ما حكى عن بعض الأفاضل المناظرين له، و هو انا نومن و نعترف بنبوته كل موسى و عيسى اقر بنبوته نبينا و كافر بنبوته كل من لم يقر بذلك، و هذا مضمون ما ذكره مولانا علي بن موسى الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق.

قال الشيخ: و هذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي من ان موسى بن عمران او عيسى بن مريم شخص واحد و جزئي حقيق اعترف المسلمون و اهل الكتاب بنبوته فعلى المسلمين نسخها، و اما ما ذكره الامام عليه السلام فلعله اراد به غير ظاهره بقرينة ظاهرة بينه و بين الجاثليق، و سيأتي ما يمكن ان يؤول به، انتهى.

اقول: والظاهر عدم ورود الخدشة و توضيحه: ان الشيء لا يتصف بكونه جزئيا حقيقيا الا اذا وجد في الخارج، بحيث أمكن ان يشار اليه بهذا او غيره من اسماء الاشارة، فما لم يوجد في الخارج بهذا النحو يكون موجودا ذهنيا لا محالة، و هذا الموجود كلي و لو قيد بالف قيد، غاية الامر انه اذا قيد ببعض القيود ينطبق على شيء و اذا قيد ببعضها الاخر ينطبق على شيء اخر، و هذا الانطباق لا يوجب ان يكون المفهوم المنطبق جزئيا. اذا عرفت ذلك نقول: حيث ان الاشارة الى موسى او عيسى لا يمكن بلفظ «هذا» لعدم وجوده في الخارج فعلا فلا بد من ان يشاراليه بمفهوم مقيد ببعض ما ينطبق عليه لا على غيره، و حيث قد عرفت ان هذا المفهوم كلي بالاخيرة يمكن ان يعبر عنه بلفظ «كل» فيقال: كل من كان كذا، غاية الامر انه اذا بلغ القيود مجد لا يصدق على ازيد من واحد ينحصر مصداق المفهوم الكلي في الجزئي الحقيق و لكن جزئيته لا يسري الى ذلك المفهوم اصلا، و لاجل ذلك يصح ان يقال: انا نومن بكل من اقر بنبوته نبينا و كان كذا و كذا، و كافر بنبوته كل من لم يقر بذلك.

لا يقال: يمكن ان يشار الى عيسى او موسى بمفهوم موسى بن عمران او عيسى بن

مریم.

فانه يقال: للمسلم ان يناقش في انطباق هذا العنوان على شخص واحد، بل له المناقشة في ذلك و لو فرض زيادة التقييد بالف قيد. و بالجملة حيث ان العنوان المشير الى النبي السابق من موسى او عيسى لابد ان يكون عنوانا كلياً مقيداً بامور ينطبق على هذا النبي فيمكن ان يلزم الخصم بقيد يزول به اركان استدلاله، فافهم واستقم.

و منها: ما افاده الشيخ قدس سره: من ان التمسك به ان كان للاقتناع به في العمل عند الشك فهو فاسد، لان العمل بالاصل على تقدير جوازه هنا غير جائز الا بعد الفحص و حينئذ يحصل العلم. و ان كان للاسكات و الالتزام كما هو ظاهر قوله: فعليكم كذا و كذا، ففيه ان الاستصحاب فرع الشك، والمفروض ان المسلم قاطع بنبوة محمد بن عبدالله ﷺ.

اقول: و هذا كلام جيد لا غائلة عليه، بل يمكن ان يقال: ان عدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص في مثل مسألة النبوة مما يحكم به العقل من دون الاحتياج الى النص و الاجماع، و الا لكل احد الاعراض عما يدعى النبي و الاعراض عن دلائل نبوته من الايات والمعجزات و اجراء اصالة البراءة، و هذا مما يستقل العقل بخلافه.

و منها: ما افاده ايضا من ان الاستصحاب ان كان من باب الاخبار فلا ينفع الكتابي لان ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة و ثبوته في شرعهم غير معلوم، نعم لو ثبت امكن التمسك به لصيرورته حكماً الهياً غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به. و ان كان من باب الظن ففيه: ان حصول الظن ممنوع اولاً، و حجيته ممنوع في هذه المسألة ثانياً. و ارجاع الظن بها الى الظن بثبوت احكام تلك الشريعة لا يجدي لمنع الدليل على العمل بالظن المطلق، الا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام لامكان الاحتياط.

اقول: و هذا ايضا كلام جيد، فانه اذا لم يكن الاستصحاب ثابتاً في شريعتهم لما كان له التمسك به، لان التمسك به فرع التمسك ببعض احكام شرعنا، و هو فرع ان يكون الشريعة السابقة مغياة بمجيء شرعنا و كونها مغياة لا يجتمع مع الشك في بقائها، و لعله اشار الى ما ذكرناه في «الكفاية» في اخر كلامه بقوله و الاتكال على قيامه في شريعتنا

لا يكاد يجديه الا على نحو محال.

و بهذا يظهر فساد ما افاده في التعليقة بقوله: بل يكفي في لزوم الجري على طبقها لو كان الدليل في الشريعة اللاحقة وحدها ايضا، لما عرفت من ان قيامه في شريعتنا لا ينفع الكتابي، بل التمسك به نقض لغرضه. و عبارته هذه مخالف لصريح عبارته في «الكفاية» بل ظاهر بعض عبارته في «الكفاية» ايضا لا يلائم البعض الاخر، فان قوله فيما تقدم نقله: لكنه يحتاج الى دليل كان هناك غير منوط بها و الا لدار، ظاهر في كفاية الدليل الغير المنوط بالشريعة السابقة و لو كان في الشريعة اللاحقة وحدها، و هذا بظاهره ينطبق على ما في الحاشية و يخالف صريح كلامه المتقدم، فتدبر و استقم.

و منها: ما افاده في الرسالة ايضا و هو انا لم نجزم بالمستصحب و هي نبوة موسى او عيسى الا باخبار نبينا و حينئذ فلا معنى للاستصحاب. اقول: و توضيح هذا المطلب ان النبوة انما ثبت باحد امور، اما اخبار النبي السابق، او التواتر المحقق، او اخبار النبي اللاحق المسلم نبوته. لا سبيل الى الاول، لان المفروض انا لم ندرك النبي السابق و لم نسمع منه نبوة موسى او عيسى، و كذا لا سبيل الى الثاني، لان التواتر الذي يعتنى به انما هو التواتر الذي انتهى في كل طبقة و مرتبة الى عدة من الاشخاص الذين يستحيل عادة تواطئهم على الكذب فما لم يصل العدد بهذا الحد و لو في طبقة واحدة سقط حكم التواتر عليه عن الاعتبار، لان الوجه في اعتبار التواتر انما هو استحالة تواطؤ جمع كثير على امر كاذب، و معلوم انه ما لم يكن الاشخاص الواقعة في الطريق بالغين الى الحد المذكور في كل مرتبة و طبقة لم يجز هذا الملاك و لم يكن ملاك التواتر موجودا. و اذا ثبت ذلك نقول: ثبوت نبوة عيسى او موسى بهذا النحو من التواتر غير معلوم بل معلوم العدم، لان اصحاب موسى او عيسى اللذين اقروا نبوتها و اخبروا من بعدها بها لم يكونوا بالغين الى هذا الحد كما يتضح بعد الرجوع الى كتب التواريخ المعدة لذلك، بل كما هو المشهور من ان حواريين عيسى مثلا لم يزيدوا على اثنين و سبعين نفرا فاین هذا من الجمع الذي يستحيل في حقه التواطؤ على الكذب، فتحصل انه لا طريق الى اثبات نبوتها الا باخبار نبينا، و هو بنفسه يهدم الاستصحاب و يثبت خلافه.

لا يقال: يجرى هذا الاشكال بعينه فى نبوة نبينا ﷺ فيها ذا يثبت نبوته بحيث يلزم الخصم، فانه يقال: معلوم ان اصحاب الرسول ﷺ بالغوا حين وفاته الوفا، بل الف ما يستحيل فى حقه التسالم على امر كاذب، وهذا الجمع الكثير قد اخبروا من بعدهم بذلك وهكذا الى ان وصل الامر الينا و صار علم اليقين بل عين اليقين، نسأل الله تعالى ان يثبتنا على ذلك و لا يزيغ قلوبنا بعد اذ هدا ان شاء الله.

و منها: ان مرجع النبوة المستصحية ليس الا الى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبي، و الا فاصل صفة النبوة امر قائم بنفس النبي لا معنى لاستصحابه لعدم قابليته للارتفاع ابداء، و لا ريب انا قاطعون بان من اعظم ما جاء به النبي السابق الاخبار بنبوة نبينا كما يشهد به الاهتمام بشانه فى قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: «انى رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التورية و مبشرا برسول ياتى من بعدي اسمه احمد»^١ فيكون كل ما جاء به من الاحكام مغيب حقيقه بمجيء نبينا، و اذا فالاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلا عن استصحابه، فان اراد الكتابى هذا الدين فنحن معترفون ببقائه، و ان اراد غيره فلسنا على يقين به، كذا افاد الشيخ رحمه الله. و انت خير بان هذا الجواب يرجع فى الحقيقة الى عدم الجزم بالمستصحب على تقدير، و اليقين ببقائه على تقدير اخر، فهو متحد مع الاشكال السابق من جهة ان مرجع كل منهما الى امر واحد.

و منها: انا معاصر المسلمين لما علمنا ان النبي السالف اخبر بمجيء نبينا، بل كان ذلك واجبا عليه فلما ان تقول: ان المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا و النبوة التقديرية لا يضرنا و لا ينفعهم، هكذا اجاب الشيخ فى الوجه الخامس الذى افاده قال: و لعل هذا الجواب يرجع الى ما ذكره أبو الحسن الرضا صلوات الله عليه فى جواب الجائليق انتهى موضع الحاجة.

اقول: فيه اولا عدم صحة هذا الكلام، و ثانيا عدم رجوعه الى كلام الامام عليه السلام، اما الاول فلانه لا معنى لكون النبي نبيا على بعض التقادير، فللكتابي الاعتراض بانكم اما معترفون بنبوة عيسى او موسى، او غير معترفين به، فعلى الاول لنا

اجراء الاستصحاب و اثبات بقاء نبوته، و على الثانى قد اكدتم نص كتابكم و قول نبيكم، و الاعتراف بنبوة شخص واحد و جزئى حقيقى على بعض التقادير لا معنى له، فالاولى الاعراض عن هذا الكلام و بيانه بالنحو المذكور فى الجواب الاول، و اما الثانى فلان ظاهر كلام الامام هو ما تقدم عند التعرض للجواب الاول الذى نقل عن بعض الافاضل، فراجع و تدبر.

التنبيه الثالث عشر: فى استصحاب حكم المخصّص

اذا ورد عام و خرج بعض الافراد فى بعض الازمنة فهل يتمسك فيما بعد ذلك الزمان المتيقن خروجه بعموم العام او باستصحاب حكم المخصّص؟ وجهان: والحق التفصيل فى ذلك بين كيفيات اخذ عموم الزمان، فعلى بعض التقادير يتمسك به، و على بعضها يتمسك بالاستصحاب، و على بعضها الثالث يرجع الى ساير الاصول المقررة عند الشك من البراءة و الاشتغال، و توضيح ذلك يستدعى بسط الكلام بالتعرض لبعض ما وقع فى المقام من الاساطين الاعلام.

مركز تحقيقات كويتية للعلوم الإسلامية

نقل و نظر

قال الشيخ فى الرسالة: الحق هو التفصيل فى المقام بان يقال: ان اخذ فيه عموم الازمان افراديا بان اخذ كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل لينحل العموم الى احكام متعددة بتعدد الازمان كقوله «اكرم العلماء فى كل يوم» فقام الاجماع على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة، و مثله ما لو قال «اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا يوم الجمعة» اذا فرض الاستثناء قرينه على اخذ كل زمان فردا مستقلا فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم و لا يجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم و جب الرجوع الى ساير الاصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب. و ان اخذ لبيان الاستمرار كقوله «اكرم العلماء دائما» ثم خرج فرد فى زمان و يشك فى حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب، اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم، لان مورد التخصيص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم

الاول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع الى العموم بل الى الاصول الاخر، و لا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ او من الاطلاق كقوله تواضع للناس، انتهى موضع الحاجة.

و هذا الكلام كما ترى ظاهر بل صريح في انه اذا كان حال العموم بالنسبة الى الزمان حاله بالنسبة الى الافراد المستغرقة بحيث ينحل العموم بالنسبة الى تلك الزمان و كان مرجعه الى تعدد الجعل في كل زمان كما هو الامر في العام الاصولي كان المقام مقام التمسك بالعموم، و اذا لم يكن كذلك لا مجال للتمسك به.

و قريب من ذلك ما افاده في المكاسب في مبحث خيار الغبن في انه هل على الفور او التراخي؟ قال عند التعرض لكلام «جامع المقاصد» من ان العموم الافرادي يستتبع العموم الزماني ما حاصله: ان هذا العموم في كل فرد تابع لدخوله تحت العموم، فاذا فرض خروج فرد منه فلا يفرق فيه بين خروجه عن حكم العام دائما او في زمان ما، اذ ليس في خروجه دائما زيادة تخصيص في العام حتى يقتصر عند الشك فيه عند الشك على المتيقن فاللازم هنا استصحاب حكم الخاص اعني المحلية لا الرجوع في ما بعد الزمان المتيقن الى عموم التحريم، و ليس هذا من معارضة العموم للاستصحاب. قال: نعم لو فرض افادة الكلام للعموم الزماني على وجه يكون الزمان كثيرا لافراد العام بحيث يكون الفرد في كل زمان مغايرا له في زمان اخر كان اللازم بعد العلم بخروج فرد في زمان ما الاقتصار على المتيقن، لان خروج غيره من الزمان مستلزم لخروج فرد اخر من العام غير ما علم خروجه كما اذا قال المولى لعبده اكرم العلماء في كل يوم بحيث كان اكرام كل عالم في كل يوم واجبا مستقلا غير اكرام ذلك العالم في اليوم الاخر، فان المرجع هنا فيما بعد الزمان المتيقن عموم العام، بل لو لم يكن هنا عموم لما جاز التمسك بالاستصحاب، كما ان في الصورة الاولى لو فرضنا عدم حجية الاستصحاب لم يجز الرجوع الى العموم. قال: و مناط هذا الفرق ليس كون عموم الزمان في الصورة الاولى من الاطلاق، و في الثانية من اللفظ، بل المناط كون الزمان في الاولى ظرفا للحكم و ان فرض عموم لغويا، و في الثانية كثيرا لافراد موضوع الحكم بحسب الزمان، انتهى ملخصا.

و انت خير برجوع هذا الكلام الى ما في «الرسالة» وحاصله: ان فيما كان العموم منحلًا بحسب الازمان الى تعدد الجعل يكون المقام من التمسك بالعموم و لم يجز الرجوع الى الاستصحاب و لو لم يكن هناك عموم، و فيما كان الحكم بحسبها حكما واحدا مستمرا غير منحل الى احكامات عديدة و انشاءات كثيرة كان المقام من التمسك بالاستصحاب و لم يجز الرجوع الى العموم، و لو لم يكن هناك استصحاب فيكون في الحقيقة ملازمة بين كون المقام مورداً للتمسك بالعموم و بين عدم جريان الاستصحاب، و كذلك بين كونه مورداً للتمسك بالاستصحاب و بين عدم جريان العموم. و هذه الملازمة بظاهرها مخدوشة بما في «الكفاية» من ان الملحوظ عند الاستصحاب انما هو مفاد المخصص، فان كان على نحو اخذ الزمان فيه ظرفا يجري الاستصحاب و الا فلا، فيحصل انه متى اخذ الزمان ظرفا للاستمرار في كل من العام و الخاص، فكان المقام مقام جريان كل من العموم و الاستصحاب، الا انه مع العموم يسقط الاستصحاب عن المرجعية. نعم لو كان الخاص قاطعا لحكم العام لما كان المقام الامتياز التمسك بالاستصحاب، و لا مجال للرجوع الى العام و لو لم يكن هناك استصحاب. و الفرق بين ما اذا كان قاطعا لحكمه و بين ما اذا لم يكن كما لو فرض ورود التخصيص من الاول او الاخر، انه لو كان الخاص قاطعا لحكم العام من الوسط لا دليل على بقاء الحكم بعد الزمان المتيقن، فاذا دخل بهذا المقدار و قطع حكمه لا دليل على ثبوت الحكم بعده، لانه لا يلزم منه تخصيص و لا اللغوية، فلا ينافي العموم الافرادي و لا مقدمات الحكم فتدبر. و هذا بخلاف ما لو كان القطع من الاول فانه حيث لم يدخل الفرد تحت العام من الاول فعموم الفرد يقتضى دخوله بعد انقضاء زمان القطع و اذا ثبت دخوله دخولا ما ثبت الاستمرار بمقدمات الحكمة، فثبت من جميع ما ذكر ان الملازمة المدعاة انما كانت ثابتة في هذا الفرض اذا كان القطع من الوسط، اذ حينئذ يجري الاستصحاب و لا مجال للتمسك بالعموم بل و لو لم يكن هناك استصحاب. و ان اخذ الزمان في كل واحد من العام و الخاص مكثرا ومفردا فيكون المقام من التمسك بالعموم دون الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم ايضا كان المرجع سائر الاصول العملية فالملازمة ثابتة في هذا الفرض ايضا، و ان اخذ قيدا مفردا

في العام و ظرفا في الخاص جرى كل واحد من العموم والاستصحاب، الا انه مع وجود الاول لا يرجع الى الثاني فالملازمة منتفية هاهنا و ان اخذ بالعكس فلا يجري واحد من العموم و الاستصحاب، اما الاول فلما عرفت في الفرض الاول، و اما الثاني فلان المفروض ان زمان الخاص اكثر لافراد الزمان فيتعدد الموضوع، هذا.

و للمحقق اليزدي قدس سره في مبحث خيار الغبن ايرادات على ما افاده الشيخ يظهر ضعفها بعد التأمل فيما تقدم عند بيان مراده، فراجع و تدبر.

ما ذكره المحقق النائيني رحمته و التأمل فيه

ثم انه لا باس بالاشارة على سبيل الاجمال الى ما افاده المحقق النائيني في هذا المقام قال ما حاصله: ان تنقيح البحث يستدعي رسم امور: الاول: ان الاصل في باب الزمان ان يكون ظرفا الا ان يقوم دليل على كونه قيذا. الثاني: انه اذا لوحظ الزمان قيذا فتارة يلاحظ على وجه الارتباطية على نحو العام المجموعي فحينئذ اذا خلا آن عن الحكم يرتفع الحكم من اصله كما في باب الصوم، و اخرى يلاحظ على وجه الاستقلالية على نحو العام الاصولي، فحينئذ يتعدد الحكم او المتعلق بشعده الانات و يكون لكل آن حكم او متعلق يخصه، فاذا خلا آن عنها كان الان الثاني مستتبعا لاحدهما. الثالث: انه تارة يكون دليل الحكم بنفسه متكفلا لبيان العموم، و اخرى يدل عليه دليل لفظي اخر كقوله: «حلال محمد حلال الى يوم القيامة»^١ و ثالثة يدل عليه دليل الحكمة، و ذلك انما يكون اذا لم من عدم العموم الزماني لغوية الحكم. الرابع: مصب العموم تارة متعلق الحكم، و اخرى نفسه، ففي الاول تكون انات الزمان قيذاً للمتعلق، و في الثاني يكون الحكم الشرعي ثابتا في كل آن من انات الزمان، فالعموم تحت دائرة الحكم على الاول و فوقها على الثاني، و الفرق بينهما من وجهين: الاول انه اذا كان قيذاً للمتعلق فيمكن ان يتكفل اعتباره نفس دليل الحكم، بخلاف ما اذا كان قيذاً للحكم فلا بد حينئذ من افادة دليل منفصل، لان استمرار الحكم انما هو فرع ثبوته، والدليل انما يثبت اصل ثبوت الحكم لا

استمراره. الثاني انه اذا كان الزمان قيداً للمتعلق المحكم فعند الشك في التخصيص و خروج بعض الازمنة يصح التمسك بالعموم الزماني، و وجود المحكم العام مانع عن التمسك بالاستصحاب، بل لا يكون المقام مقام التمسك به و لو لم يكن هناك عموم، لانه يلزم تسرية المحكم من موضوع الى موضوع اخر، حيث ان المفروض كون كل يوم موضوعاً لمحكم يخصه لا ربط له باليوم السابق و لا اللاحق. و اذا كان قيداً للمحكم فلا مجال للتمسك فيه بالعموم عند الشك، لان الشك في مقدار التخصيص يرجع الى الشك في المحكم، و قد تقدم ان في هذا الفرض لا يمكن ان يكون العموم الزماني متكفلاً لوجود المحكم، لان نسبة هذا العموم الى المحكم نسبة المحكم الى الموضوع، و معلوم ان المحكم لا يتكفل لاثبات وجود موضوعه، فالعموم الزماني دائماً يكون مشروطاً بوجود المحكم.

و مما ذكرنا يظهر انه كلما كان مصب العموم الزماني متعلق المحكم لا مجال لجريان الاستصحاب فيه عند الشك في التخصيص او في مقداره، بل لابد من الرجوع الى عموم العام لو كان و الا فالى البراءة و الاشتغال، و كلما كان مصب العموم نفس المحكم فلا مجال للتمسك فيه بالعام، بل لابد من الرجوع الى الاستصحاب لو تمت اركانه، و الا فالى البراءة و الاشتغال. و الى ذلك يرجع ما افاده الشيخ و خفي على بعض الاعلام مراده و تخيل ان ما ذكره من التفصيل انما هو في مورد كان المتعلق مصب العموم، فحمل قوله في الوجه الثاني: و ان اخذ لبيان الاستمرار، على كون الاستمرار بنحو العام المجموعى و فتح عليه باب الايراد و الاشكالات، كلها مبني على ما تخيله، و لو كان مراد الشيخ ما تخيله فالحق معه، و لكن قد عرفت مراد الشيخ و عبارته في «الفرائد» و ان كانت مجملة ولكن عبارته في «المكاسب» تنادي بما ذكرناه، انتهى محصل موضع الحاجة من كلامه.

وفيه مواقع للنظر اما اولاً فان مفاد قوله: «حلال محمد حلال الى يوم القيامة و حرام محمد حرام الى يوم القيامة»^١ ليس الابقاء احكام هذا الدين الى يوم القيامة و عدم تطرق يد النسخ اليها، و هذا لا ربط له بالعموم الازماني المبحوث عنه هنا، لان مرجعه الى ان احكام هذه الشريعة موقفة كانت ام مستمرة انما تدوم الى يوم القيامة و لا تنسخ

بشريعة أخرى، فوجوب صلاة الجمعة مثلا المقيد بحضور الامام ان قلنا به انما يدوم و كذلك ساير الاحكام. و بالجملة محل البحث انما هو ما اذا دل دليل على استمرار الحكم بحسب الازمان و ثبوته في جميع الانات، و هذا النحو من العموم الازماني لا يكون مدلولاً لما دل على عدم نسخ احكام الشريعة،

و اما ثانياً فان ما افاده في بيان مراد الشيخ: من التفصيل بين مورد يكون مصب العموم الزماني نفس الحكم و مورد يكون مصبه متعلقه، صحيح لا غائلة فيه، الا ان ما افاده: من ان دليل الحكم لا يتكفل لاثبات هذا العموم في الاول، مخدوش بما عرفت في اخبار الاستصحاب في قوله: «كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر»^١ من انه قد يتعلق الجعل بالطهارة المستمرة، و اخرى يتعلق باستمرارها بعد فرض الثبوت، فان كان مفاد الحديث الاول ينطبق على قاعدة الطهارة، و ان كان الثاني ينطبق على الاستصحاب. و بالجملة لا مانع من انشاء الحكم المستمر بدليل واحد و لا يرى في ذلك ضير اصلاً. فقول الشارع: «اوفوا بالعقود»^٢ او قول المولى لعبدہ اکرم العلماء او تواضع للناس يمكن ان يكون دالاً على ثبوت الحكم المستمر من الوجوب المتعلق باحد العناوين المذكورة ولو فرض لحاظ العموم في ناحية الحكم و اهمال المتعلق منه، و هذا واضح. و اذا عرفت ذلك تعلم انه لا يلزم ان يكون الدليل الناظر الى العموم في الفرض الاول وارداً على الحكم المفروض الوجود، بل كما يكون دالاً على استمرار الحكم يمكن ان يكون بنفسه دالاً على اصل الحكم، نعم اذا لوحظ الاستمرار بنحو الاستقلال كان اللازم ان يكون مورده الحكم المفروض الوجود. و بهذا يظهر ان حمل كلام الشيخ في قوله تعالى: «اوفوا بالعقود»^٣ على ما اذا كان العموم الازماني وارداً على الحكم بعد الفراغ عن اصل ثبوته، مما لا وجه له، تدبر جيداً.

واما ثالثاً فان ما ذكره في سرّ عدم جريان العموم في الفرض الاول كلام عجيب، نرجو ان يكون من قلم الناسخ، فانه اذا فرض اشتراط العموم الزماني بالحكم في كل

١- المستدرک ج ٢ ص ٥٨٣ الباب ٣٠.

٢- سورة المائدة الآية ١.

٣- سورة المائدة الآية ١.

زمان فما الاحتياج الى هذا العموم، بل يكفينا دليل الحكم وحده، و توضيح ذلك ان المفروض هنا ثبوت الحكم في اول ازمة صدور العقد، ولاجل ذلك انما يصح التمسك بالاستصحاب، و حيثئذ يقال: اذا ثبت الحكم ابتداء فيدل على استمراره دليل العموم، و بهذا الدليل انما يحكم بوجود الحكم في جميع الازمنة، و لا يحتاج مع ذلك الى احرازه في تلك الازمنة بل كفى دليل العموم، ولو لا كفايته ما كان في وجوده فائدة اصلا. ان قلت: اذا كان الامر هكذا فما الوجه في عدم امكان التمسك بالعموم في هذا الوجه، قلت: سيأتي الكلام فيه مفصلا ان شاء الله.

واما رابعا فان ما ذكره: من ان مصب العموم لو كان المتعلق لما كان المقام مورد التمسك باستصحاب حكم العام و لا حكم الخاص، مخدوش بما تقدم من ان الملحوظ في ناحية استصحاب حكم الخاص انما هو كيفية اخذ الزمان فيه دون العام، فان كان مصب العموم نفس المتعلق ايضا يصح التمسك باستصحاب حكم الخاص اذا كان الزمان فيه ظرفا، غاية الامر ان الدليل الاجتهادي اعني العموم يقدم عليه.

تحقيق

وكيف كان فتحقيق المقام^١ في مثل قوله: «أوفوا بالعقود»^٢ الذي هو مورد كلام الاعلام ان مقتضى الاطلاق ان يكون المأموره صرف الوجود من طبيعة الوفاء بكل عقد، الا ان هذا المعنى بنفسه حاصل لا فائدة في الامر به بل لا فائدة في هذا المقدار من الوفاء، فلا بد من ان يكون المعنى غيره صونا للكلام عن اللغوية، و هذا هو الذي يعبر عنه بمقدمات الحكمة تارة و بدليل الحكمة اخرى. و بالجملة بعد ما لا بد من رفع اليد عما يقتضيه الاطلاق يدور الامر بين معان:

الاول ان يكون المراد وجوب الوفاء في زمان معين غير معلوم و لا ينافي ظهور الحكمة و لا يلزم اللغوية.

١- ان العموم سواء لوحظ في ناحية المتعلق و تحت الحكم او في ناحية نفس الحكم و فرقه تارة يستفاد من الجعل المستقر او جمل الحكم على موضوع مستمر بحيث لوحظ من زمن حدوثه مستمرا و باقيا و دائما بحسب اثار الازمنة.

٢- سورة المائدة الآية ١

الثانى ان يكون المراد وجوب الوفاء المستمر بان يكون الاستمرار قيذا للوفاء كما فى باب وجوب الامساك، ولا يخفى ان مرجع ذلك الى جعل حكم واحد فى موضوع واحد مستمر، و لازم هذا المعنى انه اذا خلا آن عن المتعلق او الحكم ارتفع الحكم من راسه و لا دليل على ثبوت الحكم بعده، و على هذا المعنى لا يتصور فى الامر بالنسبة الى الازمنة الا اطاعة واحدة و معصية واحدة.

الثالث ان يكون المراد وجوب الوفاء بالطبيعة السارية المنتشرة فى افراد الزمان بان يكون الملحوظ الوفاء الساري فى جميع الازمنة فيحكم بوجوب الوفاء به، و معلوم انه اذا لوحظ المتعلق هكذا لا معنى للحاظ الاستمرار فى ناحية الحكم، بل لابد من ان يلاحظ بالطبيعة المطلقة من الدوام والاستمرار، و بعبارة اخرى ان لحاظ الاستمرار و ما بمعناه فى ناحية المتعلق يغنى عن لحاظه فى ناحية الحكم و بالعكس، و هذا هو الذى يعبر عنه بالعام الاصولى تارة و بالعام الاستغراقى اخرى، و مرجعه فى الحقيقة الى تكاليف عديدة و انشاءات كثيرة بعدد الازمان، و لازم هذا المعنى انه اذا خلا آن عن الحكم يكون العام حاكما بثبوته فى غير هذا الزمان من دون شبهة و لا ارتياب.

الرابع ان يكون المراد وجوب المستمر المتعلق بمطلق الوفاء و قد تقدم عند التعرض لكلام المحقق النائنى انه يمكن ان يكون دليل واحد متعرضا لثبوت الحكم المستمر، و على هذا المعنى يكون متعلق الحكم مطلق طبيعة الوفاء لا بالطبيعة السارية المنتشرة فى اجزاء الزمان الا ان الحكم فى كل زمان ينطبق لاحالة على الطبيعة الموجودة فى ذلك الزمان انطباقا قهريا، و لا يخفى ان لازم هذا المعنى ان يكون فى الامر عصيانات و اطاعات كثيرة بحسب كثرة الازمنة، كما هو الامر فى النهى بناء على افادته التكرار، فانه اذا تعلق النهى بشرب الخمر مثلا يكون مقتضاه حرمة ايجاد صرف الوجود من الطبيعة، فحينئذ يشكل الامر **أولا** من جهة انه لو ترك صرف الوجود فى زمان واحد فما الذى يدعو الى تركه فى ساير الازمنة. و **ثانيا** من جهة انه لو عصى و اتى بفرد من الطبيعة فما الفرق بين الاتيان بفرد واحد او افراد متعددة فى الزمان الواحد، فان الاتيان بالفرد الواحد او الافراد المتعددة يشترك فى كونه مخالفة للنهى المتعلق بصرف الوجود مخالفة واحدة. و بعبارة

اخرى ان النهى اذا كان مفاده حرمة الطبيعة بصرف وجودها كان مخالفته الاتيان بها، و هو قد يتحقق بالاتيان بفرد واحد، و اخرى باتيان افراد كثيرة، فيلزم ان لا يكون في الثانى زيادة عصيان و عقاب. و من اجل وضوح ورود هذين الاشكالين المبنيين على ان يكون مقتضى النواهى حرمة صرف الوجود من الطبيعة التجؤوا الى القول بان النهى يفيد الدوام، و انت خير بان غاية ما يستدعيه هذا القول عدم ورود الاشكال الاول فيبقى الثانى بحاله، و المقام ليس محل بسط الكلام فى هذا الامر والفرض مجرد التنبيه على انه قد يكون مفاد الامر و كذا النهى انشاء حكم مستمر على موضوعه من الوجوب او الحرمة، و لازم ذلك ان يكون فيها اطاعات و عصيانات بحسب ازمنة استمرار الحكم، و على اي حال فاذا كان مفاد قوله: «اوفوا بالعقود»^١ ذلك لا مجال للتمسك بعمومه الازمانى اذا خصص الحكم فى بعض الازمان، لان مرجعه الى جعل واحد قد زال مقتضاه فى زمان مما يتمسك لاثباته بعده، نعم يمكن الفرق بين ما اذا كان التخصيص من الاول او من الوسط سياقى بيانه عن قريب ان شاء الله.

مركز تحقيقات كميتر علوم و اسدى

فذلكت

و قد تحصل من جميع ما ذكر انه بعد ما لا بد من رفع اليد عن ظاهر الصيغة بمقدمات الحكمة يدور الامر بين معانى ثلاثة يمكن نفي الاول بان تقييد المتعلق بالاستمرار والدوام خلاف الظاهر يحتاج الى التقييد الذي ينفيه الاصل، فيدور الامر بين الاخيرين، و على الاول يكون المقام من التمسك بالعموم بخلاف الثانى، و حيث لا معين لاحدهما بالخصوص يشكل التمسك بالعموم.

نقل و نقد

و من هذا يظهر النظر فى كلام بعض الاساطين حيث ذهب الى المعنى الاول عند الدوران، و من اجل ذلك التزم بدليل العموم بعد مضي الزمان المتيقن، و ليت شعري ما المعين لهذا المعنى عند احتمال غيره و تساويهما قوة وضعفا.

لا يقال: المعنى الاول لا يحتاج الا الى لحاظ الطبيعة السارية في افراد الزمان ثم لحاظ طبيعة الحكم من دون لحاظ استمراره و جعله بخلاف المعنى الثانى حيث يحتاج الى لحاظ الحكم المستمر.

فانه يقال: يشترك المعنيان في ان كل منهما يحتاج الى لحاظ زائد على ما يقتضيه لحاظ الطبيعة المطلقة، الا ان مصب هذا اللحاظ على الاول هو المتعلق، و على الثانى هو الحكم، و هذا لا يوجب فرقاً. و بالجملة بعد ما لا معين لاحد المعنيين لا يمكن التمسك بالعموم بعد مضى القدر المتيقن.

اللهم الا ان يكون التخصيص من الاول، فحينئذ يمكن التمسك به بعد مضى هذا الزمان و بيان ذلك ان مقتضى قوله «اوفوا بالعقود»^١ وجوب الوفاء بكل عقد في زمان ما، و انما يحكم باستمراره لعدم تعيين هذا الزمان، و الا فعموم الافراد لا تقتضى ازيد من دخول كل فرد تحت الحكم بمقدار ما من الزمان، و حينئذ فاذا كان التخصيص من الاول كان العموم الافرادى داعياً الى ورود الفرد تحت الحكم فى زمان ما بعد مضى زمان التخصيص، فاذا ثبت وجوب الوفاء بهذا المقدار يحكم بالاستمرار للوجه المذكور، و اما اذا كان التخصيص من الوسط يسقط ما اقتضى العموم، لان المفروض شمول الحكم لهذا الفرد من زمن صدور العقد الى ورود التخصيص، فقد حصل ما يدعوه العموم وانقضى نحبه بعد.

ان قلت: هب ذلك الا انا نقول: ما المعين لان يكون وقت وجوب الوفاء من اول العقد الى زمان ورود التخصيص، فلعله يكون بعده قلت: لا شبهة و لا ارتياب فى ان الظاهر بقرينة عدم تعيين زمان وجوب الوفاء ان زمانه من اول صدور العقد، و لذا لو فرضنا عدم ورود التخصيص اصلاً لما يشك احد فى ان مقتضى الامر وجوب الوفاء بالعقد من اول ازمته تحققه، و ان بقى لك شك فارجع الى وجدانك تجد صدق ما ادعيناه، والله العالم. و هذا كله ما خطر بالبال فى هذا المقام و عليك بالتأمل التام فانه من مزال الاقدام.

التنبيه الرابع عشر: في جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف

لاشكال بين الاصحاب في جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف و يدل عليه - مضافا الى ان الشك لغة خلاف اليقين كما في «الصحيح» و مضافا الى كثرة استعماله في هذا المعنى في الاخبار والروايات - مواضع من الاخبار، منها قوله: «لا حتى يستيقن و يجيء من ذلك امر بين»^١ فان ظاهره عدم جواز رفع اليد عن الحالة السابقة في جميع الموارد الا فيما قام اليقين على خلافها و جاء امر بين. و منها قوله في صحيحة زرارة: «فان حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم به، قال: لا»^٢ فان الظاهر فرض السؤال فيما كان معه اشارة النوم و هي لو لم تفد الظن دائما فلا اقل من افادته احيانا و مع ذلك اطلق المحكم بعدم جواز نقض الحالة السابقة و لم يستفصل بين الحالين. و منها قوله: «ولكن تنقضه بيقين اخر»^٣ فان الظاهر سوقه في مقام بيان حصر الناقض في اليقين بالخلاف. و منها قوله: «فلعله شيء اوقع عليك»^٤ الخ فان كلمة لعل ظاهرة في مجرد الاحتمال باي نحو كان خصوصا مع وروده في مقام ابداع ذلك.

نقد ما ذكره الشيخ عليه السلام

و استدل على التعميم في الرسالة مضافا الى ما ذكر بقوله: ان الظن الغير المعتمد ان علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه ان وجوده كعدمه عند الشارع و ان كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، و ان كان مما شك في اعتباره فراجع رفع اليد عن اليقين بالمحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك، انتهى.

و هذا بظاهره مخدوش **اولا** بان عدم اعتبار الظن لا يقتضي ازيد من عدم حجية كشفه عن المظنون لا ترتيب ما للشك موضوعا، و بعبارة اوضح ان ظاهر اخبار الاستصحاب اذا كان حرمة نقض اليقين بالشك المتساوي طرفاه كما هو المفروض لا يعم ما اذا ظن بالخلاف سواء علم بعدم اعتباره او لم يعلم باعتباره، لان ذلك لا يقتضي فرض

١- التهذيب ج ١ ص ٨ الباب ١: الوسائل ج ١ ص ٢٤٥ الباب ١: الوسائل ج ٢ ص ٢٥٦ الباب ٤٤

٢- التهذيب ج ١ ص ٨ الباب ١: وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٤٥ الباب ١

٣- التهذيب ج ١ ص ٨ الباب ١: بحار الانوار ج ٢ ص ٢٧٤ الباب ٣٣

٤- التهذيب ج ١ ص ٤٢١ الباب ٢٢: الاستبصار ج ١ ص ١٨٣ الباب ١٠٩: الوسائل ج ٣ ص ٤٨٣

الظن بمنزلة العدم في ترتيب ما للشك الاصطلاحي، بل غاية ما يقتضيه فرضه بمنزلة العدم في عدم الحكم بثبوت المظنون الذي هو عبارة اخرى عن اسقاط طريقيته، فتدبر. وثانياً بان المراد من اليقين في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»^١ هو اليقين بالحكم الواقعي، والمقابلة تقتضي ان يكون المراد بالشك ايضاً الشك في هذا الحكم لا الاعم منه و من الظاهري، اذ هو تفكيك ركيك كما لا يخفى على من له ذوق سليم.

وثالثاً بان مقتضى تعميم الشك للشك في الحكم الظاهري ورود الامارات و ساير الاصول العملية على الاستصحاب، لان في موردها كان قاطعاً بالحكم الظاهري لا شاكاً و هذا القول مما لم يلتزم به احد، بل الذي يدعيه الاكثر والترم به الشيخ حكومة الامارات على الاستصحاب، و حكومته على ساير الاصول، فتحصل ان هذا الوجه بظاهرة مردود.

إنارة

نعم يمكن ان يقال للقول بالتعميم وجه اخر سالم عن هذه الايرادات و توضيحه يستدعي بسط الكلام فنقول: معنى قوله «لا تنقض اليقين بالشك»^٢ اما ان يكون راجعاً الى النهي عن جعل الشك مثبتاً للواقع، و هذا مضافاً الى عدم صحته في نفسه - لان الشك ليس صالحاً لان يجعل كاشفاً عن الواقع و مثبتاً له - لا يثبت وجوب البناء على الحالة السابقة. او يكون راجعاً الى النهي عن ترتيب اثر الشك من البراءة العقلية او النقلية او الاحتياط كذلك، و هذا المعنى هو المتعين، لان العمل الذي كان يرتكب مع الشك قبل ورود نهى الشارع هو ترتيب اثاره العقلية او النقلية عليه سواء طابق الحالة السابقة او لم يطابق، فمعنى نهى الشارع حرمة ترتيب تلك الاثار و وجوب البناء على الحالة السابقة. اذا عرفت ذلك، نقول: لا بد و ان يكون المراد من الشك حينئذ هو مطلق عدم اليقين، لا اقول: الشك عبارة عن ذلك كي يشكل بانه خلاف الفرض، بل اقول: لا بد من ارادة آثار عدم العلم بان كان ذكر الشك من باب المثال لا لخصوصية فيه، و ذلك لان

١- وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٤٥ الباب ١١ وسائل الشيعة ج ٢ ص ٢٥٦ الباب ٢٤؛ رسائل الشيعة ج ٤ ص ٣١٢ الباب ٨

٢- ايضاً نفس المصدر

الموضوع لقبح العقاب بلا بيان وكذا الطهارة الظاهرية والحلية الظاهرية والرفع وغيرها هو غير المعلوم و لم نعثر على حكم من الاصول كان موضوعه الشك بما هو شك، و حينئذ فلا بد من ان يكون دليل الاستصحاب ناظرا الى اثار الشك باعتبار كونه من مصاديق «ما لا يعلم» لا باعتبار كونه شكاً، حيث قد عرفت انه بما هو ليس موضوعاً لشيء من الاصول العملية، فتدبر. و هذا هو الوجه في حكومة الاستصحاب على سائر ادلة الاصول، و هو كلام دقيق ينبغي التأمل فيه جداً، و لا يبعد ان يكون ذلك مراد الشيخ و ان كان لا يناسبه بعض عبارته، فراجع و تدبر.



مركز تحقیقات فقه اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الرابع:

تمة الاستصحاب



- * شروط الاستصحاب
- * تعارض الاستصحاب مع ساير الاصول
- * تعارض الاستصحابين
- * قاعدة الفراغ
- * قاعدة التجاوز
- * اصاله الصحة
- * قاعدة القرعة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الرابع:

فى شروط الاستصحاب

ذكر بعض للعمل بالاستصحاب شروطاً: مثل عدم المعارض، و وجوب الفحص، و بقاء الموضوع. قال الشيخ قدس سره: والتحقيق رجوع الكل الى شروط جريان الاستصحاب. و اوضح ذلك المحقق الخراسانى قدس سره فى تعليقه بان مع وجود المعارض ينتفى موضوع الاستصحاب حقيقة، و مع عدم الفحص يحتمل وجود دليل معارض فيكون من الشبهات المصادقية للاستصحاب، و مع عدم بقاء الموضوع لا استصحاب حقيقة، بل هو اسراء حكم من موضوع الى اخر. هذا حاصل ما افاده. اقول: اما بقاء الموضوع فهو شرط جريان الاصل لا محالة، لكونه معتبراً فى حقيقة الاستصحاب و مفهومه على ما ياتى الكلام فيه مفصلاً.

و اما عدم وجود المعارض فهو شرط العمل به على تقدير، و شرط جريانه على تقدير اخر، لانه ان كان دليلاً قطعياً للواقع ارتفع الشك به موضوعاً فلا يجري الاستصحاب، و ان كان دليلاً ظنياً كالامارات فلا يرتفع به الشك حقيقة، لما سياتى فى محله من ان الامارات حاكمة على دليل الاستصحاب لا واردة، والحكومة فى المعنى هو التخصيص غاية الامر ان لسانها نفى الموضوع والمراد به نفى الحكم كما فى التخصيص، و على هذا فيتم اركان الاستصحاب من اليقين والشك، الا انه لا يجوز العمل به من جهة

وجود دليل حاكم^١.

و اما الفحص فهو ايضا شرط العمل بالاستصحاب، لان غاية ما يكون قبل الفحص هو العلم الاجمالي بكذب بعض الاستصحابات و مخالفته للواقع، فيكون حكمه حكم الاصول في الاطراف المقرونة بالعلم الاجمالي، و قد تبين ان الاقوى في هذه الموارد جريان الاصول، الا انها تسقط بالمعارضة، بل قد قلنا في محله: انه لا مانع عقلا من جريان الاصول في جميع اطراف المعلوم بالاجمال، بل هو الذي يقتضيه ادلة الاصول، لان العلم الماخوذ في غايتها هو التفصيلي لا غير، الا ان الادلة الخاصة في موارد خاصة اقتضت خلاف ذلك و الا لقلنا به من دون اشكال. و كيف كان فالمقرر في محله جريان الاصل فيما علم اجمالا بكذب بعضه، و على هذا فاشتراط الفحص يرجع الى شرط العمل لا الجريان.

اللهم ان يتمشى مسلك من يقول بان العلم الاجمالي مانع عن جريان الاصول في الاطراف في نفسها مع قطع النظر عن المعارض، كما هو مسلك الشيخ في الاصول المغياة بالعلم مدعيا شمول العلم للعلم الاجمالي، و تفصيل الكلام موكول الى محله. و بذلك يظهر ان كون المورد قبل الفحص من الشبهات المصادقية لحرمة النقض لاحتمال وجود دليل معارض مبني على ان يكون الدليل الاجتهادي وارداً على الاستصحاب كما سيأتى تقريبه و هو مذهب المحقق الخراساني، لا حاكماً كما هو مذهب الشيخ رحمته الله^٢.

١- اقول ليت شمري ما المراد من حكومة الامارات على الاستصحاب فهل المراد الا ان ادلة الامارات ناظرة الى دليل الاستصحاب بلسان نفى الشك الراجع الى نفى حكمه اعنى وجوب البقاء و هذا عبارة اخرى عن عدم جريان الاستصحاب فيصح ان يقال ان عدم المعارض من شروط الجريان لا العمل و بعبارة اخرى ان مجرد وجود اليقين و الشك حقيقة لا يكفي في جريان الاستصحاب لا مكان ان يدل دليل على عدم شمول وجوب البناء للشك الفلاني.

٢- هذا ان كان المراد من شرط الجريان ما هو معتبر في تحقق اركان الاستصحاب من المتيقن والشك و غيرهما و من شرط العمل ما هو معتبر في صحة التمسك به بعد مفروغية ان اركانه تامة و اما ان كان المراد ما ربما يستشعر من كلام الشيخ في ثلث الامور التي ذكرها في المقام معتبرا في تحقق الاستصحاب ربما يفرق بين ما اذا كان المعارض مخصصا او كان حاكما فيرجع الاول الى شرط العمل و الثاني الى شرط الجريان فتدبر، منه.

الفصل الاول: كلام فى الشرط الاول

لجريان الاستصحاب وهو بقاء الموضوع

ثم انك قد عرفت ان من شرائط جريان الاستصحاب بقاء الموضوع قال الشيخ: والمراد به معروض المستصحب، فاذا اريد استصحاب قيام زيد او وجوده فلا بد من تحقق زيد فى الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضا فى السابق، سواء كان تحققه فى السابق بتقرره ذهنيا، او بوجوده خارجا الى ان قال: ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط فى جريان الاستصحاب واضح، لانه لو لم يعلم تحققه لاحقا فاذا اريد ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به، فاما ان يبق فى غير محل و موضوع و هو محال، و اما ان يبق فى موضوع غير الموضوع السابق، و من المعلوم ان هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض و الا يلزم انتقال العرض و انما هو حكم بحدوث عارض مثله فى موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقا بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

قال: و مما ذكرنا يعلم ان المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع و لا يكفى احتمال البقاء. ثم اورد على نفسه بما حاصله: انه يجوز احراز الموضوع بالاستصحاب، فاجاب بما حصله ان الشك فى بقاء الحكم اما مسبب عن غير الشك فى بقاء موضوعه او مسبب عنه، فان كان الاول فلا اشكال فى جريان استصحاب الموضوع لكن استصحاب الحكم لا يحتاج الى احراز بقاءه اذ لا شك فى الحكم الاعلى فرض بقاءه، و ان كان الثانى

فالموضوع اما معين معلوم شك في بقاءه، و اما غير معين مردد بين امر معلوم البقاء و اخر معلوم الارتفاع. اما الاول فلا اشكال في استصحاب الموضوع، و مرجعه ترتيب الاحكام الشرعية، و معه لا مجال لاستصحاب نفس الاحكام، بل لو اريد استصحابه لم يجر لان صحة استصحابها ليس من اثار الموضوع ليثبت باستصحابه، فانه ليس امرا جعليا. و اما الثاني فلا مجال لاستصحاب الموضوع و لا الحكم فيه، اما الاول فلان اصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الامر الباقي متصفا بالموضوعية، و اما اصالة بقاء الموضوع بوصف موضوعيته فهو في المعنى استصحاب الحكم، و اما الثاني فلانه كان ثابتنا لامر لا يعلم بقاءه انتهى محصل كلامه.

مناقشة في كلام الشيخ رحمته الله و معاضدة له

و اورد على بعضه في «الكفاية» والتعليقة بان استحالة انتقال العرض من موضوع الى اخر حقيقة غير مستلزم لاستحالة تعبدا و الالتزام باثاره شرعا.

وفي «الدرر» بعد ان ذكر كلام الشيخ ذكر في توجيهه امراً لا يخلو ذكره من فائدة قال: يمكن توجيه كلامه على نحو يستلزم المناقشة، و توضيح ذلك يحتاج الى بيان مقدمة، و هي ان القضايا الصادرة من المستكلم سواء كانت من سنخ الانشاء ام من قبيل الاخبار مشتملة على نسب ربطية متقومة بالموضوعات الخاصة، مثلاً قولنا: «اكرم زيدا» مشتمل على ارادة ايقاعية مرتبطة باكرام زيد، و كذا قولنا: زيد قائم: مشتمل على نسبة تصديقية حاكية متقومة بهذا المحمول الخاص والموضوع كذلك، و حال هذه النسبة في الذهن حال الاعراض في الخارج في الاحتياج الى الغير في التحقق و كذا في عدم امكان انتقالها من محل الى اخر، و هذا واضح اذا عرفت ما بينالك فنقول: لو فرضنا ان المتيقن في السابق هو وجوب الصلاة فالجاءل للحكم في الزمان الثاني، اما ان يجعل الوجوب للصلاة و هو المطلوب هنا من لزوم اتحاد الموضوع، و اما ان ينشئ هذه الارادة الحتمية الربطية من دون موضوع و هو محال ضرورة تقومها في النفس بموضوع خاص، و اما ان ينشئ لغير الصلاة و حينئذ اما ان ينشئ تلك الارادة المتقومة بموضوع الصلاة لغيرها، و اما ان ينشئ ارادة مستقلة، والاول محال ايضا لاستحالة انتقال العرض و قد عرفت ان حالها في

النفس حال الاعراض في الخارج، و الثاني ممكن لكنه ليس بابقاء لما سبق. انتهى موضع الحاجة.

تقديم و تحقيق

اقول: لا شبهة ان قضية الاستصحاب ليس ابقاء لعين الارادة السابقة، لان تلك الارادة انما كانت قائمة بموضوعها الواقعي النفس الامري، فاذا كان هذا الموضوع باقيا في متن الواقع في الزمان الثاني كانت الارادة باقية و الا فلا، و على اي حال لا ترتبط تلك الارادة بما ثبت في ظرف الشك بل هو ارادة مماثلة لها، و هذا هو الذي يعبر عنه بجعل المماثل، فان المراد منه ان قضية الاستصحاب هو الحكم بشيء مماثلا للحكم به في الزمان الاول لاعين هذا الحكم، و قد تقدم الكلام في ذلك في اوائل الاستصحاب من انه ليس ابقاء حقيقة بل في حكم ابقاء نظراً الى جعل الشارع في ظرف الشك حكماً مثل ما كان على يقين منه، و هذا واضح لا شبهة فيه، وكذلك الكلام في الاخبارات فان النسبة التصديقية المرتبطة بزيد و قيامه لا يعقل بقاؤها في ظرف الشك في احد الطرفين لانها كانت قائمة بهما، فع الشك في احدهما كالقطع بانتفائها لا محل لتلك النسبة الموجودة في النفس فتزول لا محالة.

نعم للشارع التعبد ببقائها الذي مرجعه الى وجوب المعاملة معها معاملة النسبة الموجودة الراجع الى وجوب ترتيب احكامها، كما ان للشارع التعبد بخميرية ما علم قطعاً عدم كونه خمرًا، و كما ان هذا التعبد يرجع الى ترتيب احكام الخمر على هذا المانع كذلك في المقام. و بالجملة لا يعقل في الاستصحاب الى حكم الشارع في ظرف بما كان على يقين منه في السابق. و اذا تبين ذلك فنقول: لقائل ان يقول استحالة انتقال العرض من موضوع الى اخر حقيقة لا يستلزم استحالة تعبدا و الالتزام باثاره شرعاً، فكما ان للشارع جعل الحكم المماثل لحكم موضوع في موضوع اخر، فكذلك له جعل المماثل لما كان في ظرف الشك و لو عند الشك في بقاء الموضوع او القطع بعدمه، و قد عرفت ان الاستصحاب على اي تقدير ليس الا جعل الحكم المماثل لاعين الحكم الذي كان، و هذا واضح جدا تدبر تعرف.

توجيه لما ذكره الشيخ عليه السلام

نعم يمكن توجيه كلام الشيخ في ناحية المكلف بالفتح بان يقال: مورد الاستصحاب الذي فيه يرد دليله هو ما اذا كان المكلف على يقين من شيء ثم شك فيه و احتمال بقاؤه فانه لو لم يحتمل بقاؤه كان على يقين من ارتفاعه فكيف يعقل التبعد ببقائه، و على هذا فلو كان قاطعاً بارتفاع الموضوع لم يحتمل بقاء ما كان على يقين منه، و بعبارة اخرى المعتبر في الاستصحاب مع قطع النظر عن دليل التبعد ان يكون رفع اليد عن الحالة السابقة نقضاً لها و عدمه ابقاءً لها، و هذا المعنى لا يتحقق الا اذا كان احتمال وجود الحكم في الزمان الثاني احتمال البقاء و احتمال عدمه احتمال الارتفاع، فيكون مفاد النهي عن النقض حينئذ سد باب احتمال الارتفاع و الحكم بعدمه، و على هذا فلو قطع بارتفاع الموضوع فلا مورد للاستصحاب لان احتمال البقاء منتف حينئذ، حيث انه لا يعقل احتمال بقاء الحكم لا في موضوع كما لا يعقل احتمال بقاءه في موضوع اخر، لاستحالة انتقال حكم واحد الذي هو بمنزلة العرض بل عينه من موضوع الى اخر و احتمال وجوده في موضوع اخر ليس احتمال البقاء، فليس رفع اليد عنه نقضاً حتى يرد عليه النهي، و هذا مع القطع بزوال الموضوع واضح، و اما مع الشك فيه فتارة يكون ذلك الشك سبباً للشك في الحكم، و اخرى يكون الشك في كل منهما مستقلاً لا يرتبط احدهما بالآخر، فعلى الثاني يجري الاستصحاب في كل من الموضوع و الحكم، فالثاني يثبت وجود الحكم في الزمان الثاني على تقدير وجود موضوعه، و الاول يحرز هذا التقدير فهما معا يحرزان وجود الحكم الفعلي المنجز في الزمان الثاني، و مرادنا من التنجيز هنا ما يقابل التعليق و التقدير، هذا مع فرض جريان استصحاب في ناحية الموضوع، و اما مع قطع النظر عنه فلا يفيد الاستصحاب الحكمي الا حكماً تقديرياً معلقاً على وجود موضوعه لا تنجيزياً، لانه لو اريد جريان الاستصحاب على كل حال سواء وجد موضوع المستصحب او لا، يرد المحذور المتقدم، و هو ان احتمال البقاء على غير فرض وجود موضوعه ينطبق على بعض التقادير على احتمال وجود الحكم لا في الموضوع او في الموضوع الاخر و كلاهما محالان، و اما احتمال وجود مثله في موضوع اخر ليس احتمال البقاء. و على الاول تارة يكون

الموضوع معلوما شك فى بقاءه، و اخرى يكون مرددا بين معلوم البقاء و معلوم الارتفاع، فعلى الاول يجري استصحاب الموضوع و مرجعه الى ترتيب احكامه، و معه لا مجال الى استصحاب الحكم، بل لا يجري هذا الاستصحاب، لان صحته ليس من آثار استصحاب الموضوع شرعا. و على الثانى لا يجري استصحاب الموضوع و لا الحكم اما الاول فلانه ليس الشك فى الامر الخارجى بل الشك فى ماهية الموضوع و هو ليس مجرى الاصل، و اما الثانى فلان استصحاب الحكم لاثبات وجود الحكم التجيزي به يصادم الاشكال المتقدم من دون اشكال، فتدبر. و من هذا كله تعلم ان ما افاده شيخنا المرتضى انصارى رحمته الله كلام متين لا شبهة فيه.

اذا عرفت انه لا بد فى الاستصحاب من بقاء الموضوع يقع الكلام فى ان المرجع فى ذلك هل هو العقل او الدليل او العرف؟

فعلى الاول يشكل الاستصحاب فى غالب الاحكام، لان الشك فيها لا بد و ان يكون لاجل انتفاء بعض خصوصيات الموضوع الذي يحتمل مدخليته فى الحكم، فانه بدون ذلك لا يعقل الشك فى بقاء الحكم، لانه لا ينفك عن موضوعه الا بنحو البداء المستحيل فى حقه تعالى، و اذا كان الامر هكذا فيكون الموضوع فى حال اليقين مغايرا معه فى حال الشك بنظر العقل.

نعم فيما كان القضية المتيقنة متحدة مع المشكوك بنظر العقل و كان الشك من احتمال نسخ الحكم و انتهاء امده مجرى الاصل، و كذا الكلام فى استصحاب الوجود او استصحاب قيام زيد و قعوده و غيره مما كان الموضوع متحدا فى الحالين بالدقة العقلية. و على الثانى يلاحظ حال الدليل فان كان مفاده دخالة القيد فى الموضوع كما هو الظاهر من قوله: الماء المتغير كذا، يختل امر الاتحاد عند انتفاء القيد لان المقيد غير المطلق، و ان كان المفاد عدم دخالته فى الموضوع و كونه من قيود الحكم كما هو الظاهر من قوله: الماء كذا اذا تغير، يجري الاستصحاب، لاتحاد الموضوع و هو الماء، و الحاصل انه كلما اخذ الموضوع الامر المقيد فبارتفاع القيد ينتفى الموضوع و يصير موضوعا اخر، و كلما اخذ ذات الشيء و جعل امر اخر شرطا للحكم فالموضوع هو تلك الذات و لا يختلف

بارتفاع الشرط.

و على الثالث يتبع حكم العرف فكلما حكم بان هذا كان كذا يحكم بكونه كذا و كلما لا فلا.

و هاهنا انحراف اراء القوم فانهم بعد اختيار ان المرجع في الاتحاد المذكور هو العرف عللوه بان حكم الاستصحاب على حد سائر الاحكام انما التى الى العرف و الشارع انما يتكلم بلسانه فيحمل كلامه على ما هو نقض عنده، ثم فرعوا عليه جريان الاستصحاب في موارد:

منها: ما اذا ورد قوله «الماء المتغير نجس» ثم زال التغير و شك في بقاء النجاسة و ارتفاعها فان الموضوع في القضية اللفظية و ان كان هو القيد اي الماء بقيد التغير لكن العرف بواسطة المناسبة بين الحكم والموضوع يرى ان موضوع النجاسة هو الماء و ان التغير خارج منه و علة لثبوت الحكم. ومنها: ما اذا ورد قوله «العنب اذا غلا ينجس» ثم صار العنب زبيبا و شك في بقاء النجاسة فان الموضوع في لسان الدليل هو العنب لكن العرف بواسطة المناسبة المذكورة يرى ان موضوع النجاسة هو الاعم منه و من الزبيب. اقول: بعد تسليم ان موضوع النجاسة هو الماء المتغير و العنب يشكل بان العرف ليس بمشرع و لا جاعل، فكيف يجعل الموضوع امرا اخر غير ما كان في لسان الدليل، و هكذا فيما يجعل الشيء مصداقا للموضوع يشكل بعدم الدليل على صحة اتباع نظره في تطبيق المفاهيم، فان الغاية حجية نظره في تشخيص المفاهيم لا تطبيقها على المصاديق في الاوامر و النواهي الواردة على الطبايع، فان الطبيعة التي يرد عليها الامر والنهي هي التي لم يعرض لها وصف الوجود الخارجى و الا لا معنى لتعلق الطلب به، كما لا يخفى.

تفريع

ثم ان مما ذكرنا يظهر صحة استصحاب احكام الكر الذي نقص منه مقدار يسير شك في مدخليته و قوام الكرية به مثل المطهرية و عدم الانفصال و نحوهما، و اما نفس الكرية فاستصحابها محل اشكال، اذ مع نقص المقدار الذي يحتمل قوام الكرية كيف امكن ان يقال: هذا كان كرا، والفرق بين استصحاب الكرية و احكام الكر واضح، إذ الكرية قائمة

بمجموع الماء من حيث المجموع، واما احكام الكر فهي تعرض لكل جزء من اجزاء الماء بحيث يقال عرفا: هذا الجزء الخارجى من الماء الكر غير منفعل و مطهر، فهو نظير استصحاب نجاسة الماء المتغير الذي زال عنه التغير بعد تحقق الوجود الخارجى له، فكما يقال فيه: ان هذا الماء الخارجى كان نجسا فالان كذا، فكذلك يقال فى المقام: ان هذا الجزء كان كذا، فالان كذا فلايشكل بان احكام الكر على فرض عروضها لكل جزء من اجزائه الا انه تعرض لجزء الكر، وكون الجزء فى المقام جزء الكر محل الكلام، هذا فتدبر.

فائدة تناسب المقام

حكى عن بعض المتأخرين انه فرق بين استحالة نجس العين و المتنجس، فحكم بطهارة الاول لزوال الموضوع، دون الثانى لبقائه و هو الجسم.

و اورد عليه شيخنا المرتضى رحمته الله بقوله و هو حسن فى بادئ النظر، الا ان دقيق النظر يقتضى خلافه، اذ لم يعلم ان النجاسة فى المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية و هى الجسم و ان اشتهر فى الفتاوى و معاهد الاجماع ان كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة احدهما فهو نجس الا انه لا يخفى على المتأمل ان التعبير بالجسم لالقاء الحكم بجميع الاجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة للنجاسة لا لبيان اناطة الحكم بالجسمية، و بتقرير اخر الحكم ثابت لاشخاص الجسم، فلا ينافى ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه او صنفه المتقوم به عند الملاقاة فقولهم: كل جسم لاقى نجسا فهو نجس، لبيان حدوث النجاسة فى الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به، كما اذا قال القائل: ان كل جسم له خاصية و تأثير، مع كون الخواص و التأثيرات من عوارض الانواع، و ان ابيت الا عن ظهور معقد الاجماع فى تقوم النجاسة بالجسم، فنقول: لاشك ان مستند هذا العموم هى الادلة الخاصة الواردة فى الاشخاص الخاصة مثل الثوب والبدن والماء و غير ذلك، فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة لا ما يتقوم به، و الا فاللازم اناطة النجاسة فى كل مورد بالعنوان المذكور فى دليله، و دعوى ان ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسما ليس باولى من دعوى كون التعبير بالجسم فى القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه

النجاسة بالملاقاة لامن حيث تقوم النجاسة بالجسم، انتهى.

و هو كما ترى كلام متين والعجب من صاحب «الدرر» رحمته حيث اعترض عليه بما حاصله: ان استكشاف قضية عامة و هي قولهم: كل جسم لاقى نجسا فهو نجس، مبنى على العلم بالغاء الخصوصيات في الموارد المخصوصة. وفيه: ان استكشاف قضية عامة ليس من حيث تقوم النجاسة ليكون مبنيا على ما ذكر بل هو من حيث حدوث النجاسة، و من المعلوم ان كل جسم يحدث فيه النجاسة بالملاقاة سواء كانت متقومة بعنوان الجسمية او بغيره، والامر اوضح من ان يخفى.



مركز تحقیقات کتب و تدریس علوم اسلامی

الفصل الثاني: فى تقدم الامارة على الاستصحاب

لا شبهة فى عدم جريان الاستصحاب مع وجود الامارة المعتبرة فى مورد، انما الكلام فى ان التقدم هل هو للورود او الحكومة او التوفيق بين الدليلين؟ و لكل وجه سنشير اليه.

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

ما اختاره الشيخ رحمته الله من الحكومة و ما اورد عليه

اختار الحكومة شيخنا المرتضى فى «الرسالة» قال ما حاصله: ان العمل بالامارة فى مورد الاستصحاب ليس من باب تخصيص دليله بدليلها، و لا من باب خروج المورد بمجرد الدليل عن مورد الاستصحاب لان هذا مختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده للشك الماخوذ فى مجرى الاستصحاب، بل هو من باب حكومة دليلها على دليله و معناها ان يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الاخر لو لا هذا الدليل الحاكم، او بوجوب العمل فى مورد لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم، ففيما نحن فيه اذا قال الشارع: اعمل بالبيئة فيما ادت اليه، يكون معناه رفع اليد عن اثار الاحتمال المخالف للبيئة التى منها الاستصحاب، انتهى ما اردنا نقله.

وقد يورد عليه بان ما ذكره فى ضابط الحكومة فى مبحث التعادل والتراجيح: من ان يكون دليل الحاكم بدلوله اللفظى ناظرا الى دليل المحكوم و مفسرا له، غير موجود هنا،

اذ ليس حال ادلة الامارات بالنسبة الى دليل الاستصحاب حال دليل التفسير، بل لو تنزلنا عن ذلك و قلنا: ان ضابط الحكومة مجرد ان يكون دليل متعرضا لحال دليل اخر و ان لم يكن متعرضا له بعنوان انه مدلول ذلك الدليل بشكل ايضا ان هذا المعنى غير محقق في المقام، اذ ليس مفاد قوله: صدق العادل او اعمل بالبينة، ان الشك الموجود في موردهما ليس شكا عندي كى يكون متعرضا لحال دليل الاستصحاب، بل مفاده مجرد جعل المدلول بمنزلة الواقع، و ايجاب المعاملة معه معاملة الواقع و اما ان حكم الشك لا يترتب على الشك الموجود في مورده فليس بمدلول لدليل الحجية.

ما اختاره المحقق الخراساني رحمته الله من الورود و ما اورد عليه

و اختار المحقق الخراساني الورود و قال في وجهه ما حاصله: ان رفع اليد عن اليقين بالدليل المعتبر ليس نقضا له بالشك و ان كان نقضا في حال الشك والترديد و افراد العام التي يشملها حرمة النقض هي ما كان نقضا لليقين بالشك فلا تعم ما كان نقضا في حال الشك قال: و لا ينافي هذا ما في الذيل من قوله: و لكن تنقضه بيقين اخر، لان الدليل موجب لليقين بالشيء بعنوانه الثانوي اعنى بعنوان انه قام البينة عليه مثلا.

و اورد عليه في «الدرر» بامور، منها: ان قيام الدليل المعتبر بعد ما لم يوجب العلم لا يخرج المورد عن صدق نقض اليقين بالشك، لان المفروض بقاء الشك بحاله. و انت خبير بعدم ورود هذا الايراد بعد تقريب كلامه بما تقدم.

و منها: ان جعل اليقين الماخوذ في الغاية عبارة عن اليقين بالحكم بالعنوان الثانوي الطارئ للشيء بجهة قيام الامارة عليه لا ينفع في البينة القائمة في الموضوعات، لان الموضوع غير قابل للجعل.

و منها: ان جعل اليقين يقيناً بالحكم بهذا العنوان لا يوافق مذهب من يجعل الدليل معتبرا من باب طريقيته الى الواقع من دون لحاظه بنفسه.

اقول: كل ذلك مضافا الى ركابة التفكيك بين اليقين المذكور في الصدر و بين المذكور في الذيل، فان المراد من الاول هو اليقين بالحكم بعنوانه الاولى الواقعي النفس الامري، و حينئذ لو اريد من اليقين الثاني غير هذا المعنى لزم التفكيك الركيك، هذا مع ان الاصول

غير منحصرة في الاربعة كى يقال: ان اليقين الماخوذ في غاياتها عبارة عن اليقين بالحكم بوجه من الوجوه، هذا كله مع ما سياتى من ان المايز بين الاصول والطرق ليس مجرد اخذ الشك في موضوع الاولى دون الثانية.

تقريب آخر للورود وتزييفه

و ذكر في «الدرر» تقريبا اخر للورود و حاصله: ان العلم الماخوذ في الموضوع تارة يعتبر على نحو الطريقة، و اخرى على نحو الصفة و الموضوعية، فعلى الاول يكون المعتمد في الحقيقة هو الجامع بينه و بين الطريق، و عليه فان اخذ الشك في مقابله يكون المراد منه لا محالة عدم الطريق لا صفة التردد. اذا تبين ذلك نقول: ان ظاهر الادلة الدالة على الاصول ان العلم الماخوذ فيها اخذ طريقا فتكون حجة في صورة عدم وجود الطريق، فاذا ورد دليل على حجية دليل او امانة يرتفع موضوع الاصول حقيقة.

و فيه: ان استظهار هذا المعنى مع ان ظاهر الشك والعلم خلافه مشكل، مع انه على فرض تسليم هذا المعنى يكون المراد العلم بالطريق التام لا الناقص الذي يحتاج في اعتباره الى تميم الكشف.

تقديم و تحقيق

و التحقيق ان تقدم الادلة الاجتهادية والامارات على الاصول الشرعية انما يكون من باب الحكومة، و قبل بيان وجهها لابد من بيان المايز بين الاصول و الامارات فنقول:

قد يقال: ان المايز بينهما هو اخذ الشك في موضوع الاصول دون الامارات.

و فيه: انه يوجد في الامارات المسلم كونها امانة ما اخذ الشك في موضوعها مثل رجوع الامام الى المأموم او بالعكس مع حفظ احدهما عند الشك في الركعات، و اختلف الاقوال في مثل القرعة و قاعدة الفراغ و التجاوز، مع انه لا اشكال في اخذ الشك في موضوعها. نعم يمكن توجيه هذا الفرق بارادة ان الاصول اخذ الشك في موضوعها فهي احكام لموضوع مشكوك، و اما الطرق فهي احكام للشاك من دون اخذ الشك في موضوعها.

والظاهر ان المايز ما افاده شيخنا المرتضى: من ان كل ما يحكى عن الواقع و يكون اعتبارها من اجل حكايتها فهي امارة، و كل ما لا يحكى او لا يكون اعتباره من هذه الجهة فهو اصل. نعم قد يعلم بذلك و ان الدليل الفلاني انما اعتبر بجهة حكايته عن الواقع فلا اشكال، و قد يخفى ذلك، و لذا يشكل الامر في تقديم بعض القواعد على الاستصحاب من جهة اختفاء امره و عدم العلم بكونه امارة، والتفصيل موكول الى محله. اذا عرفت ذلك نقول: لا ينحصر الحكومة في ان يكون دليل المحاكم ناظرا الى افناء موضوع دليل اخر او ادخال فرد في موضوعه، بل قد يكون ذلك الدليل ناظراً الى تشريع دليل المحكوم و جعله، كما تقدم تفصيله في دليل لا ضرر و لا حرج، حيث قلنا: ان هذه الادلة حاكمة على اطلاق الادلة الاولى المتكفلة لبيان الاحكام، لكنه ليس حكومتها من جهة كونها ناظرة الى اخراج مورد عن تحت موضوع تلك المطلقات او الى ادخاله تحتها، بل انما هي لكونها ناظرة الى عالم تشريع الاحكام و ظاهرة في ان الحكم الضرري او الحرجي لم يجعل في الشريعة.

و اذا ثبت ذلك نقول: يمكن تقريب الحكومة بما في «الدرر» من ان حجية الخبر و الطرق و ان قلنا بانها حكم تعبدى من الشارع، الا ان ادلة وجوب الاخذ بها تدل عليه بلسان الارشاد الى الواقع، فكما ان المرشد حقيقة يكون غرضه رفع الشك من المسترشد كذلك التعبد بلسان الارشاد يفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبدًا، فيكون في الحقيقة ناظرا الى الادلة الواردة في مورد الشك الدالة على وجوب الاخذ بالحالة السابقة او على البراءة او الاشتغال، و كما ان دليل نفي الضرر والحرج ينظر الى اطلاقات الادلة الاولى بلسان ان الاحكام الضرورية والحرجية لم تجعل في الشريعة، فكذلك دليل صدق العادل او اعمل بالبينه يكون ناظرا الى جعل الحكم الوارد على الموضوع المشكوك بلسان ان هذا الحكم لم يجعل في مورد قيام الخبر والبينه. و لا يرد على هذا التقريب انه لم يدل دليل الحجية الاعلى جعل مدلول الخبر مثلاً واقعا فيجب المعاملة معه معاملة الواقع، و اما ان حكم الشك غير معمول هنا فليس بمدلوله، اذ عرفت ان ظاهر ذلك الدليل هو التعبد بلسان الارشاد، فيدل عرفاً على رفع الشك تعبدًا، فانه بعد ما يظهر منه كونه في

مقام ارشاد المخاطب يعامل معه العرف معاملة المرشد والمسترشد الحقيقيين، و يفهم ان الغرض رفع الشك والتحير، و حيث لا يمكن رفعه حقيقة فلا محالة يكون تعبدا.

و بعبارة اوضح ان الباعث والموجب للوقفة في الامارات ليس الا احتمال الوقوع في خلاف الواقع، و لذا لو سئل من اخبر بموت زيد لم لا ترتب اثار موته؟ اجاب باني لا اعلم بموته فاحاف ان اقع في خلاف الواقع، و هذا بخلاف ما لو علم بموته فيترتب عليه اثاره من دون الوقفة بل من غير التردد و التحير، ولو سئل عنه حينئذ لم تفعل كذا؟ اجاب باني اعلم انه مات و لم احتمل الخلاف.

و بالجملة فالفارق بين صورة العلم و غيره ليس الا احتمال عدم المطابقة والوقوع في خلاف الواقع في الثاني دون الاول، فحينئذ اذا دل دليل على ان المخبر الفلاني لا يكذب و ان كل ما قال فهو حق لا يبقى له وقفة، لانه مثل العلم في انكشاف الواقع له و رفع شكه و عدم احتمال الوقوع في المخالفة، لكن لا حقيقة بل تعبدا.

و بالجملة ادلة حجية الامارات تجعل الشخص بحكم المستيقن الذي لا شك له و لا يحتمل الخلاف بحيث لو امكن جعله كذلك حقيقة لفعل. وقد تحصل ان الادلة الاجتهادية والامارات حاكمة على الاصول و رافعة لها و ناظرة الى جعلها، فتدبر.

وهم و دفع

لا يقال: بان دليل حجية الامارات ان كان بصدد بيان تنزيل الواقع فلا تكون حاكما و لا واردا، لان الاصول مغيية بالعلم لا بالواقع، و ان كان بصدد ان مفادها معلوم، فحينئذ يحصل الغاية بمجرد قيامها، الا انه لا دليل حينئذ بعد على لزوم ترتيب اثار الواقع.

لانا نقول: ان مفاد هذا الدليل ان الواقع ينكشف بسبب قيام الامارة كما في صورة العلم، و لازم الانكشاف هو ان يعمل على طبق الواقع و لا يعتنى باحتمال الخلاف، كما ان المسترشد اذا علم الواقع يعمل به من دون وقفة و تردد و يترك طريق الشك و الضلال.

ثم ان ادلة حجية الخبر على طوائف، منها: ما يكون بصدد جعل المودى منزلة الواقع

مثل قوله: ما اديا عنى فعنى يوديان، و ما قال لك عنى فعنى يقول. و منها: ما يكون بصدد رفع الشك و ان المفاد كالمعلوم و لا ينبغي الشك فيه و احتمال خلافه مثل قوله: لا عذر لاحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عناثقاتنا. و كلاهاتين الطائفتين تحكم على ادلة حجية الاصول بناء على ما ذكرنا من التقريب، الا ان الحكومة فى الثانية اظهر، كما لا يخفى.

وجوه اخر لبيان تقدم الامارة على الاصل

و يمكن الاستدلال على تقدم الامارات بوجوه اخر:

منها: قيام السيرة المستمرة بين العقلاء و ليس للشارع طريقا اخر و الا لكان عليه بيانه، فانه اذا قال المولى لعبده المامور بالشراء: انك اذا لم تعلم سعرا لاجناس فكف عن الشراء، ثم قال: ما اخبرك فلان فخذ به لانه مطلع عن سعرا لاجناس و لا يكذب فى اخباره، فعند ذلك لا يتوقف العبد فى الشراء بمجرد اخبار فلان بان سعر هذا ذاك.

لا يقال: سلمنا بناء العقلاء على ذلك، الا ان من المحتمل ردع الشارع اياهم عن هذا البناء فى خطاب لم يصل اليه خبرهم.

فانه يقال: لا مجال لاحتمال ذلك، اذ لو ردعهم الشارع فى هذه المسألة المهمة المورد للابتلاء لوصل اليه ردعه من دون اشكال.

بل يمكن ان يقال: لنا دعوى جريان سيرة الصحابة و اصحاب الائمة على ذلك، و حينئذ لا نحتاج فى بيان حجيتها الى مقدمة، اذ بمجرد جريهم على هذا الامر فى منظر الائمة والرسول دليل على انهم اخذوا هذا الامر من اثمتهم، فتدبر.

و منها: انه لو عكس الامر بان قدم ادلة الاصول على ادلة الطرق لم يبق لتلك الادلة مورد، و هذا بخلاف ما لو قدم دليل الامارات على دليل الاصول.

و منها: انا نجد ان الامام جعل غاية الاصول فى بعض الاخبار قيام الطريق او استبانة الامر حيث قال: «و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البيئة» فيعلم عدم جريان الاصول بمجرد قيام البيئة و غيرها من الطرق كقيام القطع و ما يقوم مقامه من الاطمينان. هذا تمام الكلام فى حكم الامارات مع الاصول.

الفصل الثالث: فى تعارض الاستصحاب مع ساير الاصول العملية

لا يخفى ان الاشكال انما هو فى الاصول المتخذة من الشرع، واما الاصول العقلية فلا اشكال فى تقدم الاستصحاب عليها بالورود، لان موضوعها هو عدم البيان او عدم العلم بالموطن او عدم وجود ما يرتفع به التحير، فاذا جرى فى موردها الاستصحاب يكون بياناً و مومناً و رافعاً للتحير، فيرتفع موضوعها حقيقة.

و اما الاصول المتلقاة من الشرع فقد يشكل تقدم الاستصحاب عليها، من جهة ان كلاً منها حكم بمجمول من الشارع فى موضوع الشك، و لا وجه لتقديم احدهما على الاخر، سواء جعلنا الشك الماخوذ فيها بمعنى التردد كما هو ظاهر اللفظ، او بمعنى عدم وجود الطريق المعتبر كما اختاره فى «الدرر».

ما ذكره المحقق الخراسانى رحمته الله فى المقام و نقده

و استراح المحقق الخراسانى رحمته الله عن الاشكال بما افاده فى وجه تقدم الامارات على الاستصحاب: من ان المراد من الشك والعلم هو الشك فى الحكم والعلم به بوجه من الوجوه ولو بعنوان انه قام عليه دليل شرعى، فاذا علم بالحكم بوجه من الوجوه ارتفع الشك و قد علمنا الحكم بعنوان انه نقض اليقين بالشك فلا مجال للاخذ بساير الاصول المتعلقة على عدم العلم بالحكم بوجه، انتهى محصلاً.

و لا يخفى عليك ان هذا شطط من الكلام، اذ كما ان الاخذ بالحالة السابقة يوجب العلم بعنوان، كذلك الاخذ بالبراءة او الاشتغال او الاخذ بقاعدة الطهارة، فاي ترجيع للاستصحاب حتى يقدم و يؤخذ به فيقال: به نعلم بالحكم بوجه و لم يعكس فيقال: ناخذ بالبراءة او قاعدة الطهارة و به نعلم بالحكم بوجه؟

و بالجملة فرق واضح بين حال الامارات والاصول و بين حال الاصول بعضها مع بعض، اذ في الاول يقال لا محذور في شمول ادلة الحجية للامارات بمجرد قيام الخبر العادل او اليينة على الحكم، و اما شمول دليل الاستصحاب حينئذ يتوقف على عدم شمول دليل الحجية، و هو اما تخصيص بلا مخصص، او على وجه دائر، و هذا بخلاف المقام، اذ المفروض ان كلاً من المتعارضين حكم مجعول في ظرف الشك، فكما امكن ان يقال: ان الشك في دليل البراءة مثلاً هو الشك في الحكم بوجه و الاستصحاب يوجب العلم بهذا الحكم فيرتفع الموضوع في دليلها، كذلك امكن العكس بان موضوع الاستصحاب ايضا هو الشك في الحكم السابق بوجه و دليل البراءة يوجب العلم بهذا الحكم فيرتفع موضوع دليله.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

ما ذكره الشيخ رحمته الله في المقام و القائل فيه

و قال شيخنا المرتضى في وجه التقديم مالفظة: ان دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق، فقلوه: لا تنقض اليقين بالشك، يدل على ان النهي الوارد لا بد من ابقائه و فرض عمومته للزمان اللاحق و فرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهي ايضا، فمجموع الرواية المذكورة و دليل الاستصحاب بمنزلة ان يقول: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى، و كل نهى ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع ازمنة احتماله، فيكون الرخصة في الشيء و اطلاقه مغيب بورود النهى المحكوم عليه بالدوام و عموم الازمان، فكان مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الاصل الاخر في مورد الشك لو لا النهى، و هذا معنى الحكومة كما سيجيء في باب التعارض، انتهى.

اقول: ليت شعري ان معنى تعميم دليل لا تنقض للنهي السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق هل هو غير ان الحرمة مجعولة عند الشك في بقاء الحرمة السابقة و ارتفاعها؟

الفصل الثالث: في تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول العملية ١٦٥

فبالاخرة يكون التحريم حكما مجعولا في ظرف الشك، فيشكل بان الرخصة المستفادة من دليل البراءة ايضا كذلك، فاي وجه في تقديم الاول على الثاني؟
و لو قيل: ان الشك الماخوذ في دليل «كل شيء مطلق»^١ اعم من الشك في الحكم الظاهري والواقعي، والنهي الواقع غاية للحكم فيها ايضا اعم من النهي الواقعي والنهي في ظرف الشك.

قلنا- مضافا الى ان هذا لو تم يرد دليل الاستصحاب على دليل البراءة لا انه يحكم عليه - ان هذا الاحتمال بعينه جار في دليل الاستصحاب، فيقال: ان الشك الماخوذ فيه هو الشك في الاعم من الحكم الواقعي والظاهري، وكذلك العلم الماخوذ فيه غاية هو العلم بالاعم منها، فبقيام دليل البراءة يحصل الغاية الماخوذة و يرتفع موضوع الشك. وبالجمله لا وجه لتقديم احد الدليلين على الاخر بهذه الامور التي لا تخلو عن الاشكال.

التحقيق في المقام

فالاولى ان يقال: يمكن تقديم الاستصحاب على سائر الاصول باحد وجهين:
الاول ما ذكرناه في بعض المباحث السابقة في معنى لا تنقض و حاصله: ان المراد منه هو النهي عن الالتزام بالاحكام المجعولة للشاك، بل قد قلنا في الفصل السابق: ان الاستصحاب لما كان بهذه المثابة يتخيل معارضته مع الادلة الاجتهادية و الامارات، و كيف كان فمعنى قول الشارع: «لا تنقض اليقين بالشك»^٢ انك اذا كنت على يقين من شيء فشككت فليس لك ان تعمل بما يعمل الشاك، بل يجب عليك الغاء الشك والعمل بما يعمله المتيقن، فحينئذ يقدم الاستصحاب على الاصول التي كانت احكاما في ظرف الشك.

الثاني ما ذكره في «الدرر» و حاصله ببيان منا: ان مدلول ادلة الاستصحاب هو الحكم بابقاء اليقين و الغاء الشك لا جعل الحكم المطابق للسابق، نعم حيث ان ابقاء اليقين بنفسه لا معنى له و لا يقبل اليقين الحكم بابقائه يكون التعبد بابقائه بدلالة

١- من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣١٧: الوسائل ج ٦ ص ٢٨٩: الوسائل ج ٢٧ ص ١٧٣ الباب ١٢

٢- وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٤٥ الباب ١: الوسائل ج ٢ ص ٣٥٦ الباب ٢٢

الاقتضاء راجعا الى جعل الحكم مطابقا للسابق. و بعبارة اخرى المدلول الابتدائي لدليل لا تنقض هو ان المستصحب يكون على يقين، اذ الاستصحاب ادامة عمر المستصحب في ظرف الشك والمستصحب كان هو اليقين بالحكم، فالمعنى انك يا ايها الشاك تكون على يقين كما كنت سابقا و ليس لك ان تنقض هذا اليقين و تعامل معاملة من لا يقين له. و على هذا يقدم الاستصحاب على ساير الاصول من جهة ان مدلوله الابتدائي ابقاء اليقين و الغاء الشك، و اما المدلول الابتدائي في ساير الاصول ليس التعبد بنفس اليقين و الغاء الشك تعبدا، بل هو الترخيص او غيره، و المفروض انه حكم في ظرف الشك والشك قد ارتفع تعبدا بدليل الاستصحاب، هذا.

و يشكل هذا الوجه بان الاستصحاب عبارة عن الحكم بترتيب اثار اليقين لا الحكم ببقاء اليقين، وان المستصحب بالكسر يكون متيقنا، فتأمل.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الفصل الرابع: فى تعارض الاستصحابين

و محصل الكلام ان التعارض ان كان لاجل عدم امكان العمل بهما من دون علم بانتقاض الحالة السابقة فهو داخل فى تراحم الواجبين، فيراعى الالهم ان كان، و الا يخير. و قد يتخيل عدم لزوم الاخذ بالالهم هنا بدعوى ان احد الواجبين للذين كان على يقين منهما و ان كان اهم من الاخر، الا ان الايجاب الثابت بالاستصحاب فى احدهما مثل الاخر و لا يكون بينهما الالهم والمهم.

و فيه: ان الاستصحاب انما يثبت الايجاب بعين المرتبة التى كانت ثابتة فى السابق شدة و ضعفا، و هو واضح،

و ان كان لاجل العلم بانتقاض الحالة السابقة فى احدهما، فتارة يكون الشك فى احدهما مسببا عن الشك فى الاخر، و اخرى يكون الشك فى كل منهما مسببا عن ثالث، فعلى الاول يقدم الاستصحاب فى السبب بلا اشكال، انما الاشكال فى وجهه.

ما ذكره الأعلام رحمته فى وجه تقدم الاستصحاب فى السبب و النظر فيه والذي قال فى «الكفاية» و اوضحه فى «الحاشية»: ان الاستصحاب فى السبب لا محذور فيه، لشمول دليله له، و هذا بخلاف المسبب، فان الاستصحاب فيه موجب لتخصيص الخطاب وجواز النقض فى طرف السبب، و ذلك لان رفع اليد عن اليقين فى

مورد السبب يكون فرد الخطاب لا تنقض مطلقا، بخلافه في مورد المسبب، فانه يكون فردا للعام اذا لم يعم السبب و لم يشمل، و عدم شموله يكون لا محالة اعم من دون تخصص او تخصيص بالنحو المحال، و الاول ايضا كالثاني محال.

و انت خير بان هذا الجواب يقرب الجواب الذي افاده رحمته عن اشكال تقدم الامارات على الاصول، فيرد عليه ما تقدم من دون زيادة و نقصان.

و قريب منه ما افاده شيخنا المرتضى رحمته: من ان لا تنقض دليل على جريان الاستصحاب في السبب، و بهذا الاعتبار يمنع عن شموله للمسبب، لان النقض فيه يصير حينئذ نقضا بالدليل لا بالشك، و اللازم من شمول لا تنقض للمسبب جواز نقض اليقين في السبب لا لدليل يوجبه و هو طرح العموم من غير تخصص و هو محال، و اما اللازم من شموله للسبب خروج المسبب عن كونه فردا للعام، فلا يشمل هذه الجهة و هو غير منكر، و بيانه ان معنى عدم جواز نقض اليقين في ناحية السبب هو وجوب ترتيب جميع الاثار التي منها الحكم المشكوك في ناحية المسبب، و اما عدم جواز نقضه فيه فهو يستلزم ترتيب آثار المسبب، و ليس منها الحكم المشكوك في السبب كي يوجب وجود الدليل فيه على الحكم، فيرتفع الشك الذي هو بمعنى عدم الدليل، هذا ملخص ما افاده رحمته.

و انت خير بانه لو تم هذا كالتقريب كان التقريب المتقدم المنقول عن المحقق وجهها للورود لا للحكومة، مضافا الى انه غير خال عن الاشكال، لما تقدم ان حمل العلم على مطلق الطريق والشك على عدم الطريق مع ان ظاهرهما خلافه مشكل، مضافا الى ان العلم الماخوذ في الغاية لو سلمنا كونه بمعنى العلم بالطريق، الا ان من المحتمل اختصاصه بالطريق التام لا الناقص.

و ما قال في «الدرر» في وجه التقديم امران:

احدهما بعينه هذا الوجه المذكور، و فيه ما عرفت. الثاني ان تقدم الشك السببي على المسببي يكون بالطبع، لان الثاني معلول للاول، ففي رتبة الاول لم يكن الثاني موجودا كي يعارضه، و اذا ثبت الحكم في الاول لم يبق للثاني مجال، و الفرق بين هذا الوجه و سابقه انه بناء على الاول لو قلنا بحجية الاصول المثبتة يشكل الامر من جهة ان كلاً من

الاستصحابين يصير دليلاً بالنسبة إلى الآخر و رافعا للشك الموجود فيه فيكون تقديم أحدهما المعين على الآخر ترجيحاً بلا مرجح، و أما بناء على الوجه الثاني يكون التقديم مع الأصل السببي و لو قلنا بالأصول المثبتة كما لا يخفى. هذه كلها هي ما ذكروها وجوها للتقديم، و قد عرفت ما في بعضها، و بالتدبر فيما ذكرناه تعرف ضعف ما افاده في التقريرات أيضاً.

تحقيق

و التحقيق ان الدليل على تقدم الأصل السببي على المسببي أمور:

الاول تقدم الشك السببي على المسببي طبعاً، لان الثاني معلول للاول فلا يكون في عرضه، فالذي يكون مورداً للاستصحاب في الرتبة المتقدمة هو الشك في السبب و في هذه الرتبة لا شك في المسبب حتى يشمل الدليل، و حينئذ فاذا عم الدليل في الرتبة الاولى للشك في السبب يثبت الحكم فيه بجميع اطرافه و منها الاثر المترتب عليه من ناحية التسبب، و في الرتبة الثانية و ان تصل النوبة إلى الشك في المسبب من دون نقص في اركان الشك و اليقين، الا انه لا معنى حينئذ للنهي عن النقض مع انه امر به في الرتبة المتقدمة، و ان شئت نظير المقام فراجع الى ما حققناه في مبحث الاقل والاكثر، حيث قلنا: ان الشك في الرتبة الاولى انما هو في وجوب الاكثر و في هذه الرتبة لا شك في وجوب الاقل، فالدليل البراءة حينئذ انما ينفي وجوب الاكثر لا غير، نعم بعد ورود الترخيص فيه يشك في ناحية الاقل بالشك البدوي من جهة احتمال ان يكون الواجب هو الاكثر والمفروض انه لو كان هو الواجب في متن الواقع قد رخص في تركه بدليل البراءة، لكن هذا الشك لا يكاد ان يكون موضوعاً للتخصيص، اذ الترخيص فيه ترخيص في المعصية، و هو قبيح، فتدبر.

ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله و النظر فيه

و الى هذا الاشكال اشار في التقريرات ثم تفصي عنه بما لا يخلو عن النظر.

قال بعد رسم امور ثلاثة: من ان محل الكلام هو الاستصحابات الحكيمة لان الغالب فيها اختلاف القضيتين و انتفاء بعض خصوصيات الموضوع بخلاف الاستصحابات الموضوعية فان الغالب فيها اتحادهما، و من ان المرجع في مفاهيم الالفاظ هو العرف سواء

وافق اللغة ام خالف، و من انه لا عبرة بالمساححات العرفية في تشخيص المصاديق بعد تشخيص المفاهيم اذا تمهد ذلك، فنقول: قد يستشكل فيما افاده الشيخ من التردد بين اخذ الموضوع من العقل او العرف او الدليل، اما اولاً فبان الرجوع الى العقل انما يستقيم في المستقلات العقلية لا الموضوعات الشرعية. و اما ثانياً فبان العرف ليس مشرعاً و جاعلاً للموضوع في مقابل موضوع الدليل. هذا محصل اشكاله، ثم تفصى عنه بما حاصله: ان التردد المذكور انما يكون بلحاظ مقام البقاء، لا مقام تعيين اصل الموضوع كى يقال: ان تعيين الموضوع بيد الشرع و ليس للعقل و العرف اليه سبيل، بل المقصود انه هل يعتبر في اتحاد القضيتين ان يكون المشكوك عين المتيقن عقلاً او يكفى الاتحاد العرفية او انه لا هذا و لا ذاك بل تختلف الموارد حسب اختلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل؟ ثم اطال المقال في توضيح ذلك و في حكم الاقسام الثلاثة الى ان قال: و ليس المراد من اخذ الموضوع من العرف الرجوع اليه في مفهوم الموضوع او في مصداقه، حتى يقال: الرجوع الى العرف في المفهوم لا يختص بباب الاستصحاب بل تشخيص المفاهيم انما يكون بيد العرف مطلقاً في جميع المقامات، او يقال: انه لا عبرة بنظر العرف في المصداق، بل المراد من اخذ الموضوع من العرف الرجوع اليه في تشخيص الموارد التي يصدق فيها نقض اليقين بالشك، والرجوع اليه في الصدق غير الرجوع اليه في المصداق، انتهى موضع الحاجة من كلامه ره.

و انت خير بانه غير دافع للاشكال بشيء، فان العرف بعد ما تبين عنده مفهوم العنب باطرافه و خصوصياته يتسامح في اطلاقه على الزبيب فيقول: هذا كان كذا، و ليس هذا الا بيان المصداق، فيشكل بعدم الدليل على اعتباره.

إنارة

و تحقيق المقال: ان يقال لا بد في الاستصحاب من اتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً على ما هو ظاهر قوله: بالشك فيه، بل على ما تقدم من توقف صدق عنوان النقض و عدمه عليه، فبعد الفراغ عن لزوم هذا الاتحاد يقع الكلام في ان الحاكم به هل العقل او الدليل او العرف؟ ولكل وجه، وجه الاول انه لا بد في الاتحاد المذكور من المدقة العقلية

لعدم الدليل على اعتبار المسامحة العرفية. و وجه الثاني اختلاف السنة الادلة في بيان الاحكام، فقد يكون ظاهر الدليل اخذ شيء قيدا في موضوع الحكم كقوله الماء المتغير كذا، و اخرى يكون ظاهره اطلاق الموضوع و اهماله و اخذ هذا الشيء شرطا للحكم كقوله الماء كذا اذا تغير، فاذا كان على النحو الاخير يجري استصحاب الحكم عند زوال التغير و عروض الشك من قبل الشك في ان حدوثه علة للنجاسة حدوثا و بقاء او ان الحكم دائر مداره، بخلاف ما اذا كان على النحو الاول فانه بزوال التغير ينتفى موضوع الدليل و يختل اركان الاستصحاب. و وجه الثالث ان حكم لا تنقض على حد سائر الاحكام حكم ملق الى اهل العرف فيكون هو المرجع في فهمه و المحاكم بصدق النقض و عدمه، فكلما حكم باتحاد القضيتين بحسب فهمه العرفي يجري الاستصحاب، و كلما لا فلا. هذا ملخص الوجوه الثلاثة و أقواها اخيرها، و توضيحه: ان دليل لا تنقض بنفسه حكم كسائر الاحكام الملقاة الى اهل العرف، فيكون المدار في تعيين مفاده هو العرف، و معلوم ان المداقات العقلية تكون غالبا مما لا يتوجه اليه العرف فلا يمكن القول باعتبارها في الامور المحول فهمها اليه، و ذلك كما تقدم في بعض المباحث السابقة من ان دليل نجاسة الدم المنزل الى العرف لا يكون و لا يمكن ان يكون دليلا على نجاسة ما يبق من لونه بعد الازالة، اذ لون الدم و ان كان دما عند العقل الا انه ليس بدم عند العرف و لذا يطلقون عليه لون الدم، و على هذا فلو فرض نجاسته لكان على الشارع البيان بما افاد المراد، مثل ان يقول: لون الدم نجس، و نحو ذلك من العبارات.

و قد تلخص من جميع ما ذكر: ان المدار في صدق الاتحاد و عدمه هو الدقة العرفية لا العقلية، فكلما حكم العرف باتحاد القضيتين على ما ادى اليه فهمه الدقيق يجري الاستصحاب و لو كان مقتضى الدقة العقلية اختلافهما، و كلما حكم باختلافهما لا يجري الاستصحاب و لو كان مقتضى حكم العقل هو الاتحاد، هذا. و لو لم يكن الامر كذلك كان على الشارع تخطيط العرف في تشخيص الاتحاد و عدمه، او بيان دليل الاستصحاب بدليل يفي بالمقصود، و حيث لا يرى ذلك في مورد يستكشف حجية نظر العرف. نعم فيما يتسامح في الحكم بالاتحاد او بعدمه و كان متوجها الى تسامحه لا دليل على اعتباره، و ذلك يكفي

في عدم اعتباره و هاهنا هو المورد الذي يضرب تسامحاته الى الجدار.

و بالجملة المسامحات العرفية التي لا يتوجه اليها العرف بحسب فهمه العرفي لا بد و ان تكون معتنى بها في جميع الموارد، و منها مورد الكلام. و بذلك ينتفى احتمال ان يكون المرجع في تشخيص الاتحاد العقل، و اما احتمال ان يكون المرجع ظاهر الدليل، فينفيه ان القضايا المتيقنة ليست متخذة من الادلة الشرعية في جميع الموارد، بل قد تكون مأخوذة من الامور الخارجية مثل قيام زيد او وجوده او كرية الماء و نحو ذلك من القضايا الخارجية.

نعم فيما اريد استصحاب حكم الشرع المستفاد من الدليل ينظر حال الدليل كى يكون الاستصحاب استصحاب حكم الشارع، فاذا ورد قوله: «صل في الوقت ثم زال الوقت» و شك في بقاء الوجوب لا يجري الاستصحاب من جهة ان موضوع الدليل هو الصلاة في الوقت و هى غير متحدة مع الصلاة خارجة، الا انه ايضا ليس الا الرجوع الى العرف في تشخيص الاتحاد، فانه لولا حكمه باختلاف الصلاتين لجرى الاستصحاب من غير نكير. و بالجملة في الامور الشرعية ينظر حال دليل الشرع و يتخذ القضية التي اريد استصحابها منه ثم يرجع في تشخيص اتحادها مع القضية المتيقنة الى العرف، فبالاخرة يدور الامر فيما هو المهم من صدق الاتحاد و عدمه مدار العرف، و هذا واضح.

ثم انه قد يكون المثبت لحكم من الاحكام دليل الشرع، الا انه يصطاد من القضية المستفادة منه قضية اخرى يصح معها الاستصحاب دون القضية المستفادة من ظاهر الدليل، مثلا اذا ورد الماء المتغير نجس يلتقط من هذه القضية قضية اخرى، و هى ان هذا الماء الخارجى الموصوف بالتغير نجس، فان العرف بعد ملاحظة دليل الشرع يحكم بان هذه المياه الموجودة في الخارج التي عرض لها وصف التغير نجسة، و معلوم ان الاستصحاب يجري بلحاظ هذه القضية المطلقة، لاتحاد الموضوع معها في الحالين، بخلاف القضية المستفادة من الدليل، فان موضوعها هو الماء المتغير و هو غير متحد مع الذي زال عنه التغير. و بالجملة استصحاب نجاسة الماء المتغير الذي زال عنه التغير يجري بلحاظ القضية المصطادة دون القضية التي افادها ظاهر الدليل، والامر واضح. و لا يخفى عليك

ان هذا الكلام لا يجري في الاحكام التي ترد على الطبايع والموجودات الذهنية التي قبل عروض وصف الوجود الخارجى لها كلية.

الثانى السيرة المستمرة بين المسلمين من زمن النبي ﷺ الى زماننا هذا، فانهم بسبب الامر المرتكز في اذهانهم كانوا يقدمون الاصل الجارى في السبب على الجارى في المسبب، مثلاً اذا شك احدهم في طهارة الثوب و نجاسته مع سبق النجاسة فيه لاجل الشك في طهارة الماء المغسول به الثوب كانوا يحكمون بجريان استصحاب الطهارة في الماء، و بمجرد طهارته الثابتة بالاستصحاب لم يكونوا يعتنون باحتمال بقاء النجاسة في الثوب.

و لعل من ادعى الاجماع اراد به السيرة العملية المذكورة، فلا يرد عليه بان مدرك المجمعين ليس هو النص كى يثبت به الحكم الشرعى. و بالجملة المعلوم من طريقة اهل الشرع رفع اليد عن الشك في المسبب بمجرد جريان الاستصحاب في السبب و تبين الحال فيه، و هذا يكفى دليلاً، اذ يستكشف به انه كان المرتكز في اذهانهم عدم جواز الاعتناء بالشك الذي نشأ من شك اخر اذا تبين الحكم في ناحية الشك الثانى، و هذا يشعر بانهم تلقوا هذا الامر من ائمتهم، فصار لاجل كثرة الابتلاء به من ارتكازياتهم والامر سهل.

الثالث صحيحة الاولى لزراعة، فان فيها قوله: «و الا فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين ابداً بالشك ولكن ينقضه ييقين اخر»^١ حكم بعدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه، و مرجعه الى وجوب ترتيب اثار الوضوء من جواز الدخول في الاعمال المشروطة بالطهارة و نحوه، و لا شبهة في ان استصحاب الاشتغال في نفس تلك الاعمال يقتضى وجوب الوضوء حتى يكون على يقين بالبراءة، فالحكم بعدم جواز نقض اليقين به دليل على تقدم الاصل الجارى فيه على استصحاب الاشتغال.

و لا يخفى ان هذا الاستدلال انما ينفع من يقول باستصحاب الاشتغال لا من يمنعه كظاهر الشيخ، حيث ان تقدم استصحاب الوضوء على اصاله الاشتغال امر معلوم تبين وجهه في الفصل السابق عند التعرض لبيان حال الاستصحاب مع ساير الاصول، فلا

ارتباط له بتقديم الاصل السببي على المسببي، فتأمل جيدا.

الرابع قوله في مكاتبة على بن محمد القاساني: «اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية و افطر للرؤية»^١ فان تعليق وجوب الصوم على روية الهلال المتفرع على حكمه باستصحاب عدم دخول رمضان او بقاء شعبان دليل على عدم جريان استصحاب الاشتغال بالصوم في المورد، و لا وجه له، الا ان مع الاصل في السبب لا يجري له في المسبب.

و انت خير بابتناء هذا الاستدلال ايضا على ما تقدم من القول باستصحاب الاشتغال.

الخامس ما ورد في الفارة التي وقعت في الاناء فصارت متسلخة ففيه قوله: و ان راها بعد ما فرغ من ذلك، و قوله: «فلا يمس من الماء شيئا و ليس عليه شيء لانه لا يعلم متى سقطت فيه لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التي راها»^٢ حكم باستصحاب عدم وقوع الفارة الى ان وقع الفراغ من الوضوء و غسل الثياب بعدم وجوب اعادة الوضوء والصلاة و غسل الثياب، مع ان مقتضى الاستصحاب في كل منها وجوب الاعادة، ففي الاولين فاستصحاب الاشتغال، و في الاخير استصحاب نجاسة الثوب، فيعلم من عدم الاعتناء بهذه الاستصحابات و اجراء استصحاب عدم وقوع الفارة الى ان وقع الفراغ تقدم الاصل السببي على المسببي.

و لا يخفى ان هذه الرواية تعد دليلا على المرام و لو قلنا بعدم جريان استصحاب الاشتغال، اذ الاصل الجاري في الثوب هو استصحاب النجاسة لا هذا الاصل، فتأمل. هذا كله اذا كان الشك في احدهما مسببا عن الاخر.

حكم ما اذا كان الشك ان مسببين لأمر ثالث

و اذا كانا مسببين عن امر ثالث، فالاقوى ان الاصل في كل منهما يجري بلا اشكال، من دون استلزام التساقط و لا غيره، سواء استلزم المخالفة في العمل على ما اقتضاه الحجة

١- التهذيب ج ٤ ص ١٥٩ الباب ٤٦؛ الاستبصار ج ٢ ص ٦٤ الباب ٣٣؛ وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٢٥٥ الباب ٣

٢- من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٢٠، التهذيب ج ١ ص ٤١٨ الباب ٢١، الاستبصار ج ١ ص ٣٢ الباب ١٧

من ظاهر الأدلة أو غيره أو لم يستلزم، والوجه فيه ما حققناه في الفقه في مبحث المياه على التفصيل فراجع، و ملخصه بما يناسب المقام: ان موارد العلم الاجمالي كلها من قبيل العلم بالحجة الاجمالية لا العلم بالارادة الواقعية النفس الامرية، و الا فلو وجد مثل هذا المورد وجب الاحتياط و تحصيل الموافقة القطعية، بل لو وجدنا موردا شك في الحكم بدوياً و لكن علم ان على فرض ثبوته كان على طبقه ارادة واقعية نفس الامرية كان عليه الاحتياط و لم يجوز الرجوع الى البراءة، و في غير هذا المورد يجوز للشارع الترخيص سواء في الشبهة البدوية او المقرونة بالعلم، و بتخليصه يستكشف عدم وجود الارادة الواقعية فلا اشكال. فثبت ان مقتضى التامل ان الاصل الاولي في اطراف الشبهة هو جريان الاصل في جميع الاطراف، فما خرج بالدليل فهو خارج و غيره باق. و قد ذكرنا في البحث المذكور الأدلة الخاصة المخرجة عن تحت هذه القاعدة فلا نعيد، والمترائي من شيخنا المرتضى قدس سره: ان ادلة الاصول قاصرة عن الشمول للاطراف المعلوم بالاجمال من جهة قوله في دليل الاستصحاب: «و لكن تنقضه بيقين آخر»^١ و في دليل البراءة «حتى تعلم انه حرام»^٢ و «رفع ما لا يعلمون»^٣ حيث ان مقتضاه وضع ما يعلمون. و انت خير بان لازم هذا الكلام عدم صحة التفصيل بين الاقسام، سواء استلزم جريان الاصل في الاطراف مخالفة عملية قطعية، ام لم يستلزم. فما يرى منه في المقام من التفصيل لا يوافق مرامه، فتأمل.

و يرد عليه انه ان اراد ان قوله: و لكن تنقضه بيقين آخر، يقتضي وجوب نقض الحالة السابقة في المعلوم بالاجمال، و قوله: لا تنقض اليقين بالشك، يقتضي عدم جواز نقضها في كل واحد من الاطراف، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، ولاجل عدم طرو هذا المحذور يحكم بعدم جريان عموم الاستصحاب في محل الكلام. ففيه - مضافا الى ان الظاهر من اليقين في قوله: و لكن تنقضه بيقين آخر، هو اليقين التفصيلي، و ان ابست فيكفي

١- التهذيب ج ١ ص ٨ الباب ١: بحار الانوار ج ٢ ص ٢٧٤ الباب ٣٣: بحار الانوار ج ٢ ص ٢٧٤ الباب ٣٣

٢- الكافي ج ٥ ص ٣١٣: التهذيب ج ٧ ص ٢٢٦ الباب ٢١ -

٣- وسائل الشيعة ج ١٥ ص ٣٢٩ الباب ٥٦: المستدرک ج ٦ ص ٢٢٣ الباب ٢٦ -

ما ليس فيه هذا الذيل - ان المعتبر في الاستصحاب مضافا الى اعتبار اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة مورد اليقين الناقض بعينه مورد اليقين والشك، لوضوح ان كل يقين ليس صالحا للنقض، و معلوم ان اليقين بنجاسة احد الاناءين بالاجمال وارداً على مورد اليقين والشك، اذ مورد الاول احدهما الغير المعين و مورد الاخر هذا المعين و ذاك المعين، و بينهما بون بعيد

و ان اراد ان المستفاد من مذاق الشارع حيث جعل العلم غاية للاصول انه لم يرفع اليد عن المعلوم في البين كما هو الظاهر بقرينة تعميمه الكلام في ساير الاصول مع انه ليس الامر فيها من قبيل تناقض الصدر والذيل، ففيه: ما تقدم من عدم المحذور في اطراف ما علم بوجود المحجة على سبيل الاجمال فيها في ان يرخص الشارع في جميع الاطراف فينبغي البحث عن دليل الترخيص، و قد عرفت ان دليل الاستصحاب و دليل البراءة يشمل المقام، فيكون هو مدرک الترخيص، والعلم المأخوذ غاية فيها ليس الاعم من التفصيلي والاجمالي بل هو خصوص الاول كما عرفت، فتدبر.

الفصل الخامس: الشرط الثاني لجريان الاستصحاب

تيقن وجود المستصحب

الثاني من الامور التي تعتبر في تحقق الاستصحاب ان يكون في حال الشك متيقنا لوجود المستصحب في السابق حتى يكون الشك في البقاء.

قاعدة الفراغ و النسبة بينها وبين الاستصحاب

فلو كان الشك في تحقق نفس ما تيقنه سابقا لم يكن من الاستصحاب لا لغة و لا اصطلاحا، فلو ثبت ما يدل على لزوم عدم الاعتناء به كان قاعدة اخرى يقع الكلام فيها في مقامين:

في امكان شمول أدلة الاستصحاب للقاعدة و عدمه

الاول في شمول ادلة الاستصحاب لها بالعموم او الاطلاق و عدمه، والاقوى عدم امكان الشمول، لا امكان ذلك و انصرافها الى خصوص الاستصحاب كما يدعيه بعض، و توضيحه: انه لا بد من اتحاد متعلق اليقين و الشك، حتى يكون العمل على طبق اليقين مضيا عليه و على خلافه نقضا له، فانه بدون ذلك الاتحاد لا يصدق عنوان المضى والنقض، و هذا الاتحاد في باب الاستصحاب انما يلاحظ مع قطع النظر عن زمان المتيقن والمشكوك، فانه مع لحاظه يتعدد متعلق اليقين والشك، و هذا هو السر فيما يقال من ان

الاتحاد فيه تسامحي، والسرف فيه ان في باب الاستصحاب يكون الشك في ثبوت ما يتيقن في غير زمان اليقين به بعد اليقين بوجوده في السابق. واما الاتحاد في القاعدة فانما يلاحظ مع لحاظ زمان المتيقن، فان الشك فيها انما يتعلق بثبوت ما يتعلق به اليقين في قطعة من الزمان في نفس تلك القطعة لا بعدها، فالجمع بين القاعدتين يقتضي لحاظ المتيقن مقيدا بالزمان تارة و غير مقيد به اخرى، و لحاظ امرين متنافيين في كلام واحد محال.

وبعبارة ادق ان الاعتبار في القاعدتين على ما اقتضاه ظاهر الادلة و توقف عليه صدق عنوان النقص والمضى اتحاد متعلق اليقين والشك، و هذا الاتحاد اولا و بالذات يلزم ان يكون من جميع الجهات، و منها الزمان الا ان الشك في الاستصحاب حيث كان متعلقا بثبوت ما يتيقن به بعد زمان اليقين به لا بد من الغاء جهة الزمان و لحاظ متعلقها عاريا عن الزمان كي يصدق العنوان و يتحقق الاتحاد، و هذا بخلاف قاعدة اليقين، فان المفروض سريان الشك فيها الى نفس المتيقن فيكون شاكا بعد في ثبوت المتيقن في نفس تلك القطعة من الزمان الذي كان متيقنا بثبوته فيه قبل. فلا بد من لحاظ المتيقن في احدى القاعدتين عارية من الزمان، و في الاخرى مقيدا به، و هذا هو الجمع بين لحاظين متنافيين في كلام واحد.

هذا و لو اغمضنا عن اشتراط الاتحاد لما كان في شمول الادلة للقاعدتين محذور محال، إذ الشك المتعلق بما يتعلق به اليقين له فردان، احدهما: ما يتعلق بثبوته في زمان اليقين به، والاخر: ما يتعلق بثبوته في ما بعد هذا الزمان، و اطلاق الشك يشملهما و ينتج عدم صلاحية التوقف في العمل على طبق المتيقن من اجله، فيكون دليلا على الغاء الشك في احدهما في عالم البقاء، و في الاخر في ظرف نفس المتيقن، فالعمدة في عدم الشمول ما هو المتسالم عند القوم من لزوم الاتحاد في كلا القاعدتين، فتدبر.

و بما ذكرنا في مطاوي كلماتنا هذه يظهر ان الملاك في القاعدتين ليس ما يتوهم، بل ينسب الى ظاهر عبارات الشيخ: من ان الشك في احدهما يتعلق باصل الحدوث، و في الاخر ببقائه بعد الفراغ عن الحدوث، اذ يتصور في القاعدة ان يكون اليقين متعلقا بالحدوث والبقاء كليهما، فالشك الساري اليه ايضا يكون متعلقا لا محالة بالحدوث

والبقاء، بل يمكن ان يكون اليقين بالنسبة الى الحدوث بحاله فالشك يتعلق بالبقاء فقط، و معلوم ان هذا لا يخرج عن قاعدة اليقين.

فالاولى فى بيان الضابط ان يقال: ان الشك يتعلق فى الاستصحاب بثبوت المتيقن فى غير الزمان الذي تيقن به، و فى القاعدة يتعلق بثبوتته فى نفس الزمان الذي تيقن بثبوتته فيه، فافهم فانه لا يخلو عن دقة.

نقل و ايراد

قال الشيخ قدس سره بعد بيان وجه عدم امكان التعميم ما لفظه: هذا كله لو اريد من القاعدة الثانية اثبات نفس المتيقن عند الشك و هى عدالة زيد فى يوم الجمعة مثلا، اما لو اريد منها اثبات عدالته يوم الجمعة مستمرة الى زمان الشك و ما بعده الى اليقين بطرو الفسق، فيلزم استعمال الكلام فى معنيين ايضا، انتهى موضع الحاجة.

و اورد عليه المحقق الخراسانى بقوله: قد عرفت بما علقنا هناك ان الجمع بين القاعدتين لا يوجب استعمال الكلام فى المعنيين، ولا يبعد ان يكون الامر هاهنا اوضح، فان الشك المتعلق بما كان اليقين متعلقا به على قسمين، احدهما: ما يتعلق بعدالة زيد يوم الجمعة مثلا و كان اليقين متعلقا بها مع القطع بعدالته بعد اليوم او فسقه. ثانيها: ما يتعلق بعدالته فيه و فيما بعده فالنهي عن نقض اليقين بالشك يعم باطلاقه النقض بكل من الشكين و قضية عدم نقضه بالثانى المعاملة مع مشكوكه معاملة المتيقن بترتب اثار العدالة عليه، و ربما ايد ذلك بالاستدراك بقوله عليه السلام: و لكن تنقضه بيقين آخر، فتدبر فانه دقيق، انتهى كلامه.

و قد يتخيل ان مرجع كلامه الى شمول الادلة للقاعدة و الاستصحاب بالبيان المذكور. و يشكل بانه لو كان المراد ذلك عاد محذور اجتماع لحاظين متنافيين، فالانصاف ان كلامه هذا غير مرتبط بالاستصحاب و لا دخل له باثبات حجيته، بل المراد اثبات افادة الادلة على فرض اختصاصها بقاعدة اليقين ثبوت المتيقن فى زمان اليقين و استمراره الى

ما بعد، نظير ما يقال في قوله: «كل شيء لك طاهر»^١ الى اخره من افادته لقاعدة الطهارة و استمرارها الذي يعول الى الاستصحاب. و بالجملة الظاهر ان هذا الكلام مبنى على اختصاص الادلة بقاعدة اليقين بعد تسليم عدم امكان التعميم لها و للاستصحاب.

تزييف

و كيف كان يرد عليه بان اليقين بعد ما تعلق بعدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً فشك في هذا المتيقن يكون مفاد قوله: فليمض على يقينه، الغاء هذا الشك و عدم الاعتناء به، و مقتضاه الحكم بثبوت المتيقن في ظرف اليقين به، فلو دل مع ذلك على استمرار هذا المتيقن و ثبوته فيما بعد ذلك الزمان كان من استعمال اللفظ في معنيين اللذين لا جامع لهما في الاستعمال.

في مدرك القاعدة

المقام الثاني في وجود مدرك لهذه القاعدة بعد ما ثبت عدم امكان تعميم الادلة لها و اختصاصها بالاستصحاب بقرينة ورودها ^{في موارد تلك القاعدة كالشك في الطهارة و دخول هلال رمضان أو شوال، و حاصل الكلام:} ان المطلوب من هذه القاعدة اما يكون اثبات المتيقن في زمان اليقين به و فيما بعده مستمرا الى ان يحصل اليقين بالخلاف، او يكون مجرد اثباته في ذلك الزمان، او يكون مجرد امضاء الآثار التي ترتبت عليها سابقا. فان كان الاول فلا مدرك لها، بل قد عرفت عدم امكان افادة دليل لا تنقض لها الا باستعماله في معنيين، نعم لو علم باستمراره على فرض ثبوته في زمان اليقين لامكن اثبات استمراره بذلك الدليل بناء على حجية الاصل المثبت. و ان كان الثاني فلا مدرك لها ايضا الا ما يتوهم من قاعدة الفراغ و التجاوز. وفيه: ان مورد القاعدتين هو الآثار التي ترتبت سابقا. و ان كان الثالث فالمدرك لها في الجملة ادلة قاعدة الفراغ و التجاوز، الا انه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق، بل الملاك فيه هو الفراغ عن العمل او جزئه والشك في صحته و بطلانه، و لذا لو فرض غافلا في السابق غير معتقد

بشيء بنى على الصحة ايضا فتدبر واستقم.

مسائل

المسألة الاولى: فى قاعدة اليد و وجه تقدمها على الاستصحاب

فنقول: ان قلنا بكونها من الامارات من جهة ان اليد كاشفة عن الملكية والغالب فى مواردنا كون صاحبها مالكا و ان اليد المستقلة الغير المالكية قليل، فالوجه فى تقدمها على الاستصحاب هو الوجه فى تقدم ساير الامارات، و ربما يشير الى ذلك صدر موثقة حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «قال له رجل: اذا رايت شيئا فى يد رجل يجوز لى ان اشهد انه له؟ قال: نعم، قال الرجل: اشهد انه فى يده و لا اشهد انه له فلعله لغيره، فقال ابو عبد الله عليه السلام: افيجل اشتراؤه منه؟ قال: نعم، فقال ابو عبد الله: فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه و يصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لى و تحلف عليه و لا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك، ثم قال ابو عبد الله: لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق»^١ فان سؤال الامام عنه عن حلية الاشتراء و جوابه بنعم، و تقريره له فى ذلك الجواب يشعر بل يدل على ان ما هو الملاك فى حجية اليد عند العقلاء بعينه هو الملاك فى حجيتها عند الشرع، فان بدون ذلك لم يكن للسؤال وجه، و معلوم ان حجية اليد عند العقلاء من جهة كشفه لا غير.

و ان قلنا بكونها من الاصول من جهة ان الشارع جعلها حجة فى مورد الشك تعبدا نظير قاعدة الطهارة لاجل توقف استقامة نظام السوق عليها، يكون الوجه فى تقديمها على الاستصحاب اخصية موردها عن مورد الاستصحاب، فانه ما من مورد من موارد اليد الا و فيه استصحاب على خلافه - اعنى استصحاب عدم الملكية - و لو بعدم الازلى، فلو قدم الاستصحاب عليها لزم خلوها عن المورد، هذا. و لو سلم ان بين موارد القاعدتين هو العموم والخصوص من وجه الا ان شذ ما يتفق مورد لم يكن فيه استصحاب على خلاف اليد، فحمل دليلها عليه حمل المطلق على الفرد النادر جدا مضافا

الى لزوم عود محذور عدم استقامة نظام السوق. فكيف كان يقدم قاعدة اليد على الاستصحاب من دون شبهة و لا ارتياب.

تنبيه

و هنا كلام ينبغى التنبيه عليه و هو ان الشيخ رحمه الله عند بيان هذا الشق من الكلام قال: و ان قلنا بانها غير كاشفة بنفسها عن الملكية، او انها كاشفة لكن اعتبار الشارع له ليس من هذه الحيشية بل جعلها في محل الشك تعبدا - لتوقف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها، نظير اصالة الطهارة كما يشير اليه قوله في ذيل رواية حفص بن غياث الدالة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين و لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق - فالأظهر ايضا تقديمها على الاستصحاب الى آخر ما ذكره. و قال بعد هذا بقريب: هذا مع ان الظاهر من الفتوى و النص الوارد في اليد مثل رواية حفص بن غياث ان اعتبار اليد امر كان مبنى عمل الناس في امورهم، و قد امضاه الشارع، انتهى.

و ربما يتخيل التنافي بين كلامه هذا مع ما قبله، و لكن التأمل يقتضى خلافه، اذ مراده ان ذيل رواية حفص يشير بان لولا قاعدة اليد لما كان للمسلمين سوق. و اما ان اعتبار الشارع لها هل هو بهذا اللحاظ، او لاجل كشفها عن الملكية و غلبة موافقتها له؟ فلم يدل عليه قوله: لو لم يحز هذا لم يقم للمسلمين سوق، و على فرض اشعار كلامه بما توهم من استظهار كونها من الاصول بهذا الذيل فينبغى توجيهه بقرينة ذيل كلامه.

فى مدرك القاعدة

ثم ان الدليل على حجية تلك القاعدة مضافا الى الاجماع اخبار:

منها و اظهرها و اشملها: رواية حفص المتقدمة و قد يشكل فيها بعد تسليم الدلالة بضعف السند «بالحفص» لما قاله بعض اصحاب الرجال منهم الشيخ في رجاله و في الفهرست: انه عامى المذهب، و لكن الانصاف صحة الاعتماد على روايته من جهة اطباقيهم حتى من عدّه عاميا على انه معتمد. قال الشيخ في الفهرست: «حفص بن غياث» عامى المذهب له كتاب معتمد الى اخره. و بالجملة لا اشكال فى صحة الاعتماد عليه.

مضافا الى ان كونه عامي المذهب غير معلوم، لاحتمال استناد من عده عاميا الى كونه من قضاة العامة، و انت خير بان مجرد ذلك لا يقتضي كونه منهم، خصوصا مع ما رواه في مبحث الامامة من الروايات العجيبة التي لا يظن بمن كان عاميا روايتها، فراجع و تدبر. ومنها: ما في حديث فدك ان اميرالمومنين عليه السلام «قال لابي بكر: اتحكم فينا بخلاف ما حكم الله في المسلمين؟ قال: لا، قال: فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه من تسال البينة؟ قال: اياك كنت أسأل البينة على ما تدعيه على المسلمين قال عليه السلام: فاذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون تسالني البينة على ما في يدي و قد ملكت في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و بعده و لم تسأل البينة على ما ادعوا»^١ و من هذه الرواية ايضا كسابقتها تظهر في ان اعتبار اليد امر كان مبنى عمل الناس عليه فامضاه الشارع حيث وقع هذا السؤال والجواب، فتدبر.

ومنها: ما رواه عباس بن هلال عن ابي الحسن الرضا عليه السلام «ذكر انه لو افضى اليه الحكم لاقر الناس على ما في ايديهم و لم ينظر في شيء الا بما حدث في سلطانه و ذكر ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم ينظر في حدث احدثوه و هم مشركون و ان من اسلم اقره على ما في يده»^٢ بناء على ان يكون اقراره للمشركين الداخلين في الاسلام على ما في يدهم من جهة كونه في يدهم، لا من جهة البناء على تنفيذ ما صدر منهم في حال الكفر من المعاملات، و الا تكون الرواية غير مرتبطة بالمقام.

ومنها: موثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام «في امرأة تموت قبل الرجل او رجل قبل المرأة قال: ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، و ما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، و من استولى على شيء منه فهو له»^٣.

ومنها: ما عن ابن قاسم قال «سألت ابا عبد الله عن مملوك ادعى انه حر و لم يات

١- وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٩٣ الباب ٢٥، ايضاح: ليس في الرواية «ما حكم الله» بل كان «حكم الله» بحذف «ما» و هكذا ليس

في الرواية «و قد ملكت» بل كان «و قد ملكته» و ايضا في الرواية ذكر فاعل لم تسأل بما لفظه «و لم تسال المومنين» و في

النسخة حذف «المومنين». ٢- التهذيب ج ٦ ص ٢٩٥ الباب ٩٢، وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٢٩٢ الباب ٢٥ .

٣- التهذيب ج ٩ ص ٣٠٢ الباب ٢٧، وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ٢١٦ الباب ٨ .

بيينة على ذلك اشتره؟ قال عليه السلام: نعم»^١.

ومنها: ما عن حمزة بن عمران «قال: قلت لابي عبدالله: ادخل السوق و اريد اشترى جارية فتقول: انى حرة، فقال: اشترها الا ان يكون لها بيينة»^٢ و هذان الخبران ظاهران فى اطلاق اعتبار اليد و عدم الفرق بينهما فيما يقبل الملكية و فيما لا يقبلها الا ببعض العوارض. ومنها: رواية مسعدة بن صدقة «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته و هو سرقة او المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع... الى اخره»^٣.

قد يقال فى تقريب دلالتها: ان قوله «لك» متعلق بشيء لا بحلال، فيكون المعنى ان كل شيء يكون فى ملكك و تحت يدك حلال.

و فيه: عدم ظهور هذا المعنى، بل الظاهر خلافه، نعم يمكن استظهار المطلب منها بملاحظة بعض الامثلة، مثل مثال المملوك و نحوه، و اما بعض تلك الامثلة فيحكم بحليتها باستصحاب عدم تحقق الموضوع المحرم. و قد استقصينا الكلام فى الحديث فى مبحث البراءة و قلنا هنا: ان قوله «كل شيء لك حلال» يفيد حلية جميع الاشياء ما لم يعلم حرمة اما باصالة البراءة او استصحاب الحلية او قاعدة اليد او غيرها، فهو بنحو الجمع فى التعبير يدل على ان كل شيء محكوم بالحلية فى الشرع ففما كان الاستصحاب بالاستصحاب و فيما كان اليد باليد و هكذا، و فيما لم يكن شيء منها باصالة الحلية. و هذا هو الوجه فى الجمع بين الامثلة التى لم يستند الحلية فيها الى اصالة الحلية و بين صدر الحديث الدال على حجية هذا الاصل، فتدبر.

ومنها: رواية معاوية بن وهب قال: «قلت له: ان ابن ابي ليلى يسألنى الشهادة عن هذه الدار مات فلان و تركها ميراثا و انه ليس له وارث غير الذى شهدنا له، فقال: اشهد بما هو علمك، قلت: ان ابن ابي ليلى يحلفنا الغموس، فقال: احلف انما هو على علمك»^٤ و

١- التهذيب ج ٧ ص ٧٤ الباب ١٤ وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٢٥٠ الباب ٥: الوسائل ج ٢٢ ص ٥٥ .

٢- من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٢٢، التهذيب ج ٧ ص ٧٤ الباب ٦: الوسائل ج ١٧ ص ٢٥٠ الباب ٥ .

٣- التهذيب ج ٧ ص ٢٢٦ الباب ٢١: الوسائل ج ١٧ ص ٨٩ الباب ٤ .
٤- الوسائل ج ٢٧ ص ٢٢٦ الباب ١٧ .

هذه الرواية ايضا دليل على جواز الشهادة بالكية ذي اليد، و ليس هو الا دليلا على اعتبار اليد. هذه جملة مما يمكن استظهار المدعى منها، و نظائرها كثيرة جدا متفرقة في الابواب المختلفة، و فيما ذكر غنى و كفاية، والله العالم

فرع

ثم ان المشهور حكم بانه لو اعترف ذواليد بكون ما في يده ملكا للمدعى سابقا انتزع منه العين، الا ان يقيم البينة على انتقالها اليه، والظاهر انه لاجل رجوع دعواها الملكية الى دعوى انتقال العين فينقلب مدعيا و المدعى منكر، اما لان تشخيص المدعى والمنكر الى العرف و هو يري ذواليد مدعيا في دعوى الانتقال، اولان المدعى من كان قوله مخالفا للاصل فيما هو محط الدعوى، والاصل في محط الدعوى في المقام هو عدم الانتقال. و كيف كان فالكلام في ضابط المدعى والمنكر موكل الى غير هذا المقام.

عقد وحل

والغرض هنا بيان ان قضية احتجاج فاطمة عليها السلام مع ابي بكر في امر فدك هل كانت داخلية في الفرع الذي حكم المشهور فيه بانتزاع العين من ذي اليد الا ان يقيم البينة، او ليست داخلية فيه، بل هي قضية اخرى يمشيء فيه على مقتضى اليد؟ و بيان كونها داخلية فيه ان فاطمة عليها السلام و ان كانت ذاليد الا انها اقرت بكونها ملكا لرسول الله صلوات الله عليه قد انتقل اليها في زمن حياته فكانها ادعت انتقال العين اليها، فتصير مدعية في دعوى الانتقال فعليها البينة في ظاهرها، لا على ابي بكر، اذ لولا الانتقال كان العين ملكا لعامة المسلمين بناء على ما حدثوه من ان ما في يد الانبياء يترك لعامة المسلمين و يصرف في مصارفهم.

و قد اجيب عن هذا الاشكال بوجوه عديدة: مثل ما احتمله بعض من ان امير المؤمنين الزم الخصم بما يستوفي حقه و ان لم يساعده القاعدة المقررة في الشرع، و مثل ما قاله المحقق النائيني و غيره، والانصاف ان هذه الاجوبة باسرها لا تنحل الاشكال. فالاولى ان يقال: ان قضية فدك و احتجاج امير المؤمنين و فاطمة عليهما السلام لا ترتبط بفرع المشهور اصلا، اذ مورد كلامهم ما اذا اعترف ذو اليد بكون العين ملكا

للمدعى قد انتقلت منه اليه بالبيع او الهبة او غيرهما و انكر المدعى الانتقال و قال بانها لم تنتقل منه اليه بامر فعند ذلك حكموا بانقلاب الدعوى و انتزاع العين من ذي اليد و سؤالها عن البينة، و اما لو لم ينكر الانتقال جزما و لم يدع عدمه قطعاً فليس هو مورد كلامهم، و لذا لو لم يكن في مقابله مدع او كان و لكن اسند الملك السابق الى غيره لم تقدح هذه الدعوى منه في الحكم بالملكية فعند ذلك لا ينتزع منه العين و لا يسأل عن بينة، و الظاهر انه لاجل ان في مقابل دعواه الانتقال ليس منكراله، اما في الاول فواضح، و اما في الثاني فلان دعوي الانتقال من ثالث ليست مما امكن الطرف بحسب العادة انكاره جزما. و كيف كان فورد كلام المشهور ما اذا وجد في مقابل مدعى الانتقال منكر له.

اذا عرفت ذلك نقول: لم يكن الامر في قضية فدك هكذا، اذ لم يكن لابي بكر في مقابل دعوى فاطمة و علي عليه السلام نقل العين اليها من رسول الله صلى الله عليه وسلم في زمن حياته انكار، بل لم يكن له طريق الى الانكار بحسب العادة، اذ لم يكن ملازما مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع الازمان و الاحوال حتى يتمكنه انكار الانتقال، بل انما كان يسأل فاطمة عليها السلام في دعواهما البينة من دون ان ينكرها على ما هو الظاهر من قضية الاحتجاج، و على هذا يكون سوال البينة عنها خارجا عن القواعد المقررة، و لو قلنا بصحة قوله صلى الله عليه وسلم: «نحن معاشر الانبياء لا نورث درهما و لا ديناراً»^١ الخ و ايضا تكون دعوى فاطمة عليها السلام انها نحلة مسموعة، لكونها في يدها، و ليس في مقابل اليد الا التشبث بالاستصحاب، و قد قلنا بتقديم اليد عليه.

و قد تحصل من جميع ما ذكر ان قضية فدك خارجة عن مورد كلام المشهور غير مرتبطة به اصلا، و ان الدعوى لا تنقلب فيها، اذ لم يتحقق الدعوى بطرفيها حتى تنقلب و تصير المدعى منكرا و المنكر مدعيا، حيث ان قوامها بمن يدعى الشيء و من ينكره، و قد قلنا ان لم يكن لابي بكر انكار في مقابل دعوى فاطمة فكانه كان متمسكا بمجرد الاستصحاب، و قد عرفت حكومة اليد عليه، هذا و لو كفي الاستصحاب في مقابل اليد

١- بحار الانوار ج ٢٩ ص ٢٢٩. ايضاح. ليس في الرواية «درهما و ديناراً» بل كان «ذهباً و لا فضة» الاحتجاج ج ١ ص ١٠٤:

شرح نهج البلاغة ج ١٦ ص ٢٢٣.

في امثال المقام سهل اكل اموال الناس بمجرد ادعاء ورثة الميت على ذي اليد كون المال لمورثهم مع اقرار ذي اليد بذلك و ادعائه انتقال المال منه اليه بالبيع او غيره من اسباب الانتقال من دون ان يكون للمورثة انكار في مقابل دعوى الانتقال، و معلوم ان هذا مما لا يمكن الالتزام به، والوجه ما ذكرناه، فافهم.

ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله لحل العقد و التأمل فيه

ثم انه لا بأس بنقل ما افاده النائيني رحمته الله في الجواب عن توهم المنافاة فانه - بعد تسليم مقالة المشهور و تعليله بان اقرار ذي اليد بكون المال ملكا للمدعى سابقا مع دعواه الملكية الفعلية يرجع الى دعوى الانتقال فيصير مدعيا و المدعى منكرا حيث ان قوله يخالف الاصل الجاري في محط الدعوى - قال: ربما يتوهم المنافاة بين ما ذكرنا من انقلاب الدعوى في صورة اقرار ذي اليد بان المال كان للمدعى و بين ما ورد في محاجة امير المؤمنين عليه السلام مع ابي بكر في قصة فداك، ثم نقل الرواية و بيان وجه المنافاة الى ان قال: و لكن التحقيق في الجواب عن الشبهة هو ان يقال: ان اقرار الصديقة عليها السلام بان فداك كان لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لا يوجب انقلاب الدعوى فانه على فرض صحة قوله صلى الله عليه و آله و سلم نحن معاشر الانبياء لا نورث الى اخره لا يكون اقرارها بان فداك كان لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كاقرار ذي اليد بان المال كان لمن يرثه المدعى، فان انتقال الملك من النبي الى المسلمين ليس كانتقال الملك من المورث الى الوارث، لان انتقال الملك الى الوارث انما يكون بتبدل المالك الذي هو احد طرفي الاضافة، و اما انتقاله الى المسلمين فانما يكون بتبدل اصل الاضافة نظير انتقال الملك من الواهب الى المتهب و من الموصى الى الموصى له.

ثم اوضح ذلك بان تبدل اضافة الملكية قد يكون من طرف المملوك كما في عقود المعاوضات، و اخرى من طرف المالك كما في الارث، و ثالثة بتبدل اصل الاضافة بمعنى انعدامها و ايجاد اضافة اخرى كما في الهبة والوصية، قال ما ملخصه: ان انتقال المال من النبي الى المسلمين ليس كانتقاله من المورث الى الوارث بل هو اشبه بانتقاله من الموصى الى الموصى له بل اسوء حالا منه، و من المعلوم ان اقرار ذي اليد بان المال كان للمورث انما اوجب انقلاب الدعوى من حيث ان الاقرار للمورث اقرار للوارث على ما قلنا فلا

يرتبط بقصة فدك فهي نظير ما لو اقر بان المال كان لثالث اجنبي عن المدعى، انتهى ملخص كلامه قدس سره.

و يرد عليه بسريان ما علّل به مورد كلام المشهور في المقام من دون تفاوت، فانه قدس سره جعل الضابطة في تشخيص المدعى والمنكر مخالفة قول المدعى للاصل الجاري في محط الدعوى، و حيث ان دعوى الملكية الفعلية مع الاقرار بكون المال ملكا للمدعى سابقا يرجع الى دعوى الانتقال فيصير محط الدعوى هو الانتقال، و حيث ان الاصل عدمه ينقلب الدعوى و يصير المدعى منكرا و بالعكس، و انت خير بان الملاك في انقلاب الدعوى لو كان هذا عم قصة فدك، فانه على فرض تسليم ان انتقال المال من النبي الى المسلمين ليس كانتقاله من المورث الى الوارث و ان الاول بتبدل اصل الاضافة والثاني بتبدل المالك، لكنه ليس جهة فارقة بعد ما كان الملاك ما ذكر، فكما ان الدعوى تنقلب فيما اقر ذواليد بكون المال للمورث، فكذلك تنقلب فيما اقرت فاطمة عليها السلام بكونها للنبي صلى الله عليه وآله وسلم اذ دعواها الملكية مع اقرارها بذلك ترجع الى دعوى الانتقال فهو انما يكون محط الدعوى، و حيث ان الاصل عدمه تصير فاطمة عليها السلام مدعية فعلية اقامة البينة في ظاهر الحال كما سأها عنها ابوبكر. هذا مع ان كون تبدل الملكية في الاول بتبدل اصل الاضافة و في الثاني بتبدل المالك محل المنع. و بالجملة فما هو الملاك في انقلاب الدعوى جار في المقامين، و ما هو الفرق بينهما على فرض القول به ليس ملاكا له، فالاولى الاعراض عن هذا الجواب، والله العالم.

ما ذكره بعض المحققين في تخصيص مورد القاعدة و نقده

ثم انه خص بعض المحققين اعتبار اليد بما اذا جهل حال اليد و كان المال من الاملاك القابلة للنقل والانتقال قال في التقارير ما حاصله: انه تارة يعلم كيفية حدوث اليد على المال من كونها عادية او امانة او اجارة ثم احتمل انتقاله الى ذي اليد بناقل شرعى، و اخرى لا يعلم كيفية حدوث اليد و يحتمل انتقاله الى صاحبها من اول حدوث اليد، و على الثاني تارة تكون اليد على ما ليس قابلاً للانتقال الا بطرو احد المجوزات فاحتمل طروه، و اخرى تكون على ما كان ملكا للغير قبل وضع اليد و احتمل انتقاله بناقل

شرعى قال: فهذه اقسام ثلاثة ينبغى البحث عنها. ثم ذكر القسم الاول و منع اعتبار اليد فيه بتقريب ان اليد انما تكون امانة على الملك اذا كانت مجهولة الحال غير معنونة بعنوان الاجارة والامانة والعادية و استصحاب حال اليد يوجب تعونها بعناوين الفوق فلا تكون كاشفة عن الملكية، قال: و على هذا يبتنى قبول السجلات و اوراق الاجارة و ينتزع المال عن يد مدعى الملكية اذا كان في يد الطرف ورقة الاستيجار المثبتة لكون يد المدعى كانت يد اجارة، كما عليه عمل العلماء من سالف الزمان، انتهى كلامه فى القسم الاول.

و لا يخفى ما فيه: اما اولاً فلمنع جريان الاستصحاب فى غالب الموارد التى ذكرها، فان اليد التى كانت يد امانة فيما سبق و ادعى صاحبها الملكية الفعلية قد زالت عما كانت عليه من قبل قطعاً، لان امرها يدور بين ان تكون يد الملكية او العادية، و على كل تقدير خرجت عن الامانية، فكيف يستصحب كونها على حالها؟ و هكذا الكلام فيما كانت يد اجارة و قد زال مدتها و ادعى صاحبها الانتقال فان المفروض زوال وقت الاجارة، فامر المال يدور بين ان يكون ملكاً لذي اليد او لغيره، و على الاول يكون اليد يد الملكية، و على الثانى تكون يد العادية، و على التقديرين خرجت عن الاجارة^١. و اما ثانياً فلمنع تقدم هذا الاستصحاب على اليد، و الالتقدم عليها استصحاب عدم ملكية المال الجارى فى كل مقام، و لا فرق بينها عدى ما يتخيل من ان استصحاب حال اليد انما يكشف عن حالها فتخرج عن كونها بمجولة الحال بخلاف استصحاب عدم الملكية، فانه لا يبين حال اليد و لا يكشف عنها الا بالاصل المثبت.

وفيه: ان الفرق غير فارق اذ لم يقيد اليد فى دليل اعتبارها بكونها مجهولة الحال اصلاً بل الغاية ان اعتبارها مخصوص بما اذا احتل الملكية اذ لو لا احتمالها بان قطع بكونها لغير صاحب اليد فلا اعتبار بها قطعاً، و من هنا ينتزع كون اليد مجهولة الحال و الا فليس هذا التقييد فى لسان الادلة، و على هذا فينبغى ان لا يفرق بين استصحاب حال اليد و

١- اللهم الا ان يقال ان يده سابقاً كان على ملك الغير و الان كما كان و هو جار فى جميع الامثلة المذكورة و هو الذى يمين حال

اليد و هذا الاستصحاب مقدم على قاعدة اليد.

استصحاب عدم الملكية، فان قيل بتقديم الاول قلنا بتقديم الثاني من دون تفاوت، وحيث قد عرفت ان تقدم الاستصحاب على اليد يقتضى ان لا يكون لها مورد الا ما شذ و ندر فلا بد من تعكيس الامر و تقديمها عليه من دون الفرق بين الاستصحابين. نعم يمكن دعوى قصور الادلة و عدم جريان السيرة في بعض المقامات كما سيأتى بيانه. هذا ملخص الكلام في القسم الاول.

قال: القسم الثانى ما اذا كان المال وقفا قبل استيلاء ذي اليد عليه و احتمل طرو بعض مسوغات بيع الوقف فاشتره ذواليد، قال: و فى اعتبار اليد و عدمه وجهان، ثم ذكرهما و اختار الثانى معللا بان اليد اماره الملكية فى المال الذي يكون فى طبعه قابلا للنقل و الانتقال، و بعبارة اخرى تكون اماره على ان المال انتقل من مالكه الى ذي اليد بعد الفراغ عن كونه قابلا لذلك، و الوقف ليس كذلك الا بطر و المجوز، فلا بد اولا من طروه ثم ينقل الى الغير، و امارية اليد انما تتكفل للجهة الثانية لا الاولى، بل الجهة الاولى تكون بمنزلة الموضوع للجهة الثانية، فاليد المتكفلة لها لا تتكفل لاثبات تلك الجهة.

ثم اورد على نفسه بالاراضى المفتوحة عنوة، مع انه لو كان فى اليد منها و ادعى صاحبها الملكية تقرّيده عليه.

و اجاب بان تلك الاراضى ملك للمسلمين و قابلة للنقل والانتقال، غايته ان المتصدي لنقلها هو الولي العام حسب ما اقتضته المصلحة النوعية.

و اورد على نفسه ايضا بالحر مع انه ورد عدم قبول دعوى الحرية و اقرار يد ذي اليد عليه.

و اجاب بان المال فى الوقف كان محبوسا قبل اليد، و هذا بخلاف الحر لانه لو كان حرا قبل استيلاء اليد لما كان قابلا لان يصير رقا، فورد الكلام فيه ما لم يعلم كونه حرا قبل، انتهى ملخص كلامه.

وفيه مواقع للنظر، اما او لا فلانه لو كان كون المال قابلا للنقل و الانتقال بمنزلة الموضوع لقاعدة اليد لزم ان لا يجوز التمسك بها ايضا فيما لم يعلم الحالة السابقة و احتمل كون المال وقفا، اذ ما لم يحرز موضوع تلك القاعدة بطريق شرعى لا يصح التمسك بها

لانه من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، غاية الامر ان قيام الاستصحاب على الوقفية فيما يجري يكون محرزاً لعدم الشمول، واما فيما لا يجري كما اذا جهل الحالة السابقة يشك في الشمول و هو يكفي في عدم صحة التمسك، و لذا يقال: انه لا يجوز التمسك بقوله: اكرم العلماء، في الفرد المشكوك علمه كعدم جوازه في الفرد المحرز عدم علمه.

و اما ثانيا فلان الاشكال جار في الاراضى المفتوحة عنوة ايضا، اذ المفروض انها ايضا لا يقبل الانتقال الا بان يكون فيه مصلحة نوعية، فكما يحتاج في انتقال الوقف الى طرو احد مسوغات الوقف فيستصحب عدمه، فكذلك يحتاج في انتقال الاراضى المفتوحة عنوة الى طرو المصلحة فعند الشك يستصحب عدمه، فالإيراد فيها في محله.

و اما ثالثا فلان في قضية الرق ايضا يمكن ان يكون الحالة السابقة هى الحرية فالاشكال سار فيه ايضا مع انهم لا يلتزمون به. و دعوى استحالة صيرورة المحرقا مدفوعة بوضوح امكانه، كما يتضح بالمراجعة الى اخبار باب الجهاد و ما ورد فيها من ان اسارى الكفار توخذ بعنوان الرقية، الا ان الاشكال و الخلاف في ان مجرد اخذها هل يكفي في الملكية او لا بد من قصد التملك كما في ساير المباحات.

اذا عرفت ما ذكرناه تعرف انه لا فرق في موارد قاعدة اليد بين العلم بحال اليد سابقا و بين الجهل بها، و لا بين كون المال قابلا للنقل و الانتقال و بين عدمه.

نعم يمكن دعوى قصور الادلة و عدم جريان السيرة في بعض المقامات، و توضيحه انه قد يكون المال قابلا للملكية، و قد لا يكون قابلا لها، و قد يشك في ذلك، و على الاول قد يكون حدوث اليد عليه بنحو الغصب فاحتمل الانتقال اليه بناقل شرعى و قد لا يكون كذلك، و على الثالث قد يكون نحو استيلاء ذي اليد عليه نحو استيلاء المالك على مملوكه، و قد لا يكون كذلك، فهذه اقسام:

الاول ما اذا كان المال قابلا للملكية الا ان حدوث اليد عليه كان بنحو الغصب ثم احتمل انتقاله الى ذي اليد بناقل شرعى، والظاهر عدم جريان السيرة على ترتيب اثر اليد والملكية في هذا القسم، فان من سرق مال اخيه ثم ادعى انتقاله اليه بالبيع او الهبة او غيرها لا يقر على مدعاه بمجرد اليد، كما لا يخفى.

الثانى الفرض بحاله الا ان حدوث اليد لم يكن بالغصب بل كان بنحو اخر او لم يعلم كيفية حدوثها، والظاهر عدم قصور الدليل و لا بناء العقلاء عن اثبات الملكية باليد فى هذا القسم، فلو وجد عنده شيء يعامل معه معاملة الملك الا اذا كشف خلافه.

الثالث ما اذا شك فى قابلية المال للملكية، ولكن كان استيلاء ذي اليد عليه استيلاء المالك على مملوكه، سواء اخبر به بقوله او افاده بعمله الذي هو بمنزلة قوله، و لا اشكال فى ترتيب اثر الملكية فى هذا القسم ايضا.

الرابع الفرض بحاله ولكن لم يكن الاستيلاء استيلاء المالك، والظاهر عدم جريان السيرة على ترتيب اثر الملكية فى هذا القسم ايضا كالقسم الاول، اذ مجرد الاستيلاء فى هذا القسم ليس اماره على الملكية، كما لا يخفى.

تذنيب

ثم ان اليد اماره على الملكية الا اذا قام اماره معتبرة على خلافه، فحينئذ يقدم تلك الاماره عليه، و السرفيه ان مستند كشفها هى الغلبة، والغلبة انما ينتج فى مورد الشك لا فيما قام اماره على خلافه، و الظاهر ان الاماره المعتبرة فى الموضوعات التى هو مورد قاعدة اليد على ما لا يخفى منحصرة فى البيئه فقط، او فى مطلق خبر الثقة ان قلنا باعتبار الخبر الواحد فى الموضوعات على ما يقتضيه اطلاق ادلته، بناء على ان يكون الاقتصار على قيام البيئه فى ذيل روايه مسعدة من صدقه من باب المثال. و بالجملة لا اماره معتبرة على خلاف اليد فى الموضوعات، الا مطلق خبر الثقة، او خصوص البيئه، و الامر سهل.

المسألة الثانية: فى قاعدة الفراغ والتجاوز

و لا اشكال فى تقدمها على الاستصحاب نظير قاعدة اليد، اما لكونها اماره، او لانها اعتبرت فى مورد الاستصحاب، اذ قلما يتفق مورد الا و فيه استصحاب على خلافه فيلغو دليلها لو لم تقدم عليه، و هذا لا اشكال فيه انما الاشكال فى تعيين مورد الاخبار من وجهين:

احدهما من جهة تعيين معنى الفراغ والتجاوز، و انه هل يكتفى بمجرد ذلك او يعتبر الدخول فى الغير، و ان هذا الغير على فرض اعتبار الدخول فيه ماذا؟

الثاني من جهة ان الشك في وصف الصحة هل ملحق بالشك في اصل الاتيان بالشيء او لا؟ و بيان الوجهين يتوقف على ذكر ما ورد في المقام من الادلة الخاصة والعامة.

مستند القاعدة

فنقول و على الله التكلان: منها: صحيحة زرارة قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: «رجل شك في الاذان و قد دخل في الاقامة، قال: يمضي، قلت: رجل شك في الاذان و الاقامة و قد كبر، قال: يمضي، قلت: رجل شك في التكبير و قد قرء، قال: يمضي، قلت: شك في القراءة و قد ركع، قال: يمضي، قلت: شك في الركوع و قد سجد، قال: يمضي على صلاته ثم قال: يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك فليس بشيء^١».

و مثلها رواية الحلبي «الا ان فيها و كل شيء شك فيه و قد دخل في حالة اخرى فليمض و لا يلتفت الى الشك^٢».

و منه: رواية اسماعيل بن جابر قال قال ابو جعفر عليه السلام: «ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض و ان شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه^٣».

و منها: رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام «قال: كلما شككت فيه قد مضى فامضه كما هو^٤».

و منها: موثقة ابن ابي يعفور عن ابي عبدالله عليه السلام «قال: اذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه^٥».

و منها: رواية زرارة والفضيل عن ابي جعفر في حديث «متى استيقنت او شككت في وقت فريضة انك لم تصلها او في وقت فوتها انك لم تصلها صليتها و ان شككت بعد ما

١- التهذيب ج ٢ ص ٣٥٢ الباب ١٦: الوسائل ج ٨ ص ٢٣٧ الباب ٢٣ بحار الانوار ج ٨٥ ص ١٥٧

٢- من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣٤٢ - التهذيب ج ٢ ص ١٥٣ الباب ٩: الاستبصار ج ١ ص ٢٥٨ الباب ٢٠٨

٣- التهذيب ج ٢ ص ٣٤٤ الباب ١٦: الوسائل ج ٨ ص ٢٣٧ الباب ٢٣

٤- التهذيب ج ١ ص ١٠١ الباب ٤: الوسائل ج ١ ص ٤٦٩ الباب ٤٢:

خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا اعادة عليك من شك حتى تستيقن فان استيقنت فعليك ان تصليها في اي حالة كنت^١.

و منها: رواية زرارة عن ابي جعفر «قال اذا جاء يقين بعد حائل قضاء و مضى على اليقين و يقضى الحائل والشك جميعا فان شك في الظهر فيما بينه و بين ان يصلي العصر قضاها و ان دخله الشك بعد ان يصلي العصر فقد مضت الا ان يستيقن لان العصر حائل فيما بينه و بين الظهر فلا يدع الحائل لما كان من الشك الا بيقين^٢».

و منها: رواية محمد بن مسلم «قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كلما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه و لا اعادة عليك فيه^٣».

و منها: رواية بكير بن اعين «قال قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضا قال: هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك^٤».

و منها: رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال: «اذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر اثلاثاً صلى ام اربعاً و كان يقينه حين انصرف انه كان قد اتم لم يعد الصلاة و كان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك^٥». هذه جملة ما وقفنا عليه في الباب، و قبل الشروع في بيانها ينبغي نقل كلمات بعض الاعلام في الموضع الاول من المواضع التي يجب ان يتكلم فيها فنقول مستعينا بالله الملك العلام.

الموضع الاول في امكان دلالة الاخبار على القاعدتين و عدمه و نقل كلام الاعلام فيه قال الشيخ: ان الكلام يقع في مواضع، الاول ان الشك في الشيء ظاهر لغة و عرفاً في الشك في وجوده، الا ان تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه و مضيه و التجاوز عنه ربما يصير قرينة على ارادة كون وجود اصل الشيء مفروغا عنه و كون الشك فيه باعتبار

١- الكافي ج ٣ ص ٢٩٤؛ الوسائل ج ٤ ص ٢٨٢ الباب ٦٠

٢- للوسائل ج ٤ ص ٢٨٣ الباب ٦٠؛ بحار الانوار ج ٨٥ ص ١٩٠

٣- التهذيب ج ١ ص ٣٦٤ الباب ١٦؛ الوسائل ج ١ ص ٤٧١ الباب ٤٢

٤- للتهذيب ج ١ ص ١٠١ الباب ٤؛ الوسائل ج ١ ص ٤٧١ الباب ٤٢

٥- من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣٥٢؛ الوسائل ج ٨ ص ٢٤٦ الباب ٢٧

الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطاً او شرطاً، نعم لو اريد الخروج والتجاوز عن محله
امكن ارادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء و هذا هو المتعين، لان ارادة الاعم من
الشك في وجود الشيء و الشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح،
وكذا ارادة خصوص الثاني، لان مورد غير واحد من تلك الاخبار هو الاول، لكن يبعد
ذلك في ظاهر موثقة محمد بن مسلم من جهة قوله: فامضه كما هو، بل لا يصح ذلك في
موثقة ابن ابي يعفور كما لا يخفى، لكن الانصاف امكان تطبيق موثقة محمد بن مسلم على
ما في الروايات، و اما هذه الموثقة فسياق توجيها على وجه لا يعارض الروايات ان شاء
الله انتهى.

وجه عدم امكان الجمع بين القاعدتين اما لان ارادة قاعدة الفراغ تتوقف على ارادة
الشك في صحة الشيء بعد ملاحظة وجوده و ارادة قاعدة التجاوز تتوقف على ارادة
الشك في اصل الشيء بلا ملاحظة وجوده والجمع بين لمحاظ شيء و عدمه في كلام واحد
محال، او لان ارادة الاولى تتوقف على ملاحظة لفظة «في» ظرفية بمعنى ملاحظة مدخولها
ظرفاً للمشكوك و ارادة الثانية تتوقف على ملاحظتها متعدياً بمعنى ملاحظة مدخولها
نفس المشكوك، فارادتهما معا استعمال لفظ واحد في معنيين^١ و سياتى ان الظاهر من اكثر
اخبار الباب هو قاعدة التجاوز حتى ان الظاهر من موثقة محمد بن مسلم و موثقة ابن ابي
يعفور ايضاً ذلك، فانتظر.

و لقد تصدى المحقق الخراساني لاثبات ان هاهنا قاعدتين يدل على إحداهما بعض
الاخبار و على الاخرى الاخر قال ما محصله: ان ظاهر صحيحة زرارة و رواية ابن جابر
هو قاعدة التجاوز، و ظاهر موثقة محمد بن مسلم و غيرها مماورد في الموارد الخاصة هو
قاعدة الفراغ، و ارجاع احدى الطائفتين الى الاخرى او ارجاعهما الى ما يعم القاعدتين
تعسف بدون موجب، مع ما يرد عليه من الاشكال في خروج افعال الطهارات، و لا يرد
على ما ذكرناه الاشكال. ثم استظهر من ادلة قاعدة الفراغ العموم و من ادلة القاعدة
الاخرى اختصاصها باجزاء الصلاة و ما يحكمها، و علله بان سبق السؤال والجواب في

١- اقول: او لان ارادة الاولى تبني على ارادة التجاوز و الفراغ عن نفس الشيء و ارادة الثانية تبني على ارادتهما بلحاظ محله.

ادلتها عن اجزاء الصلاة يمنع اطلاق الشيء في ذيلها لغير تلك الاجزاء، لان مقدمات الاخذ بالاطلاق عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، و هو في المقام موجود. ثم اعترض على نفسه: بانه لو سلم ذلك فانما هو في الصحيحة التي كان عمومها بمقدمات الحكمة لا في رواية ابن جابر فان عمومها بالوضع، فاجاب بان العموم انما يدخل على مدخول لفظ الكل و نحوه، فيفيد استيعاب الحكم لجميع افراد ذلك المدخول، ان مطلقا فطلقا، و ان مقيدا فقيدا، مثلا قوله: اكرم كل عالم، يدل على وجوب اكرام جميع افراد العالم و قوله: اكرم كل عالم عادل، يدل على وجوب اكرام جميع افراد العالم العادل فالعموم تابع لمدخوله، و يدل على استيعاب تمام افراد ما يراد منه. و قد عرفت ان المتيقن من مدخوله في المقام خصوص افعال الصلاة لا مطلق الافعال، انتهى محصل كلامه قدس سره.

و اورد عليه في «الدرر» أولا بان استظهار القاعدتين مع وحدة مضامين الاخبار بعيد. و ثانيا ان التكلف في خروج افعال الطهارات الثلاث محتاج اليه على كل حال، سواء قلنا بوحدة القاعدة ام تعددها، اذ كما يلاحظ الفراغ و عدمه بالقياس الى الوضوء يلاحظ بالقياس الى غسل الوجه و اليد، و بهذا الاعتبار يصدق على من شك في غسل المرفق بعد الفراغ عن غسل اليد انه شك بعد الفراغ، فلا بد حينئذ من التكلف بلحاظ الوضوء امرا واحدا لامركبا ذا اجزاء. و ثالثا بان تلك الاخبار كانت في مقام اعطاء القاعدة الكلية فيستفاد منها الاطلاق و لا يضر بالاخذه وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب. و رابعا بان العموم ليس في طول الاطلاق بل هو في عرضه يرد على الشيء فيفيد عموم الشيء و استيعاب افراده.

اقول: استظهار القاعدتين مع وحدة المضمون بعيد كما قال، الا انه سيأتي ظهور بعض المضامين في احدى القاعدتين و ظهور الاخر في الاخرى، و اما ان الكل يرد في عرض الاطلاق على الشيء فهو حق لا مجال لانكاره، على ما يتبادر عرفا من الفاظ العموم الواردة على الاشياء.

ثم قال طاب ثراه: والذي يظهر لي اتحاد مفاد الاخبار و ان المستفاد منها الاعم من

الشك في وجود الشيء بعد انقضاء المحل والشك في صحته كذلك، و علل اتحاد مفادها باتحاد مضمونها كما مر انفاً و شمولها لهما بعمومها او اطلاقها.

ثم اعترض على نفسه بان ارادة كل من الشك ين يقتضى لحاظ الشيء موجودا و عدم لحاظه موجودا و تقدير المحل و عدم تقديره و هو محال، فاجاب بان المراد الجامع بين الشكين اعنى الشك الذي له تعلق بالشيء سواء كان تعلقه بهذا النحو او بذاك و ان المحل مقدر على المعنيين، الا ان المراد منه في قاعدة الفراغ محل الوجود الخارجى و في قاعدة التجاوز المحل الشرعى او الاعم منه، قال: بل يمكن ان يقدر المحل بالمعنى الذي يقدر في الشك في الوجود اعنى المحل الذي لشيء شرعا، فان محل الحمد مثلا شرعا قبل ان يدخل في السورة، سواء اتى بهام لا، فكما انه لو شك في وجوده بعد الدخول في السورة يكون من الشك فيه بعد المحل، كذلك لو شك في صحته بعد الدخول في السورة يكون من الشك فيه بعد المحل، لان ما اعتبر مشكوكا هو الحمد مثلا و محله قبل السورة، سواء كان الشك في وجوده او في صحته. قال: ولكن الانصاف عدم ظهور الاخبار في المعنى الاعم و ان لم يكن ارادته محالاً، فالاولى حمل الاخبار على الشك في التحقق لتشمل الشك في وجود شيء والشك في صحته، لانه راجع الى الشك في تحقق امر وجودي او عدمي اعتبر في الشيء شطرا او شرطا. وقد يقال: ان الشك في الصحة راجع الى الشك في وجود الشيء الصحيح فيشملة الاخبار من هذه الجهة، والمراد منه ليس هو عنوان الصحيح حتى يدفع بان الظاهر ان الشيء كناية عن العناوين الاولى لا ما يعرضها بملاحظة بعض الامور الخارجية مثل الصحة، بل المراد ما يصدق عليه الصحيح بالحمل الشايع كالصلاة مع الطهارة والحمد عن جهر مثلا، و يظهر الثمرة بينه و بين ما ذكرنا انه لو شك في الكيفية المعتبرة في الفعل بعد تحقق ذلك الفعل و قبل الدخول في غيره المترتب عليه فعلى ما ذكرنا لا اعتبار به لانقضاء محلها، فان محلها نفس ذلك الفعل الماتى به، و على ما ذكرها هنا يجب الاعادة لعدم انقضاء المحل. و فيه: ان الظاهر من الشيء الذي نسب الشك اليه في الاخبار هو المشكوك الابتدائى و المشكوك الابتدائى في الصلاة مع الطهارة هو الطهارة مثلا و ان صح من جهة نسبة الشك الى الصلاة المقيدة لكن

لا ينصرف لفظ الشك في الشيء الا الى ما شك فيه ابتداء، انتهى كلامه.

تقديم و تحقيق

و فيه نظر يتضح بعد بيان امر، و هو ان الشك في الشيء قد يطلق ويراد منه الشك في نفس ذلك الشيء فيكون هو المشكوك لا غيره كما هو الظاهر منه، و اخرى يطلق ويراد منه الشك في امر اخر يكون ذلك الشيء ظرفه فيكون المشكوك منه ذلك الامر المظروف لا نفس الشيء، فعلى الاول يشكل شموله لما اذا شك في مثل المانع الذي يعتبر عدم وجوده، فان ظاهر قوله: اذا شككت في شيء، ارادة الشك في الامور التي يخل عدمها لا في التي يخل وجودها، و على الثاني يعم مطلق الشك سواء تعلق بفقد الشرط و الجزء او بوجود المانع و القاطع، حيث ان المفروض لم يذكر متعلقه في الكلام بلفظ الشيء و نحوه كى يناقش في ظهوره في العموم، بل هو محذوف و حذفه دليل على العموم، و لا يخفى ان كليهما غير ممكن في استعمال واحد، لاحتياجه الى لحاظه ظرفاً و جعله نفس المشكوك في استعمال واحد، فلا بد ان يكون احد المعنيين مراداً من اللفظ، و ارادة المعنى الثاني و ان كان ممكناً بل شايعاً في نظائر هذا الكلام، الا ان الاظهر هو المعنى الاول، فان ظاهر اطلاق الشك في الشيء لولا القرينة على المخلاف ارادة الشك في نفس ذلك الشيء. و على هذا يشكل شمول الادلة الدالة على عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد التجاوز عنه للموانع و القواطع، فادخالها تحت الحكم يحتاج الى تكلف ارجاع الشك فيها الى الشك في وجود المقيد وعدمه.

و من ذلك يظهر ان ما ارتكبه «الدرر» من ارجاع الشك في الصحة الى الشك في التحقق لا ينحل به الاشكال، اذ بعد تسليم ظهور الاخبار في الشك في تحقق الشيء يشكل بقصور لفظ الشيء للامور العدمية المعتبرة فلا يعمها الادلة، و ادخالها يحتاج لا محالة الى تكلف ارجاع الشك فيها الى الشك في تحقق المقيد و ما هو مصداق الصحيح بالحمل الشايع.

اذا عرفت ذلك نقول: كل ما وقع من الاخبار بلفظ الشك في الشيء يكون دليلاً على عدم الاعتناء بالشك في اصل تحقق شيء بعد التجاوز عنه، و لا ينافي هذا ظهور

ارادة التجاوز بالنسبة الى نفس الشيء لا محله، اذ نظير هذا الاستعمال شائع في الألسنة و لا يحتاج الى تقدير المحل، بل انما اسند التجاوز الى نفس الشيء، و مصحح الاسناد هو التجاوز عن محله، فهو نظير الاسناد الى غير من هو له، و لو سلم مخالفته للظاهر الا انه ليس مثل حمل الشك في الشيء على المعنى الاخر بل هو اهون منه بمراتبه. و بالجملة كلما وقع فيه التعبير بلفظ الشك في الشيء حتى الموثقتين اعنى موثقة محمد بن مسلم «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» و موثقة ابن ابي يعفور «اذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره الخ» ظاهر في ارادة الشك في اصل تحقق شيء فيدل على عدم الاعتناء به بعد الفراغ عنه، او بعد مضيه و تجاوزه، او بعد الدخول في غيره على ما سيأتى بيانه.

و ما يقال: من ظهور المضى في موثقة محمد بن مسلم في تحقق اصل الشيء فيكون الشك لا محالة في صحته.

مدفوع بما عرفت من ان اسناد التجاوز و المضى الى نفس الشيء باعتبار مضى محله و تجاوزه كثير شائع في المحاورات العرفية، كما لا يخفى على من تأمل.

بقي الكلام في وجود مدرک لقاعدة الفراغ بعد ما عرفت من ظهور كثير من الاخبار السابقة في قاعدة التجاوز، و لا يتوهم عدم وجود الثمرة في هذا البحث بعد امكان ارجاع الشك في الصحة الى الشك في التحقق، لان المعتبر في قاعدة التجاوز هو التجاوز عن المحل او الدخول في الغير على الخلاف الاقوى، و شيء منها ليس بمعتبر في قاعدة الفراغ، بل المعتبر فيه هو مجرد الفراغ عن العمل تجاوز محل المشكوك اولا ودخل في الغير او لم يدخل، مضافا الى ما عرفت من قصور ادلة قاعدة التجاوز عن شمول الشك في الامور العدمية المعتبرة، بخلاف دليل قاعدة الفراغ، فانه لو تم لعم. و بالجملة ارجاع الشك في الصحة الى الشك في تحقق ما يعتبر في المأمور به و ان كان بمكان من الامكان، الا انه حينئذ يتبع قاعدة التجاوز في جميع الامور المعتبرة فيه، و هذا بخلاف ما اذا دل عليه دليل بحياله، فانه حينئذ الدليل في الضيق و السعة، ويكون الفراغ بما هو سببا لعدم الاعتناء بالشك المتعلق بصحة العمل. و كيف كان فيدل عليه في الجملة بناء العقلاء على عدم

الاعتناء بالشك في صحة ما صدر منهم من الأفعال، فانه لولا ذلك لكان على من شك في ذلك اتيان جميع الاعمال الماضية، و معلوم ان طريقهم على خلاف ذلك. نعم يمكن منع السيرة فيما لم يفصل بين زمان الشك في الصحة و بين زمان الاتيان بالمأمور به فصل معتد به

و يدل عليه ايضا رواية محمد بن مسلم المتقدمة «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه ولا اعاده عليك فيه»^١ فان ظاهرها بقرينة قوله: فامضه كما هو، و قوله: لا اعاده عليك، ارادة قاعدة الفراغ، و ليس فيها ما يكون ظاهرا في ارادة قاعدة التجاوز حتى يدور الامر بين التصرف في احد الظهورين

و مثلها رواية بكير بن اعين قال: «قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضا، قال: هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك»^٢ فان ظاهرها وقوع التوضي و تعلق الشك بصحته و فساد، و مثلها ايضا رواية محمد بن مسلم «اذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أ ثلاثاً صلى ام اربعا الخ»^٣ فانها ظاهرة ايضا في كون الشك متعلقا بصحة الصلاة بعدما اتى بها و فرغ منها. و لا يخفى ان مورد الاولى منها و ان كان الوضوء و مورد الثانية الصلاة الا ان المدار على عموم التعليل، فيدل الروايتان بضميمة التعليل ان كل عمل فرغ منه و شك في صحته و فساد، يبني على صحته و لا يعتنى بشكه.

الموضع الثاني في المراد من المحل في قاعدة التجاوز

هل المراد من المحل الذي يعتبر التجاوز عنه في قاعدة التجاوز خصوص المحل الشرعي اعنى المحل الذي قرره الشارع للعمل، او الاعم منه و من المحل العقلي بمعنى المحل الذي قرر للعمل بحكم العقل مثل محل الكاف من اكبر فانه قبل ادنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل، او الاعم منها و من المحل الذي قرر للعمل بحكم العادة الشخصية او العادة النوعية، و الاول مثل اول الوقت لمن اعتاد الصلاة فيه و زمان بعد

١- التهذيب ج ١ ص ٣٦٤ الباب ١٦: الوسائل ج ١ ص ٤٧١ الباب ٤٢

٢- التهذيب ج ١ ص ١٠١ الباب ١٤: الوسائل ج ١ ص ٤٧١ الباب ٤٢

٣- من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣٥٢: الوسائل ج ٨ ص ٢٤٦ الباب ٢٧

الحدث لمن اعتاد التطهر فيه، و الثاني مثل زمان بعد الفراغ عن غسل الرأس او غسل
الايمن للمغتسل؟ وجوه.

نقل كلام الاعلام فى المقام و ماله او عليه

قال الشيخ: هذا كله مما لا اشكال فيه الا الاخير. و مراده من الاخير هو المحل العادي
و استظهر عدم دخوله من الاطلاقات الكثيرة التى يؤول القول بدخول المحل العادي الى
مخالفتها و ارتكاب التقييد فيها. قال: و الذى يقرب فى نفسى عاجلا هو الالتفات الى
الشك و ان كان الظاهر من قوله ^{الاشكال} فيما تقدم. «هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك»^١ ان
هذه القاعدة من باب تقديم الظهور على الاصل فهو دائر مدار الظهور النوعى و لو كان
من العادة، لكن العمل بعموم ما يستفاد من الرواية ايضا مشكل، فتأمل و الاحوط
ما ذكرنا، انتهى.

و يظهر من «الدرر» ادخال المحل العادي بالعادة النوعية دون الشخصية، و وجه
الاول باطلاق الادلة و عدم وجود التقييد فى شيء منها و وجه الثانى بان اضافة المحل الى
الشيء بقول مطلق لا يصح بمجرد تحقق العادة لشخص خاص، بخلاف ما لو كان العادة
بملاحظة النوع. ثم ذكر كلام الشيخ و الامثلة التى ذكرها و استبعد التزام الفقيه بها، و اورد
عليه بان هذه الامثلة كلها من قبيل العادة الشخصية، الا مسألة معتاد الموالاة فى غسل
الجنابة، و قد قال جماعة بعدم اعتبار الشك فيها مستدلا بالاخبار. قال: نعم لازم ما
ذكرنا ان من صلى صلاة الظهر و المغرب ثم شك بعد قيامه عن المصلى انه هل صلى صلاة
العصر او العشاء ام لا مع بقاء الوقت لا يعتنى بشكه، لتحقق العادة نوعا باتيان الصلاتين
فى مجلس واحد، و الالتزام به مشكل جدا. و اما ما افاده: من المخالفة للاطلاقات، فقيه:
ان الاطلاقات لا تدل الا على وجوب اتيان الفعل، و اما لو شك فى أنه هل وجد ام لا
فلا تدل على عدم الایجاد كما لا تدل على الایجاد، انتهى موضع الحاجة فى كلامه.
و فيه: نظر اما اولا فلان مسألة من اعتاد الصلاة فى اول وقتها و ان كان من قبيل

العادة الشخصية بملاحظة هذه الازمنة، لكن الظاهر انها كانت عادة نوعية في زمن الائمة عليهم السلام الذي هو زمن صدور الاحكام مع ان ظاهر الاخبار الكثيرة - منها صحيحة زرارة والفضيل المتقدمة وكذا صحيحة زرارة - عدم العبرة بتلك العادة حيث تدل بالمنطوق و المفهوم ان ما لم يدخل الحائل يعتنى بشكه و ياتى بما شك فيه.

و اما ثانيا فلان المراد من الاطلاقات المذكورة في كلام الشيخ عليه السلام ليس اطلاقات ادلة الصلاة و غيرها حتى يشكل بانها لا تقتضى الا الاتيان بالفعل و اما لو شك بانه هل وجد ام لا فلا تقتضى عدم اليجاد، بل المراد اطلاقات ادلة قاعدة التجاوز مثل قوله: ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض و ان شك في السجود بعد ما قام فليمض، ثم التفريع على تلك الامثلة بالقاعدة الكلية بقوله: كل شيء شك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه، فانه لو كان بالتجاوز عن المحل العادي اعتبار لما كان لاطلاق اعتبار الدخول في الجزء المترتب وجه. و بعبارة اخرى المستفاد من صحيحة اسماعيل بن جابر اعتبار الدخول في الجزء المتأخر شرعا، من دون تفصيل بين ما اذا تجاوز المحل العادي ام لم يتجاوز، فالقول بكفاية التجاوز عن المحل العادي يوجب التقييد في اطلاق تلك الدليل.

لا يقال: مسألة تعيين المحل و انه هل هو خصوص الشرعى او الاعم غير مسألة اعتبار الدخول في الغير و عدمه، و الصحيحة انما تدل بظاهاها على اعتبار الدخول في الغير، فهي متكفلة لبيان المسألة الثانية، و سياق الكلام فيها في احتمال ان يكون التقييد بالدخول في الغير واردا مورد الغالب من جهة ان التجاوز عن المحل لا يتحقق عادة الا بالدخول في الغير، فهي غير ظاهرة في التقييد، لكن ذلك لا ينفع فيما نحن بصدده من تعيين المحل، اذ من الممكن ان لا يكون الدخول في الغير معتبرا و كان المحل عبارة عن خصوص الشرعى او الاعم، فاحدى المسألة غير مرتبطة بالآخرى، نعم لو لم يكن التقييد واردا مورد الغالب كان الصحيحة دليلا على عدم كفاية التجاوز عن المحل العادى، الا انك ستعرف احتمال وروده ذاك المورد، فلا تدل على عدم الاكتفاء.

فانه يقال: سلمنا ان التجاوز عن المحل لا يتحقق عادة الا بالدخول في الغير و ان من

اجل ذلك لم يؤخذ بالقيء لوروده مورد الغالب، الا انه يتم بالملاحظة الى المحل الشرعى دون غيره، اذ هو الذي يتوقف التجاوز عنه عادة على الدخول فى الجزء المتأخر، واما المحل العادى فليس كذلك، بل كثيرا ما يتحقق التجاوز عنه قبل ان يدخل فى الغير، بل الظاهر انه الغالب فى غالب الاعمال، فان عادة غالب الناس جرت على اتيان السورة مثلا بعد الحمد و اتيان القراءة بعد التكبير و هكذا... بلافصل، فاذا شك فى القراءة قبل ان يدخل فى السورة مضى محله العادى، اذ من البعيد بحسب العادة خلوه عن القراءة فى هذا الزمان الفاصل بين التكبير و بين زمان الشك، و هكذا الكلام فى ساير اجزاء الصلاة و فى غيرها من الاعمال، فتدبر فان له مجال.

و قد تحصل من جميع ما ذكرنا ظاهر اطلاق ادلة اعتبار الدخول فى الغير عدم الاكتفاء بالتجاوز عن المحل العادى، بل المحل العقلى ايضا لو لم يؤول الى المحل الشرعى كما سننبه عليه. و بذلك يتعين التصرف فى ظهور التعليل فى رواية بكير «هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك»^١ على فرض تسليم ان ظهوره كون تلك القاعدة من باب تقديم الظاهر على الاصل، فان الامر يدور بين ارتكاب التقييد فى المطلقات الكثيرة و بين التصرف فى ظهور هذه العلة بحملها على ارادة ان من قام للاتيان بوظيفته لا يعمل على خلاف الوظيفة حين الاتيان بها من جهة اذكريته، فانه على هذا المعنى لا يشمل ما لو لم يدخل فى الغير المترتب على العمل شرعا و لو تجاوز عن محله العادى او العقلى، اذ ما لم يدخل فى الغير ليس ترك المتقدم خلاف الوظيفة، لا مكان الاتيان به، فتأمل فانه دقيق.

الموضع الثالث: فى ان الدخول فى الغير اذا لم يكن محققا للتجاوز عن المحل

الدخول فى الغير ان كان محققا للتجاوز عن المحل فلا اشكال فى اعتباره، و ان لم يكن كذلك ففي اعتباره و عدمه و جهان، و الاقوال بين الاعتبار و نفيه، و الاول ايضا بين معمم للغير و بين مخصص له بالجزء المأمور به مطلقاً، و بين مخصص للجزء بالاجزاء التى كانت لها عنوانا مستقلا و بوب له الابواب مثل التكبير و القراءة و السورة و نحوها. و الاخبار على طوائف ثلاث: الاولى: مطلقات ما دل على عدم الاعتناء بالشك بمجرد

التجاوز من دون التقييد بما اذا دخل في الغير مثل موثقة محمد بن مسلم «كلما شككت في شيء مما قد مضى فامضه» كما هو^١، الثانية: ما ظاهره اعتبار الدخول في الغير صدرا و ذيلا، مثل صحيحة زرارة و رواية ابن جابر المتقدمتين. الثالثة: ما ظاهر صدره اعتبار ذلك و ظاهر الذيل عدم اعتباره، مثل موثقة ابن ابي يعفور.

و يقع الكلام في الجمع بينها فقد يقال: ان القيد وارد مورد الغالب، فلا يصلح لتقييد المطلقات. و قد يقال: كما ان القيد في الادلة المقيدة وارد مورد الغالب من جهة ان التجاوز عن المحل لا يتحقق عادة الا بالدخول في الغير كذلك ان المطلقات منزلة على تلك الموارد الغالبة، فلا يؤخذ منها الاطلاق.

نقل كلام الأعلام و التحقيق في المقام

قال الشيخ عليه السلام: و يؤيد الاول ظاهر التعليل المستفاد من قوله: «هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» و قوله: «انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه»^٢ بناء على ما سيجيء من التقريب و قوله: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك»^٣ الخبر لكن الذي يبعده ان الظاهر من الغير في صحيحة اسمعيل بن جابر «ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض و ان شك في السجود بعد ما قام فليمض»^٤ بملاحظة مقام التحديد و مقام التوطئة للقاعدة المقررة بقوله بعد ذلك كل شيء شك فيه الخ، كون السجود و القيام حدا للغير الذي يعتبر الدخول فيه، و انه لا غير اقرب من الاول بالنسبة الى الركوع، و من الثاني بالنسبة الى السجود، اذ لو كان الهوي للسجود كافيا عند الشك في الركوع و النهوض للقيام كافيا عند الشك في السجود قبح في مقام التوطئة للقاعدة الالية التحديد بالسجود و القيام، و لم يكن وجه لجزم المشهود بوجوب الالتفات اذا شك قبل الاستواء قائما.

١- التهذيب ج ٢ ص ٣٤٤ الباب ١٦، الوسائل ج ٨ ص ٢٢٧ الباب ٢٣

٢- التهذيب ج ١ ص ١٠١ الباب ٤، الوسائل ج ١ ص ٤٦٩ الباب ٤٢

٣- التهذيب ج ١ ص ٣٦٤ الباب ١٦، الوسائل ج ١ ص ٤٧١ الباب ٤٢

٤- التهذيب ج ٢ ص ١٥٣ الباب ١٩، الاستبصار ج ١ ص ٣٥٨ الباب ٢٠٨

قال: و مما ذكرنا يظهر ان ما ارتكبه بعض من تاخر: من التزام عموم الغير و اخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية، ضعيف جدا، لان الظاهر ان القيد وارد في مقام التحديد، و الظاهر ان التحديد بذلك توطئة للقاعدة، و هي بمنزلة ضابطة كلية كما لا يخفى.

ثم قال: فالاولى ان يجعل هذا كاشفا عن خروج مقدمات افعال الصلاة عن عموم الغير، فلا يكفي في الصلاة مجرد الدخول و لو في فعل غير اصلي فضلا عن كفاية مجرد الفراغ. و الاقوي اعتبار الدخول في الغير و عدم كفاية مجرد الفراغ الا انه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازما للدخول في غيره، كما لو فرغ عن الصلاة و الوضوء، فان حالة عدم الاشتغال بهما يعد مغايرة لحالهما، و ان لم يشتغل بفعل وجودي فهو دخول في الغير بالنسبة اليهما، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و تبعه في ذلك المحقق الخراساني قده من جهة ما ذهب اليه في غير مقام. من ان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من الاخذ بالاطلاق فيؤخذ بالقيد و يحكم على ورود المطلق مورده.

و في «الدرر» اختيار عدم اعتبار الدخول في الغير اخذا باطلاق الموثقة «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»^١ و ذيل موثقة ابن ابي يعفور «انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه» و عملا للاخبار المقيدة على ورود القيد مورد الغالب، ثم نقل الوجه المذكور في كلام المحقق و اورد عليه بعدم الباس بوجود القدر المتيقن ما لم يصل الى حد انصراف المطلق. قال: و على فرض القول بذلك يكفينا اطلاق الموثقة السابقة، ثم اعترض على نفسه بما افاده الشيخ، و اجاب بان الهوي و النهوض و ان كانا يتحقق بهما التجاوز لكن لا يتحقق الشك في الركوع في حال الهوي غالبا و كذا في السجود في حال النهوض لقربهما بالمشكوك، فيمكن ان يكون ذكر السجود و القيام في الرواية من جهة

كونها اول حال يتحقق فيه الشك للغالب في الجزء السابق.

تقديمٌ وتحقيقٌ

اقول: الاقوى عدم اعتبار الدخول في الغير بما هو، و بيانه يحتاج الى بسط الكلام و قبل الورود فيه ينبغي التنبيه على امر، و هو انه ورد رواية تدل على وجوب الاعتناء بالشك في السجود قبل ان يستوي جالسا او يستوي قائما، استدل بها المحقق الخراساني في التعليقة على اعتبار الدخول في الغير و ان هذا الغير يختص بالافعال و لا يشمل مقدماتها و هو ما رواه عبدالرحمن بن ابي عبدالله «قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: رجل رفع راسه من السجود فشك قبل ان يستوي جالسا فلم يدر اسجد ام لم يسجد، قال: يسجد، قلت: الرجل ينهض من سجوده فشك قبل ان يستوي قائما فلم يدر اسجد ام لم يسجد، قال: يسجد»^١. و ورد رواية اخرى له ايضا عن ابي عبدالله عليه السلام تدل بظاهرها على عدم وجوب الاعتناء بالشك في الركوع اذا شك حال الهوى الى السجود استدل بها المحقق الهمداني (قده) على ان الغير الذي يعتبر الدخول فيه يعم الافعال و مقدماتها قال: «قلت لابي عبدالله عليه السلام: رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع، قال: قد ركع»^٢ وحيث ان المشهور على وجوب الاعتناء بمثل هذا الشك قدموا الرواية المتقدمة على هذه اما بترجيح السند او باقوائية الدلالة، و ارتكب بعضهم التصرف فيها بحمل كلام السائل «اهوى الى السجود» على ارادة تحقق السجود، قال: فرق بين تعدية الاهواء بالي و بين تعديته باللام، فالاول ظاهر في تحقق السجود، و الثاني ظاهر في خلافه. و ايد ذلك بفهم صاحب «الوسائل» حيث عنون الرواية في باب من شك في الركوع حال السجود.

و كيف كان فليبان وجه الجمع بين الروايتين على فرض التعارض بينهما و عدم القول باختصاص احدهما بمورد و الاخرى بالآخر مقام اخر، و الغرض من بيان هذا المختصر افادة ان اثبات الكلية في الطرفين بالروايات الواردة في الموارد الخاصة مع ابتلائها بالمعارض مشكل، فيلزم المشيء على وفق القواعد الاولية، و الظاهر ان مقتضاها عدم

١- التهذيب ج ٢ ص ١٥٣ الباب ٩؛ الاستبصار ج ١ ص ٢٦١ الباب ٢١١؛ وسائل الشيعة ج ٦ ص ٣٦٩ الباب ١٥

٢- التهذيب ج ٢ ص ١٥١ الباب ٩؛ الاستبصار ج ١ ص ٣٥٨ الباب ٢٠٨

اعتبار الدخول في الغير بما هو، وكفاية التجاوز عن المحل، غاية الامر نلتزم باختصاص هذا المحل الذي يعتبر التجاوز عنه بالمحل الشرعى، كما هو المتبادر المنساق أولا من ادلة اعتبار التجاوز في قاعدته، فان الظاهر مما دل على الغاء الشك بعد التجاوز ارادة المحل الشرعى، فيحمل عليه لو لا القرنيه على الخلاف، و بهذا يرتفع التعارض بين الادلة من رأس.

بيانه ان التجاوز عن المحل الشرعى قد يتوقف على الدخول في الجزء الاخير المترتب على الفعل شرعا، كما اذا شك في التكبير و القراءة و السورة و الركوع و السجود، فان محل كل منها باق شرعا ما لم يدخل في الجزء الاخر الواقع بعده بحسب الترتيب الشرعى. و قد لا يتوقف على ذلك، كما اذا شك في السلام بعد الاتيان بالمنافى، فانه بمجرد اتيان المنافى زال محل السلام وخرج، فالشك فيه حينئذٍ شك بعد تجاوز محله، مع انه لم يدخل في جزء اخر.

و اذا ثبت ذلك نقول: يحمل الاخبار الدالة على كفاية التجاوز على ظاهرها من ارادة المحل الشرعى و يوخذ بهذا الاطلاق في جميع الموارد، و لا ينافيها حينئذٍ صحيحة زرارة و صحيحة ابن جابر، حيث ان الامثلة المذكورة فيها كلها من قبيل ما يتوقف التجاوز على الدخول في الغير و الانتقال الى الجزء الاخر المترتب على ما قبله، فعند ذلك يرتفع الإشكالات بمحذافيرها.

نعم يرد الاشكال في بعض الموارد على كل تقدير، سواء قلنا بمقالة الشيخ ام بما ذكرنا، و سياتى بيان ما يمكن دفعه ان شاء الله.

نقل و نقد

ثم انك بعد التأمل فيما ذكرناه تقف على ما في كلام الشيخ قده حيث جعل التحديد بالدخول في السجود بالنسبة الى الشك في الركوع و في القيام بالنسبة الى الشك في السجود وجهها لاعتبار الدخول في الغير و اختصاص الغير بنفس الافعال لا مقدماتها. فانه يرد عليه: ان هذا التحديد لم لا يكون دليلا على اعتبار التجاوز عن المحل الشرعى لا الدخول في الغير الشرعى بعد ما عرفت من ان المنسبى الى الذهن من الادلة الدالة

على اعتبار التجاوز ارادة التجاوز عن خصوص ذلك المحل، هذا مضافا الى ما يرد عليه ايضا من انه لو اعتبر الدخول في الغير المترتب على العمل شرعا لا شكل الامر فيما اذا شك بعد الفراغ عن الصلاة و الوضوء في الجزء الاخير منها، فانهم حكموا بعدم لزوم الاعتناء بهذا الشك بمجرد الفراغ عنها و لو لم يدخل في فعل وجودي مترتب عليها شرعا. و هو (قدس سره) تفتن الى هذا الاشكال فدفعه بقوله: قد يكون الفراغ عن الشيء ملازما للدخول في غيره كما لو فرغ عن الصلاة و الوضوء، فان حالة الاشتغال بهما يعد مغايرة لحالهما و ان لم يشتغل بفعل وجودي فهو دخول في الغير بالنسبة اليهما، انتهى.

و لاجل ذلك ايضا خصص الحكم فيما قبل هذا بالصلاة حيث قال: فلا يكفي الصلاة بمجرد الدخول و لو في فعل غير اصلي فضلا عن كفاية مجرد الفراغ. و انت خير بما فيه، فانه يرد عليه بعين ما اورده على بعض من ارتكب تعميم الغير و اخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية، اذ يقال عليه ايضا: ان التحديدات في الامثلة الواقعة في الصحيحتين كلها من قبيل التوسطة للكلية المذكورة في الذيل، فاخراج بعض الموارد منها مثل مقدمات الصلاة لا يناسب مقام تشكيل الصغرى و الكبرى. فالقول بكفاية الدخول في الحالة المغايرة لحال الوضوء و الصلاة و عدم كفاية الدخول في الحالة المغايرة لحال الاشتغال باجزاء الصلاة غير سليم، كما لا يخفى على من له ادنى ذوق في فهم الكلام، فافهم و استقم.

عقد و حل

ثم انه يرد الاشكال على القولين في بعض المقامات:
 منها: ما لو دخل في القيام فشك في السجود، حيث ان صريح صحيحة ابن جابر عدم الاعتناء بهذا الشك، مع ان القيام بما هو ليس جزءاً من اجزاء الصلاة حتى يصدق على الشك المظروف فيه انه شك بعد تجاوز المحل الشرعى او بعد الدخول في الغير الشرعى.
 ومنها: ما لو شك في الركوع بعد القيام عنه، فان ظاهر الصحيحة وجوب الاعتناء بهذا الشك، مع انه شك بعد تجاوز المحل الشرعى و بعد الدخول في الغير الشرعى.

و مثلها الشك في السجدة الاولى بعد الدخول في الثانية و في السجدة الثانية بعد الدخول في جلسة الاستراحة على القول بوجوبها. و يمكن دفع الكل.

اما الاول فباحتمال ارادة القيام المقارن مع القراءة فانه اما شرط في القراءة او واجب فيه، و على التقديرين يصدق بمجرد الدخول فيه عنوان التجاوز عن المحل او الدخول في الغير.

و اما الثاني فبان الظاهر عدم صدق التجاوز عن المحل و لا الدخول في الغير في شيء من الامثلة، بل و في كل ما لا يتميز خارجا عن الجزء السابق، بيانه ان من شك في الركوع حال القيام عنه احتمل نوعا ان يكون قيامه هو القيام قبل الركوع، و القيامان لا يتميزان في الخارج و معينها هو قصد المكلف و الا فلا فرق بينها بوجه، و هكذا الامر فيمن شك في السجدة الاولى، فانه يحتمل ان يكون هذه السجدة التي يكون فيه هو السجدة الاولى غاية الامر انه قصد كونها من الثانية، و كون هذا القصد معينا شرعا لما قصد غير معلوم، و لذا ورد ان من ترك السجدة الواحدة فان ذكر قبل الركوع وجب الاتيان بها، فانه دليل على ان السجدة لا تحتاج الى قصد كونها الاولى او الثانية و انه يكفي الاتيان بالسجدين فما وقعت اولا فهي الاولى و ما تلاها فهي الثانية، و عين هذا الكلام يجري بالنسبة الى القيام الواقع قبل الركوع و الواقع بعده و الجلسة الواقعة بين السجدين و الواقعة بعدهما بعد ما عرفت من ان مرجع الشك في الركوع الى الشك في ان القيام هل هو الواقع قبله او الواقع بعده، و كذلك مرجع الشك في السجدة الثانية الى الشك في ان الجلسة هل هي الواقعة بين السجدين او الواقعة بعدهما، فهما نظير الشك في احدي السجدين عند الاشتغال بالاخري.

و بالجملة في جميع الامثلة المذكورة يحتمل ان يكون الامر بالاعتناء بالشك من جهة ان المحل الشرعي لم يكن متجاوزا شرعا، فتأمل فانه دقيق.

فذلكة

و قد تحصل من جميع ما ذكر ان المعتبر في قاعدة التجاوز هو التجاوز عن المحل الشرعي بان يصل الى موضع ليس هو محل الاتيان بالمشكوك بحسب الامر المقرر

شرعا، و على هذا فلو شك في الجزء الاخير من الصلاة يجب الاتيان به ما لم يات بالمنافي، وكذا لو شك في الجزء الاخير من الوضوء و الغسل يجب الاتيان به ما لم يخل بالمنافاة في الاول و مطلقا في الثاني، بل و لو شك في كل جزء من الغسل يجب عليه ذلك لو قلنا بعدم اعتبار الترتيب فيه كما ذهب اليه بعض.

تنبيه

ثم انه بناء على ما افاده المحقق الخراساني (قده): من ان هنا قاعدتين احدهما قاعدة التجاوز و الثانية قاعدة الفراغ و ان صحيحة زرارة و صحيحة ابن جابر ظاهرتان في الاولى، لا نحتاج في اثبات اعتبار الدخول في الغير الى حمل المطلق على الغالب و لا الى القول بان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع عن الاخذ بالاطلاق، اذ المفروض ان دليل القاعدة هو الصحيحتان و ليس فيها اطلاق كما ترى لا في الصدر و لا في الذيل. فما ارتكبه المحقق مع ما بنى عليه في غير محله، كما ان ما بنى عليه في قاعدة الفراغ: من عمل المطلق على الفرد الغالب، محل الاشكال اذ الغلبة لا يوجب التصرف في الاطلاق بحمله على الغالب، فيبقى اطلاق الموثقة بحاله و لا يصلح لتقييده المقيدات بعد ان القيد فيها وارد مورد الغالب، فالحق بناء على هذا المبني ما افاده في «الدرر» من الاخذ باطلاق المطلق و حمل القيد على الغالب.

تبصرة و تذكرة

ثم انه لو تنزلنا عما اخترناه من اعتبار التجاوز عن المحل الشرعي، كان الانسب في مقام الجمع بين الاخبار المطلقة و المقيدة هو الاخذ باطلاق تلك الاخبار، و حمل القيد على الغالب، و لا باس في ذلك، الا ما يتوهم: من ان ذكر الدخول في الغير ان كان مجرد كونه محققاً للتجاوز غالبا لما صح تعيين ذلك الغير في السجود و القيام لوجود امر اقرب منهما و هو الهوي و النهوض، و يدفعه ما افاده في الدرر: من عدم تحقق الشك في الحالين غالبا، فذكر السجود و القيام انما هو من جهة كونها اول حال يتحقق فيه الشك غالبا، فهو ايضا نظير اصل القيد محمول على الغالب، فافهم و استقم.

الموضع الرابع في تخصيص قاعدة التجاوز

قد خرج من كلية قاعدة الشك بعد التجاوز الشك في بعض افعال الوضوء، فانهم اجمعوا على ان الشك في افعال الوضوء قبل تمامه محل الاعتناء و ان دخل في فعل اخر، بل و الحق بعض الغسل و الاخر الغسل و التيمم، و سيأتي ان الحق دلالة الدليل على حكم الغسل على حد دلالة في الوضوء، نعم الدليل في التيمم مفقود، و لا يبعد الحاقه للبديلة. و العجب من صاحب «الجواهر» قده حيث اشكل في الحاق الغسل دون التيمم.

عقد وحل

و كيف كان فالحكم في الوضوء مما لا اشكال فيه، لكن الاشكال كله في ان ظاهر موثقة ابن ابي يعفور المتقدمة «اذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» اما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه^١ ان الوضوء باق تحت عموم قاعدة التجاوز فحينئذ يشكل من وجهين:

الاول ان جريان قاعدة التجاوز في الوضوء و تطبيق عمومها عليه لا يبتنى على الدخول في غير الوضوء، بل يتحقق قبل الدخول في الغير ايضا، كما اذا شك في غسل الوجه بعد ان دخل في غسل اليمنى و في غسل اليمنى بعد ان دخل في اليسرى، و هكذا.

الثاني ان الموثقة بناء على هذا تعارض الصحيحة الدالة على وجوب الاعتناء بالشك في افعال الوضوء قبل تمامه فيما اذا شك في عمل منه بعد التجاوز عن ذلك العمل و قبل الدخول في غير الوضوء، فانه من جهة انه شك في العمل بعد تجاوز محله لا يعتنى به بحكم ذيل الموثقة، مع ان مفاد الصحيحة وجوب الاعتناء، فيتعارضان.

و لا يخفى ان الاشكال الاول مبنى على ان يكون ضمير غيره راجعا الى الوضوء حتى لا يخالف الاجماع، و الا بأن يكون راجعا الى المشكوك ارتفع الاشكال، و قد قلنا في بحث الوضوء في الفقه: ان الظاهر عود الضمير الى المشكوك لانه محط الكلام و موضوع الاخبار، و الاصل في الضمير و ان كان رجوعه الى المتاخر الا انه ما لم يقر قرينة ظاهرة

على عوده الى المتقدم كما في المقام، فيرتفع الاشكال الاول.

نعم يبقى اشكال التعارض و سياق الكلام في بيان وجه الجمع، و ليعلم ان منشأ الاشكال في الموثقة بعد ان كان الضمير راجعا الى الوضوء ان اخراج حكم الوضوء عن تحت عموم الذيل اخراج المورد عن العموم الذي سيق لبيان الحكم فيه، و هو مستهجن قبيح لا يصدر عن العاقل الحكيم.

ما ذكره الشيخ رحمته و ايراد المحقق الخراساني رحمته عليه

و الشيخ (قده) بعد ان اشار الى وجوه الاشكال دفعها بان الوضوء في نظر الشارع امر واحد باعتبار وحدة مسببه و هو الطهارة، فلا يلاحظ كل فعل منه بحاله حتى يجري فيه قاعدة التجاوز قال: و القرينة على ذلك جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك في اجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه او بعده.

و اورد عليه المحقق الخراساني بان وحدة الاثر لو كانت موجبة لذلك يلزم ان يكون الشك في جزء كل عمل قبل الفراغ عن العمل شكاً فيه قبل التجاوز عن ذلك الجزء، اذ سائر الاعمال يشارك الطهارة في وحدة الاثر و بساطته، مثل ان اثر الصلاة هو الانتهاء عن الفحشاء، فلو كانت وحدة الاثر توجب كون السبب فعلاً واحداً في نظر الشارع فلم لا توجب في سائر الافعال. ثم اجاب رحمته عن الاشكال بان المستفاد من الاخبار قاعدتان: الاولى قاعدة التجاوز، و الثانية قاعدة الفراغ، و الاولى مختصة باجزاء الصلاة و ما يحكمها، و الثانية اعم منها و من غيرها، و المذكور في الموثقة هي القاعدة الثانية بلا اشكال. و اما شمول ذيلها للشك في صحة بعض الاجزاء بعد الفراغ عنه و الانتقال الى جزء اخر فيلزم التهافت، اذ كما يصح اعتبار انه شك في الشيء قبل المضي لانه شك في شيء من الوضوء قبل الانتقال عنه الى حال اخر فيجب الالتفات، كذلك يصح اعتبار انه شك في الشيء بعد المضي عنه فيجب عدم الالتفات، فيجاب عنه اولا بانه لا اختصاص لهذا الاشكال بالطهارة بل يعم سائر المركبات مما له اجزاء مركبة او مقيدة من العبادات و المعاملات، مثل ما اذا شك في جزء من الفاتحة بعد الفراغ عنها و قبل الفراغ. و التفصي عن الكل ان المراد من الشيء في اخبار قاعدة الفراغ هو مثل الوضوء و

الفصل الخامس: الشرط الثاني لجريان الاستصحاب ٢١٣
الصلاة مما له عنوان شرعا و عرفا بالاستقلال يقينا و بلا اشكال. انتهى ملخص كلامه
رفع مقامه.

كلام مع المحقق الخراساني رحمته و الشيخ رحمته

وفيه: اولاً انه لم يردان كل فعل له اثر واحد في نظر الشرع، بل المراد ان المكلف به في باب الوضوء حقيقة هي الطهارة، و لما كانت هي امرا واحدا بسيطا صح اعتبار افعال الوضوء من جهة كونها محصلة لها امرا واحدا ايضا، و اين ذلك بباب الصلاة و الصوم و نحوهما مما كانت المكلف به حقيقة نفس تلك الافعال الخارجية.
وثانيا ان الموثقة بناءً على ما قد منا لا ينطبق الا على قاعدة التجاوز من جهة ان ظاهر قوله: اذا شككت في شيء من الوضوء الخ ان الشيء هو المشكوك لا ظرفا له حتى ينطبق على قاعدة الفراغ.

و ثالثا ان العناوين المستقلة في لسان الشرع غير مختصة بالصلاة و الوضوء، بل تعم مثل غسل الوجه واليدين و الركوع و السجود و نحو ذلك.

ثم انه يرد على الشيخ ايضا بان ظاهر قوله: اذا شككت في شيء من الوضوء، اعتبار الوضوء امرا مركبا ذا اجزاء وقع الشك في بعض اجزائه، فكيف هو مع لحاظه امر بسيطاً من دون لحاظ الاجزاء، و هل هذا الا لحاظ المتنافيين؟ هذا مضافا الى انه لو قلنا بان الوضوء في نظر الشارع فعل بسيط و جب ان يلاحظ التجاوز و عدمه بالنسبة الى نفس الوضوء لا بلحاظ اجزائه من دون الفرق بين الجزء الاخير و غيره، و هذا لا يناسب بظاهره التفصيل بين الجزء الاخير و غيره في الوضوء و الغسل، كما يترأى من كثير من الاصحاب، فانهم حكموا بوجوب اعادة الجزء الاخير اذا شك فيه و ان دخل في فعل اخر ما لم يتجاوز المحل الشرعي بالنسبة اليه. نعم حيث ان المعتبر في الوضوء عدم الفصل الطويل بين الاجزاء بحيث اخل بالموالاته عرفا لا يعتنى بالشك في الجزء الاخير اذا تحقق الفصل بهذا المقدار، و هذا بخلاف الغسل فانه لما لم يعتبر الموالاته فيه يجب الاعتناء بالشك و ان مضى عليه ساعة او ساعات ما لم يدخل في الاعمال المشروطة بالطهارة. و بالجملة فهذا التفصيل بين الجزء الاخير و ساير الاجزاء و كذا التفصيل في هذا الجزء بين

الوضوء و الغسل قرينة قطعية على انهم لاحظوا كل جزء من اجزاء الغسل و الوضوء بحياله، و حكموا بوجوب اعادته اذا شك فيه و لم يتجاوز المحل الشرعى بالنسبة اليه، و عدم وجوب ذلك اذا تجاوز المحل الشرعى. و بالجملة فلو قلنا بان الوضوء و الغسل باعتبار وحدة مسببها فعل واحد اعتبره الشارع كذلك من دون ان يعتبر كل جزء منها بحياله يلزم ان يلاحظ التجاوز و عدمه بالنسبة الى هذا الامر البسيط لا بالنسبة الى كل جزء منه على حدة و به يرتفع التفصيل بين الجزء الاخير و غيره و بين الوضوء و الغسل، و لازمه وجوب الاعتناء بالشك المتعلق بالوضوء و الغسل من جهة الشك في بعض اجزائها ما لم يتجاوز المحل الشرعى بالنسبة اليها و ان مضى عليه ساعات، و الظاهر عدم امكان الالتزام بذلك الا في الجزء الاخير من الغسل كما عرفت، فتدبر.

تحقيق

فالاولى ان يقال ان الموثقة محمولة على ما هو ظاهرها من عود ضمير في «غيره» الى الشيء المشكوك لا الوضوء، و على هذا ينطبق كلية قاعدة التجاوز على الوضوء من دون محذور، فتدل على ان الشك في بعض افعال الوضوء ان كان قبل تجاوز محله الشرعى اعنى قبل الدخول في غير المشكوك يعتنى به و الا فلا، و حينئذ يقع التعارض بينها و بين صحيحة زرارة الدالة على وجوب الاعتناء بالشك في افعال الوضوء مادام قاعدا عليه و لم يفرغ منه، و هي مرواه حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: «اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا قاعد عليهما و على جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه مما سمي الله مادمت في حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت في حال اخرى في الصلاة او في غيرها فشككت في بعض ما قد سمي الله مما اوجب الله عليك فيه وضوء فلا شيء عليك فيه فان شككت في مسح راسك فاصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه و على ظهر قدميك فان لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك و امض في صلاتك و ان تيقنت انك لم تتم وضوءك فاعد على ما تركت يقينا حتى تأتى على الوضوء قال حماد قال حريز قال زرارة قلت له: رجل ترك بعض ذراعه او بعض جسده من غسل الجنابة فقال: اذا شك و كانت به

بله و هو فى صلاته مسح بها عليه و ان كان استيقن رجوع فاعاد عليهما ما لم يصب بله فان دخله الشك و قد دخل فى صلاته فليمض فى صلاته و لا شيء عليه و ان استيقن رجوع فاعاد عليه الماء و ان راه و به بله مسح عليه و اعاد الصلاة باستيقان و ان كان شاكا فليس عليه فى شكه شيء فليمض فى صلاته.^١

فانها كادت تكون صريحة فى وجوب الاعتناء بالشك المتعلق ببعض افعال الوضوء ما دام مشتغلا به.

و لا يخفى انها و ان كانت مطلقة من حيث الدخول فى الغير و عدمه بخلاف الموثقة فان موردها ما اذا دخل فى الغير الا ان تقييد اطلاقها بما اذا لم يدخل فى الغير بقرينة الموثقة لا يناسب سياقها، لان قوله «اذا كنت قاعدا على وضوئك»^٢ الخ لا يناسب ان يكون مخصوصة بالشك قبل التجاوز، اذ هو يشمل ما اذا شك فى غسل الوجه قطعاً، و من المعلوم ان الشك فى غسله قبل تجاوز محله شك فى اصل الاشتغال بالوضوء لا فى جزئه بعد مفروغية الاشتغال به كما هو ظاهر الرواية، فالانصاف عدم امكان الجمع بهذا النحو. و قد استقصينا الكلام فى ذلك فى مبحث الوضوء فى الفقه فليراجع، و الاوفق بمقام الجمع ان يقال: صحيحة زرارة قاصرة عن شمول الشرائط، اذ ظاهر قوله: «مما قد سمى الله»^٣ ارادة خصوص الاجزاء التى امر بغسلها او مسحها فى الكتاب فلا تعم الشرائط، و حينئذ غاية ما توجب هو التقييد فى عموم الشيء او اطلاقه فى الموثقة و حمله على الشرائط. و بالجملة يلتزم بتقييد الشيء فى الموثقة بمثل الشرائط بقرينة الصحيحة، فيدخل الاجزاء و الافعال تحت حكم وجوب الاعتناء و الشرائط تحت عموم قاعدة التجاوز فيرتفع التعارض، بل قد يقال: انه لا تعارض بينهما بالنسبة الى الجزء الاخير، حيث ان مفاد كل من الدليلين عدم وجوب الاعتناء بالشك المتعلق به اذا دخل فى غير الوضوء من الصلاة او ساير الافعال المشروطة بالطهارة بناء على ما هو الحق من عدم الاعتبار بغير المحل الشرعى كما عرفت، و على هذا لا يستلزم الاخذ بمفاد الصحيحة اخراج المورد اعنى الوضوء عن تحت القاعدة الكلية المستفاد من ذيل الموثقة، بل الغاية

استلزامه لتقييد المورد بالشرائط و الجزء الاخير و هذا لا ضير فيه، و انما المحذور في تخصيص العموم بغير المورد الذي سيق لبيان حكمه لا تقييده ببعض خصوصياته، هذا مع ان التقييد لازم على اي حال حتى على الوجه الذي افاده الشيخ، اذ لا بد له من الالتزام بكفاية المحل العادي بناء على ما عرفت من ان القول بوحدة الوضوء في نظر الشارع يستدعي لحاظ التجاوز بالنسبة الى الوضوء، و القول بانه ما لم يتجاوز محل الوضوء شرعا يعتنى بالشك في افعاله قول لا اظن الالتزام به من احد، فبالاخرة يجب التصرف و حمل المحل في خصوص الوضوء على الاعم من الشرعي و العادي. و كيف كان فما ذكره اوفق بقواعد الجمع، نعم لو قلنا بعدم شمول قاعدة التجاوز في نفسه للشرائط يشكل الامر من جهة ان الباقي تحت عموم الموثقة حينئذ هو الجزء الاخير من الوضوء، و هو بعيد، اذ لقاء الحكم العام لبيان حكم الوضوء مع خروج غير الجزء الاخير منه من الاجزاء و الشرائط عن تحت عمومه مستبعد، بل كاد ان يكون قبيحا، فافهم.

الموضع الخامس في عموم قاعدة التجاوز بالنسبة الى الشرائط و عدمه

هل يعم قاعدة التجاوز الشك في الشرائط اولا اوفيه تفصيل؟ وجوه، المترائي من صاحب المدارك و كشف اللثام في مسألة الشك في الطهارة عند الطواف نفي اعتبار قاعدة التجاوز و الفراغ بالنسبة الى الشرائط مطلقا، و المترائي من كاشف الغطاء ان الشك في الشروط بالنسبة الى الفراغ عن الشروط بل الدخول فيه بل الكون على هيئة الداخل حكم الشك في الاجزاء بل قائل باجزاء القاعدة بالنسبة الى غير ما دخل فيه من الغايات، و في قبال هذا الاثبات الكلي ما يترائي من العلامة في مسألة الطواف التفصيل بين ما اذا كان في اثناء العمل و ما اذا لم يكن، و عن بعض التفصيل بين الشروط التي كان محلها قبل العمل و بين غيرها، و عن الشيخ التفصيل بين الفراغ عن الشروط فيلغو الشك بالنسبة اليه و بين عدم الفراغ عنه فيعتنى به.

تحقيق في شمول قاعدة التجاوز و عدمه بحسب الشروط

والتحقيق ان يقال: ان الشرائط على اقسام، منها: ما كان من قبيل الشرط المتقدم

كالاقامة مثلا بالنسبة الى الصلاة او صلاة الظهر بالنسبة الى العصر، و منها: ما كان من قبيل الشرط المقارن، و الثانى ايضا على قسمين: احدهما ما يكون محل تحصيله قبل المشروط، و الثانى ما يكون محل تحصيله ايضا كنفسه عند العمل، و الاول مثل الطهارة، و الثانى مثل السترو الاستقبال و نحوهما. ثم انه تارة يلاحظ نفس الشرط، و اخرى الامر المشروط به، و ثالثة تقيد المشروط به، فعلى الثالث يمكن منع شمول قاعدة التجاوز له، اذ الظاهر من قوله: اذا شككت فى شيء الخ ارادة الاشياء التى يتوجه اليها العرف و يتبادر الى ذهنه، فلا يشمل مثل التقيد التى جزء بالدقة و شيء عند التدقيق فتأمل، و على الاول و الثانى لا قصور لشمول عموم قاعدة الشك بعد التجاوز. نعم فى الاول يلاحظ التجاوز بالنسبة الى نفس الشرط، و فى الثانى بالنسبة الى المشروط، و يظهر النتيجة فيما تحقق التجاوز بالنسبة الى الشرط دون المشروط. اذا عرفت ذلك نقول: ان كان الشرط من الشرط المتقدم يشمله قاعدة التجاوز بمجرد الدخول فى اول جزء المشروط، اذ به يتحقق تجاوز محل الشرط شرعا، فلا يجب الاعتناء بالشك حينئذ لا بالنسبة الى الاجزاء التى اتى بها و لا بالنسبة الى الاجزاء المستقبلية، اذ جميع الاجزاء تشترك فى ان محل شرطها قبل الاتيان بالمشروط. هذا اذا لوحظ المحل بالنسبة الى نفس الشرط، و اما اذا لوحظ بالنسبة الى المشروط به اعنى نفس اجزاء العمل فيشكل من جهة عدم صدق تجاوز المحل حينئذ الا اذا تجاوز محل الاجزاء، فما لم يتحقق ذلك يعتنى بالشك، و لا جل ذلك قد يتخيل تعارض الادلة فى الفرض بلحاظ انه قد يلاحظ الامر نفس الشرط و قد يلاحظ المشروط به، لكن التحقيق عدم التعارض، اذ الشك فى المشروط ناشئ عن الشك فى شرطه، فاذا جرى القاعدة فى السبب يرتفع الشك فى المسبب، فتدبر، منه. و ان كان من الشرط المقارن يشمله قاعدة التجاوز بالنسبة الى الاجزاء التى تجاوز محلها الشرعى لا غيرها، اذ الشرط المقارن للمشروط مقارن لجميع اجزائه و محله مقارن لمحل الجزء، فان تجاوز المحل بالنسبة الى الجزء تجاوز بالنسبة اليه و ان لا فلا، و على هذا فان شك فى اثناء الصلاة مثلا فى السترو^١ الاستقبال يلغى الشك بالنسبة الى ما صدر منه من الافعال

١- مثلها الطهارة بناء على ما تقدم من ان محلها مقارن لمحل الاجزاء و انما المقدم على العمل محل تحصيلها فافهم، منه.

و تجاوز محلها، و اما بالنسبة الى ما لم يتجاوز محله يجب الاعتناء به باحراز الشرط. و هكذا ان شك بعد الفراغ عن الصلاة يلغى الشك بالنسبة الى خصوص هذه الصلاة لا بالنسبة الى ساير الاعمال المشروطة بهما، اذ غاية ما اقتضاه القاعدة هو البناء على حصول المشكوك بالعنوان الذي يتحقق معه التجاوز لا مطلقا، فلو شك في اثناء العصر او بعد الفراغ عنه في فعل الظهر بنى على تحققه بعنوان انه شرط للعصر لا مطلقا حتى لا يحتاج الى اعادتها بعد فعل العصر.

و بالجملة ان احرز الشرط بهذه القاعدة بواسطة مضي محله لا يكفي ذلك لمشروط اخر الذي محله باق بالنسبة اليه، و ربما يفرع ذلك على ان الادلة هل يستفاد منها الطريقية بمعنى ان الشاك في شيء بعد التجاوز جعل له طريق الى احراز الواقع او لا يستفاد منها الا حكم الشك كساير الاصول، فعلى الاول يكفي به لمشروط اخر ايضا. و على الثاني فلا يكتفى به الا لما تجاوز محله بالنسبة اليه، و ربما يستظهر الاول من تعليل الحكم في بعض الاخبار بانه حين العمل ذكر، فان الظاهر منه ان الوجه في البناء الشك وقوع المشكوك فيه في محله بموجب العادة، اللهم الا ان يقال: يمكن ان يكون الظن الحاصل من العادة حكمة تشريع الحكم للشاك لا معتبرا بنفسه كما هو مفاد الطريق. نعم الانصاف جريان السيرة على عدم الاعتناء بالشك لا بالنسبة الى الاعمال الماضية و لا المستقبلية، فلا يهمننا البحث عن دلالة ادلة قاعدة التجاوز و لا عن التعليل الواقع في بعضها هل هو حكمة لتشريع الحكم او علة للحكم، بل يكفينا السيرة الا ان الذي في المقام هو صحيحة على بن جعفر عن اخيه عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هو ام لا قال: اذا ذكرها و هو في صلاته انصرف و اعادها و ان ذكر و قد فرغ من صلاته اجزأه ذلك»^١ فان موردها ما اذا اعتقد كونه على وضوء ثم شك في ذلك الذي يعبر عنه بالشك الساري، و الا فان اعتقد الطهارة ثم شك من جهة الشك في طرو الناقض فلا يعتنى بشكه من جهة ادلة الاستصحاب لا في اثناء العمل و لا قبله و لا بعده بالاجماع و الاخبار القطعية. و بالجملة فمن حكم الامام في الصحيحة بانه ان كان يشك

في اثناء العمل انصرف و اعاد و ان فرغ منه اجزأه يستكشف ان الشك بعد التجاوز لا يعتنى به بالنسبة إلى الاعمال الماضية لا المستقبلية، و هو يكفي في ردع السيرة بالنسبة إلى مورده.

و قد تحصل انه لو قطع النظر عن تلك الصحيحة لكان الشك في الشرط غير معتنى به اذا تجاوز محله، لا بالنسبة إلى ما مضى و لا بالنسبة إلى ما يأتي، لكن فيما كان بين تحققه بالنسبة إلى ما مضى و ما يأتي ملازمة، بحيث لو ثبت لذا ثبت لذاك قطعاً، و اما فيما ليس هذه الملازمة فلا، و ذلك كما اذا شك في الطهارة بعد الفراغ عن الصلاة و كان بحيث لو قطع بثبوتها في هذه الصلاة كان مع ذلك شاكا في ثبوتها بعد لاحتمال عروض الناقض، ففي مثل هذا الفرض يجب الاعتناء بالشك بالنسبة إلى الاعمال الآتية قطعاً، و قد قلنا بان مورد الرواية غير الفرض بل موردها مورد ثبوت الملازمة، و لذا قلنا: انها رادعة للسيرة من دون اشكال، فتدبر.

وهم ودفع

و قد يقال: انه لو لم يكن الشك في الشرط ملغى الا من الجهة التي يتحقق معها التجاوز وجب ان يكون الشك في اثناء السورة مثلاً في فعل الحمد غير معتنى به من جهة ان الحمد شرط للسورة لا مطلقاً حتى لا يحتاج إلى اعادته بعد فعل السورة، و هكذا الكلام في غير الحمد و السورة من ساير افعال الصلاة، مع انه خلاف ظاهر الاخبار و صريح الكلمات، فيستكشف ان الشك في الشرط ملغى مطلقاً، سواء بالعنوان الذي يتحقق معه التجاوز او بغيره.

و فيه: ان باب الحمد و السورة غير باب صلاة الظهر و العصر، فان صلاة الظهر مطلقة لا يشترط صحتها بتعقبه بالعصر بحيث لو اخل بالعصر لا يوجب ذلك الاخلال بالظهر، و هذا بخلاف الحمد و غيره من افعال الصلاة و اقوالها فانه كما يشترط المتأخر فيها بسبقه بالمتقدم كذلك يشترط المتقدم ايضاً بتعقبه بالمأخر، بحيث لو اخل به يوجب ذلك الاخلال بالمتقدم ايضاً، و على هذا يكون محل الحمد مثلاً قبل السورة و محل السورة قبل الركوع و هكذا، فلو دخل في كل منها يتحقق التجاوز بالنسبة إلى المتقدم.

هذا قريب مما ذكره محقق الخراساني في حاشيته، ولكن اثباته من الأدلة محل اشكال، فتأمل.

و قد تحصل من جميع ما ذكر ان الشك في الشرط انما لا يعتنى به في خصوص ما تجاوز محل الشرط بالنسبة اليه، والله العالم.

الموضع السادس في شمول أدلة القاعدة و عدمه للشك في الصحة

قال شيخنا العلامة الانصاري قده: ان الشك في صحة المأق به حكمه حكم الشك في الاتيان، بل هو هو، لان مرجعه الى الشك في وجود الشيء الصحيح، و محل الكلام ما لا يرجع فيه الشك الى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة، كما لو شك في تحقق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة او كلمات الاية. ثم قال: الانصاف عدم شمول أدلة قاعدة التجاوز للشك في الصحة، الا بتنقيح المناط او جعل اصالة الصحة في فعل المسلم اصلا براسه، مدركه ظهور حال المسلم. او استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدم، فانه بمنزلة صغرى لقوله: فاذا كان اذكر فلا يترك شيئا مما يعتبر في صحة عمله الذي يريد براءة ذمته، لان الترك سهوا خلاف فرض الذكر، وعمدا خلاف ارادة البراء، انتهى.

التحقيق في المقام

اقول: قد تقدم فيما سبق قصور أدلة قاعدة التجاوز عن الشمول لمثل الموانع و القواطع التي يعتبر عدمها في المأمور به، اذ ظاهر الاخبار ارادة الغاء الشك في وجود ما يعتبر وجوده لا في عدم ما يعتبر عدمه، بل يمكن دعوى قصورها عن الشمول لمثل الشرائط التي كانت متحدة الوجود مع المشروط بحيث لا تعد عرفا شيئا بجماله و بالاستقلال، ففي مثل هذه الامور قد يقال: انه و ان ينطبق قاعدة التجاوز على نفسها الا انه ينطبق على المركب الذي يكون مصداقا للصحيح بالحمل الشائع فيقال: تحقق المركب الصحيح مشكوك، و لا يخفى انه لو صح ذلك و لم يشكل عليه بان الظاهر من الشك في الشيء هو ان يكون الشك متعلقا به ابتداء لا ان يكون مشكوكا بالواسطة و جب ان يلاحظ المحل الشرعى الذي يعتبر التجاوز عنه بالنسبة الى المركب لا الى خصوص ما كان الشك في

الصحيح لاجل الشك فيه، مع انه على هذا لا يثبت قاعدة التجاوز الا تحقق المركب الصحيح لا كون الماتى به صحيحا، فلو كان الاثر مترتبا على وجود المأمور به الصحيح يترتب لا محالة كما في العبادات، و ان كان مترتبا على كون الماتى به صحيحا لا يترتب الا بنحو الاصل المثبت، و ذلك كما في المعاملات، فهو نظير استصحاب وجود الكر في الحوض، فانه لا يترتب عليه الا الاثار التي رتب شرعا على وجود الكر لأكرية الموجود.

و بالجملة الفرق بين اجراء قاعدة التجاوز بالنسبة الى نفس المشكوك و بين اجرائه بالنسبة الى العمل المركب، انه في الاول يلاحظ المحل بالنسبة الى الجزء او الشرط المشكوك، فاذا تجاوز محله لا يعتنى بشكه سواء فرغ من المركب ام لا، و سواء دخل في الامر المترتب عليه ام لا، و لازم عدم الاعتناء بالشك هو الحكم بصحة المركب، اذ الصحيح الشرعى لا يزيد الا عما كان جامعا للاجزاء و الشرائط، فاذا شك في الصحة لاجل الشك في بعض تلك الاجزاء و الشرائط يحكم بها بمجرد شمول القاعدة للمشكوك، فيترتب عليه الاثار المترتبة على صحة الماتى به. و اما في الثاني فيلاحظ المحل بالنسبة الى مجموع المركب مثل الصلاة و نحوها، فاما يتجاوز محله يعتنى بشكه، و ما تجاوز يلغى شكه، لكن غايته ترتب الاثار المترتبة على وجود الصحيح لا صحة الموجود، فتدبر و استقم.

الموضع السابع في شمول أدلة القاعدة و عدمه لما اذا شك في الصحة الاتفاقية

هل ادلة تلك القاعدة تعم ما اذا علم كيفية العمل و شك في صحته و فساده لكن يعلم انه لو كان صحيحا كان من باب الاتفاق من دون مدخلية له في ذلك ام لا؟ و ذلك كما اذا علم كيفية غسل اليد و انه كان بارقماسها في الماء لكن شك في ان ما تحت خاتمه ينغسل بالارقماس ام لا؟ و في الحكم بوجوب الالتفات و عدمه وجهان: من اطلاق بعض الاخبار، و من التعليل بقوله: «هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك»^١ فان مورده ما اذا

احتمل الذكر حين العمل بان احتمل اتيانه بجميع خصوصيات العمل، فلو لم يحتمل ذلك و كان قاطعاً بان العمل الصادر منه لم يزد على ما يعلمه الان لا يعمه التعليل، و لا يخفى ان الوجهين جاريان فيما اذا كان احتمال الترك ناشئاً من احتمال التعمد.

و تنقيح المقام ان يقال: الشك في صحة العمل و فساد، تارة يكون من اول الامر، و اخرى يحدث بعد التجاوز عن العمل، و الثانى على اقسام: احدها ان يكون المكلف غافلاً عن صورة العمل بمعنى انه لا يعلم الان هل حرك خاتمه حين غسل اليدام لا؟ و هذا ايضا على قسمين: الاول انه يعلم انه على تقدير عدم تحريكه كان مستنداً الى السهو، الثانى انه يعلم انه على هذا التقدير كان مستنداً الى العمد و مثله في الحكم ما اذا لم يعلم ان الترك على تقديره، كان مستنداً الى السهو او العمد. الثالث ان يعلم كيفية العمل مثل انه يعلم ان كيفية غسل يده كانت بارتماسها في الماء و انه لم يحرك خاتمه ولكن شك الان في ان ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس ام لا؟ و هذا ايضا على اقسام، الاول: ما اذا علم انه حين العمل كان غافلاً عن الخاتم او عن وصول الماء تحته. الثانى: ما اذا علم انه كان معتقدا بعدم منعه من وصول الماء و كفاية مجرد الارتماس ثم شك من جهة الشك في مطابقة اعتقاده للواقع و عدمه و هذا بين ان علم مدرك اعتقاده و بين ان جهله. الثالث ما اذا احتمل كونه معتقدا بالصحة حين العمل. و في المقام قسم اخر و هو ان يكون غافلاً عن صورة العمل، ولكن يعلم انه على فرض اتيانه بالعمل صحيحاً يكون من باب السهو.

نقل و تحقيق

و اقتصر في «الدرر» على بيان بعض تلك الاقسام ثم قال ما حاصله: ان ظاهر اخبار الباب عدم شمولها للشك الموجود من اول الامر، فلو شك من حين الدخول في الصلاة في كونه متطهراً لا يجوز له الدخول بمجرد ملاحظة ان هذا الشك يصير بعد انقضاء العمل شكاً في الشيء بعد تجاوز محله، قال: اما القسم الاول فدخوله في الادلة مما لا اشكال فيه، و اما القسم الثانى فشمول المطلقات له مما لا اشكال فيه ايضا. و اما تطبيق التعليل عليه فتقريبه ان قوله: هو حين يتوضا اذكر، بمنزلة الصغرى للكبرى المطوية، فكانه قال: هو

حين يتوضا اذكر و كل من كان متذكرا فلا يتركه عمدا، فعلى هذا تنفع هذه الصغرى و الكبرى لمن احتمل ترك السهوي او العمدي، و معلوم ان بدون ضم هذه الكبرى المطوية لا ينفع مجرد الاذكية، اذ يحتمل ترك المشكوك و لو كان اذكر، فلا محالة يحتاج الى ضم ان الفاعل المرید لا تیان الصحيح لا يعمل على خلاف ارادته اذا كان ذاakra و الصغرى انما تثبت الذكر فتتفع القضية حينئذ. و فيه: ان الظاهر من التعليل عدم الاعتناء بعروض السهو، و مورده ما اذا كان عدم ترك المشكوك عمدا مفروغا عنه، فليس التعليل متعرضا لالغاء احتمال التعمد و من هنا يظهر الاشكال فيما لم يعلم ان الترك على تقديره مستند الى العمد او السهو. و اما القسم الثالث ففي شمول الادلة له و عدمه وجهان: من الاطلاق، و من التعليل المذكور الظاهر فيمن احتمل التذكر. و يمكن ان يقال: ان قوله: هو حين يتوضا اذكر، ليس من قبيل العلة للحكم بل هو حكمة لتشريعه، و الدليل عليه امران: احدهما: خلو سائر الاخبار عن ذكره مع كونها في مقام البيان. الثاني: مارواه الحسين بن ابي العلاء «قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الخاتم اذا اغتسلت، قال: حوله من مكانه و قال في الوضوء تديره فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا امرك ان تعيد الصلاة»^١.

و حمل الامر على الاستحباب بارادة الخاتم الوضيع او حمل النسيان على الغفلة بعد العمل بعيد، فعلى هذا يمكن قويا الاخذ بالاطلاق سواء كان غافلا عن صورة العمل او ملتفتا، و سواء كان احتمال تركه مستندا الى السهو ام الى العمد، انتهى كلامه ملخصا.

اقول: تطبيق الرواية على قاعدة الفراغ مشكل من وجوه:

احدها ان موردها وجود الشك من اول الامر، حيث ان السؤال يدور امره بين ان علم السائل بعدم منع الخاتم عن وصول الماء تحته، و بين ان علم بمنعه عن ذلك، و بين ان شك في الوصول و عدمه، لا وجه للسؤال بناء على الثاني كما لا يخفى، فيبقى احتمال الاول و الثالث، و الاول غير مرتبط بقاعدة الفراغ اصلا، و السؤال عن حكم الخاتم في هذا

الفرض يرجع الى السؤال عن حكمه الاستحبابي او الوجوبي الغير المرتبط بجهة مقدمته لوصول الماء، و اما الثالث فهو و ان ينطبق على قاعدة الشك بعد الفراغ، الا انه قد تقدم عدم شمول الادلة للشك الموجود من اول العمل.

و العجب من المحقق قدس سره انه مع ما افاد في صدر المبحث: من عدم شمول الاخبار لهذا الشك جعل مورد الرواية قاعدة الفراغ، مع ان موردها بين الاحتمال الاول و الثالث فتدبر. اللهم الا ان يحمل على انه علم بالوصول قبل العمل و شك بعد العمل، و لا يخفى ما فيه من البعد.

الثاني ان الحكم بصحة الوضوء فيما اذا نسي تحريك الخاتم لو كان من باب الفراغ لما كان وجه للتقييد بقوله: فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فان الفراغ عن الوضوء لا يمتنع على الدخول في الصلاة كما هو واضح، فالاقوى ان مورد السؤال ما علم السائل بوصول الماء الى ما تحت الخاتم بدون التحريك او الارادة. و على هذا فيكون الامر بالتحريك او الارادة استحبابيا لاجل الاستظهار او غيره، و يؤيده التعبير في الغسل بالتحريك و في الوضوء بالارادة، مع انه لو كان الامر لاجل توقف وصول الماء على التحريك او لاحتمال توقفه عليه لما كان لاختلاف التعبير وجه، فيظهر بجميع ذلك كون الامر استحبابيا، و الله العالم.

تذييل

ثم ان التعليل الواقع في بعض الاخبار على فرض كونه علة للحكم ظاهر الاختصاص بما اذا جهل صورة العمل و علم انه على تقدير ترك بعض ما يعتبر فيه كان مستندا الى السهو، فلا يعم ما اذا علم صورة العمل و كفيته و شك في الصحة و الفساد لاحتمال مصادفة عمله مع الواقع بحسب الاتفاق، و لا ما اذا جهل كفيته ولكن يعلم او يحتمل انه على تقدير تركه كان مستندا الى العمد، و الوجه في عدم شموله للمقامين يظهر مما ذكرناه، ولكن الاشكال كله في انه هل هو علة للحكم يدور الحكم مداره وجودا و عدما او علة لتشريعه في مورد الشاك؟ و الانصاف انه ليس فيه دلالة على الاول فلاجل ذلك قد

يقوى الاخذ بالمطلقات، ولكن الانصاف قصورها عن الشمول لبعض الموارد لانصرافها الى غيره مثلاً اذا علم كيفية العمل و علم ايضاً انه كان حين العمل معتقداً بالصحة و يعلم مدرك اعتقاده الآن لكن يشك في صحة العمل و بطلانه من جهة حصول العلم له بفساد هذا المدرك فالانصاف عدم شمول المطلقات له، كما انه يمكن منع السيرة على البناء على الصحة في هذا المورد. نعم لو شك الان في فساد المدرك و صحته او جهل باصل المدرك لا يبعد دعوى شمول الاطلاق و السيرة له، هذا. و على فرض القول بعدم قصور المطلقات عن الشمول لجميع ذلك لا ينبغي الاشكال في عدم الشمول للقسم الاخر الذي ذكرناه، و هو ان يكون غافلاً عن صورة العمل، ولكن يعلم انه على تقدير صحة العمل كان من باب السهو، و عليك بالتدبر التام فان المقام حقيق به جداً.



الفصل السادس: فى اصالة الصحة فى فعل الغير

و ثبوتها فى الجملة لا اشكال فيه، كما لا اشكال فى تقدمها على اصالة الفساد الجارية فى موردها، اما لكونها اشارة فيكون الوجه فى تقدمها ما هو الوجه فى تقديم غيرها من الامارات على الاستصحاب، او لكونها حجة فى مورده، فانه قلما ينفك مورد الا و فيه استصحاب على خلاف مقتضى هذا الاصل، بحيث لو كان المرجع الاستصحاب لزم خلوه عن المورد، كما لا يخفى.

مدرک اصالة الصحة

انما الاشكال فى مدرک هذا الاصل، فقد استدل له بالادلة الاربعة:

الكتاب

اما الكتاب فنه ايات: منها قوله تعالى: «و قولوا للناس حسنا»^١ و لا يخفى ان الاستدلال به يبتنى على مقدمتين:

الاولى ان يكون المراد منه القول الحسن فى ظرف الشك، فانه لولاه كان الحكم حكما واقعيا على حد غيره من الاحكام الواقعية الواردة على الموضوعات الواقعية

كوجوب الصلاة و الصوم و نحوهما، و حيث ان ظاهر الآية الشريفة بقريضة عدم اخذ الشك في الموضوع يقتضي ارادة الحكم الواقعي، و هو اجنبي عن اصالة الصحة التي هي حكم ظاهري مجهول في مورد الشك في الصحة و الفساد، فلا محالة يحتاج الى ضم ما ورد في تفسيرها على ما رواه في «الكافي» من قوله ^{الشيخ} : «لا تقولوا الا خيرا حتى تعلموا ما هو»^١ فيعلم منه ان وجوب القول الحسن حكم مجهول في ظرف الشك في الخير و الشر من جهة اخذ العلم في غايته، فيكون حينئذ على حد قوله: «كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام»^٢.

و من ذلك تعرف ان ما ربما يتوهم: من عدم الاحتياج الى ضم التفسير و كفاية الاية بنفسها في اثبات المرام، لا يخلو عن الكلام.

الثانية ان يكون المراد من القول الحسن الظن الحسن ليتمكن تقريب الاستدلال بان التكليف المتعلق بالاعتقاد لكونه امرا غير اختياري راجع الى ترتيب الاثر، فانه لولاه ايضا كان الاية اجنبيا عن المقام و كان راجعا الى وجوب القول الحسن ما لم يعلم الخلاف، فاين ذلك بما نحن بصده من ترتيب آثار الصحة عند الشك في الصحة و الفساد، و من ذلك كله تعرف وجه ما اُبتنى عليه الاستدلال في «الرسالة» بقوله: بناء على تفسيره بما في «الكافي» من قوله: «لا تقولوا الا خيرا حتى تعلموا ما هو»^٣. قال: و لعل مبناه على ارادة الظن و الاعتقاد من القول، انتهى.

فتقريب الاستدلال حينئذ انه امر الشارع في ظرف الشك بحسن الاعتقاد، و حيث انه امر خارج عن دائرة القدرة اذ ربما يحصل الاعتقاد السوء قهرا من دون انه هو و لا مقدماته بالقدرة فلا محالة يكون الامر به راجعا الى ترتيب الاثار، فيجب على المكلفين ان يعاملوا مع الناس في افعالهم معاملة الفعل الصحيح. هذا غاية ما يمكن تقريب الاستدلال بالاية.

١- الكافي، ج ٢، ص ١٦٤؛ وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٣٤٠، الباب ٢١: بحار الانوار، ج ٦٨، ص ٣١٠، الباب ٧٩.

٢- المحاسن، ج ٢، ص ٤٩٦، الباب ٧٧؛ عوالي اللآلي، ج ٣، ص ٤٦٥.

٣- الكافي، ج ٢، ص ١٦٤؛ وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٣٤٠، الباب ٢١: بحار الانوار، ج ٦٨، ص ٣١٠.

و الانصاف قصورها عن اثبات المرام، اذ ظاهرها انها راجعة الى مقام المعاشرة و مطلوبة القول الحسن في مقام السلوك مع الناس، نظير قوله تعالى وصية لموسى و هارون: «و قولاً له قولاً لئلا لعله يتذكر او يخشى»^١ و معلوم ان حسن القول و رعاية اداب الكلام في العشرة مع الناس غير ترتيب اثار الصحة على الاعمال الصادرة عنهم.

ان قلت: هب ان ظهور الاية ذلك الا ان قرينة التفسير تصرفه، اذ هو لا يوافق بظاهره ظهور الاية. قلت: بعد تسليم قوة ظهور الاية في المعنى المذكور يمكن التصرف في ظهور الخبر بارادة مطلوبة المداراة في القول الى ان يعلم عدم تاثير المداراة، و يويده قضية موسى مع فرعون، فانه تعالى امر اولاً بان يحاج معه بالقول اللين ثم امر بتشديد الامر عليه في القول و الفعل. و بالجملة مساق الاية بظاهرها مساق قوله تعالى: «و جادلهم بالتى هى احسن»^٢ و قوله تعالى «و قولاً له قولاً لئلا»^٣ فيكون اجنبيا عن المقام بالكلية، هذا مع انه لو اريد منها حسن القول في ظرف الشك في الحسن و خلافه لما تنهض لا ثبات المطلوب ايضا، اذ مجرد مطلوبة القول الحسن في حق الناس لا يقتضى مطلوبة ترتيب اثار الصحة على افعالهم، اذ من المحتمل حينئذ ارادة عدم رميهم بالخيب و سوء السريرة بمجرد صدور فعل منهم محتمل الحسن و القبح، و اين ذلك بما نحن بصده، و الحاصل ان الاستدلال بالاية معرض لوجوه من الاشكال، فافهم.

و منها قوله تعالى: «اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم»^٤.

تقريب الاستدلال بها بعد العلم بان الظن المأمور باجتنابه المحكوم بكونه اثماً هو الظن السوء: ان التكليف باجتناب هذا الظن لكونه امراً غير اختياري حاصلاً في الغالب من دون اعمال القدرة فيه او في مقدماته راجع الى وجوب الاجتناب عن ترتيب آثاره، فيجب لا محالة ترتيب اثار الصحة، لعدم الوساطة بين حرمة ترتيب اثار الفساد و وجوب ترتيب اثار الصحة.

وفيه: ان ظاهر الاية الشريفة حرمة ان يظن باحد سوء بمجرد صدور فعل منه

١- سورة طه، الآية ٤٤.

٢- سورة النحل، الآية ١٢٥.

٣- سورة طه، الآية ٤٤.

٤- سورة الحجرات، الآية ١٢.

محتمل للحسن والقبح بان يرمى بالفسق و سوء السريرة و خبث الطينة، فيعامل معه معاملة العاصي و الفاسق في عدم الاقتداء به و عدم قبول شهادته و ايقاع الطلاق في حضوره و نحو هذه الامور، فلو صدر منه فعل يشبه شرب الخمر او الزنا او نحوهما و احتمل عدم الجرح في فعله اما لجهله بالموضوع او نسيان الحكم او الغفلة عن العمل لم يجز رميه بتلك الامور، بل يجب ان يظن به الخير و يعامل معه معاملة من لم يقدم على المعصية، و هذا لاربط له بالمقام من وجوب ترتيب اثار الصحة على العمل الصادر منه، بل هو راجع الى وجوب حمل الفعل على انه لم يصدر على الوجه المحرم او وجوب الظن الحسن بالفاعل بمعنى انه لم يعص و لم يقدم على الحرام، و البون بين المعنيين بعيد، مثلا اذا صدر من احد معاملة يعلم بفسادها او يشك فيه ولكن يحتمل ان يكون هو غافلا او معتقدا بالصحة ليس عدم ترتيب اثار الصحة ظنا سوء به، بل الظن السوء هو ان يعمل في حقه معاملة من اقدم على الحرام، و حرمة ليس محل الكلام، الا انه غير مفيد في المقام، كما لا يخفى على ذوي الافهام.

و منها قوله تعالى: «او فوا بالعقود»^١ و قوله: «الا ان تكون تجارة عن تراض»^٢ بناء على ان الخارج من عمومه ليس الا ما علم فساد.

و لا يخفى ما في الاستدلال به من الضعف، اذ تقريبه اما ان عموم الوفاء و جواز الاكل يشمل كل عقد الا ما علم بفساده و عدم ترتيب الاثر عليه، او ان العموم حجة في الشبهات المصادقية للمخصص، فان كان الاول، يرد عليه ان الحكم بالصحة و وجوب الوفاء في الفرد المشكوك صحته و فساده يكون حكما واقعا على هذا التقريب لا حكما ظاهريا مجعولا في ظرف الشك بعنوان الشك كما هو المقصود المهم اثباته، هذا مضافا الى ان دعوى ان الخارج من العموم هو الفرد المعلوم فساد غير مسموعة، بعد ظهور دليل المخرج في خروج الفاسد الواقعي لا المعلوم. و ان كان الثاني، يرد عليه ان التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية للمخصص غير جائز على ما قرر في محله. و لعله لاجل ما ذكرنا كله او بعضه قال في «الرسالة» بعد ذكر الايات الاربعة و بيان الاستدلال بالاييتين

الاخيرتين: لكن لا يخفى ما فيه من الضعف، و اضعف منه دعوى دلالة الايتين الاولتين.

السنة

و اما السنة فنها: ما في «الكافي» عن علي عليه السلام «ضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيک ما يغلبک عنه و لا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوء و انت تجد لها في الخير محملاً سبيلاً»^١

و منها: قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضيل: «يا محمد كذب سمعک و بصرک عن اخیک فان شهد عندک خمسون قسامة انه قال و قال لم اقل فصدقه و كذبهم»^٢
و منها: ما ورد «ان المومن لا يتهم اخاه و انه اذا اتهم اخاه اغاث الايمان في قلبه كاغياث الملح في الماء و ان من اتهم اخاه فلا حرمة بينهما او فهو ملعون ملعون»^٣ الى غير ذلك.



ولا يخفى ما في الاستدلال بالكل.
اما الاول فلان المراد منه انه اذا صدر فعل من الاخ المومن و يجد المكلف طريقا الى وضعه على الاحسن و حملة على احسن المحامل ينبغي له ذلك، و لا يجوز له بمجرد ظهور كونه معصية و قبيحا حملة على ذلك، و هذا سواء علم بحرمته او لم يعلم و مثله قوله: «ان المومن لا يتهم اخاه و انه اذا اتهمه اغاث الايمان في قلبه او انه لا حرمة بينهما»^٤ و نحو ذلك. و بالجملة فلسان هذه الاخبار بشهادة التعبير بالمومن و بالاخ انه لا يجوز رمي المومن بالخنث و الفسق بمجرد صدور عمل منه ظاهر في العصيان، بل يجب ان يضع فعله على انه لا حرج فيه اما لاعتقاده بالحسن او لغفلته او جهله بالحكم اولنسيانه الموضوع او الحكم و نحو ذلك من الطرق التي يمكن الاجزاء اليها لدفع المحذور عن الفعل، و اين

١- الكافي، ج ٢، ص ٣٦٢؛ الوسائل، ج ١٢، ص ٣٠٢، الباب ١٦١؛ مستدرک، ج ٩، ص ١٤٤، الباب ١٤١.

٢- الكافي، ج ٨، ص ١٤٧، الوسائل، ج ١٢، ص ٢٩٥، الباب ١٥٧؛ بحار الانوار، ج ٧٢، ص ٢١٤، الباب ٦٥.

٣- الكافي، ج ٢، ص ٣٦١؛ الوسائل، ج ١٢، ص ٣٠٢، الباب ١٦١؛ بحار الانوار، ج ٧٢، ص ١٩٨، الباب، توضيح: كان الرواية في

الكتب المذكورة بما لفظه «اذا اتهم المومن اخاه انما الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء».

٤- نفس المصدر.

ذلك بما نحن بصدد اثباته من ترتيب آثار الصحة عند الشك فيها، فانه يصدق امتثال هذا الامر بمجرد عدم رمي الفاعل بالفسق و لو لم يحكم بصحة معاملته بل حكم بفساده و عدم ترتيب الاثر عليه، وهذا واضح.

و الحاصل ان مفاد هذه الاخبار لا يزيد عن عدم جواز اتهام الاخ المومن و وجوب حمل فعله على الحسن و الذي لاجرج فيه، و هذا لا يقتضى ترتيب اثار الفعل الصحيح، بل الغاية وجوب ترتيب اثار الحسن على الفعل من حيث عدم وجود الحذر الشرعى فيه.

واما الثانى فلان المراد خصوصا بقرينة تعبير المطلب بتكذيب السمع و البصر عدم تصديق القسامة فيما فهموا من ظاهر فعل المكلف و حمل فعله على الحسن عنده و انه لا برج فيه، و الشاهد على ان المراد ذلك لا غير ان تكذيب قول خمسين قسامة و تصديق قول الواحد في جميع الاثار الوضعية مما لم يقل به احد، فانه لو شهد خمسون عادلا على ان فلانا زنى او شرب الخمر او قذف المرأة و قال: لم افعل، لم يقل احد بانه يصدق في قوله و يرتفع الحد عنه، بل قالوا بوجوب اجراء الحد فيما اذا شهد عدلان فضلا عن خمسين عادلا.

فحينئذ المراد من قوله: «كذب سمعك و بصرك عن اخيك»^١ و قوله: «فصدقه و كذبهم»^٢ تكذيبهم فيما فهموا من ظاهر فعله و تصديقه في عدم صدور الفعل عنه على وجه الحرج في خصوص آثار صدور الفعل عن حرج او من حسن لا في جميع الاثار؛ و الامر واضح لا يحتاج الى مزيد بيان. هذا كله، مع قوة احتمال ورود الخبر في مقام بيان آداب المعاشرة و السلوك مع الناس، و انه اذا شهد خمسون قسامة على انه قال و قال لم اقل ينبغى المعاملة معه في مقام المعاشرة كانه لم يصدر منه شيء من دون ان يكون ناظرا الى ترتيب الاثر، فتدبر.

١- الكافي، ج ٨، ص ١٤٧؛ الوسائل، ج ١٢، ص ٢٩٥؛ الباب ٥٧؛ بحار الانوار، ج ٧٢، ص ٢١٤، الباب ٦٥.

٢- نفس المصدر.

ما ذكره الشيخ عليه السلام في الجمع بين الاخبار والنظر فيه

ثم ان الشيخ قدس سره جمع بين هذه الطائفة من الاخبار و بين ما ورد من النهي عن الوثوق بالمومن كل الثقة مثل رواية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام «لا تثقن باخيك كل الثقة فان صرعة الاسترسال لا تستقال»^١ بحمل تلك الاخبار على ارادة ترك آثار التهمة و الحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن، و هذه على ارادة التوقف من حيث الآثار.

و انت خير بان هذا الجمع لا يلائم ما ورد في بعض الاخبار: من انه اذا كان الغالب على الزمان الصلاح ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم، مثل ما في نهج البلاغة عنه عليه السلام «اذا استولى الصلاح على الزمان و اهله ثم اساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزية فقد ظلم و اذا استولى الفساد على الزمان و اهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر»^٢ و في معناه قول ابي الحسن عليه السلام في رواية محمد بن هارون الجلاب: «اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه»^٣.

فان مفاد هذه الاخبار هو التفصيل بين غلبة الجور على الحق و بين العكس، فلا محالة يقيد ما اطلق فيه النهي عن الوثوق و يعين موردته في خصوص غلبة الجور على الحق، و لاجل ذلك يقال هذه الطائفة دلت على حجية اصالة الصحة في الجملة.

و الانصاف ان هذه الاخبار بعد حمل مطلقها على المقيد كلها محمول على الارشاد، و انه اذا غلب الجور على الحق ثم وثق احد بالآخر كان ذلك معرضا لوقوعه في الضرر و الغرر، و اذا كان الامر بالعكس فلم يثق به كان ظلما على نفسه، و الحكمان ارشاديان ليس فيهما الا ما كان في المرشد اليه من المصلحة و الصلاح، فاين هو بما نحن بصدد من اثبات وجوب ترتيب آثار الصحة على الاعمال الصادرة من المكلفين، فافهم و استقم.

١- وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ١٤٧، الباب ١٠٢؛ المستدرک، ج ٨، ص ٤٤١، الباب ٨٥؛ بحار الانوار، ج ٧١، ص ١٧٣، الباب

١١؛ بحار الانوار، ج ٧٥، ص ٢٣٩، الباب ٢٣.

٢- المستدرک، ج ٩، ص ١٤٦، الباب ٤١؛ بحار الانوار، ج ٧٢، ص ١٩٧، الباب ٦٢.

٣- الكافي، ج ٥، ص ٢٩٨؛ الوسائل، ج ١٩، ص ٨٧، الباب ٩؛ بحار الانوار، ج ١٠، ص ٢٤٦، الباب ١٦.

الاجماع

و اما الاجماع فقد يدعى اجماع الفقهاء بالاسر على ان قول مدعى الصحة في الجملة مسموع مطابق للاصل، و الانصاف قوة احتمال ان يكون مدرك المجمعين هو ما استقر عليه سيرتهم بما هم عقلاء او بما هم مسلمون من ترتيب اثار الصحة على العمل المحتمل للصحة و الفساد، فعده دليلاً بجياله في قبال الاجماع العمل كى يكون كاشفا عن وجود مدرك صحيح فيما بايدهم مشكل، فالاولى التمسك بالسيرة المستمرة الثابتة بين المسلمين من زمن النبي الى زماننا هذا، فانهم لا يكادون يتوقفون في ترتيب الاثر على العقود و الايقاعات الصادرة منهم بمجرد احتمال كونها فاسدة، و هذه السيرة دليل قوي على المطلوب، بضميمة ان الشارع لو لم يرض بذلك لردعهم، ولو ردعهم لوصل الينا في مثل المسألة التي مورد الابتلاء به كثير جدا، فحيث لم يصل الينا ردعه يستكشف عدمه، و به يستكشف رضاؤه. هذا اذا ادعى احد استمرار سيرة العقلاء بماهم عقلاء، و اما لو ادعى استمرار سيرة المسلمين فلا يحتاج في اثبات المطلوب بها بضميمة غيرها، اذ يقال بمجرد بنائهم على ترتيب اثار الصحة في منظر الاثمة و استقرار طريقتهم على ذلك بما هم مسلمون يكفي في المطلوب، اذ به يستكشف انهم اخذوا هذا المعنى من ائمتهم و احرزوا رضاهم بذلك و الا لما كانوا يعملون، و حينئذ لا يحتاج الى ضم انه لوردعهم الشارع لوصل الينا لكثرة الابتلاء بهذه المسألة، فافهم.

و بذلك تعرف ان ما ربما يتوهم، من عدم الفرق بين دعوى سيرة المسلمين بما هم مسلمون او دعوى سيرة العقلاء في المقام، ليس على ما ينبغي، و يظهر النتيجة في الامور التي لم يكثر الابتلاء بها، فان سيرة المسلمين ان ثبت كفى في استكشاف مذاق الشرع فيه، دون سيرة العقلاء، فتدبر.

العقل

و اما العقل فقد يقال: انه حاكم بالاستقلال بلزوم البناء على هذا الاصل من جهة انه لو لم يبن عليه لزم منه الاختلال.

و لا يخفى ان تقريب هذا الدليل بعينه تقريب دليل الانسداد، فيقال: انه لو لم يجر الرجوع الى هذا الاصل في شيء من الموارد لزم منه اختلال النظام، فلا محالة يلزم ان

يجوز العمل به في الجملة، و حيث لا ترجيح لمورد على الآخر جاز العمل به مطلقا.
 وفيه: عدم نهوض هذا الدليل لا ثبات الحجية على الاطلاق، و توضيحه:
 انه تارة يقال: ان بلزوم الاختلال يستكشف ان الشارع جعل هذا الاصل حجة بما
 يرفع به الاختلال نظير دليل الانسداد بناء على الكشف، و معلوم ان غاية ما يقتضيه
 ذلك حجية الظن في الجملة بنحو القضية المهمة، و لازمه الاكتفاء بالقدر المتيقن اذا كان
 بمقدار يرفع به المحذور كما هو الامر، فانه اذا قلنا بحجية اصالة الصحة في خصوص مورد
 علم الفاعل بالصحيح و الفاسد و العلم بمطابقة اعتقاده لما اعتقد الحامل الذي هو القدر
 المتيقن من موردها لعله كفى ذلك في ارتفاع الاختلال، و حينئذ التعدي عنه الى غيره
 بلا دليل يقتضيه، و هذا كما في دليل الانسداد، فانه اذا قلنا بان المقدمات المذكورة فيه
 كاشفة عن حجية الظن عند الشارع كان ذلك كاشفا عن حجية ما به يرفع المحذور بنحو
 الاهمال، فاذا كان طائفة من الظنون داخلا فيه قطعا و كان بهذا المقدار يتعين الحجية في
 خصوص مورده، و لا وجه للتعدي عنه الى غيره.
 و اخرى يقال: ان بواسطة الاختلال يحكم العقل بحجية اصالة الصحة على نحو
 الاستقلال نظير دليل الانسداد على الحكومة، و لازمه الاقتصار ايضا على ما هو الاقرب
 الى الواقع فالاقرب.
 والحاصل انه كما قلنا في مقدمات دليل الانسداد، انها لا تقتضي حجية الظن على
 الاطلاق سواء قلنا بالحكومة او الكشف، فذلك في المقام، هذا كله مضافا الى عدم
 امكان التمسك بهذا الدليل من راس، اذ كما قلنا في الدليل المذكور: ان من مقدماته ان لا
 يكون دليل على الاحكام على حد يرتفع به الاختلال بالاحتياط في غيرها، فذلك
 نقول في المقام: ان التمسك بالاختلال فرع ان لا يكون دليل يقتضي اصالة الصحة في
 مواضع مخصوصة بحيث لا يكون رفع اليد عنها في غير تلك المواضع موديا الى
 الاختلال، فمع وجود الدليل من السيرة او غيرها، كما هو الامر يختل اركان الاستدلال.
 هذا كله مضافا الى ان الاستدلال بدليل الاختلال لو صح لما ينهض لاثبات الاحكام
 الوضعية المقصودة من حجية اصالة الصحة، بل الغاية ايجابه لارتفاع الاحكام التكليفية

التي يلزم من رعايتها الاختلال.

و دعوى ان الظاهر رفع ما هو منشأ الاختلال و هو الفساد، مدفوعة بفقد الدليل اللفظي على ارتفاع الاختلال كي يدعى ظهوره في رفع المنشأ، كما هو المدعى في دليل نفي الضرر و الحرج، فتدبر.

تقريب و تقليب

و قد يستدل لذلك باستدلال الامام عليه السلام في رواية حفص بن غياث بعد الحكم بان اليد حجة على الملك و يجوز الشهادة به بها انه «لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق»^١.

تقريب الاستدلال: انه ^{الاصلا} علل حجية اليد و دلالتها على الملكية بانه لو لا ذلك يختل امر السوق، فبعموم التعليل يحكم بان كلما يلزم من عدم حجية اختلال السوق حجة عند الشرع.

و لا يخفى ان الاستدلال به على حجية اصالة الصحة على نحو الاطلاق يبتنى على ضم مقدمة، و هي ان الاصل المذكور و ان كان ^{كان} مثل اليد في انه لا يلزم من ترك العمل به في الجملة اختلال اصلا، بل الاختلال انما هو في تركه رأسا، ولكن لما علل في الرواية حجية اليد على الاطلاق بلزوم الاختلال لولاه يستكشف ان عروض الاختلال و لو في الجملة دليل على الحجية على الاطلاق. و بعبارة اوضح ان تعليل الامام حجية اليد على نحو الاطلاق بانه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق - مع انا نعلم ان في ترك العمل باليد في بعض الموارد لا يكون اختلال اصلا - كاشف و دليل على ان مجرد عروض هذا المحذور على بعض التقادير يكفي في حجية اليد على الاطلاق، فتدبر. هذا غاية ما يقال في تقريب الاستدلال.

و فيه: ان الظاهر و لا اقل من الاحتمال المساوي لاحتمال غيره ان التعليل ليس امرا تعبديا، بل هو ارجاع الامر الى ما هو المعلوم في الخارج من جريان السيرة على العمل

على طبق اليد، فالمراد تنبيه السائل بان حجية اليد مما استقر عليه سيرة المسلمين حيث كانوا يعاملون معها معاملة الملكية، وانه لولا ذلك اختل امر سوقهم. و على هذا لا يمكن التعدي عن مورد اليد الى غيره، الا اذا ثبت فيه ايضا جريان السيرة و الطريقة، و حيث ثبت ذلك يكون هو دليلا بحياله من دون تاثير لغيره، و الامر واضح.

وهم ودفع

و اما التمسك بدليل نفى الحرج فمدفوع بان الحرج المنفى على ما قرر في محله هو الشخصى لا النوعى، فيلزم ملاحظة حال شخص المكلف في شخص المعاملة، و الالتزام به ليس قولاً بحجية اصاله الصحة بالنسبة الى الجميع في جميع الموارد.

تعقيب و تحقيق

ثم انه قد استدل الشيخ في الرسالة على ما في بعض النسخ برواية مسعدة بن صدقة، و المظنون بل لا يبعد دعوى القطع انه كلامه، فالاعراض عن ذكره في بعض النسخ او جعله من الزيادات في الاخر لعله لاعراضه قدس سره عنه لما رأى فيه من الاشكال، و كيف كان تقريب الاستدلال ان الحكم بالحلية عند الشك في الحرمة في هذه الاشياء لا يجمعها الا اصاله الصحة في نفس المعاملة، و ذلك لان الاصل في الثوب هو اصاله عدم تملكه و عدم جواز التصرف فيه، و كذلك في مثال العبد و الامراة فلا وجه للحكم بحليته الا اصاله الصحة في نفس العقد، فالحكم بالحلية ليس من جهة مجرد الشك في حل التصرف في الثوب و العبد و الامراة و عدمه، بل هو من جهة الشك في حل المعاملة و عدمه، فاذا اقتضى الاصل الحلية يحل باتباعه جميع التصرفات. هذا محصل تقريب الدلالة على ما يستفاد من كلامه.

ثم اعترض قدس سره على نفسه: بان الحكم بالحلية في مثال الثوب و العبد لعله لاجل اليد و في الامراة لاجل اصاله عدم تحقق النسب و الرضاع، فلا يدل على ما نحن بصدد. فاجاب بان ظاهر الوثيقة ان الحكم بالحلية انما هو من جهة مجرد التردد، لا من حيث قيام الامارة على الملك او عدم النسب.

ثم اعترض بان الحكم بالحلية لو كان لمجرد اصالة الحل لعم ما اذا ترددت المرأة بين الزوجة و الاجنبية او بين أمته و أمة غيره، و كما ان اصالة عدم الزوجية او الملكية حاكمة على اصالة الحل في المثالين، فكذلك في امثلة الموثقة، فيستكشف ان الحلية فيها لم تكن مستندة الى اصالة الحل، بل الى اليد او غيرها.

فاجاب بان الشك في المثالين مسبوق بالحرمة بخلاف الشك في حل المعاملة. هذا ملخص كلامه عليه السلام، و انت خير بما فيه:

اما اولاً فلان القول بشمول الحلية للوضع كى يكون مقتضاه صحة جميع ما شك في حليته و حرمة من المعاملات - مع انه خلاف ظاهر قوله: كل شيء لك حلال، خصوصاً بقرينة مقابلة الحرمة - مما لا يمكن الالتزام به، بل لا اظن الشيخ قدس سره ملتزماً به، اذ لازمه جواز بيع المايح الذي شك في انه خل او خمر او اللحم الذي شك انه من الماكول او غيره و نحو ذلك من الامثلة، بل اللازم منه جواز التمسك بها في الشبهات الحكمية كما لو شككنا في جواز بيع مايح متنجس و عدمه، كما يجوز التمسك بها في الشبهات الحكمية التكليفية بجواز شربه و عدمه، و الالتزام به كما ترى. فالانصاف ان دليل حلية الاشياء ناظر الى خصوص لتكليف دون الوضع.

و اما ثانياً فلان الظاهر المنساق من الرواية تطبيق اصالة الحل على التصرف في الاشياء المذكورة فيها بنفسها لا على المعاملة الواقعة عليها لقوله عليه السلام: «و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعله سرقة و العبد يكون عندك و لعله حرقد باع نفسه او خدع فبيع او امرأة تحتك و هي اختك او رضيعتك» قال بعد ذكر الامثلة: «و الاشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير هذا او تقوم به البينة»^١ فان ظاهرها ان مورد الاصل هو الاشياء بنفسها من حيث جواز التصرف لا العقد الواقع عليها، و حينئذ يقال: لابد و ان يكون الحلية مستندة الى اليد او امانة اخرى، لا الى اصالة الحل، لانها لو كانت مستندة اليها لوجب الحكم بالحلية ايضاً في المرأة المرددة بين كونها زوجة او اجنبية او بين كونها امته او امة غيره، و لو بنى على تقدم اصالة عدم الزوجية او عدم الملكية فيها على اصالة

الحلية جرى ذلك بعينه في الامثلة المذكورة في الرواية. و ما يقال: من ان الظاهر ان الحكم بالحلية انما هو من جهة مجرد التردد لا قيام الامارة فهو قرينه على ارادة تطبيق الحلية على العقد، مدفوع بمعارضة هذا الظهور بظهور تطبيق اصالة الحلية على نفس تلك الاشياء، و ليس تقديم الاول على الثاني و جعله دليلا على التصرف فيه اولى من العكس، بان يوخذ بظهور التطبيق و يجعل دليلا على ان الحكم بالحلية مستند الى امارة من اليد او غيرها، و الحاصل ان الاستدلال بالموثقة مخدوش بوجوه من الاشكال. و قد تحصل ان الدليل على حجية الاصل المذكور منحصر في السيرة، و الله العالم.

ينبغي التنبيه على امور:

الامر الاول

هل المحكوم به في اصالة الصحة هو الصحة باعتقاد الفاعل او الصحة باعتقاد الحاكم الذي يعبر عنه بالصحة الواقعية نظرا الى ان نظر الحاكم و اعتقاده طريق الى الواقع و مرأت له؟ و جهان، و ينبغي او لا تحرير محل النزاع فنقول: ان الشاك في الفعل الصادر من الغير اما يعلم بجهل الفاعل بصحيح الفعل و فاسده بالجهل البسيط، او يجهل بذلك، او يعلم بعلمه بذلك، و القسمان الاولان يجري فيها اصالة الصحة، او لا يجري في شيء منهما، او يفصل بين القسم الاول و الثاني؟ وجوه، أقواها الاخير، فان الظاهر جريان السيرة التي هي العمدة في المقام فيما اذا جهل الحال للقطع بان بناءهم ليس على التفتيش و التجسس عن ان الفاعل هل كان عالما بالحكم اولا؟ نعم فيما علموا جهله بحكم المسألة ليس بناؤهم على ترتيب الآثار بمجرد احتمال الصحة. و اما القسم الاخير و هو ما يعلم بعلم الفاعل بصحيح الفعل و فاسده فهو ايضا على اقسام: لانه اما يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاده و هذا هو القدر المتيقن من مورد الاصل، او يعلم مخالفته، او يجهل الحال. و القسم الاول و الثالث خارج ايضا عن محل النزاع، اما الاول فواضح، و اما الثالث فلان المفروض جهل الحامل بحال الفاعل و ان عقيدته هل تطابق عقيدة نفسه او تخالفه، ففيه ايضا يحمل فعله على الصحيح الواقعي و يترتب عليه اثاره من دون اشكال، اذ كما قلنا: ان في صورة جهله بالحال يجري الاصل و يحمل فعله على الصحيح، فكذلك في صورة

جهله باعتقاد الفاعل، فان جريان السيرة على ذلك و عدم البناء على التفتيش و التجسس فيها على سواء، و الامر في كل ذلك واضح، انما الاشكال فيما اذا كان عالما بعلم الفاعل و يعلم مخالفة اعتقاده لاعتقاد نفسه والفرض بين ما لم يتصادق اعتقادهما بالصحة في فعل كان اعتقد احدهما مثلاً وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة و الاخر وجوب الاخفات و بين ما تصادقا كان اعتقد احدهما صحة البيع بالفارسي و الاخر اعتبار العربي و عدم كفايته بالفارسي، و هذا الفرض هو محل النزاع في ان المحمول عليه فعل المسلم هل هو الصحة عنده او الصحة الواقعية، و الحق عدم الاشكال في الصورة الاولى في ان فعله انما يحمل على الصحة عنده لعدم جريان السيرة على حمله على الصحة الواقعية، و قد عرفت ان عمدة الدليل في الباب هو السيرة، بل هو الظاهر ممن استند في هذا الاصل الى ظاهر حال المسلم كالعلامة، او الى الغلبة كالمحقق القمي، اذ الظاهر المستفاد من حال المسلم و كذا الغالب عدم اتيانه الا بما يعتقد صحياً، فالغلبة و ظهور الحال انما يقتضي حمل فعله على ما هو صحيح عنده لا على الصحة الواقعية، هذا اذا لم يتصادق اعتقادهما بالصحة. و اما اذا تصادقا في فعل فالظاهر ايضاً عدم جريان السيرة على ترتيب اثار الصحة الواقعية، كما ان شيء من ظهور حال المسلم و الغلبة لا يقتضي ذلك، و الفرق بين هذه الصورة و بين الصورة الاولى هو ان الامرين في الاولى مقتضيان لحمل الفعل على الصحيح عند الفاعل، و اما في هذه الصورة فهما لا اقتضاء لاحد من الطرفين، و مجرد ذلك كاف في عدم حمله على الصحة الواقعية كما لا يخفى.

و قد تحصل ان مورد النزاع في ان المحمول عليه فعل الغير هل هو الصحة باعتقاد الفاعل او الصحة الواقعية: هو ما اذا علم الشاك بمخالفة اعتقاده لاعتقاده، و قد عرفت ان الاقوى فيه عدم حمل فعله على الصحة الواقعية لمنع السيرة على ذلك و منع اقتضاء الغلبة او ظاهر حال المسلم له، و اما اذا علم بمطابقة اعتقادهما او جهل ذلك او جهل حال الفاعل من راس فلا اشكال في ان مقتضى السيرة القطيعة بضميمة عدم الردع هو حمل فعله على الصحة الواقعية و ترتيب اثار الصحيح الواقعي عليه، و اذا علم بجهل الطرف بحكم المسألة و انه لو اتى بما هو الصحيح كان ذلك من باب المقارنة الاتفاقية فالظاهر عدم جريان الاصل المذكور فيه، لمنع السيرة و منع ما يقتضيه غيرها، هذا محصل

الكلام في المقام.

و ربما يظهر من المحقق الخراساني قدس سره في التعليقة الحكم بالحمل على الصحة الواقعية مطلقا الا فيما اذا اعتقد صحة ما هو فاسد واقعا و فساد ما هو صحيح كذلك، قال: و ذلك لنهوض ما هو العمدة من الادلة من السيرة و الاختلال عليه، و ارتفاع الاختلال بالحمل عليها في بعض الصور و ان كان حاصلا، الا ان تعيين ذلك بلا معين ترجيح بلا مرجح انتهى.

و انت خير بعدم جريان السيرة في بعض المقامات على ما عرفت، و اما الاختلال فقد تقدم ان الاستدلال به معارض بوجوه من الاشكال، فراجع.

الامر الثاني

الظاهر من المحقق الثاني قدس سره ان اصاله الصحة انما يجري في العقود بعد استكمالها للاركان. قال في «جامع المقاصد» في مسألة اختلاف الضامن و المضمون له فقال الضامن ضمننت و انا صبي بعدم تقديم قول الضامن ما هذا لفظه: فان قلت: للمضمون له اصاله الصحة في العقود و ظاهر حال البالغ انه لا يتصرف باطلا، قلنا: ان الاصل في العقود الصحة بعد استكمال اركانها ليتحقق وجود العقد، اما قبله فلا وجود له فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر او العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد، و كذا الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا، انتهى.

و قال في باب الاجارة: لا شك في انه اذا حصل الاتفاق على حصول جميع الامور المعتبرة في العقد من الايجاب و القبول من الكاملين و جريانها على العوضين المعتبرين و وقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعى الصحة بيمينه، لانه الموافق للاصل، لان الاصل عدم ذلك المفسد، و الاصل في فعل المسلم الصحيح. اما اذا حصل الشك في الصحة و الفساد في بعض الامور المعتبرة و عدمه فان الاصل لا يشر هنا، فان الاصل عدم السبب الناقل. و من ذلك ما لو ادعى اني اشتريت العبد فقال بعثك الحر، انتهى.

و يظهر ذلك من بعض كلمات العلامة في «القواعد» و «التذكرة» قال في الاول: لا يصح ضمان الصبي و لو اذن له الولي، فان اختلفا قدم قول الضامن، لا صالة براءة الذمة و

عدم البلوغ، و ليس لمدعى الصحة اصل يستند اليه و لا ظاهر يرجع اليه، بخلاف ما لو ادعى شرطاً فاسداً، لان الظاهر انهما لا يتصرفان باطلاً، وكذا البحث فيمن عرف له حالة جنون انتهى. و قال فى الثانى: لو ادعى المضمون له ان الضامن ضمن بعد البلوغ، و قال الضامن: بل ضمننت لك قبله، فان عيناً له وقتاً لا يحتمل بلوغه قدم قول الصبي، الى ان قال: و ان لم يعيناً له وقتاً فالقول قول الضامن بيمينه و به قال الشافعى، لا صالة عدم البلوغ، و قال احمد: القول قول المضمون له، لان الاصل صحة الفعل و سلامته كما لو اختلفا فى شرط مبطل، و الفرق ان المختلفين فى الشرط المفسد يقدم فيه قول مدعى الصحة لاتفاقهما على اهلية التصرف، اذ من له اهلية التصرف لا يتصرف الا تصرفاً صحيحاً، فكان القول قول مدعى الصحة لانه مدعٍ للظاهر، و هنا اختلفا فى اهلية التصرف، فليس مع من يدعى الاهلية ظاهر يستند اليه و لا اصل يرجع اليه، وكذا لو ادعى انه ضمن بعد البلوغ و قبل الرشد، انتهى.

نقل و نظر

قال الشيخ: و الاقوى بالنظر الى الادلة السابقة من السيرة و لزوم الاختلال هو التعميم، و لذا لو شك المكلف ان هذا الذي اشتراه هل اشتراه فى حال صغره بنى على الصحة، و لو قيل: ان ذلك من جهة الشك فى تملك البائع البالغ و انه كان فى محلهام كان فاسداً جرى مثل ذلك فى مسألة التداعى ايضا، ثم اورد على المحقق بان ما ذكره: من انه لا وجود للعقد قبل استكمال اركانها، ان اراد الوجود الشرعى فهو عين الصحة، و ان اراد الوجود العرفى فهو متحقق مع الشك بل مع القطع بالعدم. و اما ما ذكره: من الاختلاف فى كون المعقود عليه هو الحر او العبد، فهو داخل فى المسألة المعنونة فى كلام القدماء و المتأخرين و هى ما لو قال بعثك بعبد فقال بل بجر. و اما ما ذكره من ان الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً، فهو انما يتم اذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل و لم يكن هناك طرف اخر معلوم البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل، و اما اذا كان الشك فى ركن اخر او فى اهلية احد طرفى العقد فيمكن ان يقال: ان

الظاهر من الفاعل في الاول و من الطرف الاخر في الثانى انه لا يتصرف فاسدا، انتهى كلامه ملخصا.

و فيه مواقع للبحث:

الاول ان كلا منا هذا في اصالة الصحة بما هي اصل بحياله فنقول: هل هي نعم ما اذا كان الشك في الفعل من جهة الشك في استكمالها للاركان اولاً؟ و ما ذكره من مثال الشك في ان هذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره غير مرتبط بالمقام، بل الحكم بالصحة فيه انما هو من جهة قاعدة الفراغ لا اصالة الصحة، و التوضيح انه اذا شك في صحة العقد و فساده من جهة الشك في بلوغ العاقد و صغره فهل يحكم بصحته باصالة الصحة اولاً، و هذا هو مورد الكلام، و اما اذا وقع فعل من نفسه فشك بعد وقوعه في الصحة و البطلان فلا شبهة في انه محكوم بالصحة بقاعدة الفراغ سواء كان الشك من جهة الشك في البلوغ او من جهة اخرى، و مما يهديك الى ذلك ما تقدم عند التعرض لفروع قاعدة الفراغ ان ادلتها تقصر عن الشمول لما اذا كان المكلف على شك من اول الامر، بل هي انما تختص بالشك الحادث بعد الفراغ، و على هذا يظهر نتيجة الكلام فيما اذا كان من اول الامر شاكا في الصحة و البطلان فنقول في مثل الفرض الذي يقصر عن اثبات صحة العمل فيه ادلة قاعدة الفراغ هل يحكم بالصحة باصالتها اولاً، اذا عرفت ذلك نقول: لقائل ان يقول ان الحكم بالصحة باصالتها انما يختص بما اذا كان الشك في صحة العقد بعد احراز استكمالها للاركان لا قبله، بدعوى ان مرجع الشك في اقترانه بالاركان انما هو الى اصل تحققه لا صحته بعد التحقق، و اصالة الصحة انما يجري فيها احراز تحقق العقد و شك في صحته و فساده لاجل الشك في اقترانه بمفسد و عدمه. و لعل المراد بالاركان في كلام المحقق قدس سره هو ما به قوام العقد بحيث لا يكون مفهومه بدون محققا، وعد البلوغ منها لعله بالنظر الى الادلة الدالة على ان عمد الصبي خطأ التي مرجعها الى ان قصده كلاً قصد. و البحث عن صحة هذا المبنى و عدمه محول الى مقامه، و ليس هنا مقام ذكره، و الذي يناسب المقام انه قد يقال: المستفاد من الادلة الواردة في

حكم الصبي و اعماله ان قصده بمنزلة العدم، و لعل نظر القوم في عد البلوغ من اركان العقد و ما به قوامه الى ذلك، فلا يشكل عليهم بان مفهوم العقد محقق بنظر العرف من دون اشكال، اذ يمكن التفصي من قبلهم بان قصد تحقق المعنى من مقومات العقد بنظر العرف من دون شبهة و لا ارتياب، فانهم لا يكادون يرتابون في عدم تحقق العقد بمجرد ايقاع الصيغة و لو من النائم و الساهي او من لا قصد له الا التمرين، و حيث ثبت تعبد الشارع بان قصد الصبي كلا قصد يكون ايقاعه للصيغة كايقاع النائم و الساهي، فيدخل البلوغ حينئذ في ما به قوام العقد بنظر العرف من باب التعبد و التخطئة في المصداق. و اذا ثبت ذلك نقول: كما لا اشكال في انه اذا شك في صحة العقد من جهة الشك في انه هل صدر من النائم و الساهي لا يجري اصاله الصحة الا اذا احرز بظاهر الحال او غيره صدوره من القاصد، فكذلك لا اشكال في عدم الجريان اذا شك في الصحة من جهة الشك في البلوغ بناء على ان يكون قصد الصبي كلا قصد على ما تقدم احتماله. و لعل مرجع الجميع الى الشك في العقد من جهة الشك في استكمال الالركان شك في اصل تحقق العقد، لا في صحته بعد الفراغ عن تحقيقه، كما هو مورد اصاله الصحة. و قد تحصل من جميع ما ذكر ان قياس الشك المقارن عند العمل الذي هو مورد البحث في الاصل المذكور بالشك الحادث بعد العمل الذي هو مورد قاعدة الفراغ في غير محله، و الذي يرشدك اليه انه اذا شك بعد العمل في صحة عمله يحكم بالصحة من اجل قاعدة الفراغ، و الا فاصالة الصحة المصطلحة انما يختص بعمل الغير و لا يشمل عمل نفسه، فهذا قاعدة و ذاك اخرى، و لا ينبغي خلط احدهما بالآخرى.

الثاني قد انقدح من مطاوي كلماتنا هذه ان ما اورد قدس سره على المحقق: بان الوجود الشرعي عين الصحة و الوجود العرفي متحقق، كلام في غير المحل، اذ قد تقدم ان المستفاد من الادلة ان قصد الصبي كلا قصد، و لا اشكال في ان مجرد ايقاع الصيغة من دون قصد لا يكون عقدا عند العرف، فكذا في القصد الذي نزله الشارع منزلة العدم.

الثالث الظاهر انه لا يجري لا صالة الصحة عند الشك في ان العقد هل وقع على الحر

او وقع على العبد، لا من جهة ان كون المبيع مملوكا مما له دخل في قوام العقد و تحقق مفهومه عرفا مثل قصد المعنى كى يشكل بوضوح امر ذلك ليس كذلك، بل من جهة ان اصاله الصحة انما تجري اذا شك في صحة وجود واحد من العقد و فساد، بمعنى انه اذا كان هناك عقد واحد شخصى و شك في صحته و فساده يجري فيه الاصل المذكور و يحكم بصحته، و اما اذا شك في ان العقد هل كان لهذا الوجود كى يكون صحيحا او بذاك كى يكون فاسدا لايجري فيه اصاله الصحة، و نظير ذلك ما قرع سمعك في باب الاستصحاب من منع جريانه في الفرد المردد، فراجع و تدبر. ثم ان المناسب في المقام تحقيق الحال في انه هل يجري اصاله الصحة المصطلحة في مقام الدعوى و ادعاء احد الطرفين الفساد اولاً؟ و الظاهر عدم، و تحقيق الحال يستدعى بسط المقال، فنقول و بالله الاتكال: لا شبهة و لا اشكال في عدم جريانه فيما لو ادعى الفاعل فساد عمله مع شك المكلف في الحال، مثل ما اذا ادعى الوكيل في اجراء الصيغة فساد العقد، و مثله ما اذا ادعى الامام فساد قراءته، فانه لا يظن باحد القول بجريان اصاله الصحة في مثل المقام. و لو قال احد بذلك فهو بم عزل عن الحق و الحقيقة بعد ما عرفت من ان اقوى الدليل على الاصل المذكور هو السيرة، بل هو الدليل ليس الا، و معلوم ان السيرة غير جارية حتى في مثل المقام مما ادعى الفاعل فساد العمل. نعم قد يستدل بظاهر الحال على الصحة من جهة ان المسلم القاصد للفعل انما ياتى به على الوجه الصحيح، و هذا غير ما هو المنظور من اصاله الصحة بما هو اصل شرعى حاكم بالصحة عند الشك في الصحة و الفساد و عدم ما به يستند في اثبات احد الطرفين. و على هذا فلو قام دليل على حجية هذا الظاهر فيما تم فهو و الا فهو بحكم عدم، و اذا كان الامر في صورة الشك في الحال ذلك فليكن كذلك في صورة دعوى الطرف الصحة، فان عدم جريان الاصل في حق كل منهما واضح، اذ احدهما يدعى القطع بالصحة و الاخر يدعى القطع بالفساد، فلا معنى للاصل المذكور في حقهما. و اما الحاكم الشاك فهو ايضا لا يمكنه التشبث باصاله الصحة بعد ما يدعى الفاعل الفساد لما عرفت من منع السيرة في المقام، نعم الامر فيما يكون هناك ظاهر يستند

اليه كما مر. و بالجملة الاقوى ان الاصل المذكور غير جار فيما يدعى الفاعل الفساد، سواء كان هناك طرف يدعى في قبالة الصحة كى يكون المقام مقام الدعوى او لم يكن، و الظاهر ان القوم لم يستندوا في الفروع الراجعة الى مقام الدعوى بهذا الاصل، بل مستند هم ظاهر الحال، فيقع الكلام معهم في حجية هذا الظهور، فراجع و تدبر.

الامر الثالث

ان هذا الاصل انما يقضى بصحة فعل الغير اذا شك في بعض الامور المعتبرة في صحته شرطاً او شرطاً مما لولاه لكان هذا الفعل فاسداً شرعاً، فلا يقضى أصالة الصحة في فعل بصحة اخرى، مثلاً أصالة الصحة في الايجاب تقتضى صحة الايجاب و وقوعه مع جميع ما يعتبر فيه مما لولاه لكان الايجاب من حيث هو باطلاً، و معلوم ان ذلك لا يقتضى وقوع صيغة القبول و لأصحتها، و هكذا أصالة الصحة في العقد بمعنى الايجاب و القبول معناه صحة الامرين و تماميتهما من جهة الامور المعتبرة فيها، بمعنى انه لو ضم ساير الامور المعتبرة في النقل و الانتقال من اذن من له الحق ما لكان او غيره و غير ذلك لا اثر ذلك الايجاب و القبول في الاثر المقصود، فلو فرض وجود هذه الامور و احرازها فيها، و الا لم يوجب الحكم بصحة الامرين الحكم بها، و الامر واضح.

الامر الرابع

اذا كان لفعل الفاعل اثراً بالنسبة الى الحامل ترتب عليه، فلو صلى شخص على ميت او غسل ثوباً و شككنا في صحة فعله يحمل على الصحة، و لازمه سقوط التكليف بالصلاة عن الحامل و جواز معاملته مع الثوب معاملة الطهارة، نعم فيما لا ياتي فيه الصحة و الفساد لا يمكن الحكم بالصحة بمجرد صدوره، مثلاً لو اتي بصورة الغسل و لم يحرز كونه في مقام التطهير لم يحكم بتحقيقه و لا يجوز معاملة الطهارة و مثله لو اتي بصورة الصلاة او غيرها. و بالجملة لا بد في أصالة الصحة من احراز كون الفاعل في مقام الاتيان بالعمل على الوجه المقرر شرعاً فشك في اخلاله ببعض الامور المعتبرة شرطاً او شرطاً، فاذا احرزنا ذلك الامر اما باخباره او بساير الامور يجري أصالة الصحة في فعله، و لازمه ترتيب جميع ما هو من اثار الفعل الصحيح عنده، و لعله لاجل ذلك حكم المشهور

بإشراط العدالة فيمن ينوب عن الشخص في العمل، حيث أنه لا بد من التوصل إلى طريق يحرز أنه أتى بالعمل و كان من قصده الاتيان بصحيحه لا بصورته، فتدبر جيدا^١.
قال الشيخ قدس سره في هذاالمقام ما حاصله: ان لفعل النائب عنوانين، احدهما من حيث انه فعل من افعاله و من هذه الجهة يجري فيه اصاله الصحة و لاجله يستحق الاجرة و يجوز استيجاره ثانيا، و الثاني من حيث انه فعل من افعال المنوب عنه و من هذه الجهة لايجري فيه الاصل المذكور، والصحة من الحيثية الاولى لا يستلزم الصحة من الثانية.

اقول: و لعل وجهه ان مجرى اصاله الصحة فعل الغير لافعل نفسه، فمن حيث ان فعل النائب فعل نفسه لايجري فيه ذلك الاصل، فيكون ذمته الان باقية على شغلها باتيان المأمور به، و لذا يجب عليه براءتها بنحواليقين^٢.

الامر الخامس

الثابت بالاصل المذكور هو الآثار المترتبة على صحة الفعل شرعا اما ما يلزمه فلا، فلو شك في ان الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك او بعين من اعيان ماله يحكم بصحة الشراء، و لازمه شرعا كون العين المشتراة من ماله، و اما خروج العين الواقع ثمنا عن ماله فهو امر خارج عن حقيقة الصحة و شيء يلزمه عقلا، فلا يثبت بالاصل المذكور. و هذا نظير ما تقدم سابقا من انه لو شك في صلاة العصر انه صلى الظهر ام لا يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطا للعصر لا مطلقا حتى لايجب اتيانه ثانيا. هذا كله بناء على القول بعدم حجية مثبتات ذلك الاصل، و اما بناء على القول بحجيتها فلا

١- و حاصل الكلام ان مورد اصاله الصحة ما اذا كان الشك في فعل الغير من جهة الشك في اخلاله ببعض الامور المعتبرة بعد احراز اتيانه بالفعل و كونه بقصد الاتيان بصحيحه دون صورته و اما اذا شك في ذلك فلا مجال لهذا الاصل و وجوب دفع الثمن اليه انما هو من جهة تقبله لاستيجاره للعمل فيجب عليه دفع مال الاجرة اليه فتأمل، منه.

٢- اقول هذا غاية ما يمكن ان يوجه به كلامه الا انه يمكن ان يقال سلمنا ان لفعل النائب عنوانين يجري الاصل من حيث احدهما دون الآخر الا انه لو كان الوجه في الفرق بين العيشتين ما ذكرنا لما يكفي في رفع المحذور مجرد العدالة اذ سلمنا ان النائب اتى بالفعل على وجه النيابة الا ان الشك في صحة عمله و بطلانه باق بعد من جهة احتمال اخلاله ببعض الامور المعتبرة والمفروض قصور اصاله الصحة عن الحكم بها هذا كله مضافا الى ان كون فعل النائب بمنزلة المنوب عنه مانعا عن اجراء اصاله الصحة محل تأمل و اشكال فتأمل جيدا فانه دقيق.

اشكال في ترتب جميع الآثار، و قد تقدم ان عدم حجية الآثار العقلية ليس امرا يلزمه الاصل، اذ من الممكن قيام الدليل على حجيتها، و غاية ما في الباب قصور الدليل و قد قلنا: ان بعض ادلة الاصل المذكور غير قاصر عن اثبات ذلك، فراجع و تأمل. قال العلامة في القواعد في اخر كتاب الاجارة: لو قال: اجرتك كل شهر بدرهم، فقال: بل سنة بدينار، ففي تقديم قول المستاجر نظر، فان قدمنا قول المالك فالاقوى صحة العقد في الشهر الاول، و كذا الاشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى اجرة مدة معلومة او عوضا معينا و انكر المالك التعيين فيها، و الاقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى انتهى. اقول: الكلام في صحة الاجارة اذا استوجر كل شهر بدرهم، او بطلانها، و ان المدة على الاول ماذا، و ان الشهر الاول هل صح العقد فيه او لا؟ محول على محله، و الذي يناسب المقام ان مرجع قوله: و الاقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى، الى ما ذكرناه من ان اصاله الصحة انما يقتضي ترتيب ما هو من آثار الفعل الصحيح، و اما ما هو خارج عن حقيقة الصحة و كان امرا يلزمه الصحة فلا يقتضيه اصاله الصحة، مثلا اذا اختلف الموجه والمستاجر فقال الاول: اجرتك كل شهر بدرهم، و قال الثاني: بل سنة بدينار، فاصالة الصحة على فرض جريانه و غمض النظر عما قلناه في الامر الثاني انما يقتضي صحة الاجارة و كون المدة معلومة فيها فيترتب عليه ما يترتب على الاجارة الصحيحة، و اما تعيين المدة في السنة الذي يلزمه الصحة عقلا فلا يترتب عليه (اقول والمسألة محتاجة الى التأمل).

الامر السادس

لا اشكال في تقديم هذا الاصل على استصحاب عدم ترتيب الاثر الذي يعبر عنه باستصحاب الفساد، اذ لو عكس لزم لغوية هذا الاصل، مضافا الى ان الشك في ترتيب الاثر و عدمه ناشئ عن الشك في الصحة، فاذا ثبت الصحة بالاصل يزول الشك في ترتيب الاثر. و اما الاستصحابات الموضوعية المترتبة عليها الفساد مثل اصاله عدم البلوغ و اصاله عدم اختبار المبيع بالرؤية و نحو ذلك ففي تقديمها عليه او العكس اشكال، قد اطلال المقال فيه شيخنا المرتضى الانصاري في كلام ينسب اليه، و التحقيق ان الحكم يختلف حسب اختلاف المباني، فانه لو جعل الدليل على الاصل الاجماع القولي

يمكن دعوى عدم ثبوت الاجماع فى المقام، و كذلك الامر لو جعلنا الدليل عليه السيرة، اما سيرة العقلاء او سيرة المسلمين و مثله لو جعلناه الاختلال الناشئ من ترك العمل به فانه يجب ملاحظة ان الاجماع او السيرة هل يجريان فى المقام او لا؟ و كذلك يلزم ملاحظة ان ترك العمل بالاصل فى المقام ايضا يودي الى الاختلال او يكفى فى دفعه العمل به فى غير المقام، و كذلك الامر اذا جعلنا الدليل رواية حفص بن غياث، فانه لا يبعد ان يقال: ان اختلال امر السوق و عدم قيامه يزول بالعمل بالاصل المذكور فى غير ما اذا كان فى البين استصحاب موضوعى يترتب عليه الفساد، و مثله ايضا ما لو استدل بدليل نفي المخرج و الضرر، فتدبر.

هذا تمام الكلام فى احكام اصالة الصحة. و لا باس بصرفه الى بيان حكم القرعة و دليله، فنقول و بالله المستعان.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامي

الفصل السابع: قاعدة القرعة

يقع الكلام في قاعدة القرعة في مقامين:
الاول في مشروعيتها و بيان ما يدل عليها من الايات و الروايات.
الثاني في بيان مورها سعة و ضيقا.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

مدرك القاعدة

اما المقام الاول و هو بيان مشروعيتها فقد دل عليها الكتاب و السنة.
اما الكتاب فقولہ تعالى في قضية يونس: «فساهم فكان من المدحضين»^١ فان
المساهمة بمعنى المقارعة، فالمعنى ان يونس قارع اهل الفلك فكان القرعة واقعة عليه،
فالقي في البحر.

وقوله تعالى في قصة مريم: «و ما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم و ما
كنت لديهم اذ يختصمون»^٢.

واما السنة فروايات:

منها: رواية محمد بن حكيم قال: «سألت ابا الحسن عليه السلام عن شيء فقال لى: كل مجهول

٢- سورة آل عمران، الآية ٤٤.

١- سورة الصافات، الآية ١٤١.

ففيه القرعة قلت له: ان القرعة تخطئ و تصيب قال: كلما حكم الله به فليس بمخطئ^١.
ومنها: صحيحة ابن ابي عمير عن جميل قال: «قال الطيار لزرارة: ما تقول في المساهمة اليس حقا؟ فقال زرارة: بلى هي حق فقال الطيار: اليس قد ورد انه يخرج سهم المحق قال: بلى قال فتعال ادعى انا و انت شيئا ثم نساهم عليه و ننظرا هكذا هو فقال له زرارة: انما جاء الحديث بانه ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الاخرج سهم المحق فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب^٢ الى اخرها.

ومنها: ما في المحاسن عن ابن محبوب عن جميل بن صالح عن منصور بن حازم قال: «سأل بعض اصحابنا ابا عبد الله عليه السلام عن مسألة فقال: هذه تخرج في القرعة قال: فاي قضية اعدل من القرعة اذا فوضوا امرهم الى الله عزوجل اليس الله يقول: فساهم فكان من المدحضين^٣».

ومنها: صحيحة ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال: «بعث رسول الله ﷺ عليا الى اليمن الى ان قال فقال رسول الله ﷺ ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله الاخرج سهم المحق^٤».

ومنها: رسالة الفقيه التي في صدرها قضية الشاب الذي «خرج ابوه مع قوم في سفر و لم يرجع معهم و اخذ امير المؤمنين عليه السلام اقرارا منهم على قتل الرجل بكيفية مخصوصة ثم حكم بالقرعة في تعيين مال المقتول و قال في اخرها: فايكم اخرج خاتمي فهو صادق في دعواه لانه سهم الله و سهم الله لا يخيب^٥».

ومنها: رواية ابراهيم بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل قال: «اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلاثة قال يقرع بينهم فمن اصابه القرعة اعتق قال: والقرعة سنة^٦».

١- بحار الانوار، ج ١٠١، ص ٣٢٥، الباب ٦.

٢- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٥٧، الباب ١٣.

٣- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٦١، للباب ١٣.

٤- الكافي، ج ٥، ص ٤٩١؛ التهذيب، ج ٦، ص ٢٣٨، الباب ١٩٠ الوسائل، ج ٢١، ص ١٧٢، الباب ٥٧.

٥- الكافي، ج ٧، ص ٣٧٢، باب النوادر؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٧٩، الباب ٢٠؛ بحار الانوار، ج ٤٠، ص ٢٦٢، الباب ٩٧.

٦- وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٥٧، الباب ١٣.

ومنها: ما في «الدعائم» «ان القرعة لكل امر مشكل»^١ و سند الاخير ضعيف لا يمكن الاستدلال به وحده، هذه جملة من الاخبار العامة الواردة في حكم المسألة، والاخبار الخاصة كثيرة في الغاية متفرقة في ابواب عديدة، لعلنا نشير الى بعضها في طي البحث ان شاء الله.

و لا يخفى ظهور ما عدى مرسله الفقيه و رواية ابراهيم بن عمر في جريان القرعة في جميع موارد الجهل و الشبهة والتنازع و عدم اختصاصها بمورد دون آخر. و احتمال كونها في مقام بيان اصل المشروعية بنحو القضية المهمة في مقابل عدم المشروعية على الاطلاق - كى لا يصح التمسك بها في شيء من الموارد الا اذا دل عليه دليل اخر - خلاف الظاهر جدا، بل امر لا ينسب الى ذهن العرف اصلا. نعم يمكن الاشكال على استفادة العموم من المرسله و رواية ابراهيم باحتال ان يكون المراد ان القرعة سهم الله و سهم الله لا يخيب في مورد يكون حكمه القرعة و ان القرعة سنة و مشروعة في الجملة في مقابل عدم مشروعيتها بنحو الاطلاق، هذا. ولكن الذي يسهل الامر ان في ما عدا الروايتين غنى و كفاية من حيث السند و الدلالة.

مركزية كويتية علوم اسلامی

مورد القاعدة

و اما المقام الثاني ففي بيان مورد تلك القاعدة سعة و ضيقا و قد عرفت مما سبق ان ظاهر كثير من اخبار الباب حيث اطلق الحكم فيها بالقرعة في كل امر مجهول و مورد للتنازع جريان القرعة في جميع الموارد و عدم اختصاصها بمورد دون آخر، نعم الظاهر اختصاصها بالشبهات الموضوعية، اذ ظاهر قوله: انه يخرج سهم المحق، و قوله: الاخرج سهم المحق، و نحوه من التعابير، كون الاشتباه من جهة اشتباه الامور الخارجية و اختلاط الامر في الخارج. ولا منشأ لتوهم دخول الشبهات الحكمية في عمومها الا روايتان، الاولى رواية «الدعائم» و قد عرفت انها ضعيفة بالارسال فلا تصلح للاستدلال و ان استدلل بها المحقق الحائري رحمته الله في «الدرر».

١- ما كان رواية بهذا العبارة بل المستفاد من الروايات هكذا ولذا نقل في عوالي اللآل، ج ٢، ص ١١٢، ما لفظه «و نقل عن اهل

البيت عليه السلام كل امر مشكل فيه القرعة».

الثانية رواية محمد بن حكيم فانه يمكن ان يقال: ان قوله «كل مجهول ففيه القرعة» يشمل بعمومه او اطلاقه المجهول من حيث الحكم والموضوع، ولكن الانصاف مضافا الى الاجماع اختصاصها ايضا بالشبهات الموضوعية، لان الظاهر ان المسؤول عنه كان من قبيل اشتباه الموضوع لا الحكم، و الا كان على الامام رفع جهل السائل ببيان الحكم لا ارجاعه الى اعمال القرعة، هذا. و لو منع ذلك قلنا ان الظاهر انصراف كلامه عن الشبهات الحكمية فتدبر.

و هل يختص القرعة بموارد يكون امر الواقعة مجهولا في الظاهر و معلوما في الواقع و نفس الامر، او تعم غيرها؟ وجهان:

ظاهر بعض الاخبار الاول، مثل ما وقع فيه ان القرعة يخرج سهم الحق و انه سهم الله و سهم الله لا يخيب.

و ظاهر بعضها الاخر الثاني، مثل رواية دعائم، و هو الظاهر ايضا من عمل الاصحاب بهذه القاعدة في باب حق الزوجات و باب قسمة الميراث. و لاجل ذلك يمكن دعوى انجبار ضعف سند المرسلة.

الا ان يقال: لم يعلم عمل الاصحاب بهذه المرسلة و استنادهم اليها بعد ورود الاخبار الكثيرة في الموارد الخاصة، فلعلهم استندوا بها في الحكم بالقرعة في الابواب المذكورة. وفيه: انه ليس هنا نص خاص يستند اليه في الحكم بالقرعة في باب قسمة الميراث و حق الزوجات و نظائرها و سياقي تعدادها في اخر المبحث، و حينئذ يمكن بل يقوى دعوى جبر السند بعمل الاصحاب.

في اختصاصها بمنصب الامامة و عدمه

و هل يختص بالامام او من نصبه الامام او لا؟ و بعبارة اخرى هل الاستفادة من ادلة القرعة كونها من المناصب حتى يختص اعمالها بالامام او من يقوم مقامه و ينوب عنه بالنيابة الخاصة او العامة او الاستفادة عدم اختصاصها و جواز اجرائها لكل احد؟ وجهان، بل قولان. و اما احتمال اختصاصها بشخص الامام و عدم جواز اعمالها لغيره و لو كان نائبه الخاص او العام، فمدفوع جدا، اذ لا دليل عليه على ما سياقي انفا، مضافا الى

بعده في الغاية، ضرورة ان الاحتياج اليه كثير جداً، و معلوم ان المسلمين لم يكن لهم سبيل الى الامام عليه السلام في تلك الازمان، اذ كان الامام في مراحل بعيدة منهم بحيث يقطع انهم لم يكونوا مامورين بالحضور عنده لاعمال تلك القاعدة. و بالجملة احتمال الاختصاص بشخص الامام شطط من الكلام، فيدور الامر بين الاحتمالين الآخرين و هو الاختصاص بالامام او نائبه و التعميم.

ذهب المشهور الى الاول، و منشأ الاختلاف اختلاف السنة الاخبار.

اما ما يكون ظاهره الاختصاص فمرسلة حماد عن ذكره عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال: «لاتكون القرعة الا للامام»^١. و رواية معاوية بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «اذا وطئ رجلان او ثلاثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعا اقرع الوالى بينهم»^٢ الخ. و رواية اسحاق قال: «سئل و انا عنده (يعنى ابا عبدالله عليه السلام) عن مولود ولد و ليس بذكر و لا انثى و ليس له الادبر كيف يورث قال: يجلس الامام و يجلس معه ناس فيدعوا الله»^٣ الخ. و اما ما يدعى ظهوره في التعميم فرواية فضيل بن يسار «قال: سألت ابا عبدالله عن مولود ليس له ما للرجال و لا له ما للنساء قال: يقرع عليه الامام او المقرع يكتب على سهم عبدالله و على سهم امة الله ثم يقول الامام او المقرع: اللهم انت»^٤ الخ. و الروايات الكثيرة الامرة للسائلين بالقرعة لترجيح البينة و تمييز البهيمة الموطوءة فانها ظاهرة في جواز القرعة لكل احد، و انت بعد التدبر في الروايات تقف على انها على ثلاث طوائف: الاولى ما يظهر بدواً في الاختصاص بشخص الامام مثل مرسلة حماد و رواية اسحق. الثانية ما يظهر في الاختصاص بالامام او نائبه مثل رواية معاوية بن عمار. الثالثة ما

١- التهذيب، ج ٦، ص ٢٤٠، الباب ٩٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٥٩، الباب ١٣، الرواية في الكتب الروائية هكذا: القرعة لا تكون الا للامام.

٢- من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٩٢؛ التهذيب، ج ٨، ص ١٦٩، الباب ٧؛ الاستبصار، ج ٣، ص ٣٦٨، الباب ٢١٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ١٧١، الباب ٥٧.

٣- الكافي، ج ٧، ص ١٥٧؛ التهذيب، ج ٩، ص ٣٥٧، الباب ٣٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ٢٩١، الباب ٤.

٤- الكافي ج ٧، ص ١٠٨؛ الوسائل، ج ٢٦، ص ٢٩٢، الباب ٤.

يظهر بدوياً في التعميم و الجواز لكل احد مثل رواية الفضيل و نظائرها. و قد يضعف المرسل بالارسال، لكن التضعيف ضعيف، لكون حماد المرسل من اصحاب الاجماع. و الذي يقوى في النظر جمعاً بين الروايات حمل المرسل على ان المراد ان القرعة من مناصب الامام فلا يجوز لغيره اعمالها اذا لم يكن منصوباً من قبله لاختصاصاً و لاعموماً. دون ما اذا كان كذلك، فان اعماله للقرعة حينئذ لما كان من قبل الامام و باذنه و من ناحيته لم يكن منافياً لكونه من المناصب، هذا. بل يمكن دعوى ظهور المرسل بنفسه في هذا المعنى من دون الاحتياج الى الحمل، و ذلك لما عرفت من ان معنى قوله: لا تكون القرعة الا للامام، انها من المناصب التي جعلها الله تعالى للامام عليه السلام، و معلوم ان ذلك لا ينافي جوازه لمن كان بمنزلة اليد المجرية للامام و كان منصوباً من قبله لهذا الامر و غيره من الامور التي ليس لغير الامام الدخالة فيها، و ذلك واضح لا يخفى. و مثل هذه المرسل رواية اسحاق، اذ من المحتمل قويا ان يكون المراد منها ايضا ما ذكر في معنى المرسل، هذا مضافاً الى ان الظاهر انها لم تكن بصدده بيان ما يعتبر في اجراء حكم القرعة كي يستفاد من ذكره الامام اختصاص الاجراء به، والاوجب اعتبار جلوس ناس، مع انه غير معتبر قطعاً. و بالجملة ظهور الروايتين في اختصاصها بشخص الامام محل الانكار، و على فرض التسليم فهو ظهور ضعيف يرفع اليد عنه بقرينة رواية معاوية بن عمار.

و بهذا كله يظهر فساد الاستدلال بهاتين الروايتين على اختصاص القرعة بخصوص الامام، وجه الفساد عدم ظهورهما في المدعى او لا، و عدم مكافئة ذلك الظهور على فرض تسليمه ظهور رواية معاوية في جوازه للنائب ثانياً.

و قد يستدل له بفتوى يونس بالاختصاص، و هو افسد من سابقه، لعدم حجية فتوى يونس بعد ما لم يعلم استناده الى قول الامام، خصوصاً مع قوة احتمال استفادته من الادعية المختلفة في موارد مختلفة، كما يدل عليه قوله: فان له دعاء لا يعلمه غيره و لا يقتدر عليه سواه. و بهذا كله يرتفع المناقاة بين مرسل حماد و رواية اسحاق و بين رواية معاوية بن عمار. و اما المناقاة بينها و بين رواية فضيل فترفع بحمل تلك الراوية على

ارادة النائب من المقرع، فانه لو قلنا باطلاق المقرع و اغمضنا النظر عن عدم كون الرواية في مقام بيان من له الاقراع كى يوخذ باطلاقه لا يزيد الامر على الاطلاق، و هو قابل للتقييد بمثل رواية معاوية بن عمار و نظائره. و مثل رواية فضيل في الحمل على هذا المعنى ما ورد في باب ترجيح البيئنة من الامر بالاقراع. نعم هذا الحمل بعيد بالنسبة الى ما ورد في باب تميز البهيمة الموطوءة، بل الانصاف عدم تحمل تلك الاخبار لهذا الحمل كما لا يخفى على من راجعها، الا ان الذي يسهل الخطب اختصاصها بموردها و عدم جواز التعدي عنها الى نظائرها مثل الاناءين المشتبهين، فانه لا يجوز الاكتفاء باجتناح ما اصابته القرعة فتوى و نصا، و لعله امر به حذرا من تضييع مال كثير بمجرد عروض الحرمة على بهيمة واحدة في قطيعة غنم .

و قد تحصل ان القرعة من مناصب الامام فلا يجوز لغيره إجراؤها الا اذا كان منصوبا من قبل الامام بنحو الخصوص او العموم، ولا يخفى ان القرعة لو كانت عامة في كل امر مجهول لا يناسب ان يكون من وظائف الامام و من يقوم مقامه تميز خمر المشتبه او الغنم الموطوءة و نظائرها كما لا يخفى من له أدنى تدبير، بخلاف ما لو قلنا باختصاصها بمورد التنازع فيكون من شؤون القضاة، و القضاة مجلس لا يجلسه الانبي او وصي بر او شق. و الظاهر من بعض الاخبار العامة اختصاصها بمورد التنازع المحتاج الى فصل الخصومة بحكم الامام او الحاكم المنصوب من قبله، و ذلك بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «ليس قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله عزوجل»^١ الخ فان الظاهر منه و كذا غيره مما يكون بهذا التعبير اختصاصها بمورد الترافع والتنازع .

نسبة القاعدة مع الاصول

بقى الكلام في بيان حال القرعة مع الاصول، قال المحقق الخراساني في وجه تقدم الاستصحاب على القرعة: ان المراد من المجهول في اخبارها اعم مما كان مجهولا بعنوانه الاولى او بعنوانه الثانوي، و على هذا يكون الاستصحاب واردا على قاعدتها.

و انت خير بما فيه، فان الظاهر ان المراد من الجهل هو الذي كان مجهولاً بحسب الحكم الواقعي لا الاعم منه و مما كان مجهولاً بحسب حكمه الظاهري، و لو كان هذا المراد فليكن هو المراد ايضاً من قوله: «رفع ما لا يعلمون» لعدم الفرق بين عنوان ما لا يعلمون و عنوان المجهول، و الظاهر عدم التزام المحقق بذلك .

و قال المحقق اليزدي قدس سره: ان اخبار البراءة و الاحتياط والاستصحاب خاص و اخبار القرعة عام، فيقدم الخاص على العام سواء قلنا بكون القرعة امانة او اصلاً، ضرورة ان كلما كان مورداً للاصول الثلاثة كان مورداً للقاعدة القرعة دون العكس، فلو قدمت على ادلة الاصول لم يبق لها مورد اصلاً. قال: نعم لو كان مدرکها العقل فالقرعة واردة عليها الخ.

اقول: و قد يشكل الامر بالنسبة الى قاعدة الاشتغال، اذ بناء على تقدم قاعدة القرعة يلزم جواز الاكتفاء بالصلاة الى جهة مع الشك في كونها قبله، و هي واضحة الفساد، بل يشكل الامر بالنسبة الى ساير الاصول ايضاً، لان النسبة بينها و بين قاعدة القرعة و ان كانت الاعم و الاخص على ما تقدم، الا ان تخصيص اخبارها بها تخصيص الاكثر المستهجن عرفاً.

مركز تحقيق كتب ميرزا محمد باقر

تحقيق

فالتحقيق ان يقال: ان اخبار القرعة على ثلاث طوائف :

الاولى ما يفيد ان القرعة لكل امر مشكل لم يتبين حكمه من الكتاب و السنة .

الثانية ما يدل على جريان القرعة في المشتبه من حيث الموضوع في خصوص باب التنازع.

الثالثة ما يدل على جريانها في كل مشتبه. و المعلوم بالبداهة عدم تعارض هذا الطوائف بعضها مع بعض، لكونها مثبتات في الحكم متوافقات في الاثبات. نعم يختلف النسبة بينها و بين ادلة الاصول .

اما الطائفة الاولى فوردها ما اذا لم يتبين الحكم لظاهراً و لا واقعاً لا من الكتاب و لا السنة و لا غيرها، اذ الاشكال يرتفع بمجرد ثبوت الحكم ولو في عالم الظاهر بآي

شيء كان، فعلى هذا يكون ادلة الاصول واردة على دليل القرعة .
 واما الثانية فموردها و ان كان خصوص الشبهات الموضوعية في خصوص باب
 التنازع و من هذه الجهة يكون خاصا بالنسبة الى مورد الاصول، الا انه لا يعم مورد
 الاصول و غيره يكون عاما بالنسبة اليه من جهة اخرى، فبالاخرة يكون النسبة بينهما
 الاعم والاخص من وجه، الا انه حيث كان الظاهر من قوله: «انه يخرج سهم المحق و انه
 سهم الله و سهم الله لا يخيب» كون القرعة ناظرة الى الواقع و كاشفة عنها كان حجيتها من
 باب الطريقية و الامارية، فتقدم على الاصول كتقدم ساير الامارات عليها. و يكشف عن
 كونها امانة لا اصلا مباحثة الطيار مع زرارة، فتأمل.

و اما الثالثة فموردها خصوص الشبهات الموضوعية على ما تقدم سابقا من عدم شمول
 اخبار القرعة للشبهات الحكمية، و لهذه الجهة تصير اخص من مورد ادلة الاصول، الا
 انها تعم مورد الاصول و غيره من جهة اخرى كما تقدم تقريبه، فيكون النسبة في هذه
 الطائفة ايضا كسابقتهما، الا ان الامر هنا بالعكس، بمعنى انه يقدم الاصول و لو كانت اصلا
 على القرعة و لو كانت طريقا، اذ لو عكس وجب تخصيص ادلة الاصول بالشبهات
 الحكمية، و هذا مستلزم لخروج المورد في اخبار البراءة و الاستصحاب و خروج ما هو
 القدر المتيقن من شمول اخبار الاحتياط عنها، و كل ذلك قبيح مستهجن، فلهذا يعكس
 الامر و يقدم الاصول عليها كي لا يلزم المحذور، هذا كله في الاصول النقلية، و اما
 الاصول العقلية فقتضى القاعدة ورود القرعة عليها على ما تقدم بيانه من المحقق في
 «الدرر» الا ان التقديم بالنسبة الى خصوص قاعدة الاشتغال خارج عن طريقة المسلمين
 و سيرة المشرعين حيث لم يكونوا يكتفون بالامتنال الاحتمالي فيما اصابته القرعة، فافهم
 و تأمل .

بحث و تحصيل

ثم ان المحقق السابق الذكر اشترط العمل بالقرعة بعمل الاصحاب، فما لم يجرز عملهم
 في مورد لا يمكن التمسك فيه بعمومات القرعة، و استدل على ذلك بوجهين:
 الاول: ان عمومات القرعة قد خصصت في كثير من الموارد بحيث بلغ التخصيص

الاكثر المستهجن، و حيث ان الكلام المستهجن لا يصدر من الامام يلزم الالتزام دفعا لمحدور الاستهجان بان تلك العمومات كانت محتفة بقرينة حالية او مقالية غير واصلة الينا موجودة في ايدي اصحابنا رضوان الله عليهم لم يلزم بملاحظتها هذا المحدور، فيصير اللفظ مجملا بالنسبة الينا، لعدم علمنا بتلك القرينة تفصيلا، و هذا موجب لعدم جواز العمل بتلك العمومات ما لم يحرز عملهم .

الثاني: انا سلمنا عدم بلوغ التخصيص حد الاستهجان، ولكن نقول: نعلم اجمالا بورود مخصصات كثيرة على العمومات، و ذلك مانع عن التمسك بها فيما يحتمل دخولها في العناوين المخصصة.

و في كلا الوجهين ما لا يخفى :

اما الاول فلانه لا يوجب الاستهجان احتفاف الكلام بالقرينة المجملة لاحتمال كونها مبينة بحيث كانت مخرجة للموارد التي يعلم عدم عملهم بها فيه لا غير، و معلوم ان ذلك يكفي في رفع الاستهجان، نعم في الموارد التي لم يحرز عملهم فيها يحتمل وجود القرينة، الا ان احتمال القرينة في المقام و غيره من المقامات مدفوع باصالة عدم القرينة. و ما يقال: من عدم جريان ذلك الاصل فيما اذا احتف بالكلام ما يصلح للقرينة، مسلم، لكنه مختص بما اذا احرز ذلك الشيء المحفوف، و قد عرفت عدم احرازه في المقام. و بالجملة غاية ما في المقام ان بلزوم الاستهجان الغير الصادر من الامام يستكشف وجود قرينة محفوفة بالكلام مخرجة لعدة من الموارد عن تحت عمومات القرعة، و اما استكشاف قرينة مجملة كى يوجب اجمال العمومات و عدم جواز التمسك بها فيما لم يحرز عمل الاصحاب فلا، اذ يمكن ان يكون تلك القرينة مبينة موجبة لخروج ما علم عدم عملهم بها كما هو القدر المتيقن لا ما لا يعلم عملهم. و على هذا فلا علم فيما لم يعلم ذلك بالقرينة و لا بما يصلح بالقرينية، نعم غاية ما في الباب احتمالها و هو مدفوع باصالة عدم القرينة الجاري في جميع موارد الشك في وجود القرينة. و الامر كله واضح لمن كان خبيرا ببناء العقلا و محاوراتهم، فراجع و تدبر.

و اما الثاني فلان العلم الاجمالي بورود تخصيصات كثيرة انما يمنع من التمسك بالعام اذا

لم يكن امر المخصص دائرا بين الاقل و الاكثر، فاذا كان دائرا بينهما كما فيما نحن فيه ينحل العلم الاجمالى بالظفر بالمخصص بالمقدار المعلوم بالاجمال، و سبق تفصيل ذلك فى غير مقام، فتحصل ان التمسك بعمومات القرعة غير مشروط باحراز عمل الاصحاب اصلا، مضافا الى ان عملهم اما كاشف قطعى عن دخول المورد فى تحت العمومات، فهو بنفسه يكفى من دون الاحتياج اليها، اذ الاجماع فى العمل بقاعدة القرعة فى مورد كالاجماع فى ساير الفروع بنفسه حجة و دليل على حكم المسألة، او غير كاشف كذلك، و حينئذ لا تصل النوبة الى التمسك بها، كما لا يخفى على المتأمل فتأمل .

تذييل

ثم انه على تقدير الاشتراط فهل يمكن اصطياذ قاعدة كلية من الموارد التى عمل فيها بالقرعة؟ و هل يمكن دعوى استقرار طريقتهم على العمل بعموم القرعة لكل امر مشكل المروية بطرق العامة حتى ينجبر به ضعف المرسلة اولا؟ وجهان، الظاهر الاول على ما يستفاد من مطاوي كلماتهم و استدلالاتهم و ردعهم عليها بحيث يظهر تسالمهم على القاعدة الكلية المذكورة، و نحن نذكر شطرا منها التى لم يرد فيها نص خاص:

منها: مسألة تشاح المودنين فى الاذان، فانهم افتوا برفع الترافع بالقرعة و هو مختار المبسوط والشرائع و موجز الحاوي و مجمع البرهان والتذكرة و نهاية الاحكام و كشف الالتباس و الذكرى و المسالك و الدروس و البيان. و احتمال استناد هؤلاء الى قوله صلى الله عليه و آله و سلم، «ثلاثة لو علمت [تعلم] امتى ما فيها لضربت عليها بالسهام، الاذان والغدو الى الجمعة والصف الاول»^١ و قوله صلى الله عليه و آله و سلم، «لو يعلم الناس ما فى الاذان والصف الاول ثم لم يجدوا الا ان يسهموا عليه لفعلوا»^٢ ضعيف فى الغاية، اذ هو صلى الله عليه و آله و سلم فى مقام بيان شدة الفضيلة والثواب، لا تعيين الوظيفة فى مقام التشاح و التنازع كما لا يخفى .

و منها: مسألة تشاح ائمة الجماعة اذا لم يكن فى احدهم احد المرجحات المذكورة فى بابه، فان المترانى منهم انه يقرع بينهم، كما هو خيرة الدروس والرسالة النفلية و الهلالية و

الموجز الحاوي والجعفرية و شرحيها والفوائد المكية و التذكرة والذكرى .
و منها: مسألة اشتباه القبلة بين الجهتين او ازيد، فان المترائى من ابن طاوس المحكم
بالقرعة والصلاة الى الجهة التى اصيبت القرعة بها، من دون لزوم الاحتياط بالصلاة الى
الجهتين و ازيد، و اشكل عليه قدس سره جميع الفقهاء رضوان اليه عليهم، و وجهه يظهر
مما ذكرنا آنفاً.

و منها: مسألة قصور المال عن المحجتين الاسلامية و النذرية، فان المنسوب الى بعض
انه يعين الوظيفة بالقرعة، و لم نظفر على قائل به .

و منها: مسألة اخراج الواحد من المحرمين للحج نيابة، قال الشهيد: ولو علموا بعد
الاحرام اقرع بينهم و عقل من لم يخرج القرعة له .

و منها: مسألة اختلاط الموقى، قال فى المعتبر: و فى المواراة وجهان، احدهما انه يوارى
من كان اطول كميثا مستندا الى رواية، و توقف بعض الاصحاب بعد استضعافه للرواية
قال: و قال بعض المتأخرين: يقرع بينهم لان القرعة فى كل امر مشكل، و هو غلط لان
الاصحاب لم يستعملوا القرعة فى العبادات، ولو اطرده العموم لبطلت البحوث الفقهية و
جنح الى القرعة فى كل خلاف، و لو قيل بموارات الجميع ترجيحاً لحرمة المسلم كان
صواباً. و لا يخفى ان المستفاد من ظاهر كلامه تسالم المتخاصمين على ان القرعة لكل امر
مشكل، و ان الاشكال كله فى تطبيق هذه الكلية على مورد الكلام كما هو الحق، و فى
كلام المحقق نظر من وجهين :

الاول: ان قوله: و هو غلط لان الاصحاب لم يستعملوا القرعة فى العبادات، ظاهر بل
صريح فى ان دفن اموات المسلمين من قبيل العبادات، و هو باطل قطعاً، ضرورة عدم
اعتبار قصد القرية فيه، و الشاهد عليه انه لو دفن ميتاً لا بداعى القرية بل بالدواعى
النفسانية المباحة او المحرمة سقط التكليف عنه، غاية الامر عدم ترتب الثواب و هو امر
اخر جار فى جميع التوصليات، اللهم الا ان يقال: المراد بها ما يكون من قبيل امتثال اوامر
المولى، فافهم.

الثانى ان الظاهر من تعليله وجوب مواراة الجميع بقوله: ترجيحاً لحرمة المسلم، ان

المقام من قبيل دوران الامر بين المحذورين و ترجيح جانب الالهم على المهم، و فيه: ان دفن الكافر ليس حراما ذاتيا كى يدور الامر بين المحذورين لفقد الدليل على حرمة، غاية الامر انه حرام تشريعا اذا اتى به بعنوان كونه من الشرع، و من الواضح عدم الحرمة التشريعية فى الاحتياط، فوجوب دفن الجميع ليس الا مقتضى العلم الاجمالى بوجوب دفن البعض، و هو واضح .

و منها: مسألة تراحم الطلبة عند المدرس والمستفتى والمترافعين الى الحاكم مع عدم وجود السابق او عدم العلم به، والفرع المذكور فى باب القضاء .

و منها: مسألة تراحم الاثنين او ازيد على المال المباح او المشترك، قال فى «مفتاح الكرامة» بعد ذكر مسألة استباق اثنين الى الشارع والحكم بالقرعة: كما هو خيرة «المبسوط» و «التذكرة» و «الارشاد» و «الايضاح» و «جامع المقاصد» و به صرحوا فى مثله كالمسجد، لان الحق دائر بين الانحصار و الا ولوية فيها، و لا يمكن الجمع بينهما و لا منعها، لانه باطل قطعا، فهو لاحدهما فيقرع، لان القرعة لكل امر مشكل. و احتمال فى الحواشيء تقديم الاحوج لان القرعة لتعيين المجهول عندنا اذا كان متعينا فى نفس الامر و ليس كذلك هنا، و ليس بشيء قطعا، لانه قد طفت كلمات الاصحاب من غير نكير الا من الشهيد الثانى فى بعض المقامات فى جريانها فى كل امر مشكل و ان لم يكن معنا فى نفس الامر، و عموم الحديث يدل على ذلك، و كذلك نظائره فى كتاب احياء الاموات. و منها: مسألة تلف واحد من الدرهمين احدهما لواحد و الاخر للاخر اذا كان (نا،خ) عند ثالث بالوديعة، فان الاصحاب حكموا بالتنصيف مستدلين برواية السكوني، ولكن استشكله فى المسالك استضعافا للرواية، قال: والموافق للقواعد الشرعية القرعة، و مال اليه فى الدروس الا انه لم يجز على مخالفة الاصحاب .

و منها: مسألة تنازع صاحب العلو و السفلى فى السقف المتوسط، قال الشيخ بالقرعة فى بعض كتبه، واستحسنه الشرايع .

و منها: مسألة تنازع الاثنين فى الخزانة تحت الارج، قال بالقرعة الشهيد فى «اللمعة».

و منها: مسألة الوصية بالمشترك، قال فى الشرايع: و كل لفظ وقع على اشياء وقوعا

متساويا فللورثة الخيار في تعيين ما شأؤوا منها. و عممه بالمشترك من حيث اللفظ والمعنى في المسالك، ثم قال: وقيل بالقرعة وهو بعيد. و في «الجواهر» انه قريب ان كان المراد منه المشترك اللفظي لعدم حق للورثة بعد تعيين الموصى في شيء خاص فلا طريق لتعيين الموصى به الا بالقرعة كما عن «التذكرة» و غيرها، الا ان يحكم العرف بان المراد ما يسمى بزيد مثلا و ان كان مشتركا معنويا فللورثة حق الاولوية، كما لا يخفى .

ومنها: مسألة الوصية بما لا يسعه الثلث مع العلم بالترتيب والشك في السابق او مع الشك فيه، قال في الشرايع: ولو اشتبه الاول استخرج بالقرعة، و لم ينقل الخلاف في «الجواهر» و «المسالك».

ومنها: مسألة تعيين قسمة الزوجات، قال بعض بالقرعة، والاخر بالتخير، و جعل في المبسوط الاول الاحوط، و الكل متفق على انه على تقدير ثبوت حق هن في التقدم والتاخر لا فاصل للنزاع الا القرعة .

ومنها: مسألة عوز النفقة على المنفق عليهم، ولكن نقل الجواهر عن المبسوط و الشرايع احتمال القسمة للاشتراك في الاستحقاق والقرعة فيما ينحصر المستحق في واحد و لم يتعين و نقل عن الشيخ انه اذا اجتمع جماعة متساوون في الدرجة كالعمة و الخالة اقرع بينهم، و هو الذي قواه في الجواهر، نظرا الى كون التقسيم بالتناوب ضررا على الطفل، و ضعف قول المسالك بالتقسيم.

و منها: مسألة انه اذا طلق واحدة من اربع و تزوج اخرى ثم اشتبهت المطلقة، كان للاخيرة ربع الثمن مع الولد و الباقي من الثمن بين الاربع بالسوية، لرواية ابي بصير، و قال ابن ادريس بالقرعة، و في غير مورد النص قال جمع بالقرعة، و بعضهم الحقوا به الغاء للخصوصية عرفا، فالكل متفق على ثبوت القرعة على تقدير عدم نص خاص .

ومنها: مسألة المتداعين في الالتقاط، قال في الشرائع: و لو تشاح ملتقطان مع تساويهما في الشرائط اقرع بينهما، و به قال جمع كالشيخ و الفاضل و الشهيدان و الكركي، و احتمل بعض الاشتراك في الحضانة .

ومنها: مسألة تعدد المصحف والسيف في الحبوة، قيل بالقرعة كما قواه «الجواهر» و

«مفتاح الكرامة» وقيل بالتخير للوارث كما قواه في «المسالك» و«الروضة» وان احتمل القرعة ايضاً، و في الفرعين الاخيرين اتفق الكل بان المرجع عند عدم العلاج هو القرعة . فتحصل ان العمل بها في باب التنازع اذا لم يكن ترجيح في البين هو الذي يترأى من ظاهر كلمات الاصحاب فينجبر به ضعف عموم قوله «القرعة لكل امر مشكل» سواء كان معينا في الواقع او لم يكن، مضافا الى السيرة المستمرة بين العقلاء، و به يظهر ان الاخبار الدالة على ثبوت القرعة في كل امر مجهول غير معمولة بينهم او محمولة على ما اشكل فيه الامر، كما يظهر من استدلال الشيخ في الخلاف، وقوله: بعدم الخلاف في ثبوت القرعة في كل امر مجهول، مع ظهور عدم بنائه نفسه على العمل به بهذا المعنى المترأى منه دليل على ارادة الامر الذي كان مشكلا لا علاج فيه، فتأمل. هذا تمام الكلام في قاعدة القرعة، وله الحمد اولا و اخرا وظاهرا و باطنا كما هو اهله و مستحقه .



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الثامن:

في تعارض الادلة والامارة

(التعادل والتراجيح)



- * في تأسيس الاصل في المتعارضين
- * الفرق بين الامارات والاصول في المقام
- * حكم الخبرين المتعارضين والاخبار العلاجية
- * هل يجوز التعدي عن المرجحات المنصوصة؟
- * التعارض بين اكثر من دليلين و انقلاب النسبة
- * تقدم المرجح الصدوري على الجهتي
- * اقسام المرجح الخارجي و بيان احكامها



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الثامن:

فى تعارض الادلة والامارة

ثم ان التعارض على ما عرفت من تعريفه لا يكون فى الدليلين القطعيين ولا الظنيين بالظن الفعلى، اذ القطع بالمتنافيين وكذا الظن الفعلى بهما محال، بل هو انما يكون فى الدليلين الظنيين بالظن النوعى، كما هو الحال فيما بايدينا من الطرق والامارات، فان حجيتها انما هى من حيث افادة نوعها الظن لا لافادة الظن الفعلى.

اقسام التعارض

وهو على اقسام، لانها اما ان يكونا قطعى السند، او ظنيهما، او احدهما قطعيا والاخر ظنيا. و على كل تقدير اما ان يكونا قطعى الدلالة، او ظنيهما، او احدهما ظنيا والاخر قطعيا. و على الثانى اما ان يكون الظهوران متكافيين، او يكون احدهما اظهر. فهذه اثنا عشر قسما يخرج منها ستة اقسام ثلاثة منها ما كان احدهما نصا والاخر ظاهرا، و ثلاثة ما كان احدهما اظهر والاخر ظاهرا، فان هذه الاقسام تخرج عن اقسام التعارض لوجود الجمع العرفى بين النص والظاهر و بين الاظهر والظاهر كما تقدم، بقى اقسام ستة، هو ان يكون السندان قطعيين او ظنيين او احدهما قطعيا والاخر ظنيا، و على كل تقدير اما ان يكون كلاهما قطعى الدلالة او ظاهري الدلالة بالظهورين المتكافئين. نعم فى قطعى

السنتين والدالتين لابد و ان يكون جهة الصدور غير مقطوعة، او لا يتصور كونها قطعية كما تقدم. وكيف كان اذا كان الدليلان المتعارضان بحيث لو القيا الى العرف لم يتحير بعد، بل وفق بينهما بالتصرف فى مدلول احدهما او كليهما، فهما خارجان عن موضوع التعارض. ولعل ذلك مراد من قال: الجمع مهما امكن اولى من الطرح كما قال به الشيخ و من تبعه، و ان لم يكونا كذلك فيدخلان فى الدليلين المتعارضين، و حينئذ و ان كان لا يلزم الارتفاع اليد عن احدهما لانه لا علم الا بكذب احدهما الا انه حيث لا ترجيح فى البين و ليس احدهما الغير المعين فرداللعام يجب رفع اليد عن كل منهما فى خصوص ماوقع التعارض فيه، اعنى المدلول المطابق، و اما الدلالة الالتزامية فهى باقية على حجيتها و لا ملزم لرفع اليد عنها، وبهذه الدلالة ينتفى احتمال الثالث. مثلاً لو قام طريق على وجوب غسل الجمعة والاخر على استحبابه او قام طريق على وجوب صلاة الجمعة والاخر على وجوب الظهر و علم عدم وجوب كليهما يرفع اليد عن كل واحد من الطريقين فى مدلوله المطابق، اعنى وجوب غسل الجمعة و استحبابه او وجوب خصوص الظهر او خصوص الجمعة، و اما الدلالة الالتزامية لكل منهما اعنى عدم غير الوجوب والاستحباب او عدم حكم الزامى فهو باق على حجيتها، فلا يحكم بوجوب الغسل و لا استحبابه بالخصوص، ولكن يحكم بعدم الحرمة و الاباحة و الكراهة.

و بعبارة اوضح ان لازم قول العادل: غسل الجمعة واجب او اغتسل للجمعة، بناء على ظهور الامر فى الوجوب ان غسل الجمعة ليس بمستحب و لا مباح و لا مكروه و لا محرم، فله دلالات إحداها بالمطابقة و الاربعة بالالتزام، الاولى تدل على ان حكمه الوجوب، و الاربعة الباقية تدل على ان حكمه ليس الاحكام الاربعة المذكورة. و هكذا قوله: غسل الجمعة مستحب او ينبغى غسل الجمعة، بناء على ظهوره فى الاستحباب، له خمس دلالات إحداها استحباب و الاربعة الباقية عدم وجوبه و عدم كراهته و عدم حرمة و عدم اباحته. اذا تحقق ذلك نقول: غاية ما يقتضيه التعارض سقوط كل واحد من المتعارضين فى الدلالة المطابقة والدلالة الالتزامية على نفي الاخر، و اما الدلالة الالتزامية على نفي الثالث فلا وجه لسقوطها عن الحجية، الا ما يترأى من المحقق الخراسانى قدس سره: من ان الحجية فى الدلالة الالتزامية يتبع الحجية فى الدلالة

المطابقة فيرتفع بارتفاعها. وفيه: ان نفس الدلالة الالتزامية و ان كانت في طول الدلالة المطابقة و تابعة لها في الثبوت والارتفاع، ولكن حجيتها لا يتبع حجية تلك الدلالة، بل في عرضها حجة مستقلة، فاذا سقط عن الحجية ما فيه مانع - اعني الدلالة المطابقة - فلا موجب لسقوط ما ليس فيه المانع، والسر في ذلك ان الطرق انما يكشف عن الملزوم واللوازم والملازمات وكشفها عن الاخيرتين و ان كان يتبع كشفه عن الملزوم الا انها يرد عليها دليل الاعتبار بعد ما كانت كاشفة عن جميع هذه الامور فيجعلها حجة في تمام ما يحكيه، و جميع دلالاته في عرض واحد من دون ان يكون احدي الحجتين تابعة للآخرى.

وبعبارة اخرى نفس الدلالة على اللازم والملازم و ان كانت في طول الدلالة على اللزوم والملازم الاخر الا ان حجيتها ليست في طول حجية هذه الدلالة، والطولية في مقام الدلالة لا تستدعيها في مقام الحجية، و اذا ثبت ذلك و ان دليل اعتبار الطرق يجعلها حجة في جميع دلالاته في عرض واحد و رتبة فاردة نقول: اذا التجأنا الى رفع اليد عن الحجية في الدلالة الاصلية لعروض المانع عنها لا دليل على رفع اليد عنها في الدلالة التبعية، بل مقتضى دليل اعتبار الطرق بقاء هذه الدلالة على ما كان عليه من الحجية، و ذلك و ان كان في غاية الوضوح الا انا اظننا الكلام في توضيحه لتعلم ان ليس كل ما صدر من العظيم عظيما، فتأمل تعرف حقيقة الحال.

ثم انك بعد ما عرفت ان الدلالة التبعية باقية على حجيتها تعرف الوجه في القول بنفي الاحتمال الثالث في مورد التعارض من دون الاحتياج الى التكلف والتعسف، اذ الدلالة المذكورة المفروض حجيتها كافية لنفي هذا الاحتمال.

نقل و نقد

و اما مثل المحقق القائل بالمتابعة في مقام الحجية فيلزمه الالتجاء الى ما به ينفي الثالث و لذا تراه بعد التفاته الى الاشكال مجيبا عنه بما حاصله: ان كل واحد من الطريقتين و ان لم يكن بحجة في مواده بالخصوص لعدم امكان الجمع و عدم التعيين و عدم جواز الترجيح من دون مرجح، الا ان احدهما لا بعينه حجة في دلالاته الاصلية والتبعية، و بدلالته

التبعية ينتفي الاحتمال الثالث. هذا محصل كلامه .

فيه مواقع للنظر الاول ان احدهما لا بعينه ليس فردا للعام، لان دليل الاعتبار انما يشمل كل واحد من الطرق معينا لا الواحد الغير المعين، و لو لا ذلك لما كان للحكم بالتساقط من راس وجه.

الثاني ان الواحد لا بعينه لو كان حجة في الطريقتين المتعارضتين فليكن حجة في الاصلين المتعارضتين ايضا، اذ لا فرق بين لسان ادلة اعتبار الطرق و بين ادلة الاصول فوجب ان لا يجوز الرجوع الى الاصل المسببي المحكوم عند تعارض الاصلين السببيين، مع ان الكل متفقون على جوازه فراجع و تدبر، بيان ذلك ان الاصل حجة من باب السببية لا الطريقية، فيكون الحكم في الاناءين المشتبهين التخيير و يكون الوضوء صحيحاً اذا اختار احدهما و توضأ به، و هو خلاف النص و الفتوى.

الثالث ان الواحد لا بعينه ان كان حجة في كل من الدلالة الاصلية والتبعية يرد عليه ان جعل الحجية في الدلالة الاصلية لغو لعدم ترتب الاثر عليه، و ان كان حجة في خصوص الثانية، فهذا عين ما فرضه المحقق من ان الدلالة التبعية تابعة في الحجية للدلالة الاصلية. و بعبارة اخرى ان دليل اعتبار الطرق ان كان بحيث يجعل الواحد الغير المعين حجة في الدالتين الاصلية والتبعية بحيث كان هنا حجتان، ففيه: ان جعل الحجية للاولى لغو لخلوه عن الاثر، و ان كان يجعله حجة في خصوص الثانية بحيث كان هناك حجة واحدة، ففيه: انه هو الذي اشكل عليه المحقق بان الحجية في الدلالة التبعية تابعة لها في الدلالة الاصلية فلا ينهض دليل الاعتبار لاثبات الاولى دون الثانية.

فان قلت: دليل الاعتبار انما يشمل بلسانه الدلالة الاصلية فيجعلها حجة و يترتب عليه الحجية في الدلالة التبعية.

قلت: ان كان المراد جعل الحجية للثانية بلسان جعل ذلك الاولى، فيرد عليه ان مآل ذلك الى ان الحجية في الحقيقة اي الدلالة الالتزامية دون الاصلية و ليس هو الامقالة الشيخ والمحقق الحائري، و ان كان المراد جعلها لهما معا، فيرد عليه محذور اللغوية، فافهم و استقم.

الفصل الاول: فى تأسيس الاصل الاولى فى المتعارضين

هل الاصل فى المتعارضين التخيير او التساقط او يفصل بين القول فى باب الطرق بالسببية او بالطريقة فالتخيير على الاول و التساقط على الثانى؟ وجوه، اختار الاخير شيخنا المرتضى الانصارى، و وجه القول بالتخيير على القول بالسببية بما حاصله: ان دليل الاعتبار يستدعى العمل بكل واحد من المتعارضين فى حد ذاته مع قطع النظر عن المعارضة، فيستكشف وجود المصلحة فى كل منها كما فى كل واجبين متزاحمين، لكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منها كساير التكاليف الشرعية والعرفية مشروطا بالقدرة، و المفروض ان كلا منها مقدور مع ترك الاخر غير مقدور مع فعله فلا محالة يجب العمل باحدهما المقدور و لا يجوز ترك كليهما راسا، و حيث لا تعيين و لا ترجيح يحكم بديهية العقل بوجوب امتثال احدهما مخيرا. و وجه القول بالتساقط على القول بالطريقة: باننا نعلم بعدم ارادة الشارع سلوك الطريقين معا، لان احدهما مخالف للواقع فلا يكون فيه ملاك الطريقة و حيث لم يتعين و لا ترجيح يحكم بالتساقط.

اقول: والتحقيق الذي يساعده النظر الدقيق ان الاصل فى المتعارضين التساقط مطلقا و ان ملاك التساقط ليس الطريقة كما افاده، و ان ملاك الطريقة ليس اصابة الطريق للواقع و موافقته معه، بل الملاك غلبة اصابته له. و توضيح ذلك كله: ان الملاك فى

تساقط المتعارضين من الطريق والاصل ان مفاد كل منهما ثبوت مؤداه و مفاده الالتزامى عدم ثبوته فالمدلول المطابق لاحد المتعارضين ثبوت الحكم ظاهرا فى موضوع و تنجزه على فرض الثبوت فى الواقع، والمدلول الالتزامى الاخر عدم ثبوته فيه ظاهرا و عدم تنجزه على فرض الثبوت فى الواقع، فيجتمع الاثبات والنفي فى موضوع واحد، مثلاً لو قامت اماره على وجوب صلاة الجمعة والاخرى على استحبابها، يكون المدلول الالتزامى للثانية عدم وجوب الصلاة و عدم تنجز التكليف بها لو صادف الوجوب، والمدلول المطابق للاولى وجوبها و تنجز التكليف لو صادف الوجوب، فالموضوع الواحد و هو صلاة الجمعة صارت موضوعة لورود الاثبات و النفي اعنى الوجوب و عدمه والتنجز و عدمه والعذرية و عدمها. و كذلك الامر لو قام طريق على وجوب هذا والاخر على وجوب ذاك و يعلم من الخارج عدم وجوب كليهما، او قام طريق على حرمة هذا والاخر على اباحته او وجوبه او استحبابه، و الا مثله كثيرة. و كذلك الكلام فى الاصول فلو قام اصل على طهارة شيء مثلاً و الاخر على نجاسته يكون مفاد الاقل عدم تنجز التكليف بالاجتناب لو صادف النجاسة و معذورية العبد فى ترك الاجتناب و مفاد الثانى تنجز التكليف و عدم العذر، فقد اجتمع الاثبات و النفي فى موضوع واحد و مورد فارد.

نعم بعد ورود الاثبات و النفي يحتاج فى الحكم بالتساقط الى ضم مقدمة اخرى، و هو ان الاخذ بكل من المثبت والنافي محال، والاخذ بواحد منهما معينا ترجيح بلا مرجح، و الواحد الغير المعين ليس فردا للعام، فيحكم بالتساقط.

الفرق بين الامارات والاصول فى المقام

و يزيد هذا بيانا انه لو قام اصل على نجاسة هذا الاناء والاخر على نجاسة ذلك و يعلم من الخارج عدم نجاسة الاناءين معا يوخذ بمفاد الاصلين و لا يحكم بتساقطهما، والوجه فيه ان الاصل المثبت لنجاسة هذا ينحصر فى اثبات نجاسته من دون اثبات طهارة الاخر و هكذا مفاد الاصل المثبت لنجاسة الاخر، اذ قد تحقق عدم حجية اللوازم فى الاصول، فالحجة فى كل واحد منهما انما هو اثبات النجاسة لمورده، و نجاسته و ان

كانت تستلزم بحكم العقل عدم نجاسة الاخر الا ان دليل اعتبار الاصول قاصر عن اثبات حجية هذا اللازم العقلى، هذا. ولو فرض حجية الاصول المثبتة لكان مآل الفرض الى التعارض والتساقط بالاخرة، اذ لازم نجاسة هذا الاناء الذي يحكم به الاصل عدم نجاسة الاخر و لازم نجاسة الاخر عدم نجاسته والمفروض حجية اللوازم فيجتمع المحكم بالنجاسة و بعدمها فى موضوع واحد، و هذا عين اجتماع النفي و الاثبات فيتعارضان و يتساقطان، والمثال على هذا التقدير يصير بعينه مثل ما لو قام طريق شرعى على حرمة هذا و طريق اخر على حرمة ذلك و علم من الخارج عدم اجتماع حرمة الامرين فى الشريعة.

و قد تحصل ان الذي اوجب الفرق بين الاصول و الطرق هو حجية اللوازم فى الثانى دون الاول، بحيث لو لا هذا الفارق لما كان بينهما فرق من وجه، ولكن لما كان الفارق بحاله تراهم يحكمون فيما لو قام اصل على نجاسة هذا او حرمة والآخر على نجاسة الاخر او حرمة بوجوب الاخذ بمفاد كل من الاصلين و لا يحكمون بالتساقط و لو علم بنحو الاجمال عدم مطابقة احد الاصلين للواقع، والسرفيه ليس الا انه لما ليس اللازم بحجة لا يرجع مفاد الاصلين الى الاثبات و النفي فى مورد هما، و هذا بخلاف الطرق، فانه لما كان اللوازم فيها حجة من دون الاشكال كان مفاد الطريق القائم على نجاسة هذا عدم نجاسة الاخر، و هكذا مفاد الطريق القائم على نجاسة الاخر فيؤول الى اجتماع الاثبات والنفي والوجود والعدم فى موضوع واحد فيقع التعارض والتساقط. و يهديك الى ذلك انه لو كان مآل الاصلين الى اجتماع الاثبات و النفي فى مورد واحد يحكم بالتساقط من دون ترديد، كما اذا كان مفاد اصل طهارة الشيء و مفاد الاخر نجاسته، فتدبر و استقم.

هذا كله فيما لم يكن التعارض بين نفس دليل الاصول و الا فالحكم التساقط، و ذلك مثل ما لو قام اصل من استصحاب او غيره على طهارة هذا الشيء و قام اصل اخر على طهارة الاخر و يعلم اجمالا ان احد الشيئين نجس و ان مفاد احدا الاصلين مخالف للواقع، فانه حينئذ و ان ليس بين مفاد الاصلين تعارض بمعنى انه لم يجتمع الاثبات و النفي فى

شيء واحد من الموردين لما قلنا من عدم ثبوت اللازم في الاصول فطهارة هذا لا تثبت نجاسة الآخر و بالعكس، الا ان نفس الترخيص لا يمكن اجتماعها، لانه يؤول الى الترخيص في المعصية، و هو قبيح على الحكيم تعالى، بل على كل من اوجب على عبده امتثال التكاليف باتيان الواجبات و ترك المحرمات. فالترخيص في هذا يتوقف على عدم الترخيص في الآخر و كذلك الترخيص في الآخر يتوقف على عدم الترخيص في هذا فيؤول الى اجتماع الترخيص و عدمه في كل واحد منها، و حيث ان اجتماعها اجتماع المتناقضين يقع التعارض في نفس الترخيصين فيتساقطان بالملاك المذكور في الطرق والاصول. والحاصل ان كلما استلزم الترخيصان الترخيص في المعصية والمخالفة القطعية يقع التعارض بين نفس ادلة الاصول و تقع المورد الواحد محطا للترخيص و عدمه فيحكم بتساقط دليل الاعتبار فيه، اذا عرفت ذلك نقول: حيث كان ملاك التعارض والتساقط اجتماع النفي والاثبات في محل واحد لا يبقى فرق بين القول بالسببية في باب الطرق و بين القول بالطريقة، إذ القائل بالسببية انما يقول مفاد الطريق بتمامه حجة لكن لا بملاك كونه طريق الى استيفاء الواقع بل بملاك ان في العمل بمفاده بالتمام مصلحة ملزمة، فالقائل بالسببية و الطريقة يشتركان في القول بان الحجة مفاد الطريق بتمامه من المدلول المطابق و المدلول الالتزامي، الا ان الاول يقول بان حجيته بملاك السببية والثاني يقول بانها بملاك الطريقة، و اذا باجتماع الاثبات و النفي الذي يلزمه الدالتان المطابقية و الالتزامية لازم على كلا القولين من دون تفاوت، و حيث هو محال عقلا يحكم بالتساقط سواء قلنا بالطريقة او السببية. و الا فان قال القائل بالسببية بعدم اعتبار دلالة الالتزامية فيكون نحو تعارضها نحو تعارض الاصول، و يتساقطان فيما يتساقط الاصول. و قد تحصل ان تمام الملاك في التساقط اول الامر الى اجتماع الاثبات و النفي في محل واحد، لا العلم الاجمالي بالخلاف و لا غيره، و حينئذ فكل ما تحقق هذا الملاك يحكم بالتساقط، سواء كان في الاصول او في الطرق، و سواء قلنا بالسببية او بالطريقة، فتأمل و استقم.

تذنيب

ثم ان هاهنا كلام و هو انه كيف اتفقوا فى باب الاصول بانه بعد تساقط الاصلين المتعارضين يرجع الى الاصل المحكوم ولو كان مفاده مخالفا لمفاد الاصلين الحاكمين و لم يقع هذا الاتفاق فى الطريقين المتعارضين حيث حكم الكثير بان المرجع بعد تساقطهما الاصل الموافق لاحدهما دون المخالف لهما؟

و يمكن الجواب بان التعارض فى الاصول على ما تحقق فيما سبق لا يكون الا فى نفس ادلتها، لا فى المفاد، بل مفاد كل منهما طهارة مورده. و قد عرفت ان طهارة هذا لا يثبت نجاسة الاخر كى يقع التعارض بين المفادين، فالتعارض لا محالة بين نفس الترخيصين، و حيث قد حكم بتساقطهما لا يبقى فى البين مابه ينفي الثالث، و هذا بخلاف الطرق، فان التعارض فيها بين المدلول المطابق لكل منهما و هو ثبوت الحكم والمدلول الالتزامى للاخر و هو نفي هذا الحكم، فاذا حكم بعدم حجية دليل الاعتبار بالنسبة الى هذين المدلولين يبقى المدلول الالتزامى لكل منهما مع نفي الثالث على حجيته، اذ لا مانع عن حجيته كما عرفت فيما سبق. والحاصل ان لكل من الطريقين المتعارضين دلالة بالمطابقة و دلالات بالالتزام، يمكن سقوط بعض هذه عن الحجية لوقوع التعارض فيها، و عدم سقوط الاخر عنها لخلوه عن محذور اجتماع النفي والاثبات، مثلا اذا قام خبر عادل على وجوب صلاة الجمعة مثلا و قام خبر اخر على وجوب الظهر و علم من الخارج عدم وجوب احد الصلاتين، فالخبر الاول له دلالات: الاولى دلالة على وجوب الجمعة و هى بالمطابقة، الثانية دلالة على نفي وجوب الظهر، الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة دلالة على نفي استحباب الجمعة و نفي اباحتها و كراهتها و حرمتها، و هكذا الامر فى الخبر الدال على وجوب الظهر. اذا ثبت ذلك نقول: يقع التعارض بين المدلول المطابق للخبر الاول و هو وجوب الجمعة والمدلول الالتزامى للثانى و هو عدم وجوبها، و هكذا بين المدلول المطابق للثانى و هو وجوب الظهر والمدلول اللاتزامى للاول و هو عدم وجوبها، يتساقط هذه الدلالات عن الحجية لرجوعها الى النفي والاثبات، و اما ساير الدلالات و هى دلالة كل منهما على نفي الاحكام الاربعة الاخر، فهى باقية على ما كانت

عليه من الحجية، اذ لا تعارض فيها حتى يتساقط دليل الاعتبار بالنسبة اليها، فافهم واستقم.

نقل ونقد

قال المحقق الخراسانى رحمته الله فى الكفاية عند التعرض للفرق بين القول بالسببية و بين القول بالطريقة ما لفظه: و اما لو كان المقتضى للحجية فى كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين فيما اذا كانا موديين الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين، لا فيما اذا كان مودى احدهما حكما غير الزامى، فانه حينئذ لا يزاحم الاخر ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه ان يزاحم به ما فيه الاقتضاء، الا ان يقال بان فضية اعتبار دليل الغير الالزامى ان يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الالزامى، و يحكم فعلا غير الالزامى، و لا يزاحم بمقتضاه ما يقتضى الغير الالزامى، لكفاية عدم تمامية علة الالزامى فى الحكم بغيره. نعم يكون باب التعارض من باب التزام مطلقا لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام بما يؤدي اليه من الاحكام، لا مجرد العمل على وقفه بلا لزوم الالتزام به، و كونها من تراحم الواجبين حينئذ و ان كان واضحا، ضرورة عدم امكان الالتزام بحكمين فى موضوع واحد من الاحكام، الا انه لا دليل تقلا و لا عقلا على الموافقة الالتزامية للاحكام الواقعية فضلا من الظاهرية كما مر تحقيقه، انتهى موضع الحاجة.

و قال فى تعليقه على الكلام فى المقام ما لفظه: فاعلم انه ان قلنا بحجية الاخبار من باب السببية فيكون حال المتعارضين من قبيل الواجبين المتزامين من ان الاصل فيها هوالتخير، حيث ان كل واحد منها حال التزام ايضا على ما كان عليه من المصلحة التامة المقتضية للطلب الحتمى، و لا يصلح التزام الا للمنع عن تنجزهما جميعا لا متناع الجمع لا عن أحدهما لامكانه، و حيث كان تعيينه بلا معين ترجيحيا بلا مرجح كان التخير متعينا، انتهى موضع الحاجة.

اقول: و هو قدس سره خلط بين مقام التزام فى عالم الامتثال و التزام فى عالم الجعل و التكليف، فكان كلامه فى التعليقة ناظرا الى الاول، و هو فى الكفاية ناظر الى

الثانى. والذي ينبغى ان يقال: ان هاهنا مقامين، الاول التزام فى عالم الاطاعة والامثال، والثانى التزام فى عالم التكليف و جعل الاحكام، والكلام يختلف فيها كما يأتى. فنقول والله المستعان:

اما المقام الاول فى التزام بحسب عالم الامثال، و محصل الكلام فيه: انه تارة يقال بوجوب الالتزام بمقادير الطرق على انه حكم الله الواقعى، و اخرى يقال بان الواجب هو تطبيق مجرد العمل على مقادير الطرق من دون وجوب البناء والالتزام به. فعلى الاول يصير باب التعارض من التزام مطلقا، اذ الالتزام و عقد القلب على حكمين متناقضين او متضادين غير ممكن، بمعنى ان المكلف لا يتمكن من الجمع بين الالتزام بوجوب شيء و حرمة او وجوبه و اباحته و هكذا. فحينئذ يجيئ احكام باب التزام من انه ان كان فى البين اهم او محتمل الاهمية يجب الاخذ به، و الا يحكم بديهية العقل بالتخير من جهة ان المفروض وجود المصلحة فى كل من الالتزامين، فيجب الامتثال مهما أمكن، والمفروض امكان امتثال احدهما فلا يجوز تركهما راسا، و حيث لا معين فى البين، و كان الترجيح بدونه محال يحكم العقل بالتخير، و هذا واضح. و على الثانى يصير باب التعارض من التزام فى بعض الصور لا مطلقا، توضيحه: انه ان قام واحد من الطريقتين او كلاهما على حكم غير الزامى من الاباحة او الاستحباب او الكراهة فحينئذ لا معنى للالتزام، اذ لا معنى بوجوب الاخذ بقول العادل مثلا والمفروض ان مقادير قوله حكم غير الزامى، فان وجوب الاخذ بقوله و تطبيق العمل عليها انما يتصور فيما اذا قام على حكم الزامى و ادى الى الوجوب او الحرمة خاصة، دون ما اذا كان ادى احد الاحكام الثلاثة الاخر و هو واضح، و مثله لو قام احدهما على الوجوب والاخر على عدمه. او على الحرمة والاخر على عدمها والحاصل ان باب التزام انما يتصور فيما كان هناك حكمان الزاميان لم يتمكن المكلف من امتثالهما، فان لم يكن احدهما او كلاهما كذلك يخرج عن مسألة التزام بالكلية، و مثله مالواذى احد الطريقتين الى وجوب شيء و الاخر الى حرمة و كان الموضوع على فرض وجوبه من الواجبات التوصلية، فانه لاتزام اصطلاحا فى هذا الفرض ايضا، اذ المكلف لا يخلو فى موضوع واحد اما ان يكون فاعلا

او تاركا بحيث لا يعقل عقلا كونه فاعلا او تاركا، بل لاحالة اما ان يكون فاعلا غير تارك او تاركا غير فاعل. و حينئذ فالتكليف بالتخير بالنسبة اليه محال، اذ بعد ما كان كذلك حال المكلف لا يمكن للعقل و لا للشرع ان يوجب عليه الاخذ باحد الطريقتين تخيرا، فانه من قبيل تحصيل الحاصل. نعم انما يتصور باب التزاحم اذا فرض ان احد الطريقتين ادى الى وجوب شيء و الاخر الى وجوب شيء اخر او ادى احدهما الى حرمة الشيء والاخر الى حرمة الاخر او احدهما الى الوجوب والاخر الى الحرمة و لا يتمكن المكلف من امتثال كليهما، فانه حينئذ يكون الفرض من باب التزاحم في الامتثال، فيؤخذ بالاهم او محتمله ان كان والا فباحدهما مخيرا.

و اما المقام الثاني في التزاحم بحسب مقام الجعل والتكليف و حاصل الكلام فيه ان جميع الصور المتصورة في التعارض انما يرجع الى التزاحم في الجعل، اما اذا كان احد الطريقتين موديا الى حكم في موضوع والاخر موديا الى حكم ضده في ذلك الموضوع فواضح، اذ لا يمكن للمولى الجمع بين جعل الحجية للطريق القائم على وجوب شيء مثلا و جعلها للطريق القائم على حرمة. و هكذا الامر بالنسبة الى ساير الاحكام الخمسة، فانه لا فرق من هذا الجهة بين القول بالسببية و الطريقة، فكما انه لا يمكن جعل الحجية للخبرين القائمين على حكمين مختلفين في موضوع واحد بملاك الطريقة، فكذلك لا يمكن ذلك بملاك السببية، فان معنى جعل الحجية للخبر القائم على الوجوب ارادة الشيء، و معنى جعلها للذي قام على الاباحة مثلا عدم ارادته، و ارادة الشيء و عدم ارادته محال، فلا بد اما من جعل الحجية لهذا او لذاك. و مثله ما لو قام احدهما على وجوب شيء و الاخر على وجوب شيء اخر و علم عدم وجوب كليهما، فانه يؤول بالاخرة الى التزاحم في الجعل، اذ معنى جعل الحجية للطريق كونه حجة في تمام مفاده من دون الفرق بين السببية و الطريقة، فانها يشتركان في ان الحجة انما هو الطريق بتمام مفاده و جميع كشفه، غاية الامر ان القائل بالسببية يقول ملاك الحجية ليس كون الطريق غالب الايصال الى الواقع، بل الملاك كونه ذا مصلحة اوجبت جعل الحجة له، و حيث ان مفاد قول العادل: هذا واجب، مثلا يستلزم نفي وجوب ذاك و بالعكس كان معنى حجيته ان

الحكم الواقعى هو وجوب هذا و عدم وجوب ذاك او وجوب ذاك و عدم وجوب هذا، و حينئذ فجعل الحجية للاول يتوقف على عدم جعل الحجية للثانى و بالعكس فيقع التزاحم، و حيث ان مفاد دليل الاعتبار حجية كل منهما يقع لا محالة التكاذب فى الظهورين، و حيث لا تعيين و لاترجيح يحكم بالتساقط. و لا جل ذلك لا يمكن استكشاف الملاك بالكلية، اذ استكشافه فرع بقاء دليل الاعتبار بحاله و المفروض عدمه. و الفرق بين المقام و بين ما كان التزاحم بحسب عالم الامتثال كما فى مسألة وجوب الصلاة و الازالة ان فى هذه المسألة يجوز للمكلف الجمع بين الامر بالصلاة و الامر بالازالة، اذ قد تقدم فى غير مقام ان الجاعل فى مقام الجعل ليس الا فى مقام اداء ما هو مطلوبه و مبغوضه من دون ان يكون ناظراً الى مقام الامتثال، بل هو مقام يحكم فيه العقل بعد احراز امر الجاعل، و لاجل ذلك انما يستكشف وجود الملاك فى كل من الصلاة و الازالة ولو فى مورد التزاحم، فان الوجه فيه ان امر المولى ليس الا فى مقام بيان ان المأموره مطلوبه، و كذلك نهيه انما هو فى مقام بيان ان المنهى عنه مبغوضه، سواء تمكن المكلف منه او لم يتمكن. نعم فى صورة عدم تمكنه يحكم العقل بانه معذور ولو كان ملاك الحكم بحاله من دون ان يؤثر عدم التمكن فى رفع الحب والبغض. و هذا مثل قوله تعالى: «يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام»^١ او «كتب عليكم القتال»^٢ فان الخطاب عام شامل لجميع المؤمنين، سواء كانوا متمكنين او غيرهم، فانه فى مقام ان ملاك الوجوب موجود فى الصيام و القتال و هو مطلوب المولى، و يتأسف على فوته، سواء كان الفوت مع التمكن او مع عدمه، غاية الامر ان فى الاول يعاقب العبد و فى الثانى لا يعاقبه من جهة انه معذور لا من جهة انه لا يتأسف. و بالجملة الاوامر و النواهي الشرعية ليست الا فى مقام بيان اعلام المطلوبات و المبغوضات لا فى مقام التكليف و البعث و الزجر الفعليين من جميع الجهات، و الا يقبح خطاب العام بالصيام و القتال. اذا عرفت هذا نقول: عدم تمكن المكلف من الجمع بين الصلاة و الازالة فى مقام الامتثال لا يستلزم عدم امكان ان يجمع المكلف بين الامر بهما، اذ قد عرفت انه ناظر الى بيان المطلوب و المبغوض من دون النظر الى مقام

امتثال العبد، وحينئذ فله ان يامر بالصلاة و بالازالة، و بامرہ يستكشف وجود الملاك في كل منهما فيحكم العقل بالتخير. و هذا بخلاف ما نحن فيه، فان المفروض ان لقول العادل: هذا واجب، لازماً و هو عدم وجوب الاخر، و لقوله: ذاك واجب، لازماً و هو عدم وجوب هذا، فوجوب كل منهما يستلزم باللزوم العقلي عدم وجوب الاخر. و المفروض ايضا ان معنى حجّة الطريق حجّة في تمام مدلوله من المطابق و الالتزامي، فجعل حجّة كل واحد من الطريقين انما يعقل اذا لم يجعل الاخر حجة، فللشارع اما جعلها لهذا دون ذاك او لذاك دون هذا، و ليس له جعلها لكلاهما، و هذا معنى وقوع التزام بحسب مقام الجعل. و حينئذ فان كان احدهما اهم و كان الاهمية بالمقدار الملزمة يتعين جعله و الا فلا، و حيث ان مفاد دليل الاعتبار الحجّة، يقع لا محالة التكاذب في الظهورين و هو يوجب سقوط كلا الطريقين عن الحجّة، من دون الفرق بين ان يكون جعل الحجّة بملاكه للسببية او الطريقية.

و الحاصل ان كلما يقع التزام في مقام الجعل بان كان جعل الحجّة لاحد الطريقين المتزامين متوقفا على عدم جعلها للاخر و بالعكس، يحكم بسقوط كلا الطريقين عن الحجّة ما لم يكن لاحدهما مزية، و امثلته كثيرة عليك استقصاءها بعد وضوح الضابط، و مثاله في جعل نفس الاحكام مالوكان ملاك الوجوب مثلا موجودا في موضوع و كان ملاك الاباحة ايضا موجود فيه، فان الشارع ينظر ان كان لاحد الملاكين مزية على الاخر و كان المزية بحد الالتزام يتبعه حكمه، و الا بان كان الملاكان على حد سواء او كانت المزية غير بالغ حد اللزوم لا يحكم بشيء اصلا، بل يطلق الموضوع و يرسله مهملا، و هذا هو المعبر عنه بالاباحة لاعن اقتضاء، فافهم و استقم.

و بذلك كله تحصل ان الفرق بين القول بالسببية و الطريقية لا وجه له اصلا، بل الاصل التساقط مطلقا، و الله العالم بحقائق الاشياء.

الفصل الثاني: فى بيان الاصل الثانوي فى الخبرين المتعارضين

ثم انه بعد ما ثبت ان الاصل الاول فى مورد التعارض التساقط يكون هو المرجع عند عدم الدليل على الخلاف، فلو فرض قصور الاجماع والنص عن اثبات عدم جواز الطرح فى مورد يرجع الى هذا الاصل الاول. نعم يرفع اليد بمقدار ثبوت الدليل، و قد ثبت فى الجملة بالنص المعتبر والاجماع عدم جواز طرح كلال المتعارضين عن الحجية، بل لابد من الاخذ باحدهما. و حينئذ يقع الكلام فى تأسيس اصل ثانوي، و هو انه بعد ما ثبت وجوب الاخذ باحد المتعارضين هل يجب الاخذ بما هو اقرب الى الواقع او يخير بين الاخذ بكل منهما؟ و يظهر النتيجة فى مورد المرجحات الغير المنصوصة، فعلى الاول يجب الاخذ بذى المرجح، و على الثانى يخير بين الاخذ به و بصاحبه اذا لم يكن لادلة التخيير اطلاق يؤخذ به.

قال المحقق الخراسانى قدس سره مالفظة: و لا يخفى ان اللازم فيما اذا لم تنهض حجة على التعيين او التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما، للقطع بحجتيه تخيرا او تعيينا، بخلاف الاخر لعدم القطع بحجتيه، والاصل عدم حجية ما لم يقطع بحجتيه، انتهى موضع الحاجة.

اقول: لعله دفع لتوهم ما قد تخيل: من ان الامر فى المقام يدور بين التعيين والتخيير

فبابه باب دوران الامر بين التعيين والتخير فى الواجبات، و قد ثبت هناك ان اصالة البراءة عن التكليف الزايد، و هو التكليف بالمتقين تقتضى التخير. و محصل الدفع انه فرق بين المقامين، لان الشك فى حجية غير ذي المزية فى المقام مساوق لعدم حجيته، كما تقدم فى غير مقام حجية ذي المزية مقطوعة اما بنحو التعيين او التخير، و اما حجية صاحبه فهى مشكوكة، و الشك فيها يساوق عدم الحجية.

اقول: والذي ينبغى ان يقال: انه لا يفيد جعل الحجية لاحدهما لا بعينه فى اثبات مفاد كل واحد من الطريقتين بالخصوص، اذ عدم المعين لا يصير حجة فى الخصوصية الفردية مثلاً لو فرض ان الشارع امر بطبيعة الصلاة لا يصير امره بها دليلاً على مطلوبة الخصوصية الخارجة عن ماهية الطبيعة، فلا يمكن الاتيان بها بداعى امر الشارع و لا بداعى مطلوبيتها، اذ المفروض ان الامر لا يكاد يستدعى الا الى اصل الطبيعة، فالذي يعقل ان يوقى بدعوة الامر هو تلك الطبيعة لا الخصوصية الفردية. ففى المقام ايضا انه لو فرض ان الشارع جعل الحجة احداً للطريقتين الذي هو عنوان كلى لا يزيد جعله هذا الاعن ان الحجة هو الجامع بين المفادين لا احدهما بخصوصه، فلا يمكن ان يقال: ان الحجة هو خصوص ما ادى الى الوجوب مثلاً او خصوص ما ادى الى الحرمة، و لذاترى المحقق قدس سره فى جملة من كلامه قائلاً بانه ليس واحد من الطريقتين بحجة فى خصوص مؤداه مع انه ممن يذهب بحجة الواحد لا بعينه، و ليس الوجه فيه الا ما ذكرنا من ان حجية الكلى فى الطبيعة الجامعة بين الخصوصية لا يقتضى حجية الفرد فى تلك الخصوصية

ان قلت: سلمنا ذلك، ولكن نقول: ما المانع من جعل احدهما لا بعينه حجة ولكن كان اختيار تعيين الحجة بيد المكلف.

قلت: المانع من ذلك ان حجية الجامع لا يمكن و لا يعقل ان يجعل المعين حجة فى خصوصية فكيف للمكلف اختيار ذلك، نعم يمكن ان يجعل الشارع الحجية لما يختاره المكلف، ولكن مرجع ذلك الى ان الحجية انما يجعل لما ياخذ المكلف و يبنى عليه لا للواحد الغير المعين، فتأمل فانه دقيق.

اذا عرفت ذلك نقول: اما ان يكون المتعارضان متكافئين من جميع الجهات، او يكون لاحدهما مزية على الاخر، فعلى الاول يحكم بالتخير، لكن لامن باب التخير في الحجية لما عرفت من انه لا معنى لذلك بل ما لا يكاد يكون حجية لاحدهما الغير المعين دليلا على حجية المعين، بل من باب التخير في الاخذ باحدهما، فللشارع ان يحكم بوجوب الاخذ باحدهما مخيرا، فإلم ياخذ المكلف بواحد منها معينا لا يكون له حجة و لا يشمل دليل الاعتبار، و اما اذا اخذ به و صار معينا بالاخذ يشمل دليل الحجية و يجعلها حجة في المفاد، و يشير اليه قوله عليه السلام: فبايهما اخذت من باب التسليم و سلك، فان معناه ان كل واحد من المتعارضين اخذت به و بنيت عليه فهو حجة لك. و على الثاني فان اخذ المكلف بذوي المزية يعلم انه حجة له، اما لانه كان حجة قبل الاخذ بعنوان كونه ذا مزية، او لانه اخذ به و بنى عليه. و اما لو اخذ بغيره نشك في صيرورته حجة بالاخذ لاحتمال ان يكون الحجية صاحبه، و حيث يشك في الحجية لا يترتب عليه اثارها.

وقد تحصل من جميع ما ذكر ان الحجية في المتكافئين هو ما اختاره المكلف من الامارتين و اخذه و بنى عليه، فالحجية انما يتبع الاخذ و يرد على الماخوذ، بمعنى ان قبل الاخذ لا حجة على واحد منها بالخصوص و لا على كليهما، و اما بعد الاخذ فالحجة هو خصوص الماخوذ. نعم الحجية على جامع المفادين موجودة قبل الاخذ ايضا و لا باس به، الا انك قد عرفت ان الحجية على الطبيعة السارية في جميع الافراد لا يصير حجة على خصوصيات الفردية، و ان شئت قلت: الحجية على الكلي ليس حجة على الفرد و هذا في المتكافئين، و اما في غيرهما فيحتمل ان يكون الحجية خصوص ما فيه المزية، اذ هو عنوان يمكن به الاشارة الى المعين نظير عنوان الماخوذ بان يقول الجاعل جعلت ذا المزية حجة في مفاده كان يقول: جعلت الماخوذ حجة، الا انه لما لا يكفي احتمال الحجية في ترتيب اثارها بل لابد فيه من الاحراز لا يقطع بها قبل الاخذ ما لم يدل عليه دليل. نعم بعد الاخذ يقطع بكونه حجة، اما لكونه كذلك قبل الاخذ بعنوان انه ذو مزية، او لكونه ماخوذا به، هذا اذا اخذ بذوي المزية، و اما اذا اخذ بصاحبه لا ينفعه ذلك في صيرورة

الماخوذ حجة، لاحتمال تطبيقها على ذي المزية، فتأمل فيما ذكرناه فانه من مزال الاقدام و لذلك اطنبنا الكلام فيه توضيحاً.

وهم ودفع

ان قلت: ان كان الحجية تابعة للاخذ و مشروطة فللمكلف ترك الاخذ و التفصى عن ادخال نفسه فيمن كان للمولى عليه حجة، اللهم الا ان يدعى وجوب الاخذ تكليف و لازمه انه لو ترك الاخذ عوقب عليه و لو لم يكن تكليف فى الواقع، والالتزام به كما ترى؛ و قياس المقام بباب وجوب الفحص فى الشبهات كما ترى، اذ المفروض فى المقام اشتراط الحجية بالاخذ، و هذا بخلاف المقيس عليه، فان الحجية فيه ليس تابعة للفحص و مشروطة به، بل هى ثابتة فحص او لم يفحص. و بعبارة اخرى الحجية انما هى ما لو فحص لظفر به مثل الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة، فهى ثابتة لموضوعاتها مع قطع النظر عن الفحص. و لاجل ثبوتها و عدم اشتراطها بالفحص يقال: الشك قبل الفحص منجز غير معذور، فان معناه انه لما يحتمل اصابة المكلف فى المشكوك بدليل الحكم و امكن الظفر به بالفحص لا يكون مجرد الشك عذراً له، و لو لا ذلك لعطل باب العبادات الا فيما شد و ندر. و هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث ان المفروض اشتراط الحجية بالاخذ فهى انما يتحقق بعده. و حينئذ يقع الاشكال بان للمكلف عدم الاخذ حتى لا يصير الماخوذ حجة عليه، و ان قيل بوجوب الاخذ، قلنا: لازمه ترتب الثواب والعقاب على فعله و تركه و لو لم يكن هناك واقع، و لا يلتزم به احد.

قلت: ايجاب الاخذ هنا نظير ايجاب الاحتياط، فكما ان وجوب الاحتياط انما يكون لاجل استيفاء الواقع من دون ان يكون لاطاعته و عصيانه ثواب و عقاب غير الثواب على الواقع و العقاب عليه، فكذلك وجوب الاخذ فى المقام. و كما ان بايجاب الاحتياط يستكشف انه لو كان هناك واقع اراده الشارع و يعاقب العبد عليه اذا خالف، فكذلك بايجاب الاخذ يستكشف ان الشارع اراد التكليف الواقعى لو كان و يعاقب العبد عليه، فيجب عليه، اما الاحتياط، او اقامة الحججة على المولى التى عذرا له عند المخالفة و عدم اصابة الواقع، و حيث ثبت عدم تعيين الحججة الا بالاخذ، يتعين بعد عدم الاحتياط

وجوب الاخذ، لتحصيل الحجة على المولى، فافهم واستقم.

ثم انه لو اخذ فيما كان لاحد الطرفين مزية بغير ذي المزية يحصل له العلم الاجمالى بالحجة المرددة بين الماخوذ ذي المزية، بمعنى انه يعلم اجمالا بقيام الحجة عليه، اما على الماخوذ وهو غير ذي المزية، او على ذيهما، ولازمه الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما اديا الى وجوب شيئين، وبين التركين فيما اديا الى حرمتها، وبين فعل احدهما وترك الآخر فيما اديا الى وجوب الاول وترك الثانى، والبراءة فيما ادى احدهما الى حكم غير الزامى، اذا فرض لا يزيد عن العلم الاجمالى بنفس التكليف. وقد تقدم فى محله انه لو كان متعلق العلم الاجمالى بالتكليف المردد بين الالتزامين يجب الاحتياط بالجمع، اما لو كان مردد بين الالتزام وغيره لا يؤثر هذا العلم فى التخيير، و اذا كان الامر فى العلم بالتكليف المردد هكذا فليكن كذلك فى العلم بالحجة المرددة. ونظير المقام مالو علم قيام البينة اما على نجاسة هذا الاناء او نجاسة الآخر، او علم قيام الحجة اما على وجوب القصر او التمام، فانه يجب الاحتياط بالاجتناب عن كلا الاناءين و باتيان كلا الصلاتين والامثلة كثيرة لافائدة فى ذكرها بعد وضوحها. وبذلك كله تعرف ان القول بان الشك فى الحجية مساوق لعدمها انما يصح اذا كانت مشکوكة راساً، واما اذا كانت معلومة بالعلم الاجمالى فيكون الاصل الاشتغال و وجوب الاحتياط فى اطراف المعلوم بالاجمال اذا كان الاطراف كلها حكماً تكليفياً الزامياً، والا فالاصل البراءة كالعلم الاجمالى بنفس حكمين كما لا يخفى، وان كان لا يجوز الانتساب الى الشارع واحد من الاطراف كالعلم الاجمالى بنفس الحكم.

ثم ان المترائى من كلمات بعض الاساطين عند تاسيس الاصل ان المكلف مخير فى الاخذ باحد الطريقتين على انه حجة و حكم الله الواقعى.

وفيه: ما تقدم من ان قبل الاخذ لا يكون احداً للطريقتين حجة و لا يمكن انتسابه الى الله، اذ لاتعين قبله، بل الحجية انما يتبع الاخذ و به يتعين فى الماخوذ، فكيف يمكن ان يكون الاخذ على انه حجة و حكم الله، فالصحيح ان المكلف مخير فى الاخذ باحد الطريقتين، بمعنى البناء العملى عليه لا بعنوان الحجة والانتساب، نعم بعد ذلك البناء يجوز

له العمل على أنه حجة و حكم الله. و نظير ذلك ما لو تعارض قول مجتهد مع مثله، فإن المكلف مخير حينئذ في العمل بأحد القولين، لكن لا بعنوان أنه حكم الله. نعم بعد الأخذ به عملاً يجوز له الانتساب إليه تعالى. هذا كله حكم القاعدة مع قطع النظر عن الأدلة الشرعية الواردة في علاج المتعارضين، والمحصل من الكلام أن القاعدة الاحتياط في العمل إن أمكن، و الإلزام و قد مر أمثلة الجميع و مواردها مستقصى.

حكم الخبرين المتعارضين على ضوء الأخبار العلاجية

و أما الأخبار فهي على طوائف عديدة، ينبغي قبل ذكرها التنبيه على ما أفاده المحقق الخراساني في الكفاية قال بعد تقسيم الأخبار على طوائف - منها: ما دل على التخيير على الإطلاق، و منها: ما دل على التوقف على الإطلاق، و منها: ما دل على ما هو الاحوط منها و منها: ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة و مرجحات منصوصة ما لفظه - و لأجل اختلاف الأخبار اختلف الأنظار، فمنهم من أوجب الترجيح بها مقيدين بأخباره إطلاقاً التخيير، و هم بين من اقتصر على الترجيح بها، و من تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبة لا قوائية ذي المزية وأقربيته، كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، أو المفيدة للظن كما ربما يظهر من غيره. فالتحقيق أن يقال: أن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة والمرفوعة، مع اختلافهما و ضعف سند المرفوعة جداً، و الاحتجاج بها على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن اشكال، لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة و فصل الخصومة كما هو مورد هما، و لا وجه معه للتعدي منه إلى غيره كما لا يخفى. و لا وجه لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين و تعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح، و لذا أمر عليه السلام بأرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى، و مجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضاً لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقاً و لو في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى. و إن أبيت إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين، فلا مجال لتقييد إطلاق التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بهما، لقصور المرفوعة سنداً، و قصور

المقبولة دلالة، لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام و لذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد الترجيح، مع ان تقييد الاطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا استفصال عن كونها متعادلين او متفاضلين مع ندرة كونها متساويين جدا - بعيد قطعاً، بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه او على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الاصحاب، و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الاخبار، انتهى موضع الحاجة.

اقول: يجب او لا البحث عن مطلقات اخبار التخيير و انه هل هي دالة عليه او ليس فيها دلالة عليه؟ ثم البحث عن اخبار الترجيح و بيان الجمع، و انه على فرض الترجيح هل يقتصر على المرجحات المنصوصة او لا؟ ثم البحث عن انه هل هنا ما يدل على وجوب التوقف او الاحتياط على الاطلاق او لا؟ و على القول بالاحتياط هل المراد الاحتياط في مقام العمل فلا يجوز الافتاء بمضمون احداً الخبرين ولا استناده الى الشرع او المراد الاخذ بما هو الاحوط منها بان يكون الحجة ما يوافق الاحتياط فيجوز الافتاء به و استناده الى الشرع؟ فهذه وجوه من الكلام.

مركزية تشييع علوم رسولي

الاخبار الدالة على التخيير في المسألة

اما مطلقات التخيير. فمنها خبر سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام «قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه»^١.

ومنها خبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام «قال: قلت له: يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال عليه السلام: فقس على كتاب الله عز وجل احاديثنا فان كان يشبههما فهو منا و ان لم يكن يشبههما فليس منا، قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحدثين مختلفين و لا نعلم ايهما الحق قال عليه السلام: فاذا لم تعلم فموسع عليك بايها اخذت»^٢.

ومنها ايضا مرسله خبر حارث بن مغيرة عن ابي عبدالله عليه السلام «قال: اذا سمعت من

١- وسائل الشيعة - ج ٢٧، ص ١٠٨، الباب ٩: بحار الانوار - ج ٢، ص ٢٢٧، الباب ٢٩.

٢- وسائل الشيعة - ج ٢٧، ص ١٢١، الباب ٩: بحار الانوار - ج ٢، ص ٢٢٤، الباب ٢٩.

اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه»^١.
و منها خبر صحيح على بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد الى ابي الحسن اختلف اصحابنا في روايتهم «عن ابي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل، و روى بعضهم لاتصلها الا على الارض فاعلمنى كيف تصنع انت لاقتدي بك فوقع عليه موسع عليك باية عملت»^٢.

و منها ما عن الحميري عن «الحجة الى ان قال في الجواب عن ذلك حديثان الى ان قال عليه السلام: و بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا»^٣ هذه جملة ما وقفنا عليه.
ولا يخفى عدم ظهور جُل منها في التخيير، اما الاول فلاحتمال ارادة كون المكلف في سعة من الامر و النهى الواقعيين، لا انه في سعة من الاخذ بايهما شاء من الخبرين، و الشاهد عليه قوله: يرجئه حتى يلقي من يخبره، فان معناه تاخير الامر و عدم الافتاء بضمون احدهما حتى يلقي الامام و يسأله، مع انه لو كان حكم المسألة الاخذ باحدهما مخيرا جاز الافتاء و انتسابه الى الله تعالى. فلأمر بالتاخر و ارجاع الامر الى الامام دليل على عدم جواز الاخذ بهذا المعنى. اللهم الا ان يكون المراد تاخير الامر و عدم القول فيه بالاراء و الا هواء فلا ينافي جواز الاخذ باحدهما، و هو كما ترى خلاف الظاهر، بل الظاهر المعنى الاول، و حينئذ كان المراد من السعة هو من الحكم الواقعي الموجود في البين، فتأمل.

و اما الثانى فلما يقال من انه لا يشمل صورة وجود المرجح و لا اطلاق له من هذه الجهة، و يمكن توجيهه بان الامام امره في صدر الخبر بالرجوع الى ما وافق الكتاب و شابه الاخبار، فيستفاد منه ان في صورة وجود المرجح من موافقة الكتاب و الاخبار يجب الاخذ بذى المرجح، و حينئذ يكون التوسعة في الاخذ المستفاد من ذيل الخبر محمولا على صورة فقد المرجح هذا. اللهم الا ان يقال: المراد من موافقة الكتاب و

١- وسائل الشيعة - ج ٢٧، ص ١٢٢، الباب ٩: بحار الانوار - ج ٢، ص ٢٢٤، الباب ٢٩.

٢- التهذيب - ج ٣، ص ٢٢٨، الباب ٢٣: الوسائل - ج ٤، ص ٣٣٠، الباب ١٥: بحار الانوار - ج ٢، ص ٢٣٥، الباب ٢٩.

٣- الوسائل - ج ٢٧، ص ١٢١، الباب ٩: بحار الانوار - ج ٢، ص ٢٢٧، الباب ٣٣.

مشابهة الاخبار هو ما يوجب القطع بكونه من الامام، اذ كثيراً ما يقطع اهل الحديث الذين صاروا مانوسين بكلام الامام غاية الانس بمجرد رؤية خبر انه منهم ^{عليه السلام} لما رأى مشابهة تامة بين كلامهم وبينه، و على هذا المعنى لا منافاة بين الصدر و اطلاق الذيل، اذ الصدر على هذا المعنى يختص بمورد القطع بكلام الامام، و الذيل يختص بمورد عدم القطع به، سواء كان لاحد المتعارضين مزية على الاخر ام لم يكن. فتأمل.

و اما الثالث فلاحتمال ان يكون المراد حجية قول الثقة من دون ملاحظة حال التعارض، فهو على هذا من الادلة الدالة على حجية قول الثقة، فانه ليس فيه ان الاحاديث المسموعة من الاصحاب متعارضة كى يكون التوسعة بلحاظ الاخذ بما شاء المكلف منها. و ما يقال: ان جعل الحجية ليس توسعة الامر على المكلف و حيث عبر بلفظ التوسعة يعلم ان المراد فى الاخذ بما شاء بين الاخبار المسموعة، مدفوع بان الرجوع الى الخبر توسعة فى قبال الاحتياط والاخذ بالواقعات، فتأمل.

و اما الرابع فلورودها مورد المستحبات لا اطلاق له يشمل غيرها، و القاء الخصوصية كما ترى اذا القطع بعدمها مفقود، خصوصاً مع ما يرى التفريق بين المستحبات و الالزاميات، ففى الاولى يكفى مجرد بلوغ خبر ولو ضعيف، و فى الثانية فلا يكفى الا الخبر الجامع لشرائط الحجية، و حيث يرى هذا الفرق كيف يمكن القاء الخصوصية، اذ من المحتمل ان فى المستحبات لخفة مؤنتها وسع الشارع الامر بالاخذ بايها شاء المكلف، و هذا بخلاف الواجبات، فانها ليس فيها هذا التسامح فافهم، هذا مضافاً الى انه ورد فى تعارض الخبرين الخاصين اعنى الخبر الدال على استحباب الصلاة على الارض والدال على الصلاة فى المحمل. و من المحتمل انه لم يكن بترجيح فيها فلا اطلاق يشمل ثبوت التخيير حتى فى مورد وجود المرجح، اذ لعل الحكم بالتخيير من جهة عدم وجود المرجح هذا.

و اما الخامس فهو ايضا نظير الرابع فى وروده مورد المستحبات و وروده فى الخبرين الخاصين، فانه ورد فى مورد تعارض الخبرين، و دلالة احدهما على ان عليه التكبير عند الانتقال من حالة الى الاخرى و دلالة الاخر على انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية و

كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. و من الواضح ان التكبير عند الانتقال مستحب، فالخبر الوارد مورده لا يكون دليلا على حكم الالزاميات كما عرفت، مضافا الى وجود الجمع العرفي بتخصيص العام في مورد آخر الخبر او بحمله على شدة الاستحباب و حمل الخبر على عدم هذه المرتبة في مورده. وكيف كان فوجود الجمع مانع عن التخيير الاصطلاحي كما عرفت فوجب ان يكون بحسب مقام العمل، و هو ينطبق على الجمع المذكور اعني لا يخالفه عملا، و هذا المعنى و ان كان خلاف ظاهر قوله: بايها احذت الخ، الا انه لا بد من حمله على هذا المعنى دفعا للمحذور المتقدم، هذا كله مضافا الى تطرق احتمال ان يكون سؤال فيه ايضا كسابقه عن حكم المسألة لا عن حكم المتعارضين.

فظهر ان اكثر اطلاقات التخيير بل كلها قاصر عن اثبات التخيير، فلو دل الدليل على ثبوت الترجيح في الجملة يوخذه، و لا ينافيه هذه الأدلة المتقدمة. و التعجب ان المحقق قال في كلامه مراراً: ان المرجع اطلاقات التخيير و ان اطلاقات التخيير يوجب التصرف في ادلة الترجيح بحملها على مورد الترافع او حملها على الاستحباب، مع ان اطلاقات التخيير منحصرة فيما ذكرناه و قد عرفت الاشكال في الجميع، الا ما يستشعر من خبر حسن بن الجهم من الاطلاق بناء على الاحتمال الذي ذكرناه، فتدبر.

هذا ولكن الانصاف الذي يعطيه دقيق النظر ان بعض الاخبار المتقدمة غير قاصر عن اثبات اطلاق التخيير مثل خبر حسن بن الجهم، اما على ما احتملناه فواضح، والظاهر انطباقه على هذا الاحتمال، و ذلك لان قوله في السؤال الثاني: و لا نعلم ايها الحق، يفيد ان في صورة موافقة الكتاب و مشابهة الاخبار يتميز الحق بالعلم فوجب فرض جواب الامام عن السؤال الاول بقوله: فقس على كتاب الله الخ في صورة افادة ذلك العلم بالواقع و حينئذ يخرج عن باب الترجيح بالامور الظنية. اللهم الا ان يقال: المراد من قوله: و لا نعلم ايها الحق، عدم العلم بالحق التعبدي لا الحق الواقعي، فلا ينافي حينئذ ان يكون الامر بالقياس الى كتاب الله و احاديثهم دليلا على الترجيح بالامور الظنية فافهم. و اما على الاحتمال الاخر فلانه و ان كان التخيير المستفاد من الجواب الثاني مخصوصا بصورة

فقد المرجح فلا يشمل صورة وجود الأئمة يختص بما اذا كان المرجح مشابهة الكتاب والخبار لا مطلقا فيثبت التخيير على الاطلاق. بالنسبة الى المرجحات الاخر.

و بعبارة اخرى المستفاد من الخبر المذكور ان فى صورة وجود المشابهة بين الكتاب و الاخبار و بين الخبر المبتلى بالمعارض يرجح الخبر بها و لا يرجع الى التخيير، و اما فى صورة عدم وجود هذا المرجح يخير بين الاخذ بايهما شاء، سواء كان هناك مرجح اخر او لا، فيستفاد اطلاق التخيير فى الجملة. و مثل هذا الخبر فى الدلالة مرسله الكليني فى ذيل خبر سماعة المتقدم قال: فى رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم و سعى، فان الظاهر مغايرة هذه الرواية مع ما ورد فى ذيل رواية الحميري بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا. اللهم الا ان يدعى انها منقولة بالمعنى، و كانت بعينها ماورد فى التوقيع الشريف فحينئذ يسقط عن الدلالة لما عرفت من وجوه الاشكال فى الاستدلال بالتوقيع. و كيف كان لو ثبت المغايرة كانت المرسله دالة على التخيير مطلقا فى الواجبات والمستحبات و فى صورة وجود المرجح و عدمه، و الله العالم. و يمكن توجيه الاستدلال برواية حارث بن مغيرة بان الاحتمال المذكور - اعنى كون المراد حجية قول الثقة من دون ملاحظة حال التعارض - متفرع على ان يكون المراد من القائم مولانا الحجة بن الحسن عجل الله تعالى فرجه، حيث ان فى زمانه يرتفع الاحكام الظاهرية و يجد كل احد احكامه الواقعية من ساحته كما فى بعض الاخبار، او بطريق اخر، فيصح حينئذ تحديد حجية قول الثقة بملاقاته. و اما بناء على ان يكون المراد منه مطلق الحجة اعنى به امام الوقت فليس المراد ذلك، اذ حجية قول الثقة غير معين بقاء الامام، كما يشعر به قوله عليه السلام: «و لا يجوز لاحد من موالينا التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»^١ او رواية احاديثنا. و يشعر به ايضا قول حماد بن عيسى له حفظت كتاب حزير حيث لم يردعه الامام عليه السلام و لم يقل له كتابه ليس بحجة لك او ايتنى و نحو ذلك من التعبيرات الكاشفة عن عدم الحجية، فعلى هذا لابد و ان يكون فرض الكلام فى الاحاديث المتعارضة و يكون المراد

١- الوسائل، ج ١، ص ٣٨، الباب ٢، الوسائل، ج ٢٧، ص ١٤٩، الباب ١١، توضيح: كان الرواية فى كتب المذكورة هكذا «لا عذر

لاحد من موالينا فى التشكيك فيما يؤدبه عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نقاوضهم سرنا و نعلمهم اياه بهم»

ان الحكم فيها التخيير حتى يلحق الامام و يسأله عن الحجة و اللاحجة. و بالجملة حمل الرواية على المعنى الاول يبنى على الاستظهار المذكور و هو بعيد، فان لفظ القائم و ان استعمل فى غير واحد من الاخبار فى امام زماننا عليه الصلاة والسلام، الا ان جملة عليه فى خصوص المقام الذي كان المخاطب غير مدرک له عليه السلام بعيد، فتأمل جيداً. هذا كله ما دل على التخيير مطلقاً.

الاخبار الدالة على التوقف فى المسألة

و اما ما دل على وجوب التوقف على الاطلاق سواء كان هنا مرجح ام لا فاخبار، منها: ما رواه احمد بن الحسن الميثمى انه «سأل الرضا عليه السلام يوماً و قد اجتمع عنده قوم من اصحابنا و قد كانوا يتنازعون فى الحديثين المختلفين عن رسول الله ﷺ فى الشيء الواحد فقال عليه السلام: ان الله حرم حراماً، و احل حلالاً، و فرض فرائض، فما جاء فى تحليل ما حرم الله او فى تحريم ما احل الله، او دفع فريضة فى كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الاخذ به، لان رسول الله ﷺ لم يكن ليحرم ما احل الله، و لا ليحلل ما حرم الله، و لا ليغير فرائض الله و احكامه، كان فى ذلك كله متبعاً مسلماً مودياً عن الله - الى ان قال عليه السلام - فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان فى كتاب الله موجوداً حلالاً، او حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ فما كان فى السنة موجوداً منهياعنه نهى حرام، او مأموراً به عن رسول الله ﷺ امر الزام، فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله ﷺ و امره، و ما كان فى السنة نهى اعافه او كراهه» ثم كان الخبر الاخير خلافاً، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ و كرهه، و لم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعاً و بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع والرد الى رسول الله ﷺ و ما لم تجدوه فى شيء من هذه الوجوه فردوا اليها علمه فنحن اولى بذلك، و لا تقولوا فيه بارائكم، و عليكم بالكف و الثبوت والوقوف، و انتم طالبون باحثون، حتى ياتيكم البيان

من عندنا.^١

اقول: الظاهر من الرواية على ما يستفاد منها صدرا و ذيلا ان الامام عليه السلام اوجب فيما ورد فى الكتاب او السنة ما هو معلوم الحرمة او معلوم الوجوب ثم قام خبر على جواز الفعل او جواز الترك ان يطرح الخبر، او يحمل على انه صدر تقية و يؤخذ بما يوافق الامرين، و ذلك كما ترى تمييز الحجة عن غير الحجة. ثم قال: و ما كان فى السنة نهى اعافه الخ فانه فرض الكلام فيما ورد فيها ما يمكن ان يكون نهى كراهة بان يكون ظاهره الحرمة ولكن يمكن تأويله و حمله على ارادة خلاف الظاهر ثم ورد خبر دال على الترخيص فعند ذلك اوسع الامر، بالاخذ بهما جميعا بان ياتى به تارة و يتركه اخرى، و بالاخذ بايهما شاء بان يترك دائما او يفعل كذلك، هذا فى مقام العمل، و الا فالحكم الترخيص كما افاده قوله: فذلك رخصه فيما عافه رسول الله ﷺ و كرهه، و على هذا المعنى يكون المقام داخلا فيما امكن فيه الجمع عرفا فيخرج عن موضوع التعارض بالكلية.

هكذا ينبغي ان يقال، لا كما قد يتوهم: من ان قوله: و ما كان فى السنة نهى اعافه، محمول على ما يعلم بان النهى فيه للكراهة لا ما كان ظاهره الحرمة و لكن امكن تأويله و حمله على ارادة الكراهة، و ذلك لان فيما يعلم ان النهى للكراهة يعلم كل احد انه يجوز تركه و لا يتوهم منافاته مع ما دل على الترخيص، بل لا يحتاج اليه فضلا عن عدم توهمه المنافاة بينه و بين الكراهة، فالاولى حمل الكلام على ارادة المعنى الذي احتملنا، فتدبر.

ثم قال عليه السلام و ما لم تجدوه فى شيء من هذه الوجوه الخ فانه فرض الكلام فى قوله: هذا فيما لم يتمكن فيه، تمييز الحجة عن غيرها، و لا من الجمع العرفى بينها بان ورد خبران متعارضان ليس احدهما مخالفاً لصريح القرآن و السنة كى يطرح و يؤخذ بصاحبه و لا يمكن الجمع بينهما كما فى المثال المتقدم، فعند ذلك الذي هو مورد كلامنا فى المتعارضين امر بالكف و التثبت و الوقوف و الرد الى الائمة عليهم السلام و لم يجوز الاخذ باحدهما من باب التخيير، فتأمل.

ومنها ما رواه في اخر السرائر نقلا من كتاب مسائل الرجال «ان محمد بن علي بن عيسى كتب الى علي بن محمد عليه السلام يسأله عن العلم المنقول اليينا عن آبائك و اجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ او الرد اليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: ما علمتم انه قولنا فالزموه، و ما لم تعلموا فردوه اليينا»^١.

فانه ان كان المراد ان الخبر الذي علمتم انه منا فهو الحجة دون ما لم تعلموا كان من يميز الحجة عن غير الحجة فلا يرتبط بالمقام ولكنه خلاف الظاهر بل الظاهر ان المتعارضين ان كانا بحيث يعلم الحق منهما فهو الحجة لا غير و ان لم يكونا كذلك بان لا يتميز الحق منهما فيجب الرد والتوقف و هذا هو الذي نحن بصدد.

ومنها ما عن سماعة بن مهران عن ابي عبدالله عليه السلام «قلت: يرد علينا حديثان: واحد يامرنا بالاخذ به، والاخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لا بد ان نعمل بواحد منهما، قال: خذ بمافيي خلاف العامة»^٢. فانه لو جاز العمل باحدهما مخيراً او بمافيي مرجح لما ينهاه عن العمل بواحد منهما على وجه الاطلاق.

و لا يخفى ان هذه الرواية بمنزلة ما صرح فيه بالاطلاق، اذ مع وجود المرجح و هو مخالفه العامة لم يجوز له الاخذ عملاً و لا استناداً بما فيه المرجح، فيعلم منه ان الحكم التوقف من الاخذ حتى يلقي الامام ولو كان هناك مرجح.

ومنها ما رواه عمرو بن شمر عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في حديث «قال: انظروا امرنا و ما جاءكم عنا، فان وجدتموه للقران موافقا فخذوا به، وان لم تجدوه موافقا فردوه، و ان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده، و ردوه اليينا، حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا»^٣.

ومنها ما رواه جميل بن دراج عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، ان على كل حق حقيقة، و على كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه»^٤.

١- الوسائل، ج ٢٧، ص ١١٩، الباب ٩، مستدرک، ج ١٧، ص ٣٠٥، الباب ٩، بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٤١، الباب ٢٩.

٢- الوسائل، ج ٢٧، ص ١٢٢، الباب ٩، بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٢٤، الباب ٢٩.

٣- الوسائل، ج ٢٧، ص ١٢٠، الباب ٩، بحار الانوار، ج ٢، ص ٢٣٥، الباب ٢٩؛ الامالي للطوسي ص ٢٣٦.

٤- الوسائل، ج ٢٧، ص ١١٩، الباب ٩.

و تقريب الاستدلال بهذه الرواية مثل سابقتها ان مفروض الكلام فيها انما هو الخبران المتعارضان او «لم يقل احد» بان الخبر الذي لم يوافقه كتاب الله لا يجوز الاخذ به، فان كثيرا من الاخبار المروية عنهم، اما مخصص لعموم الكتاب، او مقيد لاطلاقه، او دليل على تاويله، فلو بنى على عدم الاخذ به لعطل باب الاحكام كما لا يخفى. فالكلام لا محالة انما فرض فى الخبرين المتعارضين، و حينئذ دل الخبران على ان ما كان منها مخالفا للقران لا يؤخذ به، و ما كان منها موافقا له مأخوذ، و ما لم يكن كذلك واشتبه الامر بان لا يكون احدهما مخالفا و الاخر موافقا يجب التوقف، فيحصل منها ان فى صورة احراز الموافق و المخالف يرجح الموافق بالموافقة و فى صورة عدمه يتوقف مطلقا، سواء كان هناك مرجح ام لم يكن.

و منها ما فى ذيل مقبولة عمر بن حنظله «قال: اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات»^١ و هذه دالة على وجوب التوقف لكن مفروض فيه عدم وجود المرجحات المذكورة فى صدر الرواية، فلا يمكن عدها من مطلقات اخبار التوقف.

ما دل على الأخذ بما هو الحائظ من الخبرين

و اما ما دل على وجوب الاخذ بما هو الحائظ منها، فهى رواية واحدة مرفوعة امر فيها بالاخذ بالحائظ، لكنه فى ذيل المرجحات فلا يستفاد منه الاطلاق، و لذا ان المحقق عند تقسيمه الاخبار قال: منها ما دل على التخيير على الاطلاق، و منها ما دل على التوقف مطلقا و منها. ما دل على ما هو الحائظ منها و لم يذكر قيده الاطلاق فى الثالث، من جهة عدم امكان استفادة الاطلاق من المرفوعة. و العجب انه اشكل عليه بعض محققى المحشين بان ليس لنا مطلقات اخبار التوقف و الاحتياط.

وانت خير بان مطلقات اخبار التوقف كثيرة كما تقدم ذكرها، و اما مطلقات الامرة بالاخذ بما هو الحائظ فهى مفقودة فيما بايدنا على ما افاده ليس فى كلام المحقق ما يفيد وجودها على ما ترى.

ثم ان هذا المحقق لما لم يرتقييد مطلقات اخبار التخيير بالادلة الدالة على الترجيح عنون الكلام بما تقدم نقله، و اما الشيخ قدس سره لما رأى ان مطلقات التخيير مقيدة باخبار الترجيح عنون الكلام بنحو اخر، قال: ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح، و حينئذ فهل يحكم بالتخيير او العمل بما طابق منها الاحتياط او بالاحتياط ولو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم ادلتها و كذا بين القصر والاتمام؟ وجوه. انتهى موضع الحاجة.

فان ظاهره ان مع وجود المرجح يحكم بسقوط ما ليس فيه المرجح ويؤخذ بما فيه ذلك، وعند عدم المرجح يأتي احتمال التخيير والتوقف والاخذ بما هو الحائط، وليس ذلك الا لاجل انه رأى ان مطلقات الاخبار مقيدة لروايات الترجيح قطعا، فعند وجود المرجح لا احتمال الا الترجيح، واما لو فقد المرجح فيأتي احتمالات ثلاثة مذكورة فتدبر. ومراده عليه السلام: من العمل لما طابق منها الاحتياط، هو ان يكون احد الخبرين دالا على حكم الزامى مثلا، والاخر على غير الزامى، فيعمل بالاول، وان كان كلاهما دالين على حكمين الزاميين كوجوب الظهر والجمعة فالمرجع قاعدة التخيير، بخلافه على وجه الثالث فيعمل بالاحتياط فيجمع بين الظهر والجمعة، وسيأتي مزيد توضيح لذلك عند بيان مرفوعة زرارة إن شاء الله تعالى.

الاخبار الدالة على وجوب الترجيح في المسألة

واما ما دل على وجوب الترجيح فاخبار: منها «مقبولة عمر بن حنظلة رواها محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فيتحاكمان الى السلطان او الى القضاة أيحل ذلك؟ قال عليه السلام: من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتا وان كان حقا ثابتا، لانه اخذه بحكم الطاغوت، وانما امر الله ان يكفر به قال الله تعالى: يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به. قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا

وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله و علينا رد، والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله. قلت: فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم، قال: الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر. قلت: فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر، قال: ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه، وانما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع، وامر بين غيه فيجتنب، وامر مشكل يرد علمه الى الله و الى رسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم، قال قلت: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عروفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد. فقلت: جعلت فداك فان وافقهما الخبر ان جميعا؟ قال ينظر الى ما هم اميل حكمهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر. قلت: فان وافق حكمهم الخبرين جميعا، قال: اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.»^١

شكوك وفكوك

وهذه الرواية الشريفة اورد عليها اشكالات عديدة، بعضها قابل للذب، وبعضها غير قابل، ونحن نشير الى ما يمكن ان يقال في الذب عنها.

١- الكافي، ج ١، ص ٦٧؛ التهذيب، ج ٦، ص ٣٠١، الباب ٩٢؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ١٣، الباب ١.

الاول ان صدرها ظاهر فى التحكيم لاجل فصل الخصومة وقطع المنازعة، مع ان قطع المخاصمات لا يناسب تعدد الحكم.

الثانى ان مقام الحكومة آب عن غفلة الحاكم عن المعارض لمدر ك حكمه.

الثالث ان تحري المترافعين واجتهادهما فى مدر ك حكم الحاكم غير جائز اجماعا.

الرابع ان اللازم فى باب الحكومة الاخذ بحكم السابق من الحكمن، وبعد حكمه لا يجوز الاخذ بحكم الاخر، وعلى فرض صدور الحكمن وفقه فاللازم التساقط.

الخامس ان تعيين الحاكم بيد المدعى بالاجماع فينفذ حكم من اختاره، وقد فرض فى الرواية ان الامر فى تعيين الحاكم بيدهما.

السادس انها ضعيفة السند بداود بن حصين وعمر بن حنظلة.

السابع ان الترجيح فيها راجع الى حكم الحاكم لا الى الرواية من حيث الرواية.

الثامن انها تختص بمورد التنازع والتراجع.

التاسع انها تختص بزمان الحضور بقريئة قوله ٧: فارجه حتى تلقى امامك.

العاشر ان العمل بها يستدعى حمل اخبار التخير على الفرد النادر، لندرة فرض لم يكن فيه شيء من المرجحات المذكورة فيها.

الحادي عشر ان الامر بالاخذ بالمشهور فيها ليس من باب ترجيح الرواية المشهورة بل هو من باب تميز الحجة عن اللاحجة، اذ المراد من الشهرة هى الشهرة من حيث الرواية والفتوى والعمل بحيث يوجب القطع بان مضمونه حكم الله.

الثانى عشر ان الاخذ بموافق الكتاب وترك المخالف ايضا ليس من باب الترجيح بل هو من باب تميز الحجة عن غيرها نظرا الى قولهم عليه السلام: «ما خالف كتاب الله فهو زخرف باطل يضرب على الجدار لم اقله»^١ ونحو ذلك من التعبير الابى عن التخصيص.

هذه جملة الاشكالات التى اوردوها على الرواية، ويمكن الذب عن الاشكالات الخمسة الاول، اما بان ينزل فرض السؤال على صورة التداعى واختيار كل من المتداعين غير ما اختاره الاخر، وعليه يرتفع جميع الاشكالات الخمسة. اما التعدد

فلعدم تراضيها على واحد، بل المفروض رفع كل امره الى واحد، ما لا يناسبه التعدد انما هو مقام الدعوى بان يكون احدهما مدعيا والآخر منكرًا لا مقام التداعي بان يكون كل واحد مدعيا. واما غفلة الحكمين فلامكان اطلاع كل على قدح في سند المعارض. واما تحريمها في سند الحكمين فلا يبعد عدم نفوذ حكم احد الحكمين مع واحد والآخر على الآخر لعدم تمكين واحد منها الآخر في تعيين من اختاره من الحكمين فان قطع النزاع في هذه الصورة يتوقف لا محالة على تحري نفس المترافعين واجتهادهما في مدرك حكم الحكمين. واما نفوذ حكم احدهما بعد حكم الآخر فلا ضير فيه حيث لم يكن حكم الاول نافذا على من لم يرض به. واما كون الامر في تعيين الحكم بنظرهما فلا محذور فيه في مقام التداعي، وما اجمعوا عليه من ان الامر بيد المدعى غير مرتبط بمقام التداعي بل المفروض ان كل واحد على الفرض يكون مدعيا فالامر بنظره.

او بان يخرج الواقعة من المخالفة والمخاصمة ويحمل على السؤال عن المسألة المتعلقة بالاموال ليعلم حكم المسألة ويرتفع النزاع من البين، وحينئذ لا اشكال ايضا، اما التعدد فلانه لا محذور في سؤال حكم المسألة عن اثنين بل ازيد. واما غفلة احد المفتين فلامكان اطلاعه على المعارض لكن لم ينظر اليه لما رأى قدحا في صدوره او جهة صدوره او دلالة. واما تحريمها فلا يبعد بعد اختلاف المفتين وعدم وضوح حكم المسألة. واما نفوذ حكم احدهما بعد الآخر فاجنبى عن مقام الافتاء. ونظيره الاشكال الخامس

او بان يحمل الرواية على قاضى التحكيم كما احتمله الشيخ. وقد تحصل ان هذه الاشكالات مما يمكن التفصي عنها، انما الكلام في ساير الاشكالات مما لا يمكن الذب عن بعضها بسهولة الاول ضعف السند بعمر بن حنظلة وداود بن حصين، والانصاف ان السند من جهتها غير مخدوش، لان عمر بن حنظلة ثقة على التحقيق وروايته مقبولة عند الاصحاب كما لا يخفى على المتتبع، واما داود بن حصين فقال الشيخ في رجاله: انه واقفي، وقال النجاشي، داود بن حصين مولاهم الاسدي كوفي ثقة وقد يقال ان عادة النجاشي التعرض لمذهب من كان غير

الاثنى عشري ومن هذه الجهة يقع التعارض بين كلامي الشيخ والنجاشي، إلا أن الذي يسهل الخطب أن تعارض كلامهما في مذهبه لا ينافي التوافق في موثوقيته والشيخ لم يتعرض لتوثيقه وعدمه فالمتبع شهادة النجاشي، هذا مع إمكان عدم التعارض بالكلية، بأن عاد عن الوقف فالانصاف كونه ثقة.

اقول: بقى الاشكال أن في الطريق المذكور وهو طريق الكليني محمد بن عيسى وهو مجهول الحال.

اللهم إلا أن يقال: الرواية مورد قبول الأصحاب، وهو مشكل، فتأمل.

الثاني أن الترجيح فيها راجع إلى حكم الحاكم لا إلى الرواية من حيث الرواية، وذلك لظهور الصدر في أن المقام مقام الحكومة، حيث نهى الإمام عن التحاكم إلى الطاغوت وقضاة الجور وأمر بالرجوع إلى قضاة العدل منهم ممن عرف حلالهم وحرامهم، وأمر بأن يرضوا به حكماً، ثم فرض السائل أن المتداعيين رضياً أن يختار كل منهما حكماً فيكونا ناظرين في حقهما فاختلفا في حكمهما، فقال عند ذلك: الحكم ما حكم به أعدلهما، فإنه كالصریح بل صریح في أن الترجيح بالصفات إنما اعتبر في الحكمين، والظاهر اعتباره فيهما بما هما حكمان لا بما هما راويين، كما لا يخفى على اللبيب. نعم ليس بالبعيد أن يكون الترجيح بالشهرة المستفادة من قوله: ينظر إلى ما كان في روايتهم عنا الخ راجعاً إلى الرواية بتقريب أن الظاهر من الأمر بالنظر إلى الرواية لحاظ الشهرة والشذوذ بالنسبة إليها لا بالنسبة إلى حكم الحكمين. اللهم إلا أن يمنع هذا الظهور بملاحظة قوله: فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ النادر، فإنه ظاهر كالصدر في أن المرجح إنما اعتبر في الحكم لا في الرواية، إذ المعنى على ما يستفاد من هذا الظهور أنه يجب الأخذ بما كان من حكمهما مشهوراً ويترك الحكم الشاذ النادر فتأمل. وكيف كان فكون الترجيح بالشهرة راجعاً إلى الرواية أمر يمكن استفادته من هذه الفقرة، إلا أنه لا يخلو عن تأمل. نعم الانصاف أن الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة المستفاد مما بعد هذه الفقرة راجع إلى الرواية لا إلى حكم الحاكم، وذلك لأن قوله: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة، بعد فرض السائل أن الخبرين مشهوران ظاهر في أن الموافقة والمخالفة إنما

لوحظ في الرواية، وان الرواية التي كان الحكم المستفاد منها موافقا لكتاب الله وسنة نبيه ومخالفا للعامة يجب الاخذ بها، والتعبير بالحكم هنا ليس مشعرا بان النظر الى حكم الحاكم كما في العبارة السابقة، اذ الحكم في تلك العبارة انما انتسب الى الحكيم، وهذا بخلاف هذه العبارة. ويدل على المطلب ايضا قوله عليه السلام: ما خالف العامة ففيه الرشاد بعد قول السائل: باي الخبرين يؤخذ، فانه ظاهر قويا في ان الترجيح لوحظ في الرواية. وقد تحصل ان الظاهر ان الترجيح بالصفات انما لوحظ في حكم الحاكم، والترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة القوم لوحظ في الرواية، والترجيح بالشهرة محتمل الوجهين، فالقدر المسلم الذي يمكن استفادته من الرواية في المقام انما هو وجوب الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة القوم. وان ابست فلا اقل من التنزل الى ادخال الشهرة والحاقيها بذلك في ارجاعها الى الرواية، وعلى كل حال يبقى الاشكال في الصفات التي ظاهرها كما عرفت انها لوحظت في الحكم، كما هو مفاد رواية داود بن حصين عن ابي عبد الله عليه السلام «في رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما على قول ابهما يمضي الحكم قال: ينظر الى افعهما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر»^١ ورواية موسى بن اكيل عن ابي عبد الله عليه السلام «قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيسا حكما، قال: وكيف يختلفان؟ قلت: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال: ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه»^٢ فانها كما ترى مسوقتان لبيان مرجحات الحاكم من دون النظر الى الرواية اصلا، فكذلك الامر في صدر المقبولة الذي ذكر فيه الترجيح بالصفات، فتدبر جيّدا.

الثالث انها تختص بمورد التنازع والترافع فلا تشمل غيره.
والانصاف ان الاشكال في محله، ولا يمكن الذب عنه، الا بدعوى القطع بعدم

١- من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٨٨ التهذيب، ج ٦، ص ٣٠١، الباب ١٢: الوسائل، ج ٢، ص ١٣، الباب ٩.

٢- الوسائل - ج ٢٧، ص ١٢٣، الباب ٩.

خصوصية المورد، وهي كما ترى، اذ من الممكن قريباً ان يكون الحكم في غير مورد التنازع التخيير مثلاً، واما فيه فحيث لا ينقطع النزاع بالتخيير امر الامام عليه السلام باعمال المرجحات ليجب الاخذ بذى المرجح قطع مادة الترافع والتخاصم. ومما يؤيد الاختصاص ان الامام امر بالتأخير الى لقائه في صورة فقد المرجح ولم يأمر بالتخيير، وليس الوجه فيه الا ان قطع المرافعة يحتاج الى اعمال المرجح لو كان، واما بالرجوع الى الامام.

الرابع انها تختص بزمان الحضور بقرينة قوله عليه السلام: فارجه حتى تلقى امامك.

والتحقيق عدم ورود هذا الاشكال، لان القول بان الترجيح مختص بزمان الحضور يستدعى ان يكون المراد من مطلقات الاخبار الامرة بالتخيير بيان وظيفة من ليس في زمان الحضور، وهو من البعد والاستغراب بمكان، فالمعلوم عدم مدخلية الحضور بما هو، نعم لقائل ان يقول: انها تختص بمورد التمكن من الوصول الى الامام. وحينئذ نقول: ان كان المراد ان في صورة التمكن يؤخذ بذى المرجح وعند عدمه يتوقف، فهو مقطوع الخلاف، اذ لو كان الوظيفة مع التمكن من الوصول عدم التوقف، فع عدمه بطريق اولى. وان كان المراد ان في هذه الصورة يؤخذ به وعند عدمه يخير بين الاخذ به وبغيره، فهو بعيد جداً، اذ مفاده ان عند التمكن من الوصول لا يلزم الرجوع الى الامام، بل يؤخذ بذى المزية، وعند عدمه يخير. ولازمه ان يكون للتمكن بما هو خصوصية في وجوب الترجيح، وهو مقطوع الخلاف. فالانصاف ان دعوى اختصاص وجوب الترجيح بزمان الحضور او بمورد التمكن من لقاء الامام، غير مسموعة.

الخامس ان اللازم من العمل بالترجيح حمل اخبار التخيير على الفرد النادر، لندرة وجود مورد لم يكن فيه شيء من المرجحات المذكورة في المقبولة.

وقد يدفع الاشكال بان ندرة وجود مورد ولم يكن فيه مرجح واقعاً مسلم، ولكنه لا يضر، إذ المراد من المرجحات المذكورة في المقبولة هو المعلوم منها، وعدم العلم بشيء منها غالب التحقق.

وفيه: ان المراد من الاعدية والاورعية والافقية والشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة

العامه هو العناوين الواقعية والنفس الامرية، لا العناوين المعلومة، فيرد اشكال لزوم حمل اخبار التخيير على الفرد النادر. اللهم الا ان يقال: ان الجمع بين اخبار التخيير وبين المقبولة يقتضى حمل العناوين المذكورة فيه على العناوين المحرزة، فانه وان كان حملا على خلاف الظاهر، الا انه لا مفر منه ما كان ابقاؤها على الظاهر موجبا لتخصيص الاكثر المستهجن.

السادس ان المراد من الشهرة هو الشهرة من حيث العمل والفتوى والرواية بحيث يوجب القطع بمضمونه ويوجب ان يكون خلافها مقطوع الخلاف، وحينئذ فالامر بالاخذ بالمشهور وترك الشاذ لتمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة. وهذا الاشكال هو الذي اورده في الدرر.

قال - بعد ذكر ان الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة القوم لازم - وأما الترجيحات الاخر المذكورة في مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة كاعدلية الراوي واوثقيته واصدقيته وكذا الشهرة بين الاصحاب، فيمكن ان يقال بعدم دلالتها على الترجيح بما ذكر في صورة تعارض الخبرين كما هو مفروض البحث - اما ما ذكر من الاعدلية ونظائرها في المقبولة فالأنها في مقام تقديم حكم احد الحكمين في مقام رفع الخصومة، ولا يدل على وجوب الترجيح في صورة تعارض الخبرين للمجتهد. واما ما ذكر منها في المرفوعة فان الظاهر بقريئة سؤال السائل بعد ذلك هما عدلان مرضيان انه ليس المراد من الاعدل من كان هذا الوصف فيه اكثر واشد بعد اشتراكهما في اصل الصفة، بل المراد من كان منها عادلا فهو من قبيل اولوالارحام بعضهم اولى ببعض وحاصله يرجع الى وجوب الاخذ بخبر العادل لكونه حجة وطرح الاخر لكونه غير حجة. واما الشهرة فالظاهر بقريئة قوله عليه السلام في المقبولة «فان المجمع عليه لا ريب فيه» وادراج الخبر المشتهر بين الاصحاب في جملة الامور التي رشدها بين ان الترجيح بها ليس من المرجحات الظنية التي تعبدنا الشارع بها، بل تقديم الخبر المشتهر بين الاصحاب من جهة انه مقطوع به وان غيره مقطوع الخلاف، وحمل قوله عليه السلام: لا ريب فيه، على عدم الريب بالاضافة الى الاخر فيجب الاخذ به تعبداً من دون داع الى هذا الحمل، لوضوح ان الخبر اذا صار

مشتهرا بين الشيعة رواية وفتوى وعملا، كما هو الظاهر من الاشتهار بين الاصحاب
يوجب القطع بصحته وان مضمونه حكم الائمة عليهم السلام ولازم ذلك صيرورة غيره مقطوع
الخلاف، فليس تقديم الخبر المشتهر بين الاصحاب من جهة الترجيح الذي يتكلم فيه،
انتهى.

اقول: اما ارجاع الترجيح بالصفات الى تقديم حكم احد الحكمين، فهو جيد كما
تقدم. واما ما احتمله في المرفوعة سيجيء الكلام فيه عند التعرض لها إن شاء الله. واما
ما ذكره: من ارجاع الامر بالاخذ بالمشهور الى تميز الحجة عن غيرها معللا بان المراد
بين الشهرة ما يوجب القطع بحكم الله، فهو ضعيف بالملاحظة الى ساير فقرات الرواية،
ومستنده في الدعوى المذكورة امور ثلاثة: احدها ان الظاهر من الاشتهار بين
الاصحاب ما يوجب القطع بصحته وان مضمونه حكم الائمة عليهم السلام. الثاني ان الظاهر
من ادراج الخبر المشتهر في جملة الامور التي رشدها بين كون الشهرة بالغة الى حد
يوجب القطع بحكم الله، اذ الحكم الذي كان رشده بين هو الحكم المقطوع انه حكم
الشارع. الثالث قوله عليه السلام: فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ظاهره عدم الريب حقيقة لا
بالاضافة كما احتمله الشيخ رحمته الله.

اقول: ويؤيد ما ذكره ادراج الخبر المجمع عليه في جملة الامور التي رشدها بين
بملاحظة ان الظاهر ان الامر الذي رشده بين هو الحكم الذي علم انه حكم الله الواقعي،
الا ان له مبعديات تصرفه عن هذا المعنى: الاول ان لازمه تأخر القطع بالحكم عن
الاعدلية والافقية والاصدقية، بمعنى ان عند اختلاف الحكمين كان اللازم اولا الترجيح
بهذه الاوصاف، فان فقدت فالأخذ بما هو مقطوع انه حكم الله، وهذا كما تري. الثاني ان
الامر بالاخذ بالمشهور على هذا المعنى يكون ارشاديا صرفا، وهو خلاف الظاهر.
الثالث انه يقتضى ان يكون المراد من الشهرة في قوله: فيؤخذ من حكمها ويترك الشاذ
الذي ليس بمشهور غير المراد منها في قول السائل: فان كان الخبران عنكم مشهورين، اذ
لو كان المراد من الشهرة في المقامين معنى واحد يلزم القطع بحكمين مختلفين على انهما
حكم الله، وهو كما ترى محال. فلا محالة لا بد ان يراد من الشهرة في قوله: فان كان

الخبران عنكم مشهورين، ما لا يوجب القطع بحكم الله، وهذا خلاف ظاهر السياق جدا. فالاولى ان يحمل الشهرة على الشهرة الروايي، وحينئذ يكون الامر بالاخذ بالرواية المشهورة وترك الشاذ النادر تعبدا، فيفيدان عند تعارض الروائيتين الجامعتين لشرائط الحجية، ينظر الى الرواية المشهورة ويؤخذ بها ويترك الشاذة، وهذا كما ترى ليس الا ترجيحا، اذ من الممكن عدم اعمال الترجيح والامر بالاخذ بكلا الروائيتين والتصرف في ظاهرهما او ظاهر احدهما، فحيث لم يفعل ذلك وامر بالاخذ بخصوص الرواية المقطوعة الصدور وترك الاخر يستكشف ان الشارع رجع الاولى وامر تعبدا بالاخذ بها. وعلى هذا فادراج الخبر المشتهر في الامور التي رشدها بين انما يكون بملاحظة الصدور، بمعنى ان الرواية المشهورة من جهة القطع بصدورها داخله في الامور التي رشدها بين، فان رشدها من جهة الصدور بين، واما الرواية الشاذة فهي على هذا المعنى داخله في الامور المشككة والمشتبهات لا في التي عينها بين كما افاده، وعلى هذا الفرض يتأتى فرض الشهرة في كلا الروائيتين من دون لزوم محذور، اذ القطع بصدور روايتين مختلفتين في المفاد الظاهري محقق كثيرا ما ولا ضير فيه، وعلى هذا المعنى يحمل الشهرة في المقامين على معنى واحد، غاية الامر انها قد تكون بالغة الى حد تكون مجتمعا عليه بين الاصحاب وتكون الرواية المعارضة لها شاذة نادرة، وقد لا تبلغ كان رواها جمع من الثقات وروى الاخرى ايضا جمع بحيث لا يكون احدهما شاذة، وعند ذلك امر الامام بالاعراض على الكتاب والسنة وفتوى القوم. ومما يؤيد ان يكون المراد من الشهرة الشهرة الروايي لا ما افاده قوله: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات، فان الظاهر المستفاد من قوله: ان، تحقق الشهرة في الروائيتين رواية الثقات لهما، فيكون المراد لا محالة الشهرة من حيث الرواية. وفي الرواية قرائن اخر مويدة للمعنى الذي احتملناه، الا ان الاشارة الى ذكرها بعد وضوح الامر ووضوح فساد ما احتمله في الدرر تطويل بلاطائل.

ومما يدل على ما ذكرنا من كون احد الروائيتين اذا كان معلوم الصدور يكون مقدما «مكتوبة محمد بن علي بن عيسى يسأله عن علم المنقول اليها عن آبائك واجدادك

قد اختلف علينا فيه، فكيف يعمل به على اختلافه؟ او الرد اليك فيما اختلف فيه؟
فكتب عليه: ما علمتم انه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه اليانا.^١

السابع ان الامر بالاخذ بموافق الكتاب وترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجة على الحجة بل هو تمييز الحجة عن اللاحجة، وهذا الاشكال اورده صاحب الكفاية على المقبولة وغيرها مما ورد الترجيح بموافقة الكتاب^٢ قال شيخنا: مع ان في كون اخبار موافقة الكتاب او مخالفة القوم من اخبار الباب نظرا، وجهه قوة احتمال ان يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في انه زخرف، وباطل، وليس بشيء، او انه لم نقله، او امر بطرحه على الجدار، وكذا الخبر الموافق للقوم، ضرورة ان اصالة عدم صدوره تقية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جارية، للوثوق بصدوره كذلك، وكذا الصدور او الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوماً بحيث لا يعمه ادلة اعتبار السند ولا الظهور، كما لا يخفى، فتكون هذه الاخبار في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة، فافهم. وان ابيت عن ذلك، فلا محيص عن حملها توفيقاً بينها وبين الاطلاقات، اما على ذلك او على الاستحباب كما اشرنا اليه انفا، هذا ثم انه لولا التوفيق بذلك للزم التقييد ايضا في اخبار المرجحات، وهى ابيّة عنه، كيف يمكن تقييد مثل: ما خالف قول ربنا لم اقله او زخرف او باطل؟ كما لا يخفى، انتهى كلامه زيد في علو مقامه.

اقول: وهذا الكلام ينافي صريح كلامه في بحث تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد فانه بعد تسليم التخصيص اشارة الى ما ورد عنهم: من ان ما خالف كتاب الله فهو زخرف وباطل وليس بشيء او انه لم نقله او امر بطرحه على الجدار وقال ما حاصله: انا نعلم بورود اخبار كثيرة غاية الكثرة منهم عليه السلام مخالفة لعموم الكتاب او اطلاقه، فلا محالة يلزم ان يكون المراد من المخالفة الواردة في الاخبار هي بنحو التباين لا بنحو المنافاة بين

١- الوسائل - ج ٢٧، ص ١١٩، الباب ٩، المستدرک - ج ١٧، ص ٣٠٥، الباب ٩؛ بحار الانوار - ج ٢، ص ٢٤١، الباب ٢٩.

٢- اقول و اشارة الى هذا الاشكال سيدنا الاستاد دام ظله في ذيل الاخبار الامرة بالاخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف الا اننا رأينا ان عنوانه في المقام انسب.

العام والخاص او المطلق والمقيد. وليت شعري ما دعاه الى هذا التقسيم فى ذلك المبحث له يدعوه اليه هاهنا مع ان فى المقام ايضا يأتى الكلام بعينه، فنقول: ان المراد من المخالف الذي امروا بضربه على الجدار او قالوا عليه السلام: انه باطل زخرف لم تقله، هو الذي خالف الكتاب بنحو التباين، والمراد من المخالف الذي امروا بتركه فى مقام المعارضة والاخذ بمعارضة الموافق للكتاب هو المخالف لعموم الكتاب او اطلاقه الذي لو لم يكن المعارض كان حجة فى نفسه وكان مخصصا لعموم الكتاب او مقيدا لاطلاقه على ما حققوه وحققناه. ومما هو الظاهر من الصحيحة المروية عن رسالة قطب الراوندي لتقييد الامام الاخذ بالخبر الموافق بصورة المعارضة فراجع^١ وعلى هذا فيكون المقام من ترجيح الحجة على الحجة لا تميز الحجة عن غيرها، فافهم واستقم.

فتلخص من جميع ما ذكرناه ان الترجيح فى الرواية الذي هو مورد البحث لا يستفاد من المقبولة على النحو الكلى، بل غاية ما يستفاد منها وجوب الترجيح بالشهرة ثم بموافقة الكتاب ثم بمخالفة القوم فى خصوص مورد التنازع، واما فى غير هذا المورد فلا. والترجيح بالصفات قد عرفت رجوعه الى الحكمين، بل قد عرفت ان الترجيح بالشهرة ايضا محتمل الوجهين، وان كان الاقوى احتمال رجوعه الى الرواية. ولعل ما استظهرناه من المقبولة يرجع الى ما افاده ثقة الاسلام فى الرسالة فاخذ عليه السلام صرح بوجوب الترجيح بالشهرة وبموافقة الكتاب ومخالفة القوم ورجع بعد فقدها الى التخيير فقال: ولا نجد شيئا اوسع ولا احوط من التخيير، فتأمل.

ومنها ما رواه ابن ابي جمهور الاحسائي فى عوالى اللآلى عن العلامة مرفوعا الى زرارة «قال: سألت ابا جعفر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتى عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ؟ فقال: يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي انهما معاً مشهوران مروياناً مأثوران عنكم، فقال: خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما فى نفسك، فقلت: انهما معا عدلان مرضيان موثقان، فقال: انظر ما وافق

١- عن الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوا على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذرروه، فان لم تجدوا فى كتاب الله فاعرضوه على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فخذوه وما خالف اخبارهم فخذوه.

منهما العامة فاتركه، وخذ بما يخالفهم فان الحق فيما خالفهم، قلت: ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع؟ قال: اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الاخر، قلت: انهما معاً موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع؟ فقال: اذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الاخر.^١

وهذه الرواية وان دلت على وجوب الترجيح بالشهرة اولاً ثم باعدلية احد الراويين واوثقيته ثم بمخالفة العامة ثم بموافقة الاحتياط، لكن سندها مخدوش من جهة كونها مرفوعة، لا من جهة ابن ابي جمهور الاحسائي، اذ هو على ما حققه في خاتمة المستدرک في الفائدة الثانية مقبول القول، وكتابه عوالى اللآلى معتمد، وما يقال: من عدم وجدان هذه المرفوعة في كتب علامة، لا يضر، اذ ليس ما في بايدينا من كتب العلامة جميع ما صنفه والف، فمن المحتمل ان كان هذه المرفوعة في كتاب لم يصل اليها. وكيف كان فمن المعلوم عدم اسناد هذه الرواية الى العلامة كذباً، اذ لا داعي له الى هذا الامر، بل الانصاف ان شهادته بالرفع اقوى الدليل على عدم جعله، فتأمل. وبالجمله فالسند من جهته مقبول، الا انه مرفوعة، فلا يصح الاعتماد عليه من هذه الجهة.

وقد يدعى جبر ضعفه بعمل الاصحاب، وفيه انه ان اراد عمل الاصحاب بترجيح الرواية المشهورة على الرواية الشاذة النادرة، ففيه: ان عملهم على ذلك لعله مستند الى مقبولة عمر بن حنظلة بارجاع الترجيح بالصفات الى حكم الحاكم والترجيح بالشهرة الى الرواية كما استظهرناه وقربناه، او الى رواية محمد بن علي بن عيسى المتقدمة، ولم يحرز ان عملهم مستند الى هذه الرواية، وهو مما لا بد من احرازه في جبر ضعف السند. بل يبعد المطلب - مضافا الى ان عدم احرازه يكفي في عدم جبر الضعف - ان المذكور فيه الترجيح بالصفات بعد فرض السائل الشهرة في كلا الحديثين، مع اننا لم نقف على عمل الاصحاب به، فانهم لا يزال كانوا يرجحون الرواية بالشهرة، واما مع كونها معاً مشهورين فلم نظفر على انهم كانوا يرجحون رواية الاعدل والاثق. وهذا يبعد كون استنادهم بها. ويبعد ايضاً ان المذكور فيه الترجيح بمطابقة مضمون احدهما للاحتياط

في الحكم الواقعى، ولذا فرض السائل انهما معا موافقان للاحتياط كما لو قام احدهما على وجوب الظهر والاخر على الجمعة فارجعه الى التخيير لا الى الاحتياط باتيان كليهما، فتدبر، ولم تقف على عمل الاصحاب على الترجيح بذلك، فراجع وتدبر.

عقد وحل

ثم ان للمحقق اليزدي هنا اشكال اشرنا اليه عند بيان الاشكالات الواردة على مقبولة عمر بن حنظلة في سادس الاشكالات ومحصله: ان الامر بالاخذ بالاعدل والاثق في الرواية من باب تمييز الحجة عن اللاحجة، لا من باب ترجيح الحجة على الحجة اذ المراد بالاعدل والاثق هو العادل والثقة، نظير قوله تعالى: «واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض»^١ بقرينة قول السائل بعد انهما معا عدلان مرضيان. وفيه: ان الظاهر من الاعدل والاثق من كان وصف العدالة والوثاقة فيه اكثر واشد من صاحبه بعد اشتراكهما في اصل الوصف، لا من كان هذا الوصف فيه موجودا في مقابل صاحبه الذي فقد الوصف، فان استعمال صيغة افعل في الافعل الوصفى غير متعارف، بل نادر جدا، بحيث لا يلتفت اليه الذهن عند الاستعمال، ولا اقل من انه خلاف الظاهر فلا داعى الى المصير اليه. وفرض السائل بعد انهما عدلان مرضيان موثقان لا يصير قرينة على ارادة ذلك المعنى، بل ظاهر صيغة افعل قرينة على ان المراد من قوله: انهما عدلان مرضيان الخ انهما متساويان في العدالة والوثاقة، بحيث كان وثوق النفس بكل منهما على حد سواء لا يفضل احدهما على الاخر، كما ينادي بهذا المعنى ما في مقبولة عمر بن حنظلة بعد ان امر الامام عليه السلام بالاخذ بالاعدل والافقه قال السائل: فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر، فافهم. وقد ثبت ان الرواية تامة من جهة الدلالة على وجوب الترجيح بالشهرة ثم بالصفات، الا ان في سندها اشكال، ومن جهته يسقط عن الاستدلال. ولا يخفى ان الاشكال الذي افاده في الدرر من ان الترجيح بالشهرة ترجيح الحجة على اللاحجة لا على الحجة جار في هذه الرواية ايضا، وجوابه يظهر مما مر.

ومنها ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^١

ومنها ما بسنده أيضا عن الحسين بن السري «قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»^٢

ومنها ما بسنده أيضا عن الحسن بن الجهم في حديث «قلت له يعني العبد الصالح عليه السلام: يروي عن أبي عبد الله عليه السلام بشيء ويروي عنه أيضا خلاف ذلك، فبايهما ناخذ؟ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه»^٣

ومنها ما بسنده أيضا عن محمد بن عبد الله «قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ قال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامة فخذوه، وانظروا ما يوافق أخبارهم فدعوه»^٤

ومنها ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران «قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالآخذ به، والآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل قلت: لابد ان نعمل بواحد منهما، قال: خذما خالف العامة»^٥

ومنها ما رواه الصدوق باسناده عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في حديث طويل قال فيه: «فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودا حلالا، او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب، فاعرضوهما على سنن رسول الله ﷺ، فما كان في السنة موجودا منهيًا عنه نهى حرام، او مأمورا به عن رسول الله ﷺ امر الزام، فاتبعوا ما وافق نهى النبي ﷺ وامره، وما كان في السنة

١- الوسائل - ج ٢٧، ص ١١٨، الباب ٩.

٢- الوسائل - ج ٢٧، ص ١١٨، الباب ٩؛ بحار الانوار - ج ٢، ص ٢٣٥، الباب ٢٩.

٣- الوسائل - ج ٢٧، ص ١١٨، الباب ٩؛ بحار الانوار - ج ٢، ص ٢٣٥، الباب ٢٩.

٤- الوسائل - ج ٢٧، ص ١١٩، الباب ٩؛ بحار الانوار - ج ٢، ص ٢٣٥، الباب ٢٩.

٥- الوسائل - ج ٢٧، ص ١٢٢، الباب ٩؛ بحار الانوار - ج ٢، ص ٢٢٤، الباب ٢٩.

نهى اعافه او كراهه، ثم كان الخبر خلافه، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ او كرهه ولم يحرمه، وذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعاً، وبايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله ﷺ، وما لم تجدوه فى شيء من هذه الوجوه، فردوا اليها علمه فنحن اولى بذلك، ولا تقولوا فيه بارائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف، وانتم طالبون باحثون، حتى يأتاكم البيان من عندنا.^١

هذه جملة من اخبار الباب وهى كما ترى على طوائف: منها ما دل على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب فقط، ومنها ما دل على وجوبه بمخالفة العامة كذلك، ومنها ما دل على وجوبه اولا بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامة، ومنها ما دل على وجوب التوقف عند التمكن من لقاء الامام، ووجوب الترجيح بمخالفة القوم عند عدم التمكن.

الجمع بين اخبار الترجيح

ومقتضى الجمع بين الطوائف الثلاث الاول حمل الاولين على ارادة ان كل واحد من موافقة الكتاب ومخالفة القوم مرجح فى نفسه من دون النظر الى عدم كون غيره كذلك، وبعبارة اخرى يؤخذ بمفاد كل منهما فى الدلالة على وجوب الترجيح بهما معاً، الاول بموافقة الكتاب، والثانى بمخالفة العامة. واما ما دل على التفصيل بين التمكن من لقاء الامام عند العمل وعدمه، فمقتضى الجمع بينه وبين ما دل على وجوب الترجيح مطلقاً سواء تمكن ام لم يتمكن تقييد الاطلاق به، الا ان الذي فى الباب ان التعارض بين هذه الرواية المفصلة وبين مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة تعارض المتباينين، اذ مورد المقبولة هو ما يتمكن فيه من لقاء الامام كما يشير بل يدل عليه قوله: فارجه حتى تلقى امامك، فان المستفاد منه ان مع تمكن اللقاء كان الوظيفة اولا الترجيح ثم الوقوف، والجمع بينهما يقتضى حمل النهى عن العمل على الكراهة. والمقبولة صريحة فى جواز الترجيح. ومن المعلوم ان مقتضى الجمع العرفى بين ما صريحه الجواز وبين ما ظاهره الحرمة التصرف فى ظهور الثانى وحمله على الكراهة.

هذا مضافا الى امكان ان يدعى عدم حجية الظهور في امثال هذه الخطابات بالنسبة اليها، اذ لا نتيجة اصلا في حجيتها، فان الخطاب المتوجه الى خصوص المتمكن من لقاء الامام حيث لا يشمل من لا يتمكن منه ليس ظهوره حجة في حقه، لعدم ترتب النتيجة على التعبد بظهوره.

وبالجملة المستفاد من مجموع هذه الاخبار وجوب الترجيح بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامة، لاشتراك جميع الاخبار في هذا المضمون. واما وجوب الترجيح بالشهرة المستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة فقد عرفت اختصاصه بمورد التنازع والترافع، كما ان وجوب الترجيح بالصفات المستفاد منها يرجع الى ترجيح حكم الحاكم على ما عرفت تحقيقه، الا ان يتمسك برواية محمد بن علي بن عيسى المتقدمة اذا كان الشهرة في السند موجبا للعلم بالصدور، كما استظهرنا في المقبولة.

وكيف كان فالذي يستفاد من مجموع روايات الباب ان الترجيح بموافقة الكتاب ثم بمخالفة القوم لازم في زماننا هذا في جميع الموارد، فهذا المقدار يسقيد مطلقات اخبار التخيير واما مطلقات اخبار التوقف فهي قاصرة عن المعارضة، اذ هي ظاهرة في وجوب التوقف واخبار التخيير صريحة في جوازها، فيتصرف بها في ظهور تلك الاخبار، ويحمل على الرجحان والاستحباب. فتلخص ان الوقوف والكف راجع على الاطلاق، فان شاء توقف، والا تخير بين الاخذ بكل واحد من المتعارضين، الا ان يكون احدهما موافقا للكتاب والسنة، او مخالفا للعامة فيؤخذ به ويترك الاخر، او يكون المورد مورد التنازع والترافع وكان احدهما مشهورا فيؤخذ به ويترك الاخر، فتأمل واستقم.

في جواز الافتاء بالتخيير وعدمه في المسألة الاصولية

ثم ان الظاهر^١ ان التخيير في المسألة الاصولية لا الفرعية، بمعنى ان التخيير انما هو في الاخذ باحد الخبرين والبناء عليه وجعله طريقا له لا في مجرد تطبيق عمله على مضمون احد الخبرين، وذلك لان ظاهر جمع كثير من اخباره ذلك كقوله: بايها اخذت من باب

١- ولكن الانصاف ظهور بعض الاخبار في كونه بحسب المسألة الفرعية كخبر سماعه وحديث مغيرة وعلي بن مهزيار ويمكن ان يكون المراد من الاخذ هو الاخذ العملي، منه.

التسليم وسعك، فان المستفاد منه ان التوسعة انما هو في الاخذ باحد الطريقتين من باب التسليم والانقياد والبناء عليه، والمسألة واضحة لا يحتاج الى مزيد بيان. وهل المفتى يخير المستفتى فيأخذ بأي الخبرين شاء ولو كان غير ما اختاره المفتى، او يفتى بما اختاره من الخبرين، او يخير بين الامرين؟ وجوه، بل اقوال، ذهب المشهور الى الاول، ومال اليه الشيخ رحمته وقال في وجهه: لأنَّ نصب الشارع للامارات وطريقتها يشمل المجتهد والمقلد، الا ان المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالادلة من حيث تشخيص مقتضياتها ودفع موانعها، فاذا اثبت ذلك المجتهد جواز العمل لكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد. ولان ايجاب مضمون احد الخبرين على المقلد لم يتم دليل عليه فهو تشريع. وانت خير بان الوجه الاول وجه لجواز الافتاء بالتخير والثاني وجه لوجوبه وحرمة غيره. وذهب المحقق الثاني الى الثاني مبتنيا المسألة على كون التخير في المسألة الاصولية او الفرعية قال بعد استظهاره ما استظهرناه من ادلة التخير من كونه في المسألة الاصولية: ويترتب على كون التخير في المسألة الاصولية او في المسألة الفقهية ثمرات مهمة، منها: كون التخير للمفتى في الفتوى بمضمون احد الخبرين لو كان التخير في المسألة الاصولية، والتخير للمستفتى في العمل بمضمون احدهما لو كان التخير في المسألة الفقهية، الا في مقام الترافع وفصل الخصومة، فانه لا معنى لتخير المتخاصمين في العمل باحدهما، بل لا بد للحاكم من اختيار مضمون احدهما والحكم على طبقه، لعدم فصل الخصومة الا بذلك، انتهى موضع الحاجة.

واختار المحقق الخراساني في الكفاية القول الثالث قال: لا اشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه وعمل مقلديه، ولا وجه للافتاء بالتخير في المسألة الفرعية لعدم الدليل عليه فيها، نعم له الافتاء به في المسألة الاصولية، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتى، فيعمل بما يفهم منه بصريحه، او بظهوره الذي لا شبهة فيه انتهى.

ولعل وجه جواز الامرين ان اخذه باحد الخبرين يصيره حجة معينة في حقه فله الافتاء بمضمونه، لان الافتاء ايضا عمل من اعماله، كما ان له الافتاء بالتخير في المسألة الاصولية، لانه الذي ادى اليه فهم المجتهد بعد الفحص عن الدليل وجهات الترجيح،

وحيث ان وظيفته مشترك مع المجتهد في جعل الطريق كان المقلد على ما استنبطه مجتده ممن ورد في مسألة حكمه خبران متعادلان، فيجوز الافتاء له بالتخير، كما كان المجتهد مخيرا.

بحث وتحصيل

اقول: وتحقيق المقام يستدعي البحث عن امور ثلاثة: الاول ان المجتهد لو ائق بما اختاره فهل فتواه هذا حجة على المكلفين المقلدين له فيجب عليهم العمل اولا؟ والاقوى الثاني، اذ لا اشكال في ان الفتوى ليس الا الاخبار عما استنبطه بعد استفراغ الوسع، فلو علم المقلد بهذا المستنبط يجب عليه اتباعه ولو لم يخبره المفتي، وهذا بخلاف باب الحكومة والقضاة، فانها يحتاج الى انشاء الحكم بصيغة حكمت ونحوها ولا يفيدها الاخبار، والفرق بين المقامين ان فتوى المفتي غير نافذة على المستفتي لو ادرك وعلم خطأه وكونه خلاف الواقع، واما الحكومة فهي نافذة على المترافعين ولو علما كونها خلاف الواقع. وكيف كان بعد ان ثبت ان الفتوى ليس الا اظهار الحكم وبيانه على حسب ما استفاده من الأدلة نقول: غاية الامر حجية هذا الفتوى اذا لم يكن مستندا الى امر اشترك فيه المجتهد والمقلد، وليس للمجتهد اعمال الفهم وقوة الاستنباط فيه، فاذا كان كذلك ليس نافذا عليه بالقطع، وفي المقام ايضا، حيث ان ادراك ان في المسألة روايتان متعادلتان يحتاج الى الفهم وقوة الاستنباط، يكون هذا الفهم حجة على المقلد الذي قاصر عن ادراك هذا الامر وتشخيص المصداق وكذلك فهمه ان الوظيفة عند تعارض الروايتين المتكافئتين من حيث جهات الترجيح التخير في المسألة الاصولية حجة عليه، حيث ان فهمه قاصر عن استنباط هذا الامر. واما اختياره لاحد الخبرين والاخذ به فليس نافذا في حق المقلد لعدم مدخلية الفهم وقوة الاستنباط فيه، بل هو امر يشترك فيه المفتي والمستفتي وسائر المجتهدين، ولذا لو قيل للمفتي ان المجتهد الفلاني ائق بغير ما اختاره لم يكن ليخطئه، بل يرى انه اصاب، ولو كان للفهم وقوة الاستنباط مدخلية في الاختيار لكان لا محالة يخطئه والمسألة في غاية الوضوح.

الثانى هل يجوز له الافتاء بما اختاره اولاً بعد له من الافتاء بالتخير فى المسألة الاصولية؟ وجهان، اقويهما الثانى، اذ عرفت ان احد الخبرين لا يكاد يكون حجة الا بعد الاخذ به والبناء عليه، فمضمونه لا يكون حكم الله الا فى حق الآخذ به، فمن لم يأخذ به فليس هذا المضمون حكم الله فى حقه. وعلى هذا فيجب على المفتى الافتاء بان الظاهر او الجمعة مثلاً واجب على الآخذ بالخبر الدال على وجوب الظاهر او الجمعة، وليس له الافتاء بوجوب احدهما على الاطلاق او تكليفه انما هو بيان احكام المقلدين. وقد عرفت ان مضمون الخبر لا يكاد يصير حكم الله الا بعد الاخذ وهو واضح، فالاقوى ان المجتهد يجب عليه بيان الامر بان فى المسألة خبران متكافئان ومضمون كل منهما حجة على من اخذ بالخبر الدال عليه.

الثالث هل يجب عليه الافتاء هكذا او يجوز له عدم التنبيه على الامر بالكلية؟ وجهان، اظهرهما الاول، اذ حكم التخير فى المتعادلين له واقعية معلومة ثابت لكل من يتمكن بحسب المعارف اما بعمل نفسه او بعمل مفتيه من الظفر على المتعادلين، ولذا يجب على المجتهد الفحص بحسب الوسع عن الدليل بحيث لو ترك وصادف ان كان فى البين تكليف الزامى كان مسؤولاً عند الله تعالى، وحينئذ فحيث فحص وظفر على الدليلين المتعارضين الدال كل منهما على تكليف الزامى وجوبى او تحريمى يجب عليه بيان الامر للمقلدين من باب وجوب ارشاد الجاهل كما فى ساير الاحكام. وبالجمله ليس التخير مختصاً بمن قرع سمعه خبران متعارضان كى يجوز لمن لا يلتفت اليهما الرجوع الى الاصول، بل هو ثابت على كل من تمكن من الظفر فيما بايديه على المتعارضين اما بنفسه او بغيره، فافهم واستقم.

ثم ان للمحقق النائنى فيما نقلنا من كلامه كلام لا يخلو عن النظر، فانه بعد ابتناء المسألة على كون التخير فى المسألة الاصولية او فى المسألة الفقهية وانه على الثانى يجب الافتاء بالتخير، استثنى منه مقام الترافع فقال الا فى مقام الترافع الخ. وانت خبير بان الاستفتاء لا وجه له، اذ لو كان التخير فى المسألة الفرعية يجب على

الحاكم والقاضي المحكم والقضاة على ما بينه الشارع في المسألة وهو التخيير، ومجرد عدم فصل الخصومة به لا يجوز له القضاة بغير ما أنزل الله وإن كان يجب على المترافعين قبول قضاوته والالتقياد لهما فإنه مقام آخر، إذ عرفت أن المترافعين يجب عليهما العمل على مقتضى حكومة الحاكم وإن علما بمخالفتها للواقع، وكلامنا هذا في وظيفة الحاكم، وإن هل له القضاة بغير ما أنزل الله بمجرد عدم فصل الخصومة إلا به أو ليس له ذلك؟ والانصاف عدم الجواز، ولذا لم يقل أحدان له الحكومة في المال المردد بين اثنين بأنه لهذا أو لذلك إذا لم يفصل الخصومة بغيره، فراجع وتدبر.

في أن التخيير بدوي أو استمراري

وهل التخيير بدوي أو استمراري؟ وجهان، بل قولان.

اختار الأول شيخنا المرتضى رحمته الله معللاً بأن الدليل عليه بنحو الاستمرار مفقود، لأن أدلة التخيير ساكتة عن إثباته، بل المتيقن من مفادها التخيير حدوثاً، وأما استصحاب التخيير فهو غير جارٍ، لأن موضوعه من لم يختار أحد الدليلين، ولا أقل من احتمال كونه ذلك، فلا يجري فيمن اختار أحدهما، للقطع بزوال الموضوع أو احتماله.

واختار الثاني شيخنا المحقق الخراساني في الكفاية متمسكاً بالاستصحاب ومورداً على الشيخ ببقاء موضوع الاستصحاب، لأن المتخير إن كان بمعنى من ورد في حكمه خبران فهو باق بعد الاختيار أيضاً، وإن كان بمعنى آخر فهو لم يقع موضوعاً لأدلة التخيير^١.

وتحقيق المقام أن بعض أدلة التخيير غير قاصرة عن إثبات استمرار التخيير والتوسعة مثل قوله عليه السلام في خبر سبعة: فهو في سعة حتى يلقاه، وقوله عليه السلام في خبر حارث بن مغيرة: فوسع عليك حتى ترى القائم فتد إليه، بناء على دلالتها على التخيير، فإنها ظاهرة في استمرار التوسعة وبقاء التخيير إلى أن يرى القائم ومن يخبره.

١- أقول هذا الاشكال غير وارد على ظاهر كلام الشيخ في النسخة الموجودة عندي فإنه لم يجعل الموضوع المتخير بل جعله من لم يختار أحد الدليلين وهو زائل بعد الاختيار قطعاً.

واحتمال ان يكون المعنى هو في سعة في كلية الاخبار المتعارضة حتى يرى القائم فلا ينافي ان يكون التخيير حدوثا بان يكون الغاية غاية للتخيير بنحو الحدوث في الاخبار التي يتوارد عليه بنحو التعارض لا للتخيير في الخبرين المتعارضين كى يفيد الدوام والاستمرار، فاسد، اذ مفاد القضية بناء على هذا الاحتمال عدم التخيير في الاخبار المتعارضة بعد لقاء الامام، وهو كما ترى.

وربما يستشم الاستمرار ايضا من قوله عليه السلام في التوقيع الشريف: فوسع عليك باية عملت، فان الظاهر من قوله باية عملت في المقام وغيره من المقامات جواز العمل باية شاء في جميع الازمان، بل هو التوسعة الكاملة لا جواز العمل باية شاء في الزمان الاول فله العمل بمقتضى ظهور هذا الخبر بايها اختار دائما، نعم يجب تقييد العمل بالاخذ على ما يدل عليه غير واحد من الاخبار.

فتلخص ان ادلة التخيير كما تكون ناهضة لاثباته حدوثا كذلك ناهضة لاثباته مستمرا، وعلى فرض السكوت يجري الاستصحاب، وموضوعه بحسب ما يعينه العرف هو المكلف، وهو متحد في الحالين حال عدم الاختيار وحال الاختيار، او حال التحير وحال عدمه.

ثم انه على فرض تسليم مقالة الشيخ والقول بسكوت الادلة وعدم جريان الاستصحاب يقع الكلام في انه لو عدل عن الاخذ بما كان اخذا به فاي دليل يثبت بقاءه على الحجية، اما الادلة فالمفروض سكوتها عن غير زمان الحدوث، واما الاستصحاب فلانه غير جار على ما جرى عليه الشيخ رحمه الله في استصحاب التخيير، اذ موضوع الحجية هو الاخذ باحد الخبرين فلا يشمل غير الاخذ، وكذلك لا دليل على وجوب الاخذ به ثانيا. وحينئذ فان اخذ بغيره يتردد الحجة بينه وبين هذا الغير، اذ كما يحتمل عدم زواله عن الحجية وبقاؤه على ما كان، كذلك يحتمل زواله عنها وقيام الخبر الاخر مقامه في الحجية، وحيث يعلم اجمالا بوجود الحجة كان المقام من دوران الحجة الاجمالية بين خبرين، ومقتضى العلم الاجمالي الاحتياط فيما كان مفاد كلا الخبرين حكيمين الزاميين، واما اذا كان مفاد احدهما غير الزامي فالمرجع البراءة هذا اذا اخذ بالخبر الاخر. واما لو

اخذ ثانيا بما اخذ به او لا يعلم بانه حجة اما بهذا الاخذ او بالاخذ الاول، فيعمل على وفقه من دون اشكال.

هذا كله لو كان بناؤه من الاول على الاخذ باحد الخبرين على سبيل الدوام والاستمرار، واما لو كان البناء من الاول موقتا فيشكل من جهة اخرى، وهو ان كفاية هذا النحو من الاخذ في الحجية محل الكلام، اذ لو جاز التوقيت في البناء كان اول المطلب الى جواز العمل بكلا الخبرين، وظاهر الاخبار هو التخيير في الاخذ والعمل بواحد منهما، اذ لا اشكال في ان مفاد الخبر الدال على وجوب الظاهر مثلا هو وجوبه بنحو الاستمرار والدوام، والا كان يشك في كل أن في الحكم مع انه لا يكاد يشك احد، وليس ذلك الا ان الحكمة تقتضي ان يكون المنشأ مع عدم التعرض لوقته بنحو الاستمرار والدوام. واذا ثبت ذلك نقول: ان الظاهر من قوله: بايها اخذت من باب التسليم وسعك وكذا نظيره، جواز الاخذ بايها شاء في تمام مفاده لا في بعضه، فلا يجعل الاخذ بنحو التوقيت حجة من رأس.

ولكن الانصاف عدم قصور بعض الأدلة عن اثبات جواز الاخذ ولو بنحو التوقيت كقوله: موسع عليك باية عملت، اذ ليس فيه التعبير بالاخذ كي يدعى ظهوره في الاخذ بتمام المفاد، بل ظاهره ابتداء جواز العمل باية شاء وهو عام شامل للعمل بنحو الدوام او في بعض الاوقات، ثبت بقرينة ساير الأدلة عدم كفاية العمل وانه لا بد من الاخذ، الا انه لا يوجب التصرف في ظهور الكلام في كفاية التبعض بحسب الاوقات فتلخص كفاية الاخذ ولو بنحو التوقيت، وحينئذ اذا انقضى الوقت زال الحجية، اذ هي تابعة للاخذ، فاذا اخذ ثانيا بما اخذ به اولا صار حجة ثانيا، واذا اخذ بغيره صار هو حجة دون الاول، وهذا واضح. هذا بناء على استفادة كفاية هذا النحو من الاخذ من الأدلة، واما لو قيل بسكوته اثباتا ونفيا فالاصل عدم حجية ما اخذ به لا بنحو الدوام، بحيث يعلم تنجز الحكم الواقعي الموجود في البين يجب الاحتياط او الاخذ باحد الخبرين بنحو الدوام كي يكون عذرا للمكلف فيما لم يصادف الواقع، والامر واضح فتدبر.

الفصل الثالث: فى جواز التعدي عن المرجّحات المنصوصة وعدمه

وقبل البيان نشير الى مقدمة، وان الاصل الاولى فى المتعارضين وان كان التساقط بالكلية او فى الجملة على ما تقدم، الا انه بعد ان ثبت عدم جواز طرحهما بالاجماع والنصوص انقلب الاصل وصار الاصل الثانوي وجوب الاخذ بالراجع او التخيير بينه وبين المرجوح على الاختلاف فيه، وانك خبر باننا قوينما التخيير فى بعض الموارد وجوب الاخذ بالراجع معينا فى بعضها الآخر، فراجع. وكيف كان اطلاقات التخيير اقتضت جواز الرجوع باي الخبرين شاء المكلف سواء كان راجحا او مرجوحا او مكافئا، ورفع اليد عن التخيير المستفاد عن هذا الاطلاق يحتاج الى دليل، وحينئذ فان يدل ادلة الترجيح او غيرها على وجوب التعدي عن المنصوصات فيها الى غيرها كان المحكم اطلاق التخيير، ولذا كان المهم البحث عن دلالة تلك الادلة فنقول:

نقل ونظر

استدل الشيخ رحمته الله بفقرات من الروايات:

منها الترجيح بالاصدقية والاثنية فى المرفوعة، فان اعتبار هاتين الصفتين ليس الا لترجيح الاقرب الى مطابقة الواقع من غير مدخلة سبب خاص وليستا كالاعدلية والافقهية تحتملان مدخلة سبب خاص. وحينئذ فكل ما اوجب اقربية رواية الى

صدورها عن الامام سواء كان صفة الراوي او الرواية يوجب المزية. وأيد ما ذكره: الراوي بعد سماع الترجيح لم يسأل عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض او صورة وجود البعض في احد الراويين والبعض الاخر في الاخر، بل سأل عن صورة تساويهما في الصفات حتى قال: لا يفضل احدهما على صاحبه، يعنى بمزية من المزايا، وليس ذلك، الا لانه فهم ان الملاك مطلق اقربية احد الروايتين بصدورها عن الامام فسأل عن صورة عدم وجود ما يوجب الاقربية، هذا.

مناقشة ومعاضة

واعترض المحقق الخراساني رحمته على ذلك الاستدلال في التعليقة وفي الكفاية بان الترجيح بالاصدقية والاثنية وان كان يظهر في ان المناط بمطلق الاقربية باي سبب حصلت، الا انه ليس غير صالح لارادة السبب الخاص بان يكون تعبدا محضا، واما الترجيح بالاعدلية والافقية فهو غير صالح الا لان يكون المراد اعتبار السبب الخاص ولا يصلح لان يكون المراد اعتبار مطلق الاقربية، فلا يعارضه ما كان ظاهره عدم اعتبار السبب الخاص. وبانه لو كان السائل فهم ان الاعتبار بمطلق الاقربية الى الواقع لما كان لتعدد السؤال والجواب وجه، بل كان الوجه الاقتصار على الجواب الاول.

اقول غير خفي على المتأمل ان من سلم ظهور الترجيح بالاصدقية والاثنية في ان المناط بمطلق الاقربية الى الواقع لا مجال له للتثبت بمثل ذلك، اذ الترجيح بالاعدلية والافقية والاورعية ونحوها ليس بحيث لا يصلح ان يكون المراد كل ما هو الاقرب من دون اعمال التعبد في الخصوصية، وذلك لان المراد بالاعدل ليس من كان عادلا في جميع اموره غير نقل الحديث، بل هذا هو الفرد النادر، والغالب ان من كان له ملكة العدالة في اموره كان اشد المداقة في نقل الاحاديث فلا ينقل الا ما تبين امره عنده. وعلى هذا فمن كان منها اعدل كان هذه الملكة والمداقة فيه اكد، فكان احتمال صدور روايته عن الامام اقرب. وكذلك الكلام في الاورع، فانه ليس المراد به من كان كثير الورع في العبادات وامورات معاشه ومعاده بحيث يجتنب عن المشتبهات ايضا من دون النظر الى ان يكون يراعى الورع والمحافظة في امر نقل الرواية، بل هذا ايضا من الافراد النادرة جدا بحيث لا

ينسب الذهن اليه، فان الغالب ان الورع كان اشد ورعا فى امر نقل الرواية والحكم المستند الى الشارع، بل الغالب ان من ليس ورعا فى ساير اموره اذا وصلت النوبة الى نقل الاحكام يراعى الاحتياط التام، وحينئذ لا بأس بان يكون الترجيح بالاورع ايضا ترجيحاً بكل من كان احتمال صدور روايته اقرب. وهكذا الكلام فى الافقه فان المراد من الفقيه ان كان ما اصطلح عندنا فلا ريب فى ان من كان افقه كان ادرى بالجهات الموجبة لقوة صدور الرواية، فكان اخذه برواية وتركه الاخرى قرينة على ان صدورها كان اقوى بنظره وكان فيما تركه جهات من الضعف، وحيث ان المفروض اوسعية باعه واكثرية اطلاعه بذلك الجهات كان ما اخذه اقرب الى الواقع وابتعد عن الخطأ بالنظر. ووضح من ذلك هو انه ان كان المراد بالفقيه الفقيه فى الحديث والرواية، فان الوجه الموجب لاقربية صدور الرواية جار فيه بنحو الوضوح، كما لا يخفى على اللبيب.

هذا كله اذا لم يكن قيد فى الحديث فى قوله مثلاً «الحكم ما حكم به اعدلها وأفقهها واصدقها فى الحديث واورعها» راجعاً الى جميع الامور المذكورة من الاعدية والافقية والاورعية، كما قد يدعى ان القدر المتيقن رجوعه الى خصوص الاخير وهو الاصدقية، والا بان كان راجعاً الى الجميع كما هو المحتمل ارتفع الاشكال بخدافيره، وحيث انه محتمل لا يمكن دعوى عدم صلاحية ان يكون المراد بالترجيح بالاعدلية والاورعية مثلاً الترجيح بكل ما يوجب الاقربية، والامر واضح فتدبر.

واما اشكال تعدد السؤال والجواب وانه لو فهم السائل ان المناط بمطلق الاقربية تبين الامر عنده ولا تحتاج الى تكرار السؤال، فيمكن الجواب عنه بانه فهم ان الملاك بمطلق اقربية صدور احدى الروایتين، ولذا فرض الكلام فيما ليس احدهما اقرب صدوراً حيث قال: فانها عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر، ولكن لما كان سؤاله هذا كاشفاً عن انه تخيل اختصاص ما يوجب الاقربية بهذه الامور وما يشبهها وكان من ساير ما يوجب ذلك بمكان من الذهول والغفلة، ولذلك قال: انها عدلان مرضيان الخ فانه ظاهر فى انه تخيل ان الموجب للاقربية مختص بصفات الراوي وافضلية احدهما على الآخر بين الامام عليه السلام تنبيهاً للمصداق ان الشهرة ايضا مما يوجب

الاقربية، ثم لما تخيل السائل قصر الموجب على الشهرة بين ان موافقة الكتاب ومخالفة العامة ايضا كذلك، هذا.

ولكن الانصاف ان بعد ان نبه الامام على هذه الامور وفرض السائل تساوي الروايتين منها فاجاب بان الحكم حينئذ التوقف، ينسب الى الذهن أن الوظيفة بعد فقد هذه الامور المنصوصة هى التوقف لا الرجوع الى كل ما يوجب الاقربية كما فهم السائل بالقطع ذلك، ولذلك يقوى جدا ان الترجيح بهذه الامور كان تعبدا محضا وكان الوظيفة بعد فقدها التوقف او التخيير لا الاخذ بكل ما كان احتمال اقربته الى الواقع صدورا او مضمونا اقرب، والا كان على الامام عليه السلام بعد ذكر ما نص عليه ان يأمر بالاخذ بالاقرب لا الحكم بالتوقف.

تحقيق

و حق الجواب انا سلمنا ان جعل مثل الاصدقية والاثنية مرجحا انما هو من جهة الإراءة والطريقة من دون اعمال التعبد بالخصوصية ومدخليتها فى المرجحية، لكن لم يعلم انها اخذ مرجحا من حيث ايجابها لغلبة الظن الشخصى، او بمجرد اقربية الاحتمال بنظر الناظر، ام من حيث اغلبية المطابقة للواقع وايجاب الظن النوعى ولو كان الظن الفعلى بالخلاف. وتوضيح الامران جعل الوصفين مرجحا وان ليس لدخل خصوصيتها فى المرجحية، بل انما اخذ مرآتا وطريقا، الا ان اخذهما بملك الراءة والطريقة يتصور على اقسام: الاول ان اخذا مراتا وطريقا للاقرب الى الواقع ولو كان من الخبرين مضمون الخلاف، فالمعنى انه على فرض دوران الامر بين الاخذ بواحد منهما يتعين الاخذ بخبر الاصدق والاثق لا لاقربته الى الواقع بالقياس الى الاخر سواء كانا مضمونى المطابقة او المخالفة، كما قد يستشتم هذا المعنى من قوله: فان المجمع عليه لا ريب فيه، بناء على ارادة نفي الريب بالاضافة الى الخبر الشاذ كما افاده عليه السلام.

الثانى ان اخذا طريقا الى كل ما كان الظن الفعلى بمطابقته للواقع اكد، وحينئذ فان فرض عدم ايجابها لا شدية الظن واكديته لا يكونان مرجحين كما لو فرض غلبة الظن برواية غير الاصدق والاثق وافضلته على الظن بمطابقة روايتها كان المتعين الاخذ بها

وترك روايتها.

الثالث ان اخذا طريقا الى كل ما كان الظن النوعى بمصادفته اكثر من غيره، وحينئذ فلا عبرة بخصوصية الموارد وحصول الظن الشخصى به او بغيره، بل المدار على الغلبة النوعية والظن النوعى الذي لاحظته الشارع فرأى ان رواية الاصدق والاوثق اغلب مطابقة فى نوع الموارد من رواية غيرهما، ولا يخفى ان القسم الاخير هو المستظهر من الدليل، اذ لو كان المراد غيره لما كان لجعل الاصدقية مرجحا على الاطلاق وجه، اذ هو لا يوجب الظن الفعلى والاقترب الاحتمال فى جميع الموارد الشخصية الخارجية، فالذي يمكن ان يجعل الاصدقية بملاكه وطريق اليه مرجحا هو الظن النوعى واغلبية المصادفة. اذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن التعدي الى كل ما يوجب مزية فى احدى الروايتين، نعم الذي يمكن التعدي اليه هو الذي كان الظن النوعى واغلبية المصادفة فيه على حذو الاصدقية والاوثقية، ولعمري انه لا يمكن الظفر به لعدم العلم بان مثل الاضطحية مثلا هل كان بالغافى المصادفة حد الاصدقية اولا؟ وبمجرد الشك كاف فى عدم جواز التعدي، وكيف كان هو غير ما ادعوه من جواز التعدي الى كل ما اوجب المزية والاقرية. ولو منع مانع عن استظهار القسم الثالث دون الاولين، قلنا: يكفينا الاحتمال وعدم استظهار غيره، ومن المعلوم انه لا مجال لنفى هذا الاحتمال، فافهم واستقم.

ونظير الكلام فى المقام الكلام فى حجية خبر الثقة، فانا قدمنا فى ذلك المبحث ان جعل الوثاقة حجة وان كان بملاك الإراءة والطريقة من دون احتمال مدخلية خصوصيتها فى الحجية، لكن لم يجعل الشارع الوثاقة موجبا للحجية بملاك الظن الفعلى كى يجوز التعدي الى كل ما اوجب الظن، بل انما اخذت بملاك الظن النوعى وكثرة المطابقة فلا يمكن التعدي الا الى ما بلغ فى المصادفة والمطابقة بهذا الحد، فراجع وتدبر. ومنها تعليله الاخذ بالمشهور بقوله: فان الجمع عليه لا ريب فيه، فان المراد بالمشهور ما يعرفه الكل بخلاف الشاذ، فانه ما لا يعرفه الا القليل، ولا ريب ان المشهور بهذا المعنى ليس قطعيا من جميع الجهات حتى يصير مما لا ريب فيه، والا لم يمكن فرضها مشهورين فالمراد نفي الريب بالاضافة الى الشاذ، فيكون حاصل التعليل ترجيح المشهور

على الشاذ بان فيه احتمال الريب لا يوجد فى المشهور، ومقتضى عموم التعليل وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين اقل احتمالا لمخالفة الواقع.

وفيه: ما عرفت ان المراد بالشهرة هى من حيث الرواية ولا ريب ان الرواية التى اشتهر نقلها بين الاصحاب حتى صارت من الروايات المجمع عليها لا ريب فى سندها، بحيث يصح ان يقال عرفا: انها مما لا ريب فيه من دون لحاظ اضافة ونسبة.

ومنها تعليلهم عليه السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بان الحق والرشد فى خلافهم وان ما وافقهم فيه التقية، فانه قضية غالبية لا دائمية، فيدل على وجوب ترجيح كل ما معه اماره الرشد، بل كل ما هو ابعد عن الباطل وان لم يكن غلبة اماره الرشد.

واورد عليه فى الكفاية: باحتمال ان يكون الرشد فى نفس المخالفة، لحسنها، ولو سلم انه لغلبة الحق فى المخالف، فلا شبهة فى حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا او جهة، ولا بأس منه الى مثله. وفيه: بعد احتمال ارادة حسن المخالفة بما هو مخالفة، مع ان حسنها ايضا محل تأمل، فانه لم يقل احد بان نفس المخالفة مع العامة حسن محبوب عند الشرع. واما دعوى حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا او جهة، فمدفوعة بعدم تسليم حصول الوثوق، اذ من الممكن ان يكون الحكم الواقعى على وفق الموافق ويكون المخالف غير صادر اصلا فكيف دعوى الوثوق اما بعدم صدورها او بصدورها تقية. نعم لو علم بصدورها وكان احدهما موافقا والاخر مخالفا، لا يبعد دعوى حصول الوثوق بصدور الموافق تقية لو كان وجه التقية منحصرا فى خوف الامام على نفسه، واما لو كان وجهها هو حفظ دماء الشيعة وتحفظ بنفس القاء الاختلاف كما ورد فى بعض الاخبار بانه «نحن نلقى الخلاف بينكم حقنا لدمائكم» حصول الوثوق محل الانكار، لاحتمال ان يكون الواقع على وفق الموافق ويكون ظاهر المخالف غير مراد، فتأمل جيدا.

والصواب فى الجواب ما تقدم نظيره فى جواب الاستدلال بالفقرة الاولى وحاصله: انا بعد تسليم ان ليس المراد من التعليل ان الرشد كلية فى الخبر المخالف، اذ ليس كل ما خالفهم حقا، كما ليس كل الموافق باطلا نقول: لابد من رفع اليد عن ظاهر التعليل

بالقرينة المعلومة لكن لا يلزم لان يكون المراد اثبات الرشد بالنسبة الى الخبر الموافق وبالإضافة اليه، كي يكون مقتضاه وجوب الترجيح بكل ما هو ابعد عن الباطل من الآخر فلم لا يكون المراد ان الرشد غالباً ونوعاً في الخبر المخالف فيكون هذه الغلبة النوعية التي لاحظها الشارع موجبة للاخذ بالمخالف مطلقاً، كما اوجب غلبة المصادفة للواقع في الخبر الثقة الاخذ به كذلك، وحينئذ فلا يمكن التعدي الا الى ما بلغ المصادفة النوعية والرشد الغالبى فيه بهذا المقدار، فاستقم.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الفصل الرابع: فى عموم قواعد الباب وعدمه لموارد الجمع العرفى

لا اشكال فى ان الاصل الاولى الذي استسناه فى المتعارضين من التساقط بالكلية او فى الجملة مختص بموارد لا يمكن التوفيق بين الدليلين عرفا وهل التخيير والترجيح المستفاد من الادلة ايضا مختص بتلك الموارد او يعمها وغيرها؟ وجهان:

اختار الاول شيخنا المرتضى رحمته الله فى الرسالة معللا: بان ما يمكن التوفيق فيه عرفا لا يدخل فى مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل مورد السؤال عن العلاج مختص بما اذا تخير السائل فى المتعارضين ولم يستفد المراد منها الا ببيان اخر لاحدهما او لكليهما قال: وما ذكرناه مما لا خلاف فيه. ثم نقل كلام الشيخ فى الاستبصار والعدة واستظهر منه انه قائل بالترجيح حتى فى النص والظاهر والاظهر والظاهر. ونقل كلام العدة فى مورد اخر وقال: هو مناقض صريح لما ذكره من ان الجمع من جهة عدم ما يرجح احدهما. ثم نقل كلام بعض المحدثين وكلام المحقق القمى واستظهر منهما ان حمل الظاهر على الاظهر او على النص لا دليل له فى الاخبار او لا وجه له عند وجود المرجح من موافقة الكتاب ومخالفة العامة، انتهى ملخصا.

وعن المحقق فى الكفاية الاشكال على هذا التقريب من الاستدلال: بان مساعدة العرف على التوفيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير مورد الجمع، لصحة السؤال

بملاحظة التعارض البدوي، او للتخير فى الحكم واقعا مع امكان احتمال السائل الردع عن هذه الطريقة المتداولة بين ابناء المحاورة، و جُلّ عناوين الادلة لولا الكل يعمها، ودعوى أنّ المتيقن منها غيرها مجازفة، والقدر المتيقن انما هو بحسب الخارج وهو لا يضر بالاخذ بالاطلاق. قال: اللهم الا ان يقال: ان التوفيق فى مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق كان عليه السيرة القطعية من زمن الائمة، وهى كاشفة اجمالا عما يوجب تخصيص اخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لولا دعوى اختصاصها به، وانها سؤالاً وجواباً بصدد الاستعلاج والعلاج فى موارد التخير والاحتياج، او دعوى الاجمال وتساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، انتهى موضع الحاجة.

كلام المحقق الحائري ونقده

وعن الدرر الميل الى التعميم قال فى وجهه ما محصله: ان الخاص ليس منشأ لانعقاد ظهور آخر وصرف ظهور العام كالقريئة المتصلة حتى لا يبقى تعارض فى البين ولا يحسن السؤال ولا يشمل الاخبار، والمرتكزات العرفية لا يلزم ان تكون مشروحه عند كل احد حتى يرى السائل عدم احتياجه الى السؤال، بل من الممكن السؤال لاحتمال عدم امضاء الشارع هذه الطريقة فيجب الاخذ باطلاق الاخبار، ويؤيده ما ورد فى رواية الحميري وما رواه على بن مهزيار، فان الروايتين من قبيل الخاص والعام والنص والظاهر مع انه عليه السلام امر بالتخير فى كلا المقامين. ودعوى السيرة على التوفيق، ممنوعة، مع ذهاب مثل الشيخ الى الترجيح، انتهى.

اقول: لا يخفى على من راجع طريقة الاصحاب من المتقدمين والمتأخرين حتى مثل الشيخ عليه السلام فى الجمع بين الاخبار فى المسائل الفرعية الكلية والجزئية ان بناءهم على بناء الظاهر على الاظهر فكيف على النص. وان بقى لك شك فارجع كتب الشيخ المعدة لبسط الكلام فى طريق الاستدلال ترى انه مع ذهابه فى الاستبصار والعدة الى ما ذهب جمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد بحمل الاول على الثانى، فليس منع السيرة الا مكابرة. واما الروايتان فهما قاصرتان عن اثبات التخير فى المسألة اصولية على ما تقدم الكلام

فيه اجمالاً، وتفصيله يتنى على نقلها:

اما الاولى فهي ما رواه «محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان عليه السلام الى ان قال عليه السلام في الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فاذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الاخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبأيهما اخذت من باب التسليم كان صواباً»^١ وهذه الرواية وان كانت موردها ما امكن التوفيق عرفاً بين الروایتين بحمل العام على الخاص والالزام بشدة مرتبة استحباب التكبير في جميع الموارد الا في القيام بعد القعود او بعد التشهد، لكن دلالتها على التخيير المطلوب محل الكلام، اذ المناسب في مقام الجواب بيان الحكم الواقعي لا بيان العلاج بين المتعارضين كما لا يخفى على اللبيب، فيقوى ان يكون المراد التخيير في المسألة الفرعية وان تطبيق العمل على وفق كل واحد من الخبرين صواب، بمعنى ان المكلف مخير بين تطبيق عمله على وفق الرواية الاولى فيكبر، او على وفق الثانية فلا يكبر، وكلاهما صحيح وصواب.

واما الثانية فهي ما رواه علي بن مهزيار «قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد الى ابي الحسن اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروي بعضهم صلها في المحمل وروي بعضهم لا تصلها الا على الارض، فوقع عليه السلام: موسع عليك باية عملت»^٢ وهذه ايضا امكن الجمع العرفي في موردها، اذ الرواية الاولى صريحة في الجواز والثانية ظاهرة في عدمه، فيحمل الظاهر على النص ويلتزم بعد الاشتراط، ولكن دلالة الجواب على التخيير المدعى محل النظر، لما عرفت من ان المناسب لمقام الامامة في امثال المقامات بيان الواقع لا علاج التعارض، فيقوى جدا ان يكون المراد من التوسعة هي في العمل، كما يشير اليه قوله: باية عملت، فراجع الجواب

١- الوسائل - ج ٢٧، ص ١٢١، الباب ٩: بحار الانوار - ج ٢، ص ٢٢٧، الباب ٣٣.

٢- بحار الانوار - ج ٢، ص ٢٣٥، الباب ٢٩.

الى عدم اشتراط الركعتين بالقبلة والاستقرار. هذا، والفرق بين هذه وبين سابقتها اختلاف التعبير ففي الاولى قوله «بأيها اخذت» وفي الثانية «عملت» والفرق بين التعبيرين واضح. اذ يمكن لاحد دعوى ظهور التخيير في الاخذ في التخيير في المسألة الاصولية واما هذه الدعوى فغير جارية في قوله بآية عملت كما لا يخفى.

وكيف كان فالروايتان قاصرتان عن اثبات التخيير بالمعنى المقصود.

واما ما ذكره: من ان الخاص ليس منشأ لانعقاد ظهور اخر للعام و صرف ظهوره كالقرينة المتصلة، فهو حق و توضيحه يستدعى بسط الكلام فنقول: قد يقال ان الخاص المنفصل كالقرينة المتصلة بالكلام في عدم انعقاد ظهور للعام قبل ذكره و بيانه، كما ان لا ظهور حجة له قبل تمامية الكلام واختتامه، و مرجع ذلك الى ان تقديم الخاص على العام ليس تقديم احدي الحجتين على الاخرى، لاقوائية الظهور، بل انما هو الاخذ بالخاص الحجة، وبعد الاخذ به يصير العام حجة في غير موردته فيؤخذ به حينئذ وبعبارة اخرى ليس بين الخاص والعام تعارض اصلا او التعارض انما هو بين الحجتين، والمفروض ان ظهور العام قبل ذكر المخصص ليس بحجة اصلا، كما ان ظهور العام قبل ذكر القرينة المتصلة بالكلام كذلك. ولذلك لو سمع المخاطب كلاما عاما من المتكلم ولم يصبر حتى يتم كلامه او لم يستمع ما يذكره بعد ليس هذا العام حجة له على المتكلم. ومن اجل ذلك يقال: لا تعارض بين المعاني المستفادة من كلام واحد، بل بعضها قرينة على بعض.

ولا يخفى انه لو كان حكم الخاص المنفصل كالمتصل بالكلام يشكل التمسك بالعمومات حتى فيما علم المكلف بعدم صدور المخصص، اذ احتمال صدوره بعد باق بحاله والمفروض انه لو كان كان المخصص المتصل بالكلام فكما لا يمكن التمسك بالكلام قبل تماميته لا يمكن التمسك بالعموم قبل القطع بعدم وجود المخصص في الواقع، اما بتصريح الامام، او بنحو اخر، مع ان المقطوع ان سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام لم تكن على التوقف وعدم الاحتجاج بالعمومات الصادرة منهم بمجرد احتمال وجود المخصص في الواقع

واحتمال صدوره بعد، فان من يقول بان القرائن المنفصلة كالمتصلة يلزمه القول بان جميع المخصصات الصادرة من الامام الواحد او من جميع الائمة مع العام الصادر من احدهم عليه السلام بمنزلة الكلام الواحد الصادر من احد منهم، ولازمه عدم جواز الاحتجاج ما احتتمل صدور المخصص بعد، كما لا يجوز الاحتجاج بالكلام ما لم يحرز تماميته، وهذا كما عرفت خلاف بناء الاصحاب وجميع المسلمين من زمن رسول الله الى زماننا هذا، بل هو خلاف طريقة كل العقلاء، فانه لا يظن باحد منهم التوقف عند استماع كلام فى ترتيب العمل عليه والاحتجاج به ما لم يسمعوا من المتكلم ما يصرفه عن ظاهره.

والحاصل ان من راجع سيرة الصحابة واصحاب الائمة بل طريقة العقلاء يحصل له ان بناءهم فى باب القرائن المتصلة بالكلام ليس على حذو بنائهم فى القرائن المنفصلة حيث انهم يتوقفون عند احتمال مجيء المتكلم بقرينة متصلة بكلامه صارفة له عما لولاها كان ظاهرا فيه ولا يكتفون بمجرد احتمال اختتام الكلام ما لم يقطعوا به، واما لو تم كلام المتكلم يعملون على ظاهره ولا يتوقفون ما لم يصدر عنه قرينة صارفة بمجرد احتمال وجودها فى متن الواقع وصدورها منه او من غيره بعد، وهذا دليل على ان الكلام المنفصل ليس عندهم كالم متصل فى كون وجوده بمنزلة عدمه.

فالانصاف ان العمومات والاطلاقات حجة فى ظواهرها ما لم يصدر القرينة من المتكلم، نعم يلزم احراز عدم صدور القرينة، اما بالقطع بعدم صدورها، او باصالة عدم القرينة. ومن المعلوم ان هذا الاصل يجري بعد الفحص التام عن وجود المخصص والمقيد والياس عن الظفر به بالنحو المتعارف، ولا يمكن الحكم بعدمها بمجرد احتمال عدم صدورها، او من الممكن وجودها فيما بايدنا من الاخبار بحيث لو تفحصنا لظفرنا بها، وهذا نظير ما يقال: من ان الاصول العقلية والنقلية من الزائد وغيرها لا يجري بمجرد احتمال عدم التكليف ما لم يفحص فحصاً تاماً عن الادلة المثبتة للتكاليف.

وبالجملة فالعمومات حجة فى مفادها ما لم يصدر المخصص بالوجدان او بالاصل، لا انها حجة اذا لم يوجد المخصص فى متن الواقع كى لا يمكن التمسك بها ما لم يقطع بعدم

وجود المخصص ولو من بعد ولو علم بعدم صدوره فعلا فالذي اختاره المحقق هنا حق لا غائلة عليه، وهو خلاف ما اختاره فى بحث وجوب الفحص عن المخصص والمقيد، حيث قال هنا: ان العام والمطلق ليسا حجتين فى مفادهما كالكلام الواحد قبل بيان ما يصرفه عن ظاهره، ونحن قد استشكلنا عليه فى ذلك المبحث لما عرفت، ولذا اعرض عنه بما افاده فى المقام.

تذكرة

ولكن هنا شيء لا ينبغى الغفلة عنه وهو ان كون العمومات بالنسبة الى القرائن المتصلة بالكلام امر واضح مسلم لا اشكال فيه، لكنه لا يوجب ان يكون بين ظهور العام وظهور الخاص تعارض بدوي كى يدعى شمول الا سئله والاوجبة الراجعة الى حكم المتعارضين له، وذلك لان من المحتمل ان يكون ظهور العام حجة ما لم يصدر الخاص، فاذا ظفر بالخاص يزول موضوع حجية العام، وهذا معنى ما يقال: ان اصالة الظهور فى الخاص وارد على اصالة الظهور فى العام. وبعبارة اخرى يمكن ان يكون حجية العام عند العقلاء موقوفة على عدم صدور حجة صارفة لظهوره، فان الذي يترائى من طريقتهم انهم يقدمون الخاص على العام، لكن لم يظهر ان الوجه فيه هل هو تقديم ظهور الخاص الحجة على ظهور العام الحجة للاقوائية، او لان العام ليس حجة فى مفاده من رأس اذا كان هنا قرينة صارفة له؟ وليس دليل حجية الظهور لفظا صادرا من المتكلم كى يدعى انه يشمل ظهور العام ويستكشف وجود ملاك الحجة فيه، فكان تقديم ظهور الخاص عليه تقديم احدى الحجتين على الاخرى بل دليلها بناء العقلاء، وهو كما يمكن ان يكون بهذا النحو يمكن ان يكون من جهة عدم حجية ظهور العمومات عندهم ما لم يحرز عدم صدور القرينة اما بالوجدان او بالاصل فعلى هذا كان الظفر على الخاص الحجة زائلاً لموضوع حجية العام من رأس. نعم لو كان الخاص ثابتاً بدليل التنزيل كان اصالة ظهور الخاص حاكماً على اصالة ظهور العام، والوجه واضح، والظاهر ان وجه التقديم هو الثانى، لما يرى منهم انهم لا يرون التعارض بين الخاص والعام، ولذلك قال الشيخ

في جملة من كلامه عند البحث عن ضابط الحكومة والورود: ان اصالة حجية ظهور الخاص واردة على اصالة حجية ظهور العام، والوجه ما عرفت.

تلخيص وتبصير

اذا ثبت ذلك ثبت ان مورد العام والخاص والمطلق والمقيد خارج عن الاخبار الواردة في علاج المتعارضين، ويشهد لذلك ان بناءهم رضوان الله عليهم على تخصيص عموم الكتاب او اطلاقه بالخبر الواحد، ومعلوم ان موافقة الكتاب التي هي من المرجحات لا تزيد على الكتاب، وكيف يجمع بين القول بتخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد وبين القول بان الخبر العام الموافق لعموم الكتاب مقدم على الخاص، فتدبر.

فتلخص من جميع ما ذكر ان المعتمد في العام والخاص او المطلق والمقيد حمل الاول على الثاني، ولا يجوز اعمال المرجحات ولا الاخذ باحدهما على سبيل التخيير، بل ليس في المسألة مخالف، الا ما يستظهر من كلام الشيخ في العدة والاستبصار، وفي الاستظهار نظر قال في الاستبصار بعد ذكر الترجيح ما عدل الرواة واكثرها وان كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريين عن القرائن التي ذكرناها: ينظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل كان العمل به اولى من العمل بالآخر الذي يحتاج العمل به الى طرح الخبر الآخر، لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا، وان كان الخبران يمكن العمل بكل منهما كما في العموم من وجه وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل، وكان لاحد التأويلين خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او منطوقا او دليل الخطاب وكان الآخر عاريا عن ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار، واذا لم يشهد لاحد التأويلين شاهد اخر وكانا متباينين كان مخيرا في العمل بايهما، انتهى.

ويقرب منه كلامه في العدة وانت بعد امعان النظر فيهما تعرف ان مراده من الجمع بينهما والعمل بهما ليس الجمع بين مثل العام والخاص الذي هو احد طرق الاستفادة عرفا، بل المراد هو الجمع الذي لا يساعده العرف وليس له شاهد راغما ان الجمع مهما

امكن اولى من الطرح ولو لم يساعده العرف، ويشهد على ان المراد ذلك قوله: امكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل، فانه ظاهر فى عدم ارادة الجمع بين النص والظاهر او الاظهر والظاهر، إذا الجمع بينهما لا يحتاج الى ضرب من التأويل كما لا يخفى.

ومما يدل على ما ذكرنا انه ان اراد من كلامه مطلق الجمع بين الخبرين سواء وافقه العرف كما فى مثل العام والخاص او لم يساعده زاعماً ان الاخبار العلاجية تشمل تعارض الظاهر والاظهر ايضا يلزمه اعمال المرجحات اولا ثم الحكم بالتخير، اذ لا فرق بين ادلة الترجيح والتخير من هذه الجهة، فان كان الاولى شاملة للعام والخاص مثلاً كان الثانية شاملة له كذلك، فوجب الالتزام بالترجيح ان كان هناك مرجح، وبالتخير ان لم يكن، كما فى غير العام والخاص. وهو كما ترى ذهب اولا بالترجيح ثم بالجمع ثم بالتخير فيعلم ان مورد كلامه غير مثل العام والخاص، ولعله التزم بالجمع مع انه ليس له مساعدة عرفية - ويحتمل ان يكون ذهابه الى الجمع بهذا النحو لما رأى عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة ووجوب التعدي الى مطلق المزية، ومنها ترجيح احد الخبرين على الآخر لمزية فيه ليس فى الآخر، وهو امكان العمل به مع تأويل الآخر بضرب من وجوه التأويل دون العكس، ولا يخفى انه لو اراد ذلك اشكل عليه بانه بعد القول بالتعدي كيف يقدم المرجحات المنصوصة على غيرها، مع انه لا دليل على التقديم فافهم - اما لزعمه ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح، او لاجل ما رأى ان تعارض الادلة اوجب خلافاً فى عقائد الشيعة و وهنا فى فذهب التشيع مذهب الى مذهب لسدباب هذه العويصة.

وكيف كان فبعد تصريحه فى موضع اخر من العدة بان الرجوع الى الترجيح والتخير انما هو فى تعارض العامين دون العام والخاص، وبعد ما يرى من طريقة تخصيص الكتاب بالاخبار الاحاد، كيف يستظهر من كلامه ما استظهر، سيما بعد قصوره فى نفسه عن افادة ذلك، والله العالم.

تأييد نوري

ويؤيد ما ذكرناه من عدم شمول أدلة العلاج لمورد يساعد العرف فيه مع الجمع كما في النص والظاهر والظاهر والظاهر ما ورد في مباحث بعض الأصحاب مع أبي الحسن الرضا عليه السلام وقد تقدم ذكر شطر منه وفيه «مما كان في السنة موجودا منها عنه نهى حرام او مأمورا به عن رسول الله ﷺ امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله ﷺ وامره وما كان في السنة نهى اعافه او كراهه ثم كان الخبر الاخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا وبأيهما شئت وسعك الاختيار».

وقد تقدم ان الكلام مفروض فيما صدر نهى عن رسول الله ﷺ ولم يعلم انه للحرمة او للكرهية ولكن كان ظاهره الحرمة ثم ورد خبر منهم به على خلاف ظاهره فعند ذلك رخص في الاخذ بأيهما او بهما، وهو دليل على ان المقام مقام الجمع وحمل النهي على الكراهية بقرينة الترخيص، لا مقام اعمال الترجيح والتخير، وذلك لقوله: فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا. والشاهد على ان الكلام مفروض فيما ذكر انه لو كان النهي الصادر عنه ﷺ معلوم الحال ومقطوع انه للكرهية كان ما ذكره توضيح الواضحات، وهو بعيد.

ويؤيد المطلب ايضا ما ورد منهم عليهم السلام من ان في السنة كالكتاب ناسخ ومنسوخ وعام وخاص، فان المراد منه انه كما بينى عام الكتاب على خاصه ومنسوخه على ناسخه كذلك بينى عام السنة على خاصها، ومعلوم انه لا فرق بين الاخبار الصادرة عن النبي ﷺ وبين الصادر منهم عليهم السلام، فان كان عام السنة بينى على خاصها ولا يلاحظ بينهما احكام المتعارضين فليكن عمومات الاخبار الصادرة من الائمة عليهم السلام ايضا كذلك، وهو واضح.

وهم ودفع

وقد يتأيد المطلب او يستدل عليه بما ورد من وجوب حمل المتشابهات على المحكمات

فى الكتاب والسنة زاعماً ان المراد من المتشابه ليس ما لا ظهور له او ما لم يكن له ظهور كيف يمكن الاخذ به فى مقابل المحكم كى ورد الامر بعد جواز الاخذ به ووجوب حمله على المحكم، فلا محالة كان المراد منه ما له ظهور بنفسه يبنى عليه لو لا غيره.

وفيه: احتمال ان يكون المراد منه ما ليس ظاهراً فى معنى، وانما امرؤا عليه السلام بالمنع عن اتباعه ووجوب حمله على المحكم ردعاً لطريقة الذين كانوا يحملون الالفاظ على وجوه من التأويلات بارائهم السخيفة وافكارهم الباطلة لوجوه من الاستحسانات الظنية، فافهم.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامي

الفصل الخامس: فى حكم ما اذا لم يعلم الاظهر من الظاهر

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والاظهر، وهذا فيما ظهر بحال ظاهر، اما فيما لم يظهر فقليل فى التخيير وجوه لا بأس بالاشارة الى جملة منها:

منها ما قيل فى ترجيح ظهور العموم على الاطلاق وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الامر بينهما بما فى الرسالة: من ان الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان على التقييد والعام بيان له، فالمقتضى لانعقاد ظهور المطلق فى الاطلاق متوقف على عدم البيان، واما المقتضى لظهور العام فى العموم فهو غير متوقف على شيء، والبيان مانع عنه لا ان عدمه مقتضى له، وعلى هذا فجرد مجيء العام يختل اركان انعقاد ظهور الاطلاق.

واورد على ذلك فى الكفاية: بان عدم البيان الذي هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمة انما هو عدم البيان فى مقام التخاطب، لا الى الابد، انتهى.

بحث وتحقيق

اقول: تارة يلاحظ البيان بالنسبة الى الارادة الجدية القائمة بنفس المكلف بالكسر، واخرى يلاحظ بالقياس الى الارادة الاستعمالية وبيان ما يتقوم به الانشاء من دون النظر الى بيان ما يتقوم به الارادة الجدية النفس الامرية، فعلى الاول يتوقف كشف اطلاق

الارادة على عدم البيان ولو الى الابد، فانه كلما ذكر القيد يستكشف عدم وجود الارادة النفس الامرية وان المكلف لم يكن في مقام بيان تلك الارادة، والا لاظهر القيد عند البيان، ومن ذلك لا يمكن كشف الارادة ولو بالنسبة الى ساير القيود ايضا إذ بمجرد الظفر بالقيد يكشف ان المولى لم يكن بصدد بيان الارادة الجدية فلاحظ. وعلى الثاني يتوقف كشف الاطلاق على عدم البيان في مقام التخاطب لا الى الابد، ووجهه واضح.

اذا عرفت ذلك نقول: كل ما صدر عن المكلف في مقام الانشاء مثل قوله اعتق رقبة انما هو في مقام بيان ما يتقوم به الانشاء والارادة الاستعمالية، واما الارادة الجدية فهي يستكشف باصالة تطابق الارادة الجدية مع الاستعمالية، فاللفظ انما هو متكفل لبيان ارادة استعمالية، وما يتقوم به التكليف والانشاء والمتكفل للجهة الثانية اعنى الارادة الجدية هو ذلك الاصل العقلاني، وحينئذ فاذا صدر انشاء على موضوع مطلق ولم يقيد في مقام التخاطب انعقد ظهور اللفظ فيحكم بان ما يتقوم به الانشاء هو المطلق ليس الا، وصدور القيد بعد ذلك لا يضر باركان هذا الظهور، بل هو ان الارادة الاستعمالية في غير مورد القيد غير مطابق للارادة الجدية، فادام لم يطر على التقيد يحكم العقلاء بتطابق الارادتين، واذا ظفر به يستكشف عدم التطابق في بعض المدلول.

واذا ثبت ذلك ثبت عدم الفرق بين العموم والاطلاق وبين التخصيص والتقيد، اذ الظهور في كل منهما منعقد باللفظ، ودليل التقيد والتخصيص مشتركان في انهما لا يوجبان الا التصرف في اصالة التطابق، فليس احدهما مقدما على الاخر، هذا غاية ما يمكن ان يوجه به كلام المحقق في الكفاية. ويمكن الخدشه بعدم انحصار الامر في باب المطلق في التصرف في اصالة التطابق لا مكان التصرف في اصل اخر، وهو اصالة كون المتكلم في مقام البيان وتوضيحه: ان من مقدمات الاطلاق كون المتكلم في مقام البيان لتام ماله دخل في انشائه، فان احرز ذلك بالقطع فهو والافيني على انه في مقام البيان، وهو مما يحكم به كافة العقلاء كما افاده المحقق ايضا في بعض مباحث الاطلاق، كما انه لو علم عدم كونه في مقام البيان من جهة وشك في جهة اخرى يبني على الاصل المذكور في

الجهة المشكوكة، وهذا ايضا مما يحكم به العقل كما افاده. اذا تحقق ذلك نقول: اذا ظفرنا بقيد من القيود كما يمكن التصرف في الاصل الاول وهو اصاله تطابق الارادتين وابقاء هذا الاصل على حاله، كذلك يمكن التصرف في الثاني وابقاء الاول على حاله الا فيما يقطع بكونه في مقام البيان، حيث انه حينئذ ينحصر التصرف في اصاله التطابق، وحينئذ فلقائل ان يقول: ان التصرف بالوجه الثاني اهون منه على الوجه الاول، وهذا بخلاف العام فان الظفر بالمخصص يوجب التصرف لا محالة في اصاله التطابق، ولا وجه له غير ذلك، فتدبر ولا تكن من الغافلين.

ومنها ما اذا دار الامر بين النسخ والتخصيص، وقد اختار شيخنا المرتضى الانصاري رحمته الله تقديم التخصيص على النسخ، لكثرة الاول وندرة الثاني. واورد عليه في الكفاية تارة بان مقتضى كلامه في المبحث السابق تقديم النسخ لرجوعه الى تقييد اطلاق الحكم من حيث الزمان، واخرى بان اغلبية التخصيص انما يوجب اقوائية ظهور الكلام في الاستمرار من ظهور العام في العموم اذا كانت مرتكزة في اذهان اهل المحاورة بحيث تعد من القرائن، انتهى ملخصا.

تحرير وحصيل

وينبغي اولا تحرير محل النزاع ثم التكلم فيه على ما يساعده البرهان فنقول: تارة يفرض النزاع في الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام، واخرى في العام المتأخر عن وقت العمل بالخاص، والتقييد بحضور وقت العمل في المقامين مبنى على ما ذكر في محله من عدم جواز النسخ قبل وقت العمل، ولا شك في ان النزاع لا ثمره فيه في الفرض الاول بالنسبة اليها، لان اللازم علينا العمل بالخاص ناسخاً كان او مخصصاً. نعم يظهر الثمرة بالنسبة الى اصحاب الائمة عليهم السلام فانه لو كان الخاص مخصصا كشف عن ثبوت حكمه من اول الشريعة فاللازم ترتيب اثار ثبوته بهذا النحو، واما لو كان ناسخا رفع الحكم من زمان صدوره وما قبله باق على حكمه المستفاد من العام، فلا يجب اعمال حكم الخاص بالنسبة الى الاعمال السابقة وترتيب الاثر عليه، بل لا يجوز ذلك. واما الفرض الثاني

فيظهر الثمرة فيه في كل زمان فانه لو كان العام ناسخا وجب العمل به حتى في مورد الخاص، ولو لم يكن بان كان الخاص مخصصا له وجب العمل بالخاص في مورد، وهو ظاهر. والذي ينبغي التكلم فيه هنا كيفية تصوير التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعام، وانه هل يمكن الالتزام به حتى يدور الامر بينه وبين النسخ وينازع في تقدم احدهما على الآخر اولا؟ ولا ريب ان غالب المخصصات الواردة في اخبار اهل البيت انما ورد بعد وقت العمل بالعام، ولذا قد ذكر في وجه ذلك وجوه ثلاثة: الاول حملها على النسخ. الثاني انها تكشف عن وجود قرينة متصلة بالكلام قد اختفت علينا. الثالث ان مخاطبين بالعام كانوا مكلفين في الظاهر بالعمل بالعام حتى يظهر المخصص وان كان الحكم الواقعي على خلافه. ويضعف الاول قلة النسخ، فانه على فرض تسليمه في كلمات الائمة عليهم السلام نادر جدا، مع انه يستدعي التصرف في ظهور كل من العام والخاص في كون مضمونه حكماً مستمرا الى الآخر الازمنة. ويبعد الثاني ان اختفاء تلك القرائن على كثرتها مع عموم البلوى بالعمل بها ونقلها مستحيل عادة، فيتعين الوجه في الاخير، وغير خفي ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا قبح فيه اذا كان هناك مصلحة في التأخير، هذا ملخص ما افاده في الفرائد.

وقد حذى حذوه صاحب الكفاية، الا انه قد ذكر في ذيل كلامه: ان اطلاق النسخ على مثل هذا التخصيص بمعنى رفع اليد عن ظهور تلك العمومات في الاستمرار لا بأس به. وليت شعري كيف استبعد الحمل على النسخ هنا مع استشكاله سابقا على استدلال العلامة الانصاري رحمته الله بغلبة التخصيص وقلة النسخ، وكيف يكون النسخ قليلا لو التزمنا بامكان عدم هذه العمومات الكثيرة على التخصيص بل على النسخ، فذلك يكشف عن ان المرتكز في الازهان قديما وحديثا هو قلة النسخ وان دأب الشارع المقدس على ذكر العمومات وتأخير المخصصات لمصالح عديدة كما هو المتداول في جميع الشرايع من بيان الاحكام على نحو التدريج، فهذا الارتكاز هو الداعي الى حمل الخاص على كونه مخصصا لا ناسخا.

ثم ان المراد من الحكم الظاهري هنا هو ان الحكم المستفاد من العمومات مستند الى اصالة العموم اصالة تطابق الارادة الجدية والاستعمالية، وكلا الاصلان لا ينتج الا حكما ظاهريا، فبعد ورود الخاص يستكشف ان الواقع كان على خلاف الظاهر المستفاد منها وليس معنى كون الحكم ظاهريا ان الشك مأخوذ فى موضوع دليله كى يستشكل بعدم امكان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعى فى خطاب واحد، وان هو الا نظير ساير الامارات الشرعية التى لا تصيب الواقع فى بعض الاحيان. واما ما ذكره فى الكفاية من امكان اطلاق النسخ على هذا التخصيص، فهو مجرد مساححة فى الاطلاق، والا فارتفاع الحكم الظاهري بعد كشف الواقع انما يكون برفع موضوعه، بمعنى ان الشك فى ارادة العموم من العام او الشك فى تطابق الارادة الاستعمالية من العام مع الارادة الجدية يرتفع بعد ورود الخاص، ويستكشف عدم ارادة العموم او عدم تطابق الارادتين، واما النسخ فليس فيه انكشاف الخلاف كما لا يخفى.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان صاحب الكفاية اورد على مقالة العلامة الانصاري رحمته الله بان قضية ما سبق من ترجيح تقييد الاطلاق على تخصيص العام تقديم النسخ على التخصيص، حيث ان مرجع النسخ الى تقييد الحكم فى ناحية اطلاقه الزمانى، وما يقال: من قلة النسخ وكثرة التخصيص، وان اوجب الظن الا انه بمجرد غير كاف فى تقديم التخصيص ما لم يصل الى حد يكون كالقرينة المرتكزة فى اذهان اهل المحاورة.

ويرد عليه **اولا** ان عناية النسخ ليست عناية التقييد فى الدليل الدال على الحكم، بل عنايته رفع الحكم بجميع خصوصياته، فهو بعينه كالبداء والندامة فى الموالى العرفية فالناسخ يرفع الحكم من اصله لا انه يضيق دائرته ويقيده، وقد تحقق ذلك بما لا مزيد عليه فى مبحث النسخ، نعم غاية ما هناك ان الحكم اذا ارسل ولم يخص بزمان خاص اقتضى البقاء الى الابد، فهو من سنخ الامور التى اذا وجد لا يرفع الا برفع.

وثانيا ان استفادة استمرار حكم الخاص ليس من مقدمات الاطلاق دائما كى يكون مرجع نسخه الى تقييده بحسب الزمان، بل قد يكون الاستمرار الزمانى مستفاداً من

العموم، كما اذا قال: لا تكرم الفساق من العلماء في كل زمان، ومن المعلوم ان نسخ هذا الحكم لا يرجع الى التقييد بل الى التخصيص بحسب الازمان كان العموم المستفاد بحسب الافراد ليس بلفظ العام دائما، بل قد يكون بذلك كما اذا قال اكرم العلماء او كل عالم، وقد يكون بمقدمات الاطلاق كما اذا قال: اكرم العالم، ومن المعلوم ان مرجع تقديم الخاص ليس تخصيصا في الفرض الثاني كي يدعى تقدم التقييد عليه بحسب القضية المدعاة اعني تقدم التقييد على التخصيص.

وبالجملة قد يكون كل من الاستمرار الازماني والعموم الافرادي مستفادا من الاطلاق كما في قوله لا تكرم الفساق من العلماء وقوله اكرم العالم، وقد يكون كل منهما مستفادا من اللفظ كما في قوله لا تكرم الفساق منهم في كل زمان وقوله اكرم العلماء، وقد يكون الاول مستفادا من العموم والثاني من الاطلاق، وقد يكون بالعكس. وما يدعى: من ان قضية ترجيح تقييد الاطلاق على تخصيص العام تقديم النسخ على التخصيص، على فرض تسليمه انما يجري في خصوص الاخير من الفروض المذكورة، بل لو بنى على ذلك كان النتيجة في الفرض الثالث تقديم الخاص لا النسخ. وبالجملة الكلام في مطلق حكم خاص ورد من الشرع ثم ورد حكم عام يخالفه في مورد سواء كان الاستمرار الا زماني في الخاص والافرادي في العام مستفادا من الاطلاق او من اللفظ فعند ذلك يقع الكلام في ان الحكم في المقام هل هو رفع اليد عن الحكم المستفاد من الخاص في الازماني الاتي بان يكون العام ناسخا لحكمه او رفع اليد عن حكم العام في مورد الخاص؟ وبذلك يظهر ان جعل محل النزاع من دوران الامر بين التخصيص والنسخ لا وجه له الا ان لا يريد بالتخصيص معناه المصطلح.

والاولى ان يقال: اذا ورد حكم خاص اما الاستمرار بحسب الازمان اما بلفظه او باطلاقه ثم ورد حكم اخر يشمل مورد الخاص وغيره بالعموم او الاطلاق فهل يحكم بخروج مورد الخاص عن موضوع هذا الدليل او يحكم بارتفاع حكم الخاص من بعد هذا الزمان؟

واذا ثبت محل النزاع نقول: غير خفي على من راجع طريقة اصحاب الائمة ان الحكم في المقام اخراج مورد الخاص عن حكم العام، فانه لولا ذلك كان اللازم على كل احد اذا ورد عليه خاص و عام ان يكلف نفسه استخبار حال الدليلين وتاريخ صدورهما عن الامام وان ايها مقدم وايها مؤخر، مع ان المقطوع من طريقة الاصحاب خلاف ذلك، اذ لو كان من بنائهم ذلك صار مع كثرة الموارد المبتلى بهما من المبيّنات الواضحات بل كالنور على الطور، وحيث ليس الامر هكذا يستكشف ان بناءهم لم يكن على ذلك، وانه يستكشف انهم كانوا يقدمون الخاص مطلقاً سواء كان قبل العام او بعده، ولم يكونوا يحتملون كون العام ناسخاً للحكم المستفاد من الخاص، فتدبر ولا تغفل.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الفصل السادس: فى التعارض بين اكثر من دليلين وانقلاب النسبة

اذا ورد هناك مخصصان او اكثر على عام واحد، فقد ذكر غير واحد من الاكابر لزوم تخصيص العام بهما جميعا من غير تقديم واحد على الاخر، فلا يلاحظ تخصيص العام لواحد منهما اولا ولو كان مقدما بحسب الزمان كى ينقلب النسبة بين العام المخصص وبين الخاص الاخر احيانا، وذلك مثل ما اذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء، ودل اخر على حرمة اكرام الفساق منهم، ودل ثالث على حرمة اكرام النحويين، حيث ان لو خصصنا العام الاول باول الخاصين كان الباقي تحته خصوص العدول، ومن الواضح ان النسبة بينه وبين الخاص الاخير العموم من وجه. وخالف ذلك المحقق التراقي رحمته الله حيث انه لاحظ النسبة بين العام وبين الخاص بعد اخراج بعض الافراد عن تحت العام باجماع ونحوه، ولعله كما ذكر العلامة الانصاري رحمته الله لا يلتزم بذلك فى غير هذه الصورة مما لم يكن احد الخاصين دليلا قطعيا من قبيل الاجماع ونحوه.

وكيف كان ذهب الى الاول صاحب الكفاية معللا بان التعارض انما يقع بين ظواهر الادلة وهى ظهورها فى المرادات الاستعمالية، ومن الظاهر انه لا يتفاوت حال المرادات الاستعمالية فى العمومات قبل التخصيص بالمخصص المنفصل وبعده، وانما يتفاوت الحال

في المراد الجدي. وبعبارة أخرى ورود المخصص إنما يوجب رفع اليد عن الأمر الذي يحكم به قاطبة العقلاء اعني اصالة تطابق الارادتين، فيعلم عدم وجود الارادة الجدية في مورد المخصص، لانه يوجب رفع اليد عن ظاهر اللفظ في كون المراد الاستعمال هو العموم، بل هذا الظاهر باق على حاله قبل التخصيص وبعده.

نقد ونظر

واورد عليه في الدرر: بان الذي لا يتفاوت إنما هو الظهور التصوري اعني ظهور الكلام في المعنى المختلج في ذهن المخاطب عين سماعه والتعارض لا يدور مداره، واما ظهوره في المراد الجدي فلا شك في اختلافه بعد التخصيص، اذ قبله يكون ظاهرا في ارادة الجميع على حد سواء وبعده يعلم بخروج بعض الافراد مع صيرورة العام اظهر واغوى في ارادة الباقي، ولذا قد يصل التخصيص الى حد يقطع بارادة الباقي من العام، وهذا من اقوى الأدلة على ظهور التفاوت بين الحالين من هذه الجهة. ثم ذكر بعد ذلك ان الوجه في عدم انقلاب النسبة هو ان الخاصين في عرض واحد، ولعل مراده ان كلا من الخاصين يدل على خروج ما تحته عن العام من اول الامر، فتقديم احدهما على الاخر لا وجه له، ومجرد التقدم بالزمان لا ينافي العرضية بهذا المعنى بعد ما دل كل من المتقدم زمانا والمتأخر على ان ما تحته خارج من عموم العام من اول الامر.

ولا يخفى ان ما افاده في رد مقالة صاحب الكفاية وان كان وجيها نظرا الى ان الظهور التصوري الناشئ عن العلقة الوضعية الذي لا يحصل التفاوت فيه ليس محطاً للتعارض ابدا وانما هو في ناحية ظهوره في الارادة الجدية بمعونة اصالة تطابق الاستعمالية مع الجدية، فالتعارض والقوة والضعف او الظاهرية والاضهرية إنما تلاحظ بالنسبة اليه لا بالنسبة الى الظهور التصوري، بل ولا بالنسبة الى الارادة الاستعمالية، ومنه تعرف ايضا ان التزامه بوقوع التعارض بين ظواهر الأدلة لا يناسب القول بكون محله المرادات الاستعمالية، لان دلالة الالفاظ على المرادات الاستعمالية ليست من باب الدلالة الوضعية حتى يقال بان اللفظ ظاهر فيها، وانما يدل عليها بمعونة كون المتكلم في مقام التفهيم واصالة عدم كونه لاغيا وساهيا، كما ان ما افاده في وجه عدم تقديم بعض الخصوصيات

على بعض وجهه ايضا، الا ان التزامه بتفاوت ظهور العام قبل التخصيص وبعده و صيرورته بعده اقوى دلالة على ارادة الباقي ربما يستلزم القول بتقديم العام على الخاص الاخر، اذ قد يكون دلالة على ارادة الباقي اقوى بمراتب من دلالة اشخاص على خروج مورده عن تحت العام، كيف وقد عرفت انه ربما تصل النوبة الى حد يقطع بارادة الباقي منه فكيف لا يتقدم على ظهور الخاص فى بعض الاحيان، وانما تظهر الثمرة عند ورود مخصصين احدهما قطعى الدلالة والاخر ظنيها كما فى الموارد الذي ذكره المحقق التراقي ١ حيث ان مقتضى قطعية احدهما خروج مورده عن تحت العام على كل حال، فيكتسب العام بذلك قوة فى الدلالة على ارادة الباقي، وحينئذ قد يتساوى ظهوره فى الباقي مع ظهور الخاص الاخر او يزيد عليه، فيقدم عليه بمعنى انه يتصرف فى ظهور الخاص دون العام مثلا اذا ورد قوله اكرم العلماء وعلم خروج الفساق منهم عن تحت الحكم ثم ورد قوله لا تكرم النحويين الشامل بظاهره للفساق منهم والعدول، فهذا الظهور وان كان اقوى من ظهور العام بدواً، الا ان خروج الفساق عن تحت العام قد يجعله اقوى ظهوراً من الخاص سيما اذا ضعف هذا الظهور من ناحية اخرى، كما اذا كان الفساق فيما بين النحويين فى غاية الكثرة، وما ذكرنا بعينه نتيجة انقلاب النسبة فى الجملة.

هذا كله اذا كان واحد منها قطعياً، واما لو كان ظنين فاللازم تخصيص العام بهما جميعاً لعدم الوجه فى تقديم احدهما على الاخر كما تقدم وجهه.

والحاصل ان ملاك تقديم الخاص على العام انما هو اظهريته بالنسبة اليه، فلو حصل القوة فى العام ايضا فى بعض الاحيان كما فيما نحن فيه من جهة خروج جملة من افراده بالدليل القطعى قدم على ظهور الخاص، بل قد يكون النسبة بين دليلين عموماً مطلق من غير تخصيص العام بمخصص اخر اصلاً، ومع ذلك لا يجمع بينهما بالتخصيص بل يتصرف فى الخاص، ويحمل على معنى لا ينافى عموم العام فيما اذا كان ظهور العام فى العموم اقوى من ظهور الخاص فى مفاده، فتدبر.

وبالجملة اذا كان الحكم يدور مدار قوة الظهور فلا بد من ملاحظة الموارد، فتارة يقدم العام، واخرى يقدم الخاص، وثالثة يتساوى الظهوران، بل الحال فى القرينة وذيها

ايضا ذلك، بمعنى ان تقدم ظهور احدهما على الاخر يدور مدار قوة الظهور وضعفه فتقدم ظهور يرمى مثلا في قولنا رأيت اسدا يرمى على ظهور الاسد، وحمله على الرجل الشجاع ليس الا من جهة ان ظهور يرمى في ارادة الرمي اقوى بمراتب من ظهور الاسد في ارادة الحيوان المفترس، ولذلك يقدم اقوى الظهورين ويجعل قرينة على التصرف في اضعفها ويحمل الاسد على ارادة الرجل الشجاع، والا فلو وجد مورد كان ظهور ذي القرينة اقوى من ظهورها انعكس الامر وصار ظهور ذيها قرينة على التصرف في ظهورها فيؤول الامر الى كون القرينة ذي القرينة وذي القرينة قرينة، فما ذهب اليه بعض الاعاظم: من تقديم جانب القرينة دائما ولو كان ظهوره اضعف من ذيها، مما لا يساعده البرهان وسر ذلك ان صيرورة لفظ قرينة على التصرف في اخر ليست بالجعل بالموافقة وليس هنا لفظ متمحض في القرينية بان يكون الغرض من ايراده جعله قرينة على الاخر ليس الا، بل انما يراد من كل الالفاظ التي يستعملها المتكلم تفهيم معانيها، غاية الامر قد يصير اللفظ الظاهر في شيء قرينة على التصرف في ظهور اخر، لكونه في ارادة معناه اظهر من الاخر.

ومما ذكرنا تحصل الضابط الكلي، وبه يعرف حال بقية الصور المتصورة في تعارض الاكثر من دليلين، فلا يحتاج الى تطويل الكلام بذكرها وتنقيحها كما ارتكبه بعض الاعاظم رحمهم الله.

ثم انك قد عرفت ان تخصيص العام بجميع المخصصات الظنية انما هو فيما اذا لم يصل الى حد لا يحسن التخصيص، والا وقعت المعارضة بين العام وبين جميع المخصصات، وحيث ان المعارض للعموم المجموع من حيث المجموع، بمعنى انه لا محذور لتخصيص العام ببعض تلك المخصصات كما هو مقتضى ظهور هذا الخاص بنفسه مع قطع النظر عن ساير المخصصات، فلو اخذ بالعام تخيرا او ترجيحا لزم لقاء جميع المخصصات، مع ان الاخذ ببعضها لا ضير فيه، بل هو مقتضى حمل الظاهر على الاظهر، فلا محالة يقع المعارضة بين نفس المخصصات بعضها مع بعض، فلو كان هناك مرجح لبعضها اخذ به والا يرجع الى التخيير فيخصص العام بالبعض مخيرا، وهذا ضابطة كلية للصور

المتصورة في المقام، فاذن لا نحتاج الى التعاب النفس بشقيق الشقوق كما ارتكبه شيخنا الاستاذ رحمه الله.

تفريع

ثم انك بعد ما عرفت من ان الملاك في تقديم احد الظهورين على الاخر اقوائته بالنسبة اليه تعرف حال المسألة المعروفة التي عنونوه في المقام، وهى مسألة عارية الذهب والفضة، فان بعض الروايات دلت على عدم ثبوت الضمان في مطلق العارية الا في الدرهم، وبعضها الاخرى دلت على عدم ثبوته الا في الدينار، والثالثة دلت على عدم ثبوته الا في الذهب والفضة على سبيل الاطلاق، وطريق الجمع بين الاولين ظاهر، فانه يخصص العموم المستفاد من الحصر في كل منهما بما وقع في استثناء الاخر، فان مفهوم الحصر وان كان قويا الا ان ظهور الخاص المستثنى اقوى منه بمراتب، فيحصل منها عدم ثبوت الضمان في مطلق العارية الا في الدرهم والدينار، وحينئذ يقع التعارض بينهما وبين الرواية الثالثة، لانهما تدلان على نفي الضمان عن عارية الذهب والفضة الا المسكوكين، وهى باطلاقها دالة على ثبوته فيها ~~ومعلوم ان النسبة بين مفهوم الحصر فيها~~ واطلاق الاخيرة وان كان العموم من وجه وكان مقتضى القواعد تقديم مفهوم الحصر على الاطلاق، الا ان عدم تعارف عارية الدراهم والدينار يبعد حمل اطلاق الذهب والفضة عليها وابقاء عموم المفهوم بحاله، فيقوى ظهور المطلق في الاطلاق ويتقدم على ظهور العام. وقد وافقنا في ذلك العلامة الانصاري وان كان من مذهبه تقديم التقييد على التخصيص دائما. وهذا كله شاهد على ما ذكرنا من لزوم ملاحظة اقوى الظهورين، وانه يختلف باختلاف المقامات.

الفصل السابع: فى تقدّم المرجّح الصدوري على الجهتى وعدمه

قد وقع الاختلاف بين الاعلام فى تقديم المرجح من حيث الصدور على المرجح من حيث جهة الصدور، فقال بعضهم: ان الاول مقدم على الثانى كما يترأى من العلامة الانتصاري والمحقق النائى، وقال آخرون الثانى مقدم على الاول وذهب اليه المحقق البهبهانى والمحقق الرشتى، وقال ثالث بعدم التقديم وان عند اجتماعهما يرجع الى اطلاقات التخيير، كما يستفاد من كلام صاحب الكفاية.

والاقوى ان الاول مقدم على الثانى، لكن لا لما ذكر فى وجهه، بل لظاهر المقبولة على ما يأتى توضيحه.

قال الشيخ رحمته الله فى وجه التقديم ما محصله: ان الترجيح من حيث جهة الصدور ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا او تعبدا والامران منتفیان فيما كان لاحدهما مزية صدورا، اما فرض صدورهما قطعا فواضح، واما فرض صدورهما تعبدا فلانه فيما لم يمكن التعبد بصدور احدهما دون الآخر كما اذا كانا متكافئين، واما فيما يمكن ذلك بمقتضى ادلة الترجيح من حيث الصدور كما فيما نحن فيه فلا. ثم اعترض على نفسه: بان الاصل فى الخبرين الصدور فاذا تعبدنا بصدورهما يلزم الحكم بصدور، الموافق تقية. واجاب بانه لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل الموافق على التقية لانه الغاء له فى

الحقيقة، ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض ايضا على التقية على فرض الصدور لم يشمله ادلة التعبد بالصدور. نعم في الخبرين المعلوم صدورهما لا بد من حمل الموافق على التقية، كما ان في الخبرين المتكافئين لا بد من الحكم بصدورهما وحمل الموافق على التقية فورد هذا المرجح تساوي الخبرين من حيث الصدور، اما علما كما في المتواترين، او تعبدا كما في المتكافئين. واما فيما امكن التعبد بصدور احدهما المعين لمرجح فيه ليس في الاخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح، لان جهة الصدور متفرع على اصل الصدور انتهى.

واورد عليه المحقق الرشتي طاب ثراه: بانه لو لم يعقل التعبد بصدور الخبر مع وجوب حمله على فرض الصدور على التقية فاي فرق بين المتخالفين من حيث الصدور وبين المتكافئين، فان لم يمكن التعبد بصدور المتخالفين وحمل الموافق منهما على التقية لم يمكن ذلك في المتكافئين، وان امكن ذلك في المتكافئين امكن في المتخالفين.

واجاب عن هذا الايراد في الكفاية: بان غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبدا تساويهما بحسب الحجية الاقتضائية لا الفعلية، ضرورة ان دليل حجية الخبر لا يقتضى الحجية الفعلية للمتعارضين، بل ولا لاحدهما، وانما مقتضاه كونها حجتين اقتضاء، ولا بأس بكون الخبر حجة بحسب الاقتضاء وان لا بد من حمله على فرض الصدور على التقية.

وبعبارة اخرى الذي لا يعقل الالتزام به هو كون الخبر حجة فعلا مع لزوم حمله على التقية ولا بأس بحجيته اقتضاء مع لزوم حمله على ذلك.

وانت خبير بما في هذا الجواب، لانه ان كان المراد بحجية المتكافئين حجيتها بحسب الاقتضاء بمعنى كونها واجدين لملاك الحجية، فهذا المعنى بعينه موجود في المتخالفين ايضا بل الخبر المرجوح المطروح ايضا حائز لهذا الملاك وحجة بهذا المعنى، فما معنى دعوى عدم امكان التعبد بصدور ما لا بد من حمله على التقية، فان الذي لا يمكن هو التعبد بصدوره فعلا لا بحسب مقام الاقتضاء. وان كان المراد حجيتها فعلا، فيرد انه لا معنى للتعبد بصدور المتكافئين مع لزوم حمل احدهما المعين على التقية، كما لا معنى له في المتخالفين فتدبر.

وقال المحقق النائنى على ما نسب اليه بعد تقسيم المرجحات الى المرجح للصدور وجهة الصدور والمضمون واختيار تقدم الاول على الثانى والثانى على الثالث ما محصله: ان التعبد بجهة الصدور متأخر فى الرتبة عن التعبد باصل الصدور، ولازم ذلك تقديم المرجح الصدوري على الجهتي كما هو ظاهر المقبولة، فلا وجه لما افاده المحقق البهبهاني رحمته من تقديم المرجح الجهتي على الصدوري، كما لا وجه لما افاده المحقق الخراساني رحمته: من وقوع التزاحم بين المرجحات عند التعارض وتقديم ما هو اقوى مناطا والا فالتخير بدعوى ان الترجيح بجميع المرجحات يرجع الى الصدور، لما فيه ان الترجيح بالمخالفة للعامة انما يرجع الى التخصيص فى الاصول العقلانية التى يقتضى البناء على صدور الكلام على وفق المراد، واما الترجيح بالشهرة وصفات الراوي فهو يرجع الى التخصيص فى ادلة حجية الخبر الواحد، وما قيل: من انه لا معنى للتعبد بالصدور مع الحمل على التقية، وجيه فيما كان الخبر فى حد نفسه مع قطع النظر عن المعارض ظاهرا فى التقية لا فيما كان حمل الخبر على التقية من جهة التعارض بادلة العلاج، فان الحمل عليها حينئذ انما يكون بعد وقوع التعارض، فوقع التعارض فرع شمول دليل التعبد بالصدور لكل منهما، انتهى ملخصا.

وفيه: ان التعبد بجهة الصدور ليس متأخرا عن التعبد باصل الصدور، بل كل من التعبد بالصدور والتعبد بجهة الصدور والتعبد بالظاهر فى عرض واحد، فكما لا يمكن التعبد بجهة ما لا تعبد بصدوره وظاهره، كذلك لا يمكن التعبد بصدور ما لا تعبد بجهته وظاهره، ولا يمكن التعبد بظاهر ما لا تعبد بجهته وصدوره. وبالجمله كل من التعبد بالصدور والظاهر والجهة فى عرض واحد، لا معنى لاحدهما بدون الاخرين او بدون واحد منهما. فما يقال: من ان احد هذه التعبدات فى طول الاخر، ضعيف جدا. واما ما يقال: من ان المرجح الجهتي لا يرجع الى المرجح الصدوري، فالظاهر ان منشأه قلة التدبر فى كلام المحقق الخراساني رحمته فان مراده ان لازم ترجيح الخبر المخالف بالمآل ترجيح سنده على سند الموافق وترجيح التعبد بصدوره عليه، اذ معنى حمل الموافق على التقية طرحه وعدم الاخذ به، وهذا فى المعنى طرح سنده، فانه لا معنى للتعبد بالسند وعدم الاخذ

بالمفاد، اذ لا نتيجة في هذا التعبد ولا اثر له، فرفع اليد عن المفاد في المعنى عدم الاخذ بالسند هو في الحقيقة القاء لاعتبار السند، ولا فرق في هذا الامر بين الخبر الذي يكون فيه بنفسه قرائن التقيّة وبين ما ليس كذلك، بل انما يحمل عليها بملاحظة التعارض واخبار الترجيح، فان كلا منها مشترك في شمول ادلة اعتبار السند له بحسب الملاك وعدم شمولها له بحسب مقام الفعلية. وما يقال: من ان التعارض فرع شمول دليل التعبد لكل من الموافق والمخالف، مدفوع بان الذي يتوقف التعارض عليه هو شمول دليل التعبد لكل منها بحسب مقام الاقتضاء، وهذا لا ينافي عدم حجية الموافق بحسب مقام الفعلية الذي هو محل الكلام والتطور في المرام.

وبالجملة لا اشكال في ان معنى حمل المفاد على التقيّة طرح سنده عن الحجية الفعلية، فبالاخرة رجع الترجيح في الجهة الى الترجيح الصدور، وهذا هو المنظور، فافهم.

بسط المقال لتحقيق الحال

وكيف كان يستدعى تحقيق الحال بسط المقال فنقول وبالله المستعان: ان الكلام يقع تارة مع قطع النظر عن النصوص، واخرى مع النظر اليها، لا مجال لانكار دلالة المقبولة على تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب والترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة، كما ان ظاهر غيرها من الاخبار التي اقتصر فيها على الآخرين ولم يذكر الشهرة ترجيح الاول على الثاني وتقدمه عليه.

وما يستفاد من الكفاية: من ان ادلة الترجيح في مقام بيان ان هذا مرجح وذاك مرجح وذكرها مرتبا لا يدل على الترتيب، مدفوع بظهور الاخبار ولا سيما بعضها في ارادة الترتيب، فان الامر بالاخذ بالشهرة في المقبولة ثم فرض الراوي الشهرة فيها معا فامرهم ^{عليه السلام} بالاخذ بموافق الكتاب ثم فرض الراوي ان كليهما مخالفان او موافقان فامرهم بالاخذ بمخالف العامة ظاهر في ارادة الترتيب، وان امره بالاخذ بالشهرة اولا مطلق سواء كان احدهما موافقا للكتاب او مخالفا او موافقا للعامة او مخالفا، وهكذا امره بعد بالاخذ بموافق الكتاب. بل الاخبار صريح في ملاحظة الترتيب كصححة الراوندي فراجع. وبالجملة انكار دلالة اخبار الترجيح على الترتيب بين الآخرين مكابرة

واضحة.

ولو قيل: ظهورها في الترتيب مسلم، الا انه لا بد من رفع عن هذا الظهور بملاحظة غير واحد من الاخبار التي اقتصر فيها على ذكر مرجح واحد، فانه لو اخذ بهذا الظهور لزم تقييد هذه الاخبار الكثيرة، وهو بعيد.

قلنا: بعد ارجاع الصفات الى الحكمين في المقبولة يبق مرجحات ثلاث: الشهرة الروايتي لو لم نقل برجوعها كالصفات الى حكم الحكمين، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامة والاخيران مذكوران في غير المقبولة ايضا في بعض الاخبار. نعم هنا اخبار ايضا اقتصر فيها على ذكر خصوص موافقة الكتاب او خصوص مخالفة العامة، الا ان تقييد جميع هذه بما في المقبولة ليس بمشكل كى يوجب رفع اليد عن ظهورها في الترتيب، والله اعلم.

وانقدح ان بملاحظة اخبار العلاج لا بد من تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب والترجح بها على الترجيح بمخالفة العامة، فدعوى عدم التقدم والتأخر كدعوى تقدم المرجح الجهتي على الصدوري مدفوعة بتلك الاخبار. واما مع قطع النظر عنها فلا دليل على تقديم المرجح الصدوري على الجهتي، كما لا دليل على العكس، فعند التعارض يقدم اقواؤهما ملاكا والا بالتخير.

وبيان ذلك ان الكلام يقع تارة على القول بالتعدي، واخرى على القول بعدمه، فعلى الاول لا وجه لاتعاب النفس في بيان ان اي المرجحات يقدم وايها يؤخر، لان المقدم هو الذي كان احتمال مطابقته للواقع اقرب، فالمناط على هذا القول المطابقة او الاقربية الى الواقع كيف ما كان، فان القائل بالتعدي يقول المستفاد من التعليل بقوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» ان كل خبر ليس فيه ريب بالنسبة الى اخر وكان احتمال مطابقته اقرب يؤخذ به ويترك الاخر، وعليه لا بد من الالتزام بوجوب الاخذ بكل ما كان كذلك ولو لم يكن فيه شيء من المرجحات المذكورة فضلا عن ان كان فيه مرجح معارض بمرجح في الاخر. وعلى الثاني لا دليل على التقديم الا ما يقال: ان التعبد بجهة الصدور فرع التعبد بالصدور فقبل التعبد بالجهة يأتي التعبد بالصدور، وعند ذلك لو كان في احدهما

مرجح من حيث الصدور يؤخذ به ولو كان موافقا للعامة ويترك الآخر. وفيه: ما تقدم من ان المرجحات الجهتي يرجع عند الاول الى المرجح الصدوري لان معنى حمل مفاد الخبر على التقية. وعلى هذا يتعارض المرجحان، لان المرجح الصدوري اقتضى الاخذ بسند الموافق والمرجح الجهتي اقتضى الاخذ بسند المخالف وترك الموافق فيتعارضان، وحيث لا دليل على تقديم احدهما على الآخر مع قطع النظر عن اخبار العلاج كما هو المفروض يرجع الى التخيير. وبالجملّة حديث طولية المرجحات فاسد من اصله، اذ قد تقدم ان التعبد بكل من الصدور والظاهر والجهة في عرض واحد، فمرجحات الكل ايضا كذلك، وهذا بنفسه يكفي في تعارض المرجحات وان لم نقل بارجاع الجميع الى المرجحات الصدوري، فتدبر.

ومن العجب في المقام ما افاده المحقق الرشتي طاب ثراه تعليلا لتقديم المرجح الجهتي من امتناع التعبد بصدور الموافق لدوران امره بين عدم صدوره من اصله وبين صدوره تقية ولا يعقل التعبد به على التقديرين.

وفيه: ان من الواضح عدم دوران الموافق بين الامرين، لاحتمال صدوره لبيان حكم الله الواقعي، وحمله على التقية انما هو لاجل تعارض التقية وارادة الواقع منه، لانه ليس كل موافق صادرا تقية. وبالجملّة لا اشكال في امكان التعبد بالخبر الموافق للعامة بل ما لم يكن له معارض يجب الاخذ به والعمل على وفقه. وحينئذ فان كان فيه مرجح صدورا يؤخذ به ويترك الآخر ان دل الدليل على تقديم المرجح الصدوري والا يقدم اقواهما ملاكا، والا فالتخيير.

وقد تحصل ان اقامة البرهان العقلي على تقديم المرجح الصدوري على الجهتي او العكس محل المنع، فالاولى التمسك بالنصوص وقد عرفت انها دلت على تقديم الشهرة على موافقة الكتاب والموافقة للكتاب على مخالفة العامة، فتدبر واستقم.

ثم ان الترجيح بمخالفة العامة يحتمل ان يكون لمجرد التعبد، او لمجرد حسن المخالفة لهم، وكل منها بعيد، وعليه فالمتبع في تقديمه على ساير المرجحات وتأخره الدليل، ويحتمل ان يكون لغلبة الحق في مخالفتهم وهي حينئذ داخلّة في المرجحات المضمونية. ويحتمل

ان يكون الموافق مظنون الصدور للتقية. وحينئذ يقع الكلام فى ان بيان الحكم على خلاف الواقع تقية هل هو كذب مجوز او تورية بمعنى القاء كلام ظاهر فى معنى واردة معناه التأويل؟

قال الشيخ فى باب المكاسب المحرمة ان التورية واجب للفرار عن الكذب وانما يجوز الكذب عند الاضطرار اليه بان لا يتوجه الانسان الى المعنى التأويلي للفظ عند التكلم به قال ما محصله: وحيث ان عدم التوجه بذلك لا يتصور فى حق الامام فالإليق بمقامه التورية.

اقول: لا فرق بين الكذب والتورية فى ان كل واحد منهما يوجب القاء المخاطب فى خلاف الواقع وسلب اطمينان الناس عن المتكلم، وبمجرد ارادة المعنى التأويلي فى الثانى دون الاول لا يكون فارق ما لم يؤثر فى الاثار والمفاسد المترتبة على كل منهما، لا اقول: ان القاء المخاطب فى خلاف الواقع وسلب اطمينان الناس وهكذا ساير الاثار المترتبة على الكذب علة لحرمته، كى يشكل بالقطع بجرمة الكذب فى مورد لا يلزم منه هذه الامور، بل اقول: ان ما يترتب على الكذب نوعا الذى صار حكمة لتحريمه على النحو الكلى مترتب على التورية ايضا، فلا وجه للقول بوجوب التورية فرارا عن الكذب. وكيف كان فلو قلنا بذلك يجب على الامام عليه السلام التورية ولا يجوز له الكذب، لا ان الإليق بمقامه الشريف التورية، كما يظهر من كلام الشيخ، فتدبر.

وقد يبتنى على ذلك كلام، وهو انه لو لزم على الامام عليه السلام التورية بمعنى القاء كلام ظاهر فى معنى واردة خلاف ظاهره يدخل الخبرين المتعارضين الموافق احدهما للعمامة فيما يمكن الجمع بينهما بحمل الظاهر على الاظهر، توضيحه: ان الخبر الموافق على هذا القول مما يحتمل فيه ارادة خلاف الظاهر، وهذا الاحتمال غير جار فى المخالف فيقوى ظهوره على ظهور الموافق ويقدم عليه، كما هو المتبع فى كل خبرين احدهما اقوى ظهورا من الاخر. وفيه بعد تسليم صحة المبنى فساد الابتناء، اذ بمجرد تطرق احتمال ارادة خلاف الظاهر من جهة التقية فى الخبر الموافق وعدم تطرقه من هذه الجهة فى المخالف لا يوجب ضعف ظهور الموافق وقوة ظهور المخالف، فان الظهور انما هو امر قائم باللفظ ويدور مدار

قالبيّة اللفظ للمعنى، ومجرد الاحتمال الخارجى لا يوجب انشلام اركان الظهور ولا يقويه ولا يضعفه، بل لو جاء الف احتمال ايضا كان ظهور اللفظ فى المعنى بمعنى قالبيته له بحسب الوضع وفهم العرف بحاله لا يختلف ضعفا وقوة، نعم لو قلنا بالتعدي وتقديم كل ما كان احتمال مطابقته واصابته الى الواقع اقرب من الاخر يقدم المخالف على الموافق من جهة تطرق احتمال التقيّة فى الثانى دون الاول، والامر واضح. فما يظهر من الكفاية فى هذا المقام خارج عن الكلام، والله العالم.



مركز تحقيقات كميّات علوم اسلامي

الفصل الثامن: فى اقسام المرجح الخارجى وبيان احكامها

المرجحات تنقسم بتنقيسات عديدة: فتارة تنقسم الى المرجحات الصدورية والجهتية والمضمونية، واخرى الى المرجحات الداخلية والخارجية، والمراد بالمرجح الداخلى هو ما قام باحد اطراف الرواية من سندها ومتنها ونحو ذلك كاعدلية الراوي واصدقيته وكالفصاحة ونحوها، والمراد بالمرجح الخارجى هو ما ليس قائما بالرواية بل هو امر خارج عنها كالشهرة الفتوائية وافقهية احد الراويين بناء على ان الترجيح من جهة عمل الاققه به، وكون احد الخبرين مخالفا للعامة ونحو ذلك. والكلام هنا لبيان حكم هذا المرجح الداخلى، فحكمه واضح، لانه اما نقول بعدم التعدي من المرجحات المنصوصة فيكون ما هو مذكور منه فى النصوص مرجحا وما عداه غير مرجح، او نقول بالتعدي وعليه فكل ما وجد منه يكون مرجحاً. واما المرجحات الخارجية فتنقسم على ثلاثة اقسام: الاول ما لم يقم الدليل على اعتباره بنفسه. الثانى ما قام الدليل على عدم اعتباره. الثالث ما قام الدليل على اعتباره بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجح، فمن الاول الشهرة رواية وعملا وافقهية احد الراويين ومخالفة العامة، ومن الثانى القياس ومن الثالث موافقة الكتاب. اما القسم الاول فيقع الكلام فيه فى غير ما نص عليه الخصوص فى اخبار الترجيح. وذهب الشيخ رحمته الله الى وجوب الترجيح به واستدل

عليه بوجهين: الاول ما يستفاد من التعليل الوارد فى المقبولة من وجوب الترجيح بكل ما يوجب اقربية احدهما الى الواقع، فانه شامل لما كان داخلا فى الخبرين وما كان خارجا عنها قال: بل يرجع هذا النوع الى المرجح الداخلى، فان احد الخبرين اذا طابق اشارة ظنية يلزمه الظن بوجود خلل فى الاخر، فيدخل الراجع فيما لا ريب فيه، والمرجوح فيما فيه الريب، فيشملة عموم التعليل. قال: بل ذو المزية داخل فى الاوثق المنصوص عليه فى الاخبار، ولعل وجهه ان الاوثق وان اخذ صفة للراوي الا انها باعتبار كون خبره اوثق فى النفس كما يشعر به قوله: واوثقهما فى نفسك. الثانى الاجماع المدعى فى كلام جماعة على وجوب العمل باقوى الدليلين بتقريب ان الظاهر من الاقوى وان كان اقواهما فى نفسه ومن حيث هو، الا ان الامارة لما كان موجبة لظن خلل فى المرجوح مفقود فى الراجع كان الراجع اقوى من حيث نفسه.

واورد فى الكفاية على الوجه الاول بمنع التعدي، وعلى الثانى بان الظاهر من القاعدة هو ما كان الاقوائية من حيث الدليلية والكشفية، وكون مضمون احد الخبرين مضمونا لاجل مساعدة اشارة ظنية لا يوجب قوة فيه من هذه الحشية. قال: ومطابقة احد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل فى الاخر، اما من حيث الصدور، او من حيث جهته كيف وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر فى حجية المخالف لولا معارضته الموافق، والصدق واقعا لا يكاد يعتبر فى الحجية كما لا يكاد يضر بها الكذب كذلك، انتهى.

اقول: وفى العبارة نوع مسامحة، والمقصود ان مطابقة احد الخبرين للامارة وان يوجب الظن بوجود خلل فى الاخر اما من حيث الصدور او من حيث جهته، الا انه لا يوجب الظن بخلل فى دليزية الدليل وفيما هو ملاك كشفه وطريقيته، وعين هذا الاشكال المذكور فى كلام الشيخ فانه بعد استدلاله بالوجهين المذكورين اعترض على نفسه: بان المتيقن من اخبار الترجيح اعتبار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل فلا يشمل المزية الحاصلة من الامارة الخارجية، وبان ايجاب تلك الامارة للظن بخلل فى الاخر لا يوجب خلافا فيما هو ملاك الدليزية من الطريقية والكاشفية، فاجاب بعموم التعليل فى النص بل

التعليل في بعضها وارد في المرجح الخارجي، وبأن الظاهر من أقوى الدليلين في معاهد الاجماع اقرب الى الواقع. ثم استشهد عليه بكلمات كثير من الاعلام.

وانت خبير بانه بعد هذا الكلام لا يبقى مجال لهذا الاشكال اصلا، اما اشكال اختصاص النصوص بالمرجح الداخلي، فيدفعه - مضافا الى ما ذكره من رجوع هذا النوع من المرجح الى الداخلي في الحقيقة - عموم التعليل وعدم اختصاصه بالداخلي مضافا الى وروده في مورد المرجح الخارجي. واما اشكال ان المراد من أقوى الدليلين أقواهما في الدليلية وفي ما هو ملاكها من الطريقية والكاشفية، فيدفعه ما ذكره من ان المراد به بقرينة كلمات العلماء اقرب الى الواقع من صاحبه، فيشمل الخبر الذي صادفته الامارة ولو لم يؤثر الامارة في دليليته. نعم يمكن الاشكال على كل من وجهي الاستدلال، اما على الاول فيمنع التعدي، واما على الثاني فيمنع حجية الاجماع بعد ما يحتمل قويا ان يكون مدرك المجمعين النصوص الواردة في الباب بتخيل ان المستفاد من التعليل الواقع في بعضها مثل المقبولة تقدم كل ما لا ريب فيه بالقياس الى صاحبه، ويحتمل ايضا ان يكون مدركهم تخيل انه لما كان حجية الخبر بملاك وصوله الى الواقع ومطابقته معه لا بملاك النفسية فكلما كان اقرب وصولا الى الواقع وكان احتمال مخالفته اقل من صاحبه يعمل على طبقه. وبالجمله لا اعتبار بهذا الاجماع بعد قوة ان يكون مدرك المجمعين ما عرفت، فتدبر.

واما القسم الثاني وهو الذي قام الدليل على عدم اعتباره فينقسم بحسب مقام الثبوت على اقسام، فانه اما ان يكون ظاهر دليل عدم اعتباره عدم الاعتبار بنحو الاستقلال من دون التعرض لحكم الترجيح به، او يكون القدر المتيقن منه ذلك فيكون مجملا لحكم صورة الترجيح، او يكون مصرحا بعدم اعتباره لا مستقلا ولا بنحو المرجحية، او يكون مطلقا يدل بنحو الاطلاق على عدم الاعتبار به رأسا. فان كان بالنحو الاول او الثاني يدخل هذا القسم في القسم الاول، لان المفروض سكوت الدليل او اجماله فيدخل فيما لا دليل على اعتباره، وان كان بالنحو الثالث يقدم دليل عدم الاعتبار على عموم التعليل المستفاد من قوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» ويحكم عليه كما يحكم

«قوله لا شك لكثير الشك» على عموم قوله: اذا شككت فابن على الاكثر. وكل ذلك واضح لا كلام فيه.

انما الكلام فيما اذا كان دليل عدم الاعتبار دالاً باطلاقه على عدم الاعتبار لا بنحو الاستقلال ولا بنحو المرجحية، فان النسبة بين هذا الدليل وبين التعليل الواقع فى المقبولة عموم من وجه ويتعارضان فى مورد الترجيح، ومثاله الظن الحاصل بالقياس، فان مقتضى عموم التعليل وجوب الترجيح به اذا طابق مضمون احد الخبرين، ومقتضى اطلاق قوله: دين الله لا يصاب بالعقول، وقوله: السنة اذا قيسست بحق الدين، عدم جواز الترجيح به فيتعارضان. ولكن الحق تقدم مثل هذا الاطلاق على عموم التعليل المستفاد من المقبولة، اذ حمل الاطلاق على خصوص القياس فى الاحكام المستقلة بعيد جداً، بخلاف حمل عموم التعليل على غير مثل القياس مما دل الدليل على عدم اعتباره وعدم جواز الترجيح به، هذا.

ولكن الذي ينبغي التوجه اليه ان القياس الذي منع من اعماله بنحو الاستقلال وفى الترجيح، هو الذي يعمل فى الدين والسنة كما اذا ظن بالقياس وجوب شيء او حرمة فعله على وفقه او جعله مرجحاً للخبر الدال على الوجوب او على الحرمة، واما الذي يعمل فى الموضوعات التى يترتب الاحكام عليها فلا دليل على منع اعماله لا بنحو الاستقلال ولا فى الترجيح، مثلاً اذا فرضنا ان الشارع اكتفى بالظن بالقبلة لا بأس باعمال القياس فى تحصيل ذلك الظن، اذ هو ليس قياساً فى الدين والشرعة، كما اذا فرضنا اكتفاءه بالظن بالاقربىة فى الترجيح لا بأس باعماله فى تحصيل ذلك الظن، مثلاً اذا ظن بالقياس كون هذا الخبر مخالفاً للعامة او كون هذا الراوي اعدل او اوثق لا ضير فى اتباع هذا الظن وجعله مرجحاً، وادلة منع القياس فى دين الله لا يشملها، اذ هو ليس قياساً فى دين الله، بل هو قياس فى تحصيل الظن بالموضوع الذي يكون الظن به ذا آثار شرعية. وبالجمله كل قياس منع من اعماله بنحو الاستقلال هو الذي منع من اعماله فى الترجيح.

واما القسم الثالث وهو ما كان مستقلاً بالاعتبار فهو على قسمين: الاول ما كان

معارضاً المضمون الخبر. الثاني ما لم يكن كذلك، فمن الاول الكتاب والسنة القطعية، وموافقة احد الخبرين لهما يوجب ترجيحه على المخالف.

قال الشيخ ما محصله: ان ظاهر الكتاب الملحوظ مع الخبر المخالف على ثلاثة صور: الاولى ان يكون على وجه لو خلى المخالف عن المعارض قدم عليه، ومقتضى القاعدة فيها اعمال المرجحات وترجيح ما كان الترجيح معه فان كان المخالف قدم على الكتاب ويخص به عموم او يقيد به اطلاقه، وان لم يكن هناك مرجح فان حكمنا بالتخير كان اللازم الاخذ باحدهما مخيراً وله ان يأخذ بالمخالف ويقدمه على عموم الكتاب او اطلاقه، وان قلنا بالتساقط كان المرجع ظاهر الكتاب. فتلخص عدم تحقق الترجيح به في هذه الصورة اصلاً. الثانية ان يكون على وجه لو خلى المخالف له كان مطروحاً، كما اذا تبين مضمونها كلية، وهنا يخرج المخالف عن الحجية رأساً، فيخرج عن فرض التعارض والترجيح. الثالثة ان يكون على وجه لو خلى المخالف عن المعارض كان معارضاً، وحينئذ فان قلنا بسقوط المخالف بهذا النحو ايضاً دخل في الصورة الثانية، والا كان الكتاب مع الموافق بمنزلة دليل واحد والترجيح حينئذ بالكتاب، وهو مقدم على الترجيح بالسند لان الاعدية لا تقاوم قطعية الكتاب، وعلى الترجيح بمخالفة العامة لعدم تصور التيقية في الكتاب. اذا عرفت ذلك علمت توجه الاشكال في المقبولة حيث دلت على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب، بل وفي سائر ما اطلق فيه الترجيح بها من جهة ان حملها على خصوص الصورة الثالثة مع قلتها في الغاية بعيد، فلا بد من الالتزام بدخول الصورة الاولى فيها بان نقول: ظاهر تلك الاخبار بقرينة قلة المورد بل عدمه ان الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه خبر اخر وان كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب. واما اشكال المقبولة فيندفع بان الترجيح بالصفات راجع الى الحاكم، واول المرجحات الخبرية الشهرة، ولا بعد في تقديمها على الترجيح بالكتاب، انتهى.

اقول ليت شعري ما الفرق بين الشهرة وبين مثل الاعدية حيث نفي البعد عن تقديم الشهرة على موافقة الكتاب وجزم بعدم تقديم الاعدية.

تحصيل

وتحقيق المقام يستدعى الكلام فى الاخبار الدالة على ان: ما خالف الكتاب زخرف، باطل، يضرب على الجدار، وفى بعضها: ما خالف قول ربنا لم نقله، فنقول: مخالفة الخبر للكتاب يتصور على انحاء كثيرة: منها مخالفته لعموم الكتاب او اطلاقه. ومنها مخالفة ظاهره مع ظاهر الكتاب بنحو تكون النسبة التباين، ولكن كان ظهوره اقوى من ظهور الكتاب. ومنها الصورة مع تساوي الظهورين. ومنها مخالفة ظاهره للكتاب بنحو يكون النسبة الاعم من وجه مع اقوائية ظهور الخبر او تساويه. ومنها مخالفة الخبر لصريح الكتاب. والظاهر من الاخبار ارادة المخالفة بالنحو الاخير بحيث خالف الخبر نص الكتاب، فانه محط التحاشى والاستيحاش ظاهراً، لان مراد الائمة عليهم السلام انهم لم يتكلموا ولا يتكلمون على خلاف قول الله ولا يخالفوه فى الاحكام، وهو انما يكون فيما دل صريح الكتاب على حكم من الاحكام لا فيما قام الظاهر عليه، لان لقاء الظاهر واردة خلافه ليس بعدام النظر، وكذلك ظواهر القرآن ليست بحيث لم يرد الخلاف فى شيء منها. والدليل على ذلك مضافاً الى ان سوق الاخبار ذلك ان كثيراً ما ورد الاخبار منهم عليهم السلام على خلاف ظاهر الكتاب، فهذا يشعر بان المراد من المخالفة فى تلك الاخبار انما هو مخالفة الخبر صريح الكتاب والسنة القطعية لا ظاهرهما.

اذا عرفت ذلك نقول: اذا كان احد الخبرين المتعارضين مخالفاً للكتاب بهذه الكيفية كان مطروحاً ولو لم يكن هناك معارض فيخرج عن فرض التعارض والترجيح، واما اذا كان مخالفاً بنحو اخر يشمله ادلة الترجيح بموافقة الكتاب ويحكم بتقديم الموافق على المخالف، سواء كان المخالفة بنحو الاعم والاختص من وجه او المطلق او كان بنحو التباين، فان اطلاق قوله: خذ بما وافق منها الكتاب والسنة واترك الاخر، يشمل جميع هذه الصور من دون تفاوت، ولا بأس بتقديم الخبر المعاضد بظاهر الكتاب على المخالف. وان كان المخالف بحيث لو انفرد قدم على الكتاب وخصص عمومه او قيد اطلاقه، هذا. واما بحسب الترتيب فقد عرفت ان الترجيح بالشهرة مقدم على الترجيح بالكتاب وهو مقدم على الترجيح بمخالفة العامة، ولا بأس بان يتعبد الشارع بتقديم الخبر المشهور رواية

وان كان الموافق للكتاب موافقا لما كان قطعى الصدور، فان الامر يدور مدار التعبد، وبعد ورود دليل التعبد بان الترجيح بالشهرة مقدم على الترجيح بموافقة الكتاب لا كلام. وقد تحصل ان الخارج عن اطلاقات اخبار الترجيح بموافقة الكتاب هو خصوص ما كان مخالفة احد الخبرين للكتاب موجبا لطرحه وسقوطه عن الحجية رأسا، وهو انما يكون اذا خالف صريح الكتاب، واما في غير هذا المورد فيؤخذ باطلاقات الترجيح ويحكم بمقتضاها.

تكملة وتبصرة

قال المحقق النائيني رحمته الله: لا يجوز الرجوع الى المرجحات الصدورية في تعارض العامين من وجه، لان التعارض فيها انما يكون في خصوص مادة الاجتماع، واما في مادة الافتراق فلا تعارض بينهما. وحينئذ فان اريد من الرجوع الى المرجحات الصدورية طرح ما كان راويه غير اصدق او غير اعدل او يكون شاذا بحيث يعامل معه معاملة الغير الصادر، فهو مما لا وجه له، لانه لا معارض له في مادة الافتراق، والمفروض انه في حد نفسه مشمول لدليل الحجية. وان اريد طرحه في خصوص مادة الاجتماع فهو غير ممكن، لان الخبر الواحد لا يقبل التبعيض من حيث الصدور، وانحلال العام الى احكام متعددة حسب تعدد افراد الموضوع لا يقتضى تعدد الرواية، بل ليس في البين الا رواية واحدة. واما المرجح الجهتي فلا محذور في الرجوع اليه في خصوص مادة الاجتماع لا في غيرها، فانه لا موجب لرفع اليد عما لا يكون بينه وبين صاحبه تعارض. فتحصل ان تقديم احد العامين على الاخر اما بالمرجح الجهتي او المضموني، ومع التساوي فالتقاعدة المستفادة من الاخبار تقتضى التخير، ولكن الذي يظهر من الاصحاب التسالم على التساقط في العامين من وجه مع تساويهما في المرجحات غير الشيخ في الاستبصار على ما يحكى عنه من القول بالتخير ولا يظهر لنا وجه تسالم الاصحاب على التساقط مع اطلاق أدلة التخير، انتهى محصل كلامه في رفع مقامه.

اقول: لا محذور بحكم العقل في ان يتعبد الشارع بالاخذ بسند احد العامين من وجه وطرح الاخر بالكلية، وعدم التعارض بين الدليلين في مادة الافتراق لا يورث المحذور

في طرحه لهذا النحو اذا دل دليل عليه، فانه لا بأس بان يدل دليل على ان في العامين من وجه يؤخذ بأقواهما سنداً او يطرح الاخر في تمام مفاده، وذلك ليس مما يحكم بطلانه شيء، فالمتبع دلالة الدليل. وكذلك لا محذور في التعبد بالاخذ بسند احدهما في خصوص مادة الافتراق وطرحه في مادة الاجتماع، فان معنى التعبد بالصدور جعل المودى بمنزلة الواقع، ولا بأس بتنصيب الشارع بوجوب التعبد بصدور احد العامين من وجه في بعض مفاده وهو خصوص مادة الافتراق. وبالجمله دعوى ان التعبد بالسند في بعض المفاد دون بعض او ان طرح احد الدليلين في تمام المفاد مما لا وجه له، مدفوعة بان المتبع في التعبد بالصدور وعدم التعبد به دليل الشرع، واذا دل الدليل على احد الامرين كما اذا نص الشارع عليه يتبع ذلك الدليل ولا يمكن رفع اليد عنه بدعوى عدم التعقل.

اذا عرفت ذلك تقول: ظاهر قوله عليه السلام «خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر»^١ وجوب الاخذ باحد السندين وطرح الاخر بالكلية في تمام المفاد. وحينئذ فاما يقال: يؤخذ باطلاق الخبرين المتعارضين الشامل للعامين من وجه ويحكم بان مقتضى ادلة العلاج وجوب الاخذ بالمشهور منهما وطرح الاخر بالكلية، او يقال: ان الامر بطرح احدهما بهذا النحو بقرينة ما ارتكز في الازهان من عدم مناسبة طرح السند فيما لم يتحقق التعارض فيه اعنى مادة الافتراق على عدم ارادة اطلاق الحكم حتى بالنسبة الى العامين من وجه، ولعل الاحتمال الثانى اقوى واقرب بالاعتبار. فيحصل ان المرجح الصدوري غير شامل لمورد تعارض العامين من وجه، واما المرجح الجهتى فالظاهر اعماله فيها فانه يفهم من قوله عليه السلام: خذ بما خالف العامة واترك ما وافقهم ونحو ذلك من التعبيرات، وجوب الترك والطرح في خصوص مادة التعارض لا مطلقاً، فان العمل ببعض المفاد دون بعض ليس بعدام النظر بل شايع متعارف، كما يرى في العمومات المخصصة والاطلاقات المقيدة ببعض المفاد، وهذا هو الفارق بين المرجح الجهتى والمرجح الصدوري، فان العرف لما يستبعد التعبد بالسند في بعض المراد وعدم التعبد به في بعضه، يحكم بان المراد من الطرح في قوله: واطرح الاخر، طرح السند بالكلية، وحيث يستبعد

طرحه حتى فيما لا تعارض فيه يحكم بعدم ارادة اطلاق الحكم حتى فى العامين من وجه. واما فى مقام العمل بمدلول الخبر فحيث يرى كثيراً العمل ببعض المدلول دون بعض، ويرى ان ارادة بعض مفاد الكلام شايع متعارف يحكم بان المراد بترك الموافق تركه فى خصوص مادة التعارض لا مطلقاً.

ولا يذهب عليك ان هذه المقالة لا يناقى القول بان معنى رفع اليد عن المفاد رفع اليد عن السند، فمرجع المرجح الجهتي الى المرجح الصدوري بالاخيرة، فان هذا الكلام لا يتأتى فيما يتعلل التعبد بالسند ولو باعتبار العمل ببعض مدلوله، بل هو مخصوص بما اذا لزم حمل جميع المفاد على التقية، حيث تقدم هنا انه لا معنى للتعبد بالصدور مع وجوب حمل الكلام على التقية، واين ذلك بما اذا لزم العمل ببعض مفاد الخبر كما فى العامين من وجه، فلا تغفل. هذا تمام الكلام فى احكام التعادل والتراجع.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامي

الخاتمة:

في الاجتهاد والتقليد



* تعريف الاجتهاد

* التجزّي في الاجتهاد

* مقدمات الاجتهاد

* معنى التقليد لغةً واصطلاحاً

* وجوب تقليد الاعلم و عدمه

* جواز تقليد الميت و عدمه

* شرايط المقلّد

* جواز العدول و احكامه



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

خاتمة فى الاجتهاد والتقليد

الفصل الاول: فى تعريف الاجتهاد

كل من الاجتهاد والتقليد يترتب عليه اثار شرعية: من حرمة التقليد، وجواز القضاة ونحوهما، ومن كفاية العمل على وفق فتوى من يقلده وغير ذلك، فلا بد من تعريفه.

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

الاجتهاد لغة اما تحمل المشقة او صرف الطاقة ولا يهمننا البحث عنه، واصطلاحا عبارة عن است فراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى كما عن الحاجبى والعلامة، او ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الاصل فعلا او قوة قريبة كما عن غيرهما، ولا يهمننا البحث واطالة الكلام فى بيان ان اى التعريفين او التعاريف جامع ومانع، ولا اشكال على بعضها او كلها بانه غير جامع وغير مانع، فان اغلب التعاريف من قبيل شرح الاسم اى ما يؤخذ للاشارة الى المفاهيم وليست تعريفات حقيقية الموجبة لامتيازها، لعدم اطلاع غير البارى جل شأنه على حقايق الاشياء وعدم احاطة غيره على افراد المعرف كى يرى الخاصة فى جميعها ولا على جميع افراد غيره كى يراها عارية عن الخاصة قال فى الكفاية بعد بيان ما اشرنا اليه: وكيف كان الاولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، انتهى.

اقول الذى ينبغى التنبيه عليه ان مبنى اهل الخلاف فى تعريف الاجتهاد خلاف مبنى

الخاصة: فانهم بعد الكتاب والسنة القطعية يتمسكون بمطلق الظن الحاصل من اي سبب، استناداً الى رواية رويها عن بعض اصحاب النبي ﷺ (الظاهر انه معاذ بن جبل) حين يسأله رسول الله فان لم يكن الكتاب والسنة فبم تقضى؟ قال: اجتهد في تحصيل الظن، فاستحسنه النبي ﷺ، فان الاجتهاد عندهم بناء على ما رويوه عبارة عن تحصيل الظن بالحكم، وهو انما متحقق عندهم بعد عدم وجود دليل قطعي من الكتاب والسنة: واما نحن فحيث نرى الاخبار الصادرة عن الائمة المعصومين عليهم السلام حجة ولا نرى الحجة غير ما ورد في الكتاب والسنة الشاملة لـ اخبار النبي ﷺ و اخبارهم عليهم السلام لا نرى مطلق الظن حجة، فلذا يعرف الاجتهاد بناء على مبنى الخاصة باستفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم، واما بناء على مبنى العامة فيها عرفت عن الحاجبي.

ثم انك بناء على ما عرفت في تعريف الاجتهاد تعرف انه لا وجه لاعتراض الاخباريين على المجتهدين، فان العامة والخاصة والاصولي والاخباري متوافقون في لزوم تحصيل الحجة على الحكم، غاية الامر ان العامة ترى الظن باطلاقة حجة والخاصة لا يحتاجون الا بما ورد في الكتاب والاخبار. فان كان مراد الاخباري ان بعض صغريات الحجة عند الاصوليين ليس حجة عنده، فهذا النزاع لا يوجب اختلاف المسلك، اذ هو بعينه موجود بين الاصوليين وموجود بين الاخباريين. وان اراد غير ذلك فمدفوع بان بديهية العقل يحكم بلزوم التمسك بالحجج الشرعية في امتثال الاوامر والنواهي، فانه بدون الاخذ بها والاعتماد عليها ينقطع عذر العبد عند المولى يوم القيمة. والاجتهاد كما عرفت لا يكون الا تحصيل الحجة على الحكم، بل لسنا ندور مدار لفظ الاجتهاد، ولكن نقول: ان تحصيل الحجة في الاحكام لازم على كل احد عامياً كان او مجتهداً اخبارياً كان او اصولياً اياً ما كان اللفظ، فان المتأمل لا يناع في الالفاظ بعد التوافق في المعنى، فتدبر.

الفصل الثاني: فى انقسام الاجتهاد الى المطلق والمتجزى

ينقسم الاجتهاد الى مطلق وتجزى، والاول هو ما يقتدر به على استنباط جميع الاحكام من اماره او اصل معتبر عقلا او نقلا، والثانى ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام، ولا اشكال فى حصول الاول بناء على ان معناه الاقتدار على الاستنباط، لا الاستنباط الفعلى، كى يقال: انه غير متحقق.

قال فى الكفاية: وعدم التمكن من الترجيح فى المسألة وتعيين حكمها والتردد منهم فى بعض المسائل انما هو بالنسبة الى حكمها الواقعى لاجل عدم دليل مساعد فى كل مسألة عليه او عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلة الاطلاع او قصور الباع واما بالنسبة الى حكمها الفعلى فلا تردد لهم اصلا، انتهى.

اقول: ليس المجتهد ولا المقلد مأخوذا بالاحكام الواقعية وكل ما يظفر عليه من اماره او اصل انما هو حكم ظاهري حجة عليه للمولى وحجة له على المولى، وعلى هذا فلو فحص بالمقدار التام، فاما ان يظفر بالدليل فهو، واما لا يظفر به او يظفر ولا يراه مقيدا لشيء فيعتمد على اصل عقلى او ثقلى من براءة او احتياط، فالتردد على كل صورة لا وجه له. نعم قد لا يتمكن من الفحص فعند ذلك يشكل الامر عليه وعلى مقلديه من جهة ان الاخبار بالبراءة والعمل بها فرع عدم الدليل فيحكم بالاحتياط حتى يسع

الوقت ويتمكن من الفحص بالمقدار اللازم، فتدبر.

جواز التقليد من المجتهد الانسدادي وعدمه

ثم انه لا اشكال في ان كل مجتهد يجوز له العمل باجتهاده بل يجب ويحرم عليه التقليد، واما غيره فيجوز له ايضا الرجوع اليه اذا كان ممن انفتح عليه باب العلم والعلمى بالاحكام، ودليله ما يأتي في باب التقليد من الادلة على جواز التقليد، واما اذا انسد عليه بابها فقد يشكل في جواز تقليد الغير عنه، وحاصل الاشكال ما اشار اليه في الكفاية قال ما محصله: ان رجوعه اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم بل الى الجاهل، لان المفروض انه جاهل بالاحكام وباب العلم والعلمى بها منسد عليه على ما ادّعاؤه نفسه، فلا يشمل ادلة جواز التقليد، لانها انما دلت على جواز رجوع غير العالم الى العالم كما لا يخفى على من راجعها، واما قضية مقدمات الانسداد فليست الا حجية الظن على من انسد عليه بابها لا على غيره، فلا بد في حجية اجتهاده لغيره من جريان مقدمات الانسداد في حقه ايضا وهي غير جارية لعدم انحصار المجتهد به، واذا لم ينحصر المجتهد به بل وجد مجتهد انفتاحي لم يكن باب العلم والعلمى منسدا على المقلد لحجية فتاوى الانفتاحي في حقه والانسدادي وان يخطئ الانفتاحي في فهمه ان بابها مفتوح، الا انه لا طريق له الى تخطئة المقلد، لانه لا طريق الى نفي حجية فتوى الانفتاحي في حقه، فهو مع حكمه بخطه الانفتاحي يحكم بحجية فتواه في حق المقلد، وعلى هذا يكون المقلد ممن انفتح عليه باب الامرين. وعلى فرض الانحصار ايضا لا يجري مقدماته اذا لم يكن له سبيل الى اثبات عدم وجوب الاحتياط المستلزم للعسر والخرج. نعم لو جرت المقدمات كذلك بان انحصر المجتهد بالانسداد ولزم من الاحتياط المحذور، او لزم منه العسر والخرج مع التمكن من ابطال وجوبه حينئذ كانت منتجة لحجيته في حقه ايضا لکن دونه خرط القتاط، هذا على تقدير الحكومة. واما على تقدير الكشف فجواز الرجوع اليه في غاية الاشكال ايضا، لان مقدمات الانسداد انما اقتضت حجية الظن شرعا على من انسد عليه باب العلم والعلمى لا على غيره، فحجيته لغيره تحتاج الى جريان مقدماته في حقه ايضا فيرد الاشكال المتقدم، وعلى تقدير التسليم ايضا ان قضيتها كون الظن المطلق معتبرا شرعا

كالظنون الخاصة التى دل الدليل على اعتبارها بالخصوص، انتهى محصل كلامه رفع مقامه.

بحث وتحصيل

وفيه نظر يتضح بعد بسط الكلام على كل من تقرىبى الحكومة والكشف فى دليل الانسداد اما على تقدير الحكومة فيفرض الكلام تارة مع التمكن من ابطال وجوب الاحتياط بان كان المقلد مع علمه بوجود احكام على سبيل الاجمال متمكنا من اثبات نفي المخرج ونفى وجوب الاحتياط، واخرى مع عدم تمكنه من ذلك اما على الاول فلا اشكال فى انه كالمجتهد الانسدادي يحكم بحكم العقل بحجية الظن من اي طريق حصل. نعم قد يكون طريق حصول الظن له حصوله لهذا المجتهد فيأخذ به لكنه ليس تقليدا له بل هو جعل ظنه طريقا لحصول ظن نفسه من دون ان يكون الحجة الا ظن نفسه، ولذا لو فرض مورد ظن بخلاف ظن المجتهد لزمه اتباع الظن الحاصل له لا للمجتهد. وبالجمله بعد فرض جريان مقدمات الانسداد للمقلد نفسه يحكم عقلا بالاستقلال بحجية كل ظن حصل له من اي طريق حصل، وكون طريق حصوله دائما او فى بعض الاوقات ظن المجتهد لا يوجب ان يكون عمله تقليدا فانه ليس اتباع ظن المجتهد، بل هو اتباع ظنه الحاصل من ظن المجتهد، والامر اوضح من ان يحتاج الى مزيد بيان.

اذا ثبت ذلك نقول: لا فرق فى ذلك بين انحصار المجتهد فى هذا الانسداد وبين عدم انحصاره ووجود المجتهد الانفتاحى، اذ المفروض ان هذا المقلد متمكن بنفسه من اتمام مقدمات الانسداد وحاكم بحكم عقله بحجية الظن وعدم حجية غيره من الامارات والطرق الغير الموجبة للظن الشخصى، فهو يرى الانفتاحى خاطئا ويرى عمله باطلا، فكيف يجوز له تقليده فى الفروع والاحكام بعد ما علم انه عامل بكل اماره من الخبر الواحد والظواهر وغيرهما. نعم قد يكون فتواه موجبا لحصول الظن له، لكنه كما عرفت ليس من باب اتباع قوله تعبا، بل هو تحصيل الطريق لحصول الظن لنفسه، فتدبر. واما على الثانى فتارة نفرض انحصار المجتهد فى الانسدادي، وعليه فلا اشكال فى جواز الرجوع اليه فى الامر الذي علمه اعنى بطلان وجوب الاحتياط ونفى المخرج فى الشريعة

فانه على الفرض عالم بذلك، فليس الرجوع فيه اليه رجوع الجاهل الى الجاهل فاذا رجع اليه في هذا الامر يحكم عقله بحجية الظن له، فيكون كمن تمكن بنفسه من اجراء المقدمات ويكون الحجة له ظن نفسه لا ظن هذا المجتهد كالفرض السابق، والفرق بينهما هو ان المتمكن بنفسه من اجراء تلك المقدمات لم يكن مقلدا في شيء، واما غير المتمكن منه فلا محالة يقلد في بعض تلك المقدمات لا في غيرها إذ بعد تقليده في ذلك يصير كالمجتهد في ان الاعتبار بظن نفسه. واخرى يفرض عدم انحصاره فيه ووجود غيره ممن يدعى انفتاح باب العلم، وعليه فلا يخلو اما ان يكون الانسدادي مساويا للانفتاحي في فهم تمامية مقدمات الانسداد، او يكون افضل منه، او مفضولا. فعلى فرض التساوي يكون المقلد بالخيار ان شاء قلد الانسدادي في مسألة بطلان وجوب الاحتياط، فيدخل في الفرض السابق، وان شاء قلد الانفتاحي في الاحكام الفرعية ويكون تابعا لرأيه فيها، فيكون فتواه حجة له تعبدا. وعلى فرض اعلمية الانسدادي يتعين العمل على قوله فيما علمه، وهو بطلان الاحتياط بعد فرض انسداد باب العلم والعلمى، وبعد تقليده في ذلك المسألة يكون الظن حجة له كالفرض السابق. وعلى فرض اعلمية الانفتاحي يتعين العمل على قوله في الاحكام الفرعية، اذ بعد فرض ابطال الانفتاحي مقدمات الانسداد وفرض اعلميته في فهم عدم التمامية لا بد للمقلد من العمل بما علمه من الاخبار والظواهر وسائر الحجج الشرعية، سواء حصل له الظن ام لم يحصل. واما على تقدير الكشف فيفرض ايضا تارة مع تمكن المقلد من اتمام المقدمات، واخرى مع عدمها. اما على الاول فلا اشكال في انه بعد تمامية المقدمات يكشف ان الشارع جعل الظن حجة من اي طريق حصل، فهو على ذلك يتبع الظن الحاصل لنفسه سواء حصل من ظن الانسدادي او من فتوى الانفتاحي، ولا يجوز له التقليد لا من الانسدادي ولا من الانفتاحي، لانه كشف حجية الظن الحاصل له ولو ظن الانسدادي على خلافه او افق الانفتاحي على غير مآظنه. واما على الثانى فان انحصر المجتهد في الانسدادي يقلده في نتيجة دليل الانسداد وهو حجية الظن شرعا لكل احد، فان الانسدادي بعد اجراء مقدمات الانسداد وكشف حجية الظن يحكم بان الظن حجة لكل احد، فالمقلد يقلده في هذا

الحكم، وبعد ذلك يتبع ظن نفسه ولو كان على خلاف ظن مجتهد، فهو بعد هذا التقليد يكون بعينه كمن نهض بنفسه لاتمام مقدمات الانسداد. وان لم ينحصر فلا يخلو الامر عن الفروض الثلاثة المتقدمة في تقريب الحكومة والكلام الكلام.

وقد تحصل انه كلما كان المجتهد بحيث لو كان انفتاحيا جاز تقليده في الاحكام الفرعية فهو بحيث لو كان انسداديا جاز تقليده فيما اجتهد فيه، وكلما كان بحيث لو كان انفتاحيا وجب تقليده معيّنًا فهو بحيث لو كان انسداديا وجب كذلك، وكلما لم يجز تقليده لو كان انفتاحيا فلا يجوز لو كان انسداديا.

وبذلك كله يظهر وجه النظر في كلامه في الكفاية حيث اشترط في جريان المقدمات انحصار المجتهد في الانسداد، وقد عرفت عدم لزوم الانحصار، بل يجري بدونه ايضا، اما بنفس المقلد، او بتقليده للمجتهد الانسداد، فتدبر واستقم، هذا كله حكم التقليد.

واما مسألة قضاوة الانسداد فيشكل فيه بما في الكفاية قال: واما اذا انسد عليه بابها ففيه اشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة، فان مثله كما اشرت آنفا ليس ممن يعرف الاحكام مع ان معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة الى ان قال: الا ان يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الاجماع والضروريات من الدين او المذهب والمتواترات اذا كانت جملة يعتد بها وان انسد باب العلم بمعظم الفقه فانه يصدق عليه حينئذ انه ممن روى حديثهم عليه السلام ونظر في حلالهم وحرامهم عليه السلام وعرف احكامهم عرفا حقيقة، واما قوله في المقبولة «فاذا حكم بحكمنا» فالمراد ان مثله اذا حكم كان بحكمهم حكم، حيث كان منصوبا منهم كيف وحكمه غالبا يكون في الموضوعات الخارجية وليس مثل ملكية دار لزيد او زوجية امرأة له من احكامهم عليه السلام، فصحة اسناد حكمه اليهم عليه السلام انما هو لاجل كونه من المنصوب من قبلهم انتهى.

اقول: تحقيق المقام ان المعتبر في باب الحكومة عرفان الحاكم باحكام القضاة وعلمه بما يحكم فيه، ولا يكفي معرفته بساير الاحكام مثل احكام الطهارة والصلاة والصوم والخمس والحج والمعاملات اذا كان جاهلا باحكام باب القضاة وما يحكم فيه.

فالمجتهد ولو كان انفتاحيا ايضا لا يجوز له القضاوة ولا حجية لقضاوتها اذا لم يكن عارفا باحكامها ولو كان عارفا بساير الاحكام فالمعتبر عرفانها باحكام باب القضاوة وما يقضى فيه وهذا هو المتيقن من اعتباره، واما اعتبار عرفان ساير الاحكام فحل الكلام يأتى تفصيله فى محله. وبالجملة لا بد للقاضى انسداديا كان او انفتاحيا من معرفة الحجج الشرعية المقررة فى باب القضاوة والحكم على طبق هذه الحجج بحيث يصدق ان حكمه حكم الشرع والائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين، وهذا هو المراد من قوله: فاذا حكم بحكمننا، فان ظاهره اعتبار ان يكون الحكم حكم الائمة بان يكون مستفادا من الحجج المقررة فى الشريعة منهم عليهم السلام، فاذا لم يكن القاضى عارفا باحكام الشريعة فى مورد القضاوة او كان ولم يحكم على طبقها ليس حكمه حكم الائمة. فلا يكون حجة. وعلى هذا نقول: علم الانسدادى بجملة معتد بها من الاحكام لا ينفع فى نفوذ حكمه وقضاوته بعد فرض جهله باحكام ما يقضى فيه على ما هو المفروض، نعم بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف ارتفع المحذور، اذ هو عالم بالحجة الشرعية وهو الظن الذي حصل له من اى طريق كان. فلو ظن فى باب القضاوة بشيء كان عالما بحجيته شرعا، فاذا حكم بمقتضاه حكم بحكم الشرع، كما هو واضح، فتدبر.

التجزى فى الاجتهاد وامكانه

واما التجزى ففيه مواضع من الكلام.

الاول فى امكانه ولا ينبغى الارتياح فيه كما افاده فى الكفاية، اذ مدرك ابواب الفقه مختلف سهولة وصعوبة عقلية ونقلية، فرب شخص كان له ملكة الاستنباط فى باب واحد لسهولة مدركه، ولم يبلغ قوته وشدة ملكته الى حد الاستنباط فى اخر لصعوبة مدركه. ورب شخص تمكن من الاستنباط فى مسألة لكون مدركه عقليا او نقليا، وكان مهارته وطول باعه فى المدارك العقلية او النقلية ولم يتمكن من الاستنباط فى مسألة اخرى، لعدم المهارة فى مدركها، بل لا محالة يكون كل اجتهاد مطلق مسبوقا بالتجزى، اذ العادة انما جرت فى الاشخاص على حصول مرتبة ضعيفة من القوة والملكة له اولا بحيث لا يتمكن من الاستنباط الا اذا كان الفرع سهل التناول لا يحتاج الى كثرة النظر واعمال

القوة، ثم لا يزال يزيد القوة والملكة فيه بسبب التمرين والمزاولة بحيث يبلغ الى حد يتمكن من حل معظم المسائل واصعبها وهو امر يساعده الوجدان ويشهد به العادة والاعتبار. فلا يحتاج الى اطالة الكلام في اثباته والاستدلال عليه والحجة على عدم امكان بساطة الملكة وعدم قبولها للتجزية.

وفيه: انها لا توجب عدم امكان حصول الملكة بالنسبة الى بعض الابواب بحيث يتمكن بها من التسلط على الظفر بمداركة واستكشاف الحكم منها وعدم حصولها بالنسبة الى اخر لصعوبة حل الاشكالات في مداركه او لكون مداركه من العقليات مثلا وفرض عدم احاطته بالمدارك العقلية ولكون الملكة غير قابلة للتجزية مسلم، الا انه لا اشكال في كونها مقولة بالتشكيك قابلة للشدة والضعف، فمن لم يبلغ ملكة الاجتهاد فيه الى حد القوة لا يتمكن الا من الظفر بما كان مداركه سهل التناوب غير محتاج الى كثرة الاطلاع وسعة الباع، والامر واضح، وقد يحتاج على عدم الامكان بان من ليس له الاحاطة بجميع ابواب الفقه ولا يمكنه الاستنباط في جميعها لا يمكنه الاستنباط في البعض ايضا، لاحتمال وجود بعض ما له مدخلية في استنباط حكم هذا البعض في سائر الابواب وما لم يقطع بعدم ذلك لا يمكن له الاجتهاد فيه. وفيه حصول الاطمينان عادة بان مدارك ابواب الصلاة او الصوم مثلا او بعض ما يكون مرتبط بها بحيث يكون له مدخلية في استنباط احكامها لا يوجد مثلا في باب الحدود والديات، ولو لا ذلك اشكل الامر على المجتهد المطلق ايضا، اذ هو بعد ما دخل في مدارك ابواب الصلاة واردة الاستنباط فيها يغفل عادة عن مدارك ابواب الديات، بل كثيرا ما يدخل في فرع من الصلاة وهو ذاهل عن مدرك فرع اخر منها، ولو لا حصول الاطمينان بعدم ارتباط مدارك باب بباب بل فرع بفرع كان اللازم عليه الفحص في كل مسألة عن جميع المدارك، وهو ممتنع عادة للاوحد من المجتهدين فضلا عن غيره.

حجية ما رآه المجتهد المتجزّي في حقه

الثاني في حجية ما يؤدي اليه على المتصف به قال في الكفاية: وهو ايضا محل الخلاف الا ان قضية ادلة المدارك حجيته، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة

ان بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقا، وكذا ما دل على حجية الخبر الواحد غايته تقييده بما اذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض، انتهى.

اقول: وهذا النزاع لا بنيان له ولا اساس، اذ بعد اجتهاده فى المسألة يقطع بان وظيفته فيها هو ما ادى اليه اجتهاده ويقطع بانه حكم الله فى حقه، فيكون من هذه الجهة نظير المجتهد المطلق، فكما لا مجال للنزاع عن حجية ما ادى اليه المجتهد المطلق فى حقه كذلك لا مجال للنزاع عن حجية ما ادى اليه المتجزى. وبالجمللة المتجزى بعد ما يجتهد فى مسألة ويستنبط الحكم من الحجج الشرعية المقررة المقطوع حجيتها عند الشرع يقطع بان ما ادى اليه اجتهاده هو تكليفه الظاهري والوظيفة المأخوذة به يوم القيامة وبعد ما قطع بذلك يكون كالمجتهد المطلق الذي قطع بحكمه الظاهري المأخوذ به، فلا نزاع فى حجيته فى حقه، اذ هذا النزاع مرجعه الى النزاع فى حجية القطع فى حق القاطع، ومعلوم انه مما يحكم به بديهية العقل، بحيث لا يكون محتاجا الى جعل جاعل، بل لا يقبل الجعل على ما عرفت فى مبحث القطع.

وبذلك تعرف ان من ليس له ملكة الاجتهاد ولو فى بعض المسائل ايضا لو فرض حصول القطع له بان الحكم فى هذا المورد هو هذا يلزم عليه بحكم العقل اتباع ما قطع به، ولا يأتى النزاع فى حجية قطعه وعدمه. نعم يأتى الكلام فى ان هذا القطع هل هو عذر له يوم القيامة لو خالف الواقع وصادف ان الحكم الواقعى على خلاف ما قطع به او ليس عذرا؟ وهذا هو الذي كان للنزاع فيه مجال، فنقول: لو كان هذا القاطع منهيّا بحكم عقله او بحكم الشرع عن تحصيل القطع بالمقدمات التى بها حصل له القطع لم يكن قطعه حجة عذرا لو خالف الواقع، كما اذا لم يكن له قوة الاجتهاد فى الادلة، او علم قبل حصول القطع بانه كثيرا ما يخطأ فى طريق الاستنباط، بحيث لا يشمل حديث رفع الخطأ لشدة وكثرته، فعند ذلك ليس له اتباع ذلك المقدمات ولو اتبعها وحصل له القطع كان معاقبا فيما خالف قطعه الواقع. اذا عرفت ذلك نقول: من له ملكة الاجتهاد والاستنباط فى بعض الابواب كان مهارته فيه كمهارة المجتهد المطلق لا مانع له شرعا ولا عقلا من بذل الوسع وصرف الطاقة فى استنباط الحكم من مدارك هذا الباب واتباع مقدمات القطع بالحكم، الا اذا

الفصل الثاني: في اقسام الاجتهاد الى المطلق.....
علم كثرة خطائه فهو يشترك في هذا الباب مع المجتهد المطلق فيه وفي سائر الابواب، والله العالم بالصواب.

في جواز التقليد وعدمه من المجتهد المتجزّي

الثالث في جواز رجوع غير المتصف به اليه في كل مسألة اجتهد فيها وعدمه، وهو محول الى باب التقليد فانتظر استيفاء الكلام فيه في ذلك المبحث، وانما اعرضنا عن ذلك هنا، لانه خارج عن مسألة الاجتهاد فالصفح عنه اولى.

نفوذ حكم المجتهد المتجزّي وعدمه

واما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فحل الكلام قال في الكفاية: لا يبعد نفوذه فيما اذا عرف جملة معتدا بها واجتهد فيها بحيث يصح ان يقال في حقه عرفا: انه ممن عرف احكامهم كما مر في المجتهد المطلق المسند عليه باب العلم والعلمى في معظم الاحكام. اقول: ان كان المتجزّي عرف جملة معتدا بها من الاحكام الغير المرتبطة بباب القضاة واجتهد فيها بحيث يصح ان يقال عرفا: انه عرف شيئا من احكامهم ولكن كان جاهلا باحكام باب القضاة لا مجتهدا في احكامه ولا مقلدا، لا يجوز حكومته ولا ينفذ فصل خصومته قطعا، من دون شك وارتياح وهذا غير مراد من العبارة جزما، اذ لا يتوهم احد من العوام فضلا عن الاعلام في ان من كان جاهلا صرفا باحكام القضاة لا نفوذ لقضاوته ولو علم سائر الاحكام المربوطة بباب الصلاة والصوم وغيرها عن اجتهاد او عن تقليد، بل الذي لا بد من اعتباره ولا مفر منه هو علمه باحكام ما يقضى فيه. نعم الذي يقع فيه الكلام وكان محلا للنقض والابرار، هو انه لو علم احكام باب القضاة جميعها او بعضها عن تقليد ولكن كان مجتهدا في ابواب اخر او في بعض احكام هذا الباب فهل ينفذ قضاوته فيما علم به عن تقليد اولا؟ وهذا الكلام كما ترى اجنبى عن الكلام في باب قضاة الانسدادي بناء على تقرير مقدمات الانسداد على نحو الحكومة، اذ الاشكال هناك من جهة ان الانسدادي كان جاهلا بحكم الشرع في باب القضاة، فلا يجوز ولا ينفذ قضاوته، وعلمه بجملة معتد بها من الاحكام وادخاله بهذه العناية فيمن

عرف احكامهم عرفا لا يفيد بعد ما كان جاهلا باحكام القضاة، فان حكمه فيها ليس حكم الشرع جزما. فلا ينفذ قضاوته قطعا. واما في المقام فالمفروض علمه باحكام القضاة ولكن الذي يورث الشبهة والاشكال هو ان علمه بها او ببعضها ليس عن اجتهاد ونظر. فليس الكلام فيه كالكلام في الانسداد على تقرير الحكومة.

و تحقيق المرام ان الظاهر من قوله عليه السلام: ممن عرف احكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا، هو الذي عرف احكامهم بنحو النظر والاجتهاد، ولذا لا يقول احد بنفوذ قضاة من عرف جميع الاحكام عن تقليد من دون ان يكون من اصحاب النظر لا في بعض الاحكام ولا في جميعها، وليس ذلك الا لان المترائي من قوله عليه السلام: ممن عرف الخ هو الذي نظر في حلالهم وحرامهم وعرف احكامهم عن نظر واعمال فكر، وحينئذ يقع الكلام في ان من علم كثيرا من الاحكام بنحو النظر والاجتهاد ولكن كان علمه ببعض احكام القضاة بل بجميعها عن تقليد هل يشمل قوله ممن عرف احكامنا او لا؟ والانصاف انه لو لم يكن ظاهرا في عدم الشمول لم يكن ظاهرا في الشمول، نعم لا يبعد شموله فيما كان مقلدا في حكم واحد او في شاذ من الاحكام. وبالجملية يدور الكلام مدار ظهور قول الامام عليه السلام ومقدار شموله ضيقا وسعة فتارة يقال مفاده يشمل من عرف جملة معتدا بها من احكام القضاة وغيرها ولو على سبيل التقليد، ولازمه جواز قضاة المقلد، وهو كما تقدم مما لا يقول به احد. واخرى يقال انه لا يشمل الا من عرف جملة معتدا بها من تلك الاحكام على سبيل النظر والاجتهاد، وعلى هذا القول ايضا يختلف الكلام فتارة يقال: يكفي علمه بهذه الجملة عن نظر واجتهاد ولا يضر ان يكون فيما يقضى فيه مقلدا لعدم انصراف الدليل عن مثله. واخرى يقال: يعتبر ان فيما يقضى فيه عالما بحكمه عن نظر واجتهاد ولا يكفي كونه مقلدا لانصراف الدليل عنه. وهذه الكلمات كما ترى تدور مدار الدليل ومقدار ما يستظهر منه. وعلى كل تقدير لا ينبغي الاشكال في شموله لمن كان لكثرة مهارته وسعة باعه في احكام القضاة عالما بجميع احكامها عن نظر وبرهان بحيث يقدر على استنباط الاحكام والفروع المرتبطة بها عن مداركها ولو لم يكن في سائر ابواب الفقه بهذه الكيفية بل ولو لم يقدر على الاستنباط في بعضها اصلا، اذ

يصدق انه ممن عرف احكامهم ونظر في حلالهم وحرامهم، والله العالم.

فذلكة البحث

والحاصل ان في المقام مواضع من البحث فتارة يقع الكلام في ان المتجزي هل يمكنه تحصيل الحكم بالاجتهاد في مسألة بمعنى انه هل يتمكن من تحصيل القطع بالحجة عن ادلة تفصيلية في فرع مع عدم تمكنه من ذلك في اخر او لا؟ وهذا هو الذي قدمنا امكانه وقلنا: انه مما يحكم به بديهية الوجدان ويشهد به العادة، فرب شخص يتمكن من الاجتهاد في مسألة الشك في ركعات الصلاة مثلاً لسهولة درك مدركه، ولا يتمكن من الاجتهاد في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة لعدم تسلطه في ما يتوقف عليه هذه المسألة اعني مسألة اجتماع الامر والنهي، وهذا واضح.

واخرى يقع الكلام في انه بعد ما تمكن من الاجتهاد في مسألة هل يجوز له العمل باجتهاده وهل يكون اجتهاده حجة في حقه او لا؟ وهذا هو النزاع الذي قلنا: انه بلا اساس، اذ بعد فرض امكان اجتهاده في بعض المسائل دون بعض لا يعقل القول بعدم حجتيه في حقه، لان الاجتهاد هو الذي اوجب القطع بالحجة، والقول بعدم حجتيه مساوق للقول بعدم حجية القطع في حق القاطع.

وبعض الاعلام لما تخيل ان الاجتهاد قد لا يوجب القطع قال في حاشيته على الكفاية: ان محل النزاع هو الاجتهاد الذي لا يوجب الا الظن. لا الذي يوجب القطع. اقول: ليت شعري ما اراد من قوله: ان الاجتهاد ليس يفيد القطع دائماً، فان اراد انه ليس يفيد القطع بالحكم الواقعي، فهو مسلم، لكنه مشترك بين المتجزي والمجتهد المطلق ولا يضر شئ. وان اراد انه ليس يفيد القطع بالحجة، ففيه: ان الذي كذلك ليس اجتهاداً، فانا لا نريد من الاجتهاد الا الذي اوجب القطع بالحجة الشرعية او العقلية، ومن لم يحصل له ذلك ليس مجتهداً، بل هو شاك في الحكم المأخوذ به ويجب عليه التقليد. ولعمري ان التفصي عن جعل محل النزاع مورد القطع بالحجة الى الالتزام بهذا الامر البين الفساد ليس الا الفرار عن اشكال والوقوع فيما هو اشكل، فان كثيراً من الاعلام بل كلهم الا من شذو ندر قالوا بحجية اجتهاد المتجزي. ولو فرض ان مورد نزاعهم هو ما لم يوجب

الاجتهاد الا الظن للزم انهم التزموا بحجية الظن الغير المعتمد في حق الظان، وهل تظن باحدٍ منهم ذلك الامر الواضح البطلان؟ حفظنا الله من الزلل والنسيان.

وثالثة يقع الكلام في جواز التقليد عنه وقد قلنا: ان استيفاء الكلام في ذلك البحث يبتنى على تفصيل الكلام في ادلة التقليد واستقصاء مقدار شمولها وبيان ضيقها وسعتها. ورابعة يقع الكلام في نفوذ قضاوته، وقد تقدم انه ان كان جاهلا باحكام القضاة بالمرّة لا يتوهم احد نفوذ حكمه، اذ هو مع جهله لا يحكم الا برأيه، ونهينا في غير واحد من الاخبار عن اتباعه، فهذا غير مراد من عبارة الكفاية قطعاً. وان كان عالماً بها عن تقليد فها هنا يقع الكلام ويصح النقض والابرار في شمول الدليل وعدمه لهذا المورد، وقد عرفت ان قياس المقام بالانسداد مع الفارق، اذ هو على الفرض جاهل بالمرّة بحكم القضاة ولا يتبع الا الظن الذي لا يحكم بحجتيه غير العقل، واما المتجزى المقلد لا في احكام القضاة عالم بالحكم لكن لا عن اجتهاد. فالفرق واضح والقياس مع الفارق وفي غير محله، اللهم الا ان يكون وجه المقايضة ان كل واحد من المتجزى والانسداد عالم بجملة معتد بها من احكام سائر الابواب وكل منهما معذور في قضاوته، فالاول بالتقليد والثاني بالقطع بحجية الظن عقلاً، وحينئذ امكن ان يقال: يشمل كل واحد منهما ادلة جواز القضاة.

وكيف كان فالمهم البحث في هذا المقام عن مفاد المقبولة ومقدار دلالتها فنقول: لا اشكال في ان الظاهر من قوله عليه السلام «ينظر الى من كان منكم ممن قد روي حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً» عدم الشمول لمن لا نظره ولا اجتهاد، بل لا بد ان يكون مجتهداً في جملة معتد بها من الاحكام. وحينئذ فهل يكفي اجتهاده في هذا المقدار في غير باب القضاة او لا بد وان يكون مجتهداً في مقدار معتد به من احكام هذا الباب؟ وجهان، اظهرهما الثاني، لانصراف الدليل عن الذي عرف احكام غير باب القضاة عن اجتهاد ولم يعرف احكامه عن ذلك. نعم لو اجتهد في موارد اراد القضاة وغير موردها بمقدار معتد به لا يضر عدم الاجتهاد في موارد اخر.

الفصل الثالث: فى مقدمات الاجتهاد

لا يخفى لزوم معرفة المجتهد ما يبتنى عليه الاجتهاد فى المسألة: من اللغة، والنحو، والرجال، والاصول، وعمدة ما يبتنى عليه الاخير، فانه قلما يتفق مسألة لا تحتاج فى استنباط حكمها الى قاعدة او قواعد برهن عليها فى الاصول. والاخباري ان كان يمنع هذا الابتناء فهو باطل بداهة ومخالف للاستنباط، وان كان يمنع تدوين كليات الاصول على حدة بزعم انه بدعة، ففيه: ان ذلك ليس بدعة، والا كان تدوين الفقه بهذه الكيفية المتعارفة فى عصرنا بدعة ايضا. والظاهر ان علم الهيئة ليس من مقدمات الاجتهاد، لان تبين القبلة والوقت ليس داخلا فى الحكم الشرعى، وليس وظيفة الفقيه بما هو فقيه.

وكيف كان لا كلام فى لزوم معرفة الاصول والامور التى يبتنى عليها الاجتهاد. وانما الكلام فى انه هل يلزم الاجتهاد فيها ايضا او يكفى التقليد؟ وليس يخفى ان هذا النزاع منحاز عن نزاع التجري وامكانه، اذ على كل من القولين امكان التجزي وعدمه يأتى هذا النزاع. والكلام تارة فى كفاية التقليد فى المقدمات بالنسبة الى المجتهد فى اعمال نفسه. واخرى فى كفايته بالنسبة الى الغير. وثالثة فى كفايته فى مقام القضاة وفصل الخصومة. اما الاول فالظاهر جواز التقليد فى المقدمات لعدم الفرق فى الادلة

الدالة على جواز التقليد من السيرة وغيرها مما هو بمنزلتها بين ان يكون فى الحكم الفرعى او فى غيرها اذا كان له اثر كما هو الحال فى المقام. وتفصيل الكلام موكول الى بحث التقليد، ومما يهديك الى الجواز ان القائلين بعدم حجية قول اللغوي انما يعلنون ذلك بان اللغوي ليس من اهل الخبرة بالنسبة الى المعانى الحقيقية والمجازية، بل هو خبير بموارد استعمال اللفظ، ويلوح منه حجية قوله لو فرض كونه خبيراً بالمعانى الموضوع لها الالفاظ. وهذا عبارة اخرى عن جواز التقليد فى فهم الظهورات ومثلها ساير المقدمات. ولا يشكل بان التقليد فى اللغة والنحو والرجال يكون غالباً من الاموات فيشكل من هذه الجهة، لما يأتى ان مقتضى الادلة جواز تقليد الميت ايضاً ابتداءً، غاية الامر قيام الاجماع على عدم الجواز وشموله للمقام مشكل جداً. وبالجملة فالظاهر جواز التقليد فى المقدمات وحجية قول اهل الادب والرجال ونتيجة حجية فتواه فى حقه ولو كان عرف مقدماته عن تقليد. واما نتيجة القول بعدم كفاية التقليد فى مقدمات الاجتهاد عدم حجية رأي المجتهد فى حقه الا اذا كان مجتهداً فى جميع المقدمات ايضاً، فما لم يكن يلزم عليه التقليد، لكنه فيما لم يقطع بخطأ مجتده. وتوضيحه: انه تارة اخذ المقدمات من هذا المجتهد او ممن اتفق قوله

معه ومع هذا خالف رأيه رأيه، فعند ذلك يقطع بانه خاطئ فى الاستنباط، فلا يشمل ادلة التقليد، كيف وانه قاطع بخطأ المجتهد فكيف يشمل تعبد الشرع بالتقليد. واخرى اخذها من غيره المخالف معه فيها فعند ذلك لا يقطع بخطائه، لجواز ان يكون منشأ اختلاف فتواهما الاختلاف فى المقدمات واصابة ذلك المجتهد الى الواقع، فحينئذ يمكن التعبد بالتقليد لكنه فرع دلالة دليل. هذا محصل الكلام فى المقام. واما الثانى فالظاهر جواز التقليد عنه كما سيتضح فى بحث التقليد. واما الثالث فالظاهر نفوذ قضاوته، لان من استنبط الاحكام باعمال النظر والقوة فيها يصدق عليه انه ممن عرف احكامهم ونظر فى حلالهم وحرامهم ولو كان مقلداً فى مقدماته، والذي قلنا انصراف هذا الكلام عنه هو من كان مقلداً فى نفس الاحكام الفرعية، واما من كان مجتهداً فيها، فهو مشمول للدليل قطعاً من دون شبهة وارتياب، تدبر تعرف.

الفصل الرابع: فى اضمحلال الاجتهاد السابق

قال فى الكفاية: اذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الاول بالآخر او بزواله بدونه، فلا شبهة فى عدم العبرة به فى الاعمال اللاحقة ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقا او الاحتياط فيها، انتهى.

الظاهر انه جمع فى التعبير، والا فقد يكون اللازم اتباع الاجتهاد تعيينا، كما اذا قطع بالواقع، فانه لا احتياط مع القطع، وقد يكون اللازم اتباع الاحتياط كما اذا لم يستقر رأيه ثانيا على شيء، وقد يكون بالخيار كما اذا ظفر بالحكم بحسب الطرق والامارات، فانه يكفيه متابعة رأيه المستفاد منها كما يكفيه الاحتياط فى الواقع.

وكيف كان يتصور اضمحلال الاجتهاد السابق على انحاء:

فتارة يستقر رأيه على شيء غير ما استقر اولا، اما بالقطع، واما بالامارات والطرق والاصول.

واخرى لا يستقر له رأي. وعلى التقديرين فتارة كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل له القطع بالحكم. واخرى كان هناك طريق معتبر شرعا. وثالثة كان هناك اصل كذلك من استصحاب ونحوه. وعلى الثانى فتارة يعلم مدرك اجتهاده السابق تفصيلا فقطع بفساده او شك فيه. واخرى لا يعلم به كذلك. وهذا القسم الاخير خارج عن محل الكلام وليس محط للنقض والابرام، بل كان الاجتهاد السابق حجة فى الاعمال

السابقة واللاحقة قطعاً للمجتهد ومقلديه، اذ ما من مجتهد الا ويشك عادة بعد ما استقر رأيه على شيء فى صحة مباني اجتهاده واستنباطه، اذ قلما يتفق ان يكون المجتهدون بعد ما فرغوا عن استنباط حكم المسألة عالمين بمدارك استنباطهم فى تلك المسألة، بل كثيراً ما كانوا مذهول عن نفس فتاويهم فضلاً عن مداركها، بل هو الحال بحسب العادة فى الاوحدى منهم، نظير محمد بن مسلم وزاره فضلاً عن غيرهم. واتفاق مجتهد يعلم من حاله ان فهمه لا يزيد عما استقر عليه رأيه وان كان بمكان من الامكان بل الوقوع، الا انه اقل قليل خارج عن الافراد المتعارفة الذين يقوى ملكة الاجتهاد فيهم لا يزال بسبب المزاولة وكثرة المحاسبة. ولذا ترى تغير ارائهم فى كتابين لمجتهد واحد بل فى كتاب واحد فى باب وباب. وهذا واضح. وبالجملية نوع المجتهدين كانوا اذا دخلوا فى استنباط حكم مسألة غافلين عن حكم مسألة اخرى ومداركها، وحينئذ يعرض لهم الشك فعلا فى صحة اجتهادهم السابق وصحة مداركها. والشك فى ذلك مساوق لاضمحلال الرأي وعدم وجوده فعلاً، وهذا لو اثر فى عدم حجية الرأي السابق كما قد يتوهم بتخيل انه لا دليل على حجية القطع السابق بالحكم او بالوظيفة فى ترتيب الاثار عليه فى اللاحق ولا قطع باحد الامرين فعلاً كى يكون حجة له بحكم العقل فيلزمه الاحتياط او تجديد النظر وتحصيل القطع، لادى الى اختلال النظام والهرج والمرج، بل قام الاجماع قولاً وعملاً على خلافه، بل طريقة كل العقلاء على ترتيب الاثار على قول اهل الخبرة وتشخيصهم فى الامور الراجعة اليهم ولو طال الزمان بحيث غفل الخبير عن مدرك تشخيصه، فانه لو عين خبير بقيمة الاراضى قيمة الدار مثلاً بحسب مداركه التى يستعملها يرتبون عليه الاثار ويتمشون على طبقه ولو ذهل عن المدارك بعد، وهكذا الامر فى الطبيب الذى عين دواء للمريض، والامثلة كثيرة، بل لا يرى من طريقتهم الفرق بين الميت والحى فى اتباع الرأي وترتيب الاثار. ولو لا الاجماع على اخراج تقليد الميت ابتداء عن تحت الحكم المذكور المستفاد من طريقة العقلاء لكان المتجه جواز تقليد الميت ايضا كالحى، فانقذح ان زوال الرأي اذا كان بهذا الوجه لا يضر ولا يؤثر فى عدم حجية الرأي السابق، لا بالنسبة الى الاعمال السابقة ولا اللاحقة، لا بالنسبة الى المجتهد ولا مقلديه، فافهم واستقم.

واما اذا كان بغيره من الوجوه المنصورة فلا اشكال في عدم العبرة به بالنسبة الى الاعمال اللاحقة. واما الاعمال السابقة فالظاهر انه لا بد من معاملة البطلان معها بحسب القاعدة اذا لم يدل دليل على صحة العمل اذا اختل فيه لعذر، كما دل حديث لاتعاد على صحة الصلاة اذا اختل فيها في غير الخمسة المذكورة لعدد من نسيان او جهل مركب او بسيط معذور فيه، وكما دل قاعدة الفراغ في بعض الصور المذكورة، وهو ما لو شك فعلا في الحكم من جهة القطع بفساد مدرك اجتهاده السابق، او الشك فيه على صحة العمل المأق به اذا شك في اعتبار ما اختل فيه اذا قلنا بتعميم قاعدة الفراغ للشبهات الحكمية، وكما اذا قلنا باجزاء الاوامر الظاهرية عن الواقعية.

قال في الكفاية: وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح، بداهة انه لا حكم معه شرعا، غايته المعذورية في المخالفة عقلا، وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد او المخصص او قرينة المجاز أو المعارض بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الامارات من باب الطريقة الى ان قال: واما بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان او معاملة وكون مؤداه ما لم يضمحل حكما حقيقة، وكذلك الحال اذا كان بحسب الاول مجرى الاستصحاب او البراءة النقلية وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف، فانه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال انتهى.

اقول: اذا كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل فهو خارج عن موضوع مسألة الاجزاء، ومثله ما لو قام طريق معتبر شرعا مثل الخبر الواحد ثم اضمحل القطع بحجيته، ففي هذين الفرضين لا يجري نزاع الاجزاء. واما اذا قام طريق معتبر شرعا على الحكم ثم انكشف ان الواقع على خلافه او كان بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاصل الشرعي فيأقى النزاع في باب الاجزاء فان قلنا باجزاء الاوامر الظاهرية عن الواقعية يصح الاعمال السابقة سواء قلنا بالطريقة او بالسببية، ومع قطع النظر عن قاعدة الاجزاء وسائر ما يقتضى صحة العمل من حديث لا تعاد وقاعدة

الفراغ، يكون مقتضى القاعدة بطلان الاعمال السابقة ووجوب اعاتها ثانيا بما اجتهد لاحقا، سواء ايضا قلنا بالطريقة او بالسببية، اذ كل من القولين مشترك في ان الواقع ليس فعليا ما لم ينكشف الخلاف، وفعلى بمجرد انكشاف الواقع على ما هو ظهور ادلة الاحكام من وجود الارادة الفعلية على طبقها لولا ما يوجب سقوطها عن الفعلية. وعلى هذا فلا مانع من ايجاب الاعادة بعد ظهور الحال وانكشاف ان الاجتهاد السابق كان على خلاف الواقع، غاية الامر انه على القول بالسببية يتعدد المطلوب: احدهما العمل على طبق قول العادل ما لم ينكشف الخلاف. والثانى العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف بالنسبة الى ما مضى، وبالجمله فالمتبع دلالة الدليل فان قلنا بالاجزاء او بساير ما اقتضى الصحة عم القولين، والا كان مقتضى ادلة الاحكام الاولية الاتيان بكل ما فات منها بعد انكشاف الحال. من دون الفرق بين القول بالسببية او بالطريقة، فافهم واستقم. هذا تمام ما يهم البحث عنه في الاجتهاد، ولنشرع بعون الله في مباحث التقليد.



الفصل الخامس: فى التقليد

معنى التقليد لغة

التقليد جعل القلادة، اما على نفسه او على الغير، كما فى القتل وغيره مما يتعدى الى النفس تارة، و الى الغير اخرى، فيقال: قتل نفسه ومنه قوله: تعالى ولا تقتلوا انفسكم الآية. و قتل الغير ومنه قوله: ومن قتل مؤمنا الآية. فافى رسالة شيخنا المرتضى رحمته المعمولة فى التقليد: من تفسيره بجعل الغير ذا قلادة محل النظر، اللهم الا ان يكون المراد ان اطلاق التقليد منصرف الى جعل القلادة على الغير، وذلك كلام مقبول، كما ان اطلاق القتل وغيره من الافعال المتعدية الى الغير تارة و الى النفس اخرى منصرف الى ايقاع الفعل على الغير كما لا يخفى. وكيف كان فالتقليد عبارة عن جعل القلادة، ومعناه بحيث يتعدى الى مفعولين اولهما بمنزلة القلادة، والثانى بمنزلة ذمها، وربما يذكر كلا مفعوليه، وربما يذكر الاول فقط ويحذف الثانى للمعلومية، وثالثة يعكس فيذكر الثانى ويحذف الاول لذلك. والظاهر ان قولهم: قلد المجتهد، من قبيل الثانى لا الاول، ومفعوله الاول هو الدين او العمل، فيكون المعنى اجعل الدين قلادة على المجتهد، كما وقع فى الخبر^١. وقد يقال: انه من قبيل الاول ومفعوله الثانى، النفس، فالمعنى اجعل المجتهد قلادة على نفسك والمراد جعل رأيه قلادة على النفس. ولا يخفى انه على هذا التقدير يلزم الاسناد الى غير من هوله،

١- فى باب عدم جواز التداوى بشيء فى الخمر عن ابي بصير قال دخلت ام خالد على ابي عبد الله عليه السلام وانا عنده فقالت انه يعترين فى بطنى وقد وصف لى باطلا العراق النبين بالولى فقال ما عينك عن شربه فقال قد قلدنك دينى فقال فلا تذوقى منه قطرة الخ.

لانه لا معنى لجعل المجتهد قلادة الا بارادة رأيه وفتواه، فيكون نظير قولهم: جرى الميزاب، ومن الواضح انه اذا كان الى ارادة الاسناد الحقيقى سبيل لا يرتكب المجاز فى الاسناد. فالصواب ما قلناه من انه من قبيل حذف المفعول الاول وذكر الثانى، لا العكس، فافهم واستقم.

تعريف التقليد اصطلاحاً

قد عرف التقليد فى الاصطلاح بتعاريف، فعن المحكى عن الفخر انه قبول قول الغير فى الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم، وعن محكى جامع المقاصد قبول قول الغير المستند الى الاجتهاد، وعن محكى النهاية والمعالم وشرح المختصر انه العمل بقول من غير حجة، وفى الكفاية هو اخذ قول الغير ورأيه للعمل به فى الفرعيات او للالتزام به فى الاعتقادات تعبدًا، بلا مطالبة دليل على رأيه.

اقول: الظاهر عدم انحصار مفهوم التقليد فى قبول قول الغير فى الفرعيات والاعتقادات او الاحكام الشرعية فقط كما عن الفخر والكفاية، بل هو يشمل قبول قوله فى مسائل اصول الفقه واصول الدين وسائر العلوم بل فى غير العلوم، وحرمة فى بعض تلك الامور لا ينافى صدق مفهوم التقليد، مثلاً قبول قول الغير فى اصول الدين حرام، ومع ذلك يصدق عليه التقليد، وهكذا قبول قول المجتهد الفاسق، ونحو ذلك.

وبذلك يظهر ان ما ذكره: من عدم دخول رجوع العامى الى المفتى فى تعريف التقليد لانه قبول جائز واخذ مع الدليل، لا يخلو عن النظر، لان الجواز وعدمه حكم التقليد، والكلام هنا فى مفهومه ومعناه. وقيد من غير دليل فى كلام الفخر او من غير حجة فى كلام النهاية والمعالم وشرح المختصر ليس راجعاً الى الاخذ والقبول كى يخرج عن التعريف رجوع الجاهل الى المجتهد الجامع للشرائط لانه الاخذ مع الدليل، بل هو راجع الى القول، فيكون التقليد عبارة عن قبول قول الغير الذى لم يقم حجة عليه عند الاخذ وعلى هذا يخرج قبول القول الذى قطع بصحته كقول النبى ومن هو بمنزلته، لانه بعد ثبوت صدقه بالمعجزة ونحوها يكون حجيته معه، فتدبر.

تحقيق معنى التقليد

هل التقليد عبارة عن الاخذ بقول الغير وقبوله العمل به عند الحاجة او عبارة عن العمل بقول الغير مستندا اليه او مجرد مطابقة عمله لقوله ولولم يكن عن استناد؟ لا اشكال فى عدم صدق مفهوم التقليد بمجرد المطابقة لو لم يكن عن استناد الى قوله. و هل هو بمعنى الاخذ للعمل او بمعنى نفس العمل؟ وجهان. ربما يقال: انه ان قلنا بان عناية قولهم قلد المجتهد من قبيل حذف المفعول الاول كما قويناه كان المناسب الوجه الثانى لا جعل العمل او الدين قلادة على عنق المجتهد الذي هو كناية عن جعله مسؤولاً فى اعمال نفسه انما يتحقق بالعمل بقوله، وان كان من قبيل حذف المفعول الثانى كان المناسب الوجه الاول لان معنى جعل المجتهد قلادة على نفسه جعل رأيه وفتواه قلادة على نفسه، وذلك انما يناسب قبول قوله والاخذ به والالتقياد له والتوطين على العمل به عند الحاجة.

ويظهر النتيجة فى مسألة البقاء على التقليد بعد موت المجتهد، فان قلنا: انه عبارة عن اخذ قول الغير ولو لم يعمل به يجوز البقاء على تقليد الميت بمجرد الاخذ، وان قلنا: انه عبارة عن العمل بقوله لا يجوز البقاء الا فيما عمل. ويظهر النتيجة ايضا فى مسألة العدول عن مجتهد الى مجتهد اخر مساو له فى الاجتهاد فان قلنا. انه عبارة عن العمل يجوز العدول فيما اخذه منه ولم يعمل به، وان قلنا: انه عبارة عن الاخذ لم يجز فيما اخذ ولو لم يعمل. وكيف كان لا يهمننا البحث فى مفهوم التقليد وانه هل هو العمل او الاخذ، لعدم وقوع هذا اللفظ فى شيء من ادلة الباب، وكل ما ورد من الادلة انما يفيد حجية قول المجتهد للعامة.

نعم قد ورد فى معقد كلماتهم هذا اللفظ فى مسألة البقاء على تقليد المجتهد بعد موته فيقع الشك حينئذ فى تحققه بمجرد الاخذ او عدم التحقق الا بالعمل، ولكن القدر المتيقن الثانى، لانه عرفه بعضهم بالعمل بقول الغير كما عرفت عن النهاية والمعالم وشرح المختصر، وعرفه اخر بقبول قول الغير كما عرفت عن الفخر وجامع المقاصد، وثالث بالاخذ بقول الغير. وكلماتهم هذا بين صريح فى كونه العمل وبين ما لا يأبى عن الحمل عليه، لا مكان

ان يراد من القبول والاخذ هو في مقام العمل، فيرجع الكل الى معنى واحد وهو العمل بقول الغير، ولعله لاجل ذلك نسب بعضهم هذا المعنى الى قول الاصوليين، ويشهد لهذا الحمل ان الشخص الواحد عبر تارة في معناه بالعمل واخرى بالاخذ كما قاله الشيخ، ويؤيده ايضا استدلالهم على حرمة التقليد بما دل على المنع عن العمل بغير العلم، فيستظهر منه ان التقليد هو العمل.

وبالجملة لا يبعد ان يقال: ان المتيقن عدم تحقق التقليد الا بالعمل خصوصا بملاحظة التدبر في كلمات القوم وتعابيرهم واستدلالهم، وحينئذ فلو وقع هذا اللفظ في معقد كلامهم في مورد كان الصواب حمله على العمل لا بمجرد الاخذ.

وفي الكفاية بعد ما عرف التقليد بما عرفت قال: ولا يخفى انه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضرورة سبقه عليه، والا كان بلا تقليد، انتهى.

اقول: ان كان المراد ان التقليد اذا كان عبارة عن نفس العمل يلزم ان يكون العمل محققا للتقليد، فقبله لا تحقق له، وهو موجب لفساد العمل وبطلانه، لانه يقع لا عن تقليد. يرد عليه منع بطلان العمل بدون التقليد لفقد الدليل عليه. والادلة التي سننبه عليها عن قريب ان شاء الله تعالى كلها راجعة الى جعل الحجية لقول الفقيه، فيكون قوله نظير ساير الامارات والحجج الشرعية، وحيث قلنا: انه لا دليل على ان وقوع العمل لا عن تقليد موجب لبطلانه، والالزم ان تكون احد الامرين من الاجتهاد والتقليد من شرائط صحة العمل، وهو كما ترى يلزم المشي على مقتضى المقال في الحجج الشرعية. وقد عرفت في محله مستوفيا ان جعل الحجية بنفسه يناfi صحة فعلية الاحكام الواقعية عند المخالفة وقد قلنا غير مرة: ان مفاد الامارات عين الواقع عند الاصابة وعذر عند المخالفة، وهذا المعنى انما يتحقق بنفس جعل الشارع الحجية لها، فنفس الجعل لا يجتمع مع فعلية الاحكام الواقعية على اي حال. وعلى هذا فلو ادت اماراة الى عدم وجوب السورة مثلا في الصلاة وكانت واجبة في الواقع لزم ان لا يكون الارادة المتوجهة اليها فعلية، والا لا معنى للترخيص في المخالفة. وحينئذ فلو صلى احد الصلاة من دون سورة من دون توجه الى هذه الامارة او من دون الاستناد اليها يكفي صلاته هذه وتحزيه، ولا يصح عقابه، لما

قلنا من ان نفس الترخيص في جواز العمل بالامارة مناف لبقاء المحكم الواقعي على الفعلية فالأق بالصلابة لا سورة قد اتي بما هو متعلق بالحجية وما تركه لم يكن متعلقا لتلك الارادة. وكذلك الكلام، في مورد الكلام فانه اذا افتى المجتهد بشيء وعمل به المكلف صح عمله على التقريب المتقدم في ساير الامارات، ولا يحتاج هنا الى سبق عنوان التقليد كى يدعى انه لا محالة يلزم ان يكون عبارة عن الاخذ للعمل لا العمل، بل مقتضى هذه القاعدة صحة العمل بمجرد مطابقته لفتوى المجتهد ولو لم يكن عن استناد الى قوله، وعدم صدق عنوان التقليد على هذا العمل بناء على ما قلناه لا يضر في صحته على ما عرفت من فقد الدليل على اشتراط العمل بالتقليد.

وكيف كان لا يهنا عدم صدق عنوان التقليد على العمل او عدم سبق العمل بالتقليد بعد ما كان مقتضى القاعدة الاولى المقررة في الطرق والامارات صحة الاعمال الواقعة على وفقها، ولا دليل هنا مانع عن الصحة. نعم يشكل الامر فيما اختلف الفقهاء في وجوب شيء فقال احدهما بالوجوب وقال الاخر بالعدم او اختلفا في مشروعيته، فان اتيان هذا الشيء بداعى الوجوب او اصل اتيانه حينئذ متوقف على تقدم التقليد، لانه به يصير الفعل واجبا في حقه او مشروعاً، ولولاه لم يكن له الى اتيانه بنية الوجوب او الى اصل اتيانه سبيل. وعلى هذا يمكن ان يقال: يلزم ان يكون التقليد عبارة عن الاخذ لا العمل للزوم تقدمه على العمل كما عرفت، فلو كان عبارة عن العمل لزم تقدم الشيء على نفسه.

قال الشيخ رحمته الله بعد بيان هذا الذي قلنا ما محصله: ان الالتزام بلزوم تقدم الاخذ ومنع صدق التقليد عليه بان يكون التقليد عبارة عن العمل غاية الامر لزم في المثالين وما يشبههما تقدم الاخذ عليه، خال عن الوجه.

اقول: والانصاف ان هذا الاشكال لا يخلو عن وجه، وبه ينبغي التمسك والتشبث لا بما في الكفاية، واجاب الشيخ رحمته الله بمنع لزوم تقدم الاخذ بل يكفي اتيان الفعل بنية الوجوب على جهة الاستناد الى قول موجه او اتيانه بنية الندب على جهة الاستناد الى قول نادبه، وكذلك له اتيان الفعل على جهة الاستناد الى قول القائل بالمشروعية، وله

تركه على جهة الاستناد الى قول القائل بعدمها، انتهى ملخص كلامه.
وهو مبني على تصور التخيير في الحجة وقد قلنا في مبحث التعارض عدم تصور ذلك بل لابد من ان يكون التخيير في الاخذ باحدهما، وبالاخذ يكون حجة تعيينية، وفي المقام ايضا يلزم الاخذ اما بقول هذا الفقيه او بقول ذاك، فبالاخذ يصير المأخوذ حجة عليه تعيينا، نعم لمانع منع ان يكون هذا الاخذ تقليدا، وهو ليس بمهم من الكلام، فافهم واستقم.

ماهو الدليل على جواز التقليد

قال في الكفاية: ثم انه لا يذهب عليك ان جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم في الجملة يكون بديهيا جبليا فطريا لا يحتاج الى دليل، والالزم سد باب العلم به على العامى مطلقا غالبا لعجزه عن معرفة ما دل عليه كتابا وسنة، ولا يجوز التقليد فيه ايضا والالدار او تسلسل، بل هذه هي العمدة في ادلته، واغلب ما عداه قابل للمناقشة، لبعد تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما يمكن ان يكون القول فيه لاجل كونه من الامور الفطرية الارتكازية وفي دعوى كونه من ضروريات الدين لاحتمال ان يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته، وكذا القدح في دعوى سيرة المستدين، انتهى موضع الحاجة.

دليل العقل

اقول: ان كان مراده ان جواز التقليد من احكام العقل ومستقلاته: كما ربما يشير اليه قوله: لاحتمال ان يكون من ضروريات العقل وفطرياته. ففيه: ان العقل بعد ما يدرك وجود احكام بنحو الاجمال وجب الخروج عن عهدها يحكم بالاحتياط التام، غاية الامر انه ان كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام يحكم بجواز ترك محتمل الوجوب او فعل محتمل الحرمة بمقدار يرفع به الاختلال، بناء على ان يكون بطلان ذلك من مستقلاته على ما قيل، لكن وجب بحكمه رفع الاختلال بما يكون وجود التكليف فيه موهوما بالنسبة الى ساير الموارد، فان فرض رفع الاختلال بعدم الاحتياط في الموهومات يجب الاحتياط

في سائر الموارد، سواء كان وجود التكليف فيها مظهرنا أو مشكوكا. وهذا وجه ما قلنا في محله ان مقدمات الانسداد على فرض تماميتها لا تقتضى حجية مطلق الظن بل مقتضاها وجوب الاحتياط بنحو لا يوجب الاختلال، من دون فرق بين مظهر التكليف أو مشكوكه أو موهومه، فان العلم بوجود الاحكام على سبيل الاجمال يقتضى الامتثال بقدر الامكان، فان امكن الاحتياط التام فهو الواجب، والا فيحتاج بمقدار الممكن، غاية الامر يلزم رفع الاضطرار بموارد كان احتمال وجود التكليف فيها اضعف بالمقايضة الى غيرها وقد تقدم تفصيل الكلام في بحث الانسداد. وبالجمله العقل لا يحكم بجواز التقليد بوجه بل هو حاكم بالاحتياط كما فيمن انسده عليه باب العلم والعلمى بالاحكام.

سيرة العقلاء

وان كان مراده اثبات الجواز بسيرة العقلاء وجبلتهم، كما ربما يشير اليه قوله: ورجوع الجاهل الى العالم في الجملة يكون بديهيا جبليا فطريا. ففيه: ان هذه السيرة انما تنفع بضميمة عدم الردع لا بانفرادها فيحتاج الى اثبات ذلك، وحينئذ فان كان الكلام في المجتهد فهو وان كان له سبيل الى اثباته لكن قوله لا ينفع المقلد، اذ الكلام هنا في حجية قوله وجواز التقليد فيه يستدعي الدور والتسلسل، وان كان الكلام في المقلد فهو عاجز عن اثبات عدم الردع عند انقذاح احتماله في نفسه. نعم قد يكون غافلا عن الردع بحيث يمشي على جبلته وفطرته ولا يحتمل الردع اصلا، لكن الكلام فيمن شك في الردع وانقذح احتماله في خاطره لا في الغافل فانه معذور شرعاً في جميع الموارد، ولا اختصاص له بالمقام، فانما نحن بصدد بيان جواز التقليد، ومشى العقلاء على مقتضى جبلتهم مع الغفلة بالمرّة عن الردع لا يثبت الجواز، بل من الممكن عدم الجواز ولكنهم معذورين في مشيهم هذا، لغفلتهم عن احتمال ردع الشارع. وقد قلنا في مبحث الاستصحاب رداً على من تمسك على حججته بسيرة العقلاء بل مطلق الحيوانات بالبناء على مقتضى الحالة السابقة ما لم ينكشف الخلاف ان مشيهم على ذلك لعله من جهة الغفلة عن الانقلاب فلا يفيد حجية الاستصحاب، ونظير هذا الكلام يأتي في المقام، فان بناء جميع العقلاء بمقتضى جبلتهم وفطرته على رجوع الجاهل الى العالم لا يقتضى جواز التقليد، الا اذا ثبت عدم

ردع الشارع، والمقلد الذي احتمل الردع لا سبيل له الى اثبات عدمه، واخبار المجتهد بذلك غير مفيد فى حقه، واما الذي غافل عن هذا الاحتمال فهو وان كان يمشى على مقتضى جبلته وفطرته لكنه لا يثبت الجواز، ومعدوريته انما هو للغفلة كما فى ساير مواردنا.

وبالجملة ان كان الكلام مفروضا فى المجتهد القادر على اثبات عدم الردع عن السيرة المستمرة بين العقلاء فهو وان كان يكشف رضاء الشارع بالتقليد بعدم الردع ولكن استنباطه هذا يختص به، وكونه حجة على المقلد اول الكلام، وجواز التقليد فيه مستدع للدور او التسلسل. وان كان مفروضا فى المقلد فالمفروض انه عاجز عن اثبات عدم الردع، فلا طريق له الى كشف رضاء الشارع بهذه السيرة، فكيف له اثبات جواز التقليد. نعم ربما يحصل له القطع بعدم الردع لتواتر الاخبار وتوافق قول المجتهدين به، كما ربما يحصل له القطع بجواز التقليد لاتفاق المجتهدين على جوازه، وهذا خارج عن فرض الكلام. **وبالجملة** لا يمكن التمسك بسيرة العقلاء من حيث هى على جواز التقليد اذا كان المقصود اثبات جوازه بحكم المقلدين، فما لم يحصل لهم القطع بالجواز اما من اخبار المجتهدين بعدم الردع او افتائهم بالجواز لا يفيد لهم السيرة، كما لا يخفى على من له ادنى تدبر.

نعم لو كان المستند الاجماع او سيرة المسلمين بما هم مسلمون او ضرورة الدين يفيد المقلد، اما الاجماع فلانه يكشف عن عدم وجود الردع من الشارع فلانه لو كان فى البين ما يصلح للرادعية عن الطريقة المستقرة بين العقلاء لما وقع اجماعهم على جواز التقليد، فالاجماع يكشف عن فقد الردع، والايات الناهية عن العمل بغير العلم لا تدل على الردع لما ثبت فى محله من انها ناظرة الى المنع عن العمل بغير العلم من دون متمسك شرعى، فتدل على ان الظن بنفسه لا يغنى من الحق شيئا فلا يشمل ما ثبت حجية بالدليل، وعلى فرض الدلالة ايضا يكشف الاجماع عن عدم شمولها للمقام. وكذلك الكلام فى سيرة المسلمين، فان عمل المسلمين بما هم مسلمون بشيء كاشف عن جوازه، فلانه لولا الجواز لم يكونوا عاملين مع كون عملهم فى المنظر والمرئى من الائمة عليهم، فهو دليل على عدم ردع الشارع - امامهم - عن العمل، وهذا هو الفرق بين هذه

السيرة وبين سيرة العقلاء، فان هذه بنفسها كاشفة عن عدم الردع، اذ لولا عدمه لم يستقر سيرتهم على العمل، فان المتدين انما يردع بالردع، بخلاف سيرة العقلاء بما هم عقلاء، فانها بنفسها لا تكشف عن عدم الردع، اذ قد يكون العاقل بما هو لا يردع بردع الشارع كما في العتاة والمردة والعصاة، فمن المحتمل وجود الردع من الشارع، لكنه لم يؤثر في ارتداعهم كما هو كثير التحقق. وبالجمله سيرة المتدينين والمسلمين بما هم كذلك كاشفة بنفسها عن عدم الردع فلا يحتاج الى اتعاب اثبات عدمه كي يشكل الا لمن لا سبيل له الى الاجتهاد فهي تكفي المقلدين وتفيدهم كما تفيد المجتهدين. وكذلك الكلام ايضا لو كان جواز التقليد من ضروريات الدين، بل الامر فيه اوضح كما لا يخفى، فتدبر.

ثم انه لو كان الدليل على الجواز سيرة العقلاء فالظاهر عدم الفرق بحسبها بين الاعلم وغيره فيما لا علم بتعارض قوليهما، كما لا فرق بين العادل والفاسق فيما كان صادقا في الاخبار عن، رأيه وكما لا فرق بين الرجل والمرأة، لجريان السيرة في جميع تلك الموارد. وبالجمله اذا كان الدليل سيرتهم فالمتبع تلك السيرة فكلما ثبتت كان التقليد جائزا. واما اذا كان الدليل الاجماع او سيرة المسلمين او ضرورة الدين فلا بد من الاختصار على القدر المتيقن، لامكان ان يكون كل منها ثابتا في مورد دون اخر، فعند احتمال الاختصاص بما اذا كان المجتهد رجلا عادلا اعلم بحسب الاختصار عليه ولا يمكن التعدي. وقد يستدل على الجواز مضافا الى ما عرفت بالايات والاخبار.

الآيات

اما الايات فمنها قوله تعالى: «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»^١ وتقريب الاستدلال ان الامر بالسؤال يستتبع وجوب القبول، والا للغي السؤال. وقد قلنا في مبحث حجية الخبر الواحد: ان هذه الاية على فرض دلالتها والغض عما يأتي انما دلت على حجية فتوى المفتي لا حجية الخبر الواحد، وذلك لان اهل الذكر غير شامل للراوي بما هو.

والقول باننا نفرض الكلام في الراوي الذي يكون من اهل الذكر والتفقه فتدل الاية

١- سورة النحل، آية ٢٣ وسورة الانبياء، آية ٧ وهو ما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر.

على حجية فتواه وحجية روايته، مدفوع بان وجوب السؤال انما تعلق بعنوان كونه من اهل الذكر فدل على حجية قوله بهذا العنوان، لا بعنوان كونه راويا، فان الراوي انما يطلق على من سمع قول الامام واخبر به وان كان لا يشعر معناه ولا يفهم المراد منه، واما اهل الذكر فانما يطلق على من كان متفقه في الاخبار عالما بمعانيها قادرا على استنباط المرادات منها، وحينئذ فاذا دل الدليل على حجية قول اهل الذكر بعنوان كونه كذلك لا يقتضى حجية قوله بعنوان كونه راويا، وكذلك العكس ولو فرض اجتماع العنوانين في شخص.

وبالجملة فهذه الآية ان كانت دالة على شيء، فهي دالة على حجية الفتوى لا الخبر. ولكن الاشكال كله في دلالتها، لاحتمال ان يكون الامر بالسؤال لتحصيل العلم وحصوله بالسؤال في بعض الموارد فلا يدل على حجية قوله تعبدا هذا.

ولكن الانصاف ان العرف يفهم من هذه الآية وجوب قبول قول العالم ولو لم يحصل به العلم، كما يفهم وجوب قبول قول الطبيب بل مطلق اهل الخبرة لو امر بالرجوع اليه ولكن الذي في الباب احتمال ان يكون مستند فهمه كذلك ما استقر عليه بناؤه من رجوع كل جاهل في كل امر الى العالم به، بل الظاهر ان ارتكازه هذا يحمله على هذه الاستفادة فعلى هذا يكون الآية مفيدا لامضاء ما هو سيرة العقلاء فلا تكون دليلا بحياها، نعم هو دليل على امضاء السيرة، هذا كله مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها من تفسير اهل الذكر باهل بيت العصمة عليهم السلام واما مع النظر اليه فيسقط الآية عن الاستدلال، لعدم ارتباطها حينئذ بالمقام. اللهم الا ان يقال: «قولهم عليهم السلام نحن اهل الذكر»^١ انما يكون واردا لبيان مطلب اخر، وهو ان فقهاء العامة مثل ابي حنيفة ليسوا صالحين للسؤال، لانهم ليسوا اهل الذكر حتى يجوز السؤال عنهم، فالرواية انما كانت بصددهم اهل السؤال ورددتهم عن الرجوع الى هذه الفقهاء، فلا ينافي شمول اهل الذكر لفقهاء اصحابنا رضوان الله عليهم اجمعين.

ومنها قوله تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة»^٢ الآية. تقريب الاستدلال انه

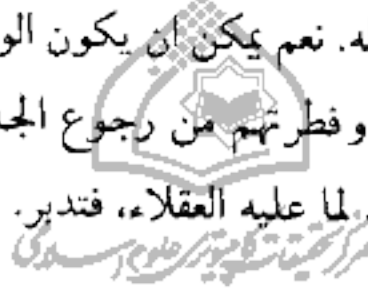
٢- سورة التوبة - الآية ١٢٢.

١- الكافي - ج ١، ص ٢١٠؛ الوسائل - ج ٢٧، ص ٦٣، الباب ٧.

لولا حجية قول الفقيه لكان نفيه وانذاره لغوا، فالامر بالانذار يستتبع وجوب القبول، وإذا ثبت وجوبه عند بيان الحكم مقرونا بالانذار ثبت وجوبه عند بيانه من دون الانذار ايضا لعدم الفرق قطعاً.

وقد ينافش فيها بما عرفت في الآية المتقدمة، وهو ان الامر بالانذار لعله لحصول العلم منه في بعض الموارد فلا يلغو، بل فائدته في مورد لا يحصل العلم ايضا هو ان المكلفين يخرجون بالانذار عن الغفلة ويصيرون شاكين في الحكم، فيجب عليهم الاحتياط، او تحصيل العلم، ولا يجوز اجراء البراءة لعدم جريانها قبل الفحص.

اقول: والانصاف ان تقييد وجوب القبول بمورد حصل العلم من قول المفتي، بعيد في الغاية. نعم لا يبعد ان يكون الوجه في الامر بالانذار هو ما ذكر من خروج المكلفين به عن حالة الغفلة فلا يقتضى حجية قوله تعبداً، ولكن الانصاف ايضا ان العرف يفهم من الآية كانه السؤال وجوب قبول قوله. نعم يمكن ان يكون الوجه في هذه الاستفادة هو ما ارتكز في اذهانهم بمقتضى جبلتهم وفطرتهم من رجوع الجاهل الى العالم، فتكون هذه الآية ايضا من الادلة الواردة امضاء لما عليه العقلاء، فتدبر.



الاخبار

واما الاخبار فعلى طوائف: منها ما ورد فيه حث بعض الاصحاب وترغيبهم على الافتاء او امضاء ما كانوا يفعلون من الافتاء مثل^١ ما رواه النجاشي في كتاب الرجال مسندا «عن سليم بن ابي حية قال: كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت: احب ان تزورني فقال: ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك فاروه عني قال وقال له ابو جعفر عليه السلام: اجلس في مسجد المدينة واقت الناس فاني احب ان يري في شيعة مثلك»^٢

ومثل^٣ ما في نهج البلاغة «قال فيما كتب الى قثم بن عباس: واجلس لهم العصرين

١- المستدرک، ص ١٨٨، باب ١١ من كتاب القضاء، الحديث ١٤.

٢- المستدرک- ج ١٧، ص ٣١٥، الباب ١١: رجال ابن داود، ص ١٥.

٣- المستدرک، ص ١٨٨ في الباب المتقدم.

وافت للمستفتي وعلم الجاهل وذاكر العالم»^١

ومثل^٢ ما عن معاذ بن مسلم النحوي عن ابي عبد الله عليه السلام «قال قال لي: بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس قلت: نعم و اردت ان أسألك عن ذلك قبل ان اخرج اني اقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون ويجيء الرجل اعرفه بمودتكم فاخبره بما جاء عنكم ويجيئني الرجل لا ادري ولا اعرفه من هو فاقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك فقال عليه السلام لي: اصنع كذا فأبى كذا اصنع»^٣

ودلالة هذه الاخبار على حجية قول المفتي واضحة، لان الامر بالافتاء او امضاءه يستتبع حجيته والا كان لغوا. اللهم الا ان يناقش فيها بما تقدم في الايتين، ولكن الجواب الجواب، بل لا يبعد ان يقال: ان الدلالة في هذه الاخبار اكد على ما يستفاد منها من تنزيل فتوى هؤلاء منزلة فتوى فقهاء العامة، ولا اشكال في ان العامة كانوا يعملون بفتوى فقهاءهم، فورود هذه الاخبار منهم عليه السلام في عصر كان العامة يعملون بذلك يفيد حجية قول فقهاء الاصحاب، كما لا يخفى. *بسم الله الرحمن الرحيم* ومنها ما فيه ارجاع بعض الاصحاب الى بعض فقهاءهم مثل صدر رواية سليم بن ابي حية المتقدمة.

ومثل ما عن علي بن المسيب الهمداني «قال قلت للرضا عليه السلام: شقّتي بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فممن اخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا ابن ادم القمي المأمون على الدين والدنيا. قال علي بن المسيب: فلما انصرفت قدمت على زكريا ابن آدم فسألته عما احتجت اليه»^٤

ومثل ما عن عبدالعزيز «قال قلت للرضا عليه السلام: اني لا القاك في كل وقت فممن اخذ

١- المستدرک - ج ١٧، ص ٣١٥، الباب ١١: بحار الانوار - ج ١٥١، ص ٢٦٨، الباب ١.

٢- الوسائل، كتاب القضاء، ص ٣٧٣.

٣- الوسائل - ج ١٦، ص ٢٣٣، الباب ٣٥: الوسائل - ج ٢٧، ص ١٤٨، الباب ١١.

٤- الوسائل - ج ٢٧، ص ١٤٦، الباب ١١: المستدرک - ج ١٧، ص ٣١٣، الباب ١١: بحار الانوار - ج ٢، ص ٢٥١، الباب ٢٩.

معالم دينى قال: خذ عن يونس بن عبدالرحمن^١ الى غير ذلك من الاخبار ودلالاتها واضحة لا تحتاج الى مزيد بيان.

ومنها ما ورد فيه النهى عن الافتاء بغير العلم المستفاد جوازه مع العلم، مثل ما عن ابي عبيدة «قال قال ابو جعفر عليه السلام: من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب وعليه وزر من عمل بفتواه»^٢ الى غيره من الاخبار الكثيرة، فان المستفاد منه ان من افتى الناس بعلم لا يلعبه الملائكة ولا يلحقه وزر من عمل بفتواه، وهو عبارة اخرى عن حجية قوله وصحة العمل على وفقه، هذا.

ولكن يمكن الخدشة فى هذه الاخبار لعدم استفادة الاطلاق منها، لاحتمال ان يكون حجية الفتيا مخصوصا بفتوى مثل اiban بن تغلب ويونس بن عبدالرحمن وزكريا بن آدم، فان غاية مفاد الاخبار حجية فتوى هؤلاء ومن شابههم، فلا يجوز التعدي الى كل مفتى، كما لا يجوز التعدي الى كل الافتاء، لاحتمال اختصاص الحكم بالفتاوى التى كان مقدماتها قريبة، لا التى احتاجت الى كثير من المقدمات، كما هو الحال بالنسبة الى كثير من الاجتهادات المعمولة فى عصرنا هذا، بل وفيما بعد عصر الائمة عليهم السلام. وبالجمله لو كان المستند فى الباب هذه الاخبار وما شابهها يمكن الخدشة فيها بانها قاصرة عن اثبات ما نحن بصده لاحتمال اختصاصها بفت خاص وفتاوى خاصة، واما رواية ابي عبيدة فلا يمكن استفادة اطلاق الحكم من مفهومها، لانها انما كانت بصدد ان كل من افتى الناس بغير علم لعنته الملائكة ولحقه وزر من عمل فتياه، وليس المفهوم منه بالمفهوم الا حجية الفتوى عن علم فى الجملة لا مطلقاً كما لا يخفى، نعم لو كان فى مقام بيان كل من حكم المنطوق والمفهوم امكن استفادة اطلاق المفهوم باطلاق المفهوم، لكنه كما ترى.

اللهم الا ان يدعى احد وليس يبيد ان هذه الاخبار انما كانت بصدد اعطاء منصب الافتاء لمثل اiban فى مقابل العامة تنبيها على ان مثله الصالح لهذا الامر لا مثل فقهاء العامة،

١- رجال العلامة - ص ١٨٤ رجال الكشى - ص ٢٨٣.

٢- الكافى - ج ١، ص ٢٣؛ الكافى - ج ٧، ص ٢٥٩؛ التهذيب - ج ٦، ص ٢٢٣. الباب ٨٧

فحينئذ يفهم منه حجية قوله في جميع الموارد التي كان العامة يرجعون فيها الى فقهاءهم، فيستفاد اطلاق الحكم بالنسبة الى انواع الفتيا، خصوصا مع اجازة الامام التفریع على الاصول، كما يظهر مما نقل في الوسائل في باب عدم القضاء والحكم بالرأى عن السرائر عن كتاب هشام بن سالم «عن ابي عبد الله عليه السلام قال: انما علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا»^١ وعن كتاب بزني «عن الرضا عليه السلام قال: علينا لقاء الاصول وعليكم التفریع»^٢ ولكن يبقى احتمال اختصاصه بمفت خاص.

فانقدح ان التعدي من الاخبار المذكورة الى فتوى كل مفت محل الاشكال.

قال في الكفاية: وهذه الاخبار على اختلاف مضامينها وتعدد اسانيدھا لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلا قاطعا على جواز التقليد وان لم يكن كل واحد منها بحجة، فيكون مخصصا لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد من الايات والروايات قال الله تبارك وتعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم»^٣ وقوله تعالى: «قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون»^٤ انتهى موضع الحاجة.

اقول: لو بني على التخصيص وجب الاقتصار على القدر المتيقن من الاخبار، فلو احتمل اشتراط العدالة بالمرتبة الموجودة في مثل اiban ويونس و زكريا لزم الاقتصار عليه. وعلى هذا يسقط الاستدلال على حجية فتوى المجتهدين بالكلية. اللهم الا ان يوجد مثل هؤلاء. واما اية السؤال والنفر فلعدم دلالتها على ما ذكره لا تكون مخصصة للايات الناهية. وكذا السيرة لسقوطها عن قابلية الاستدلال بعد وجود ايات الردع. هذه كله مضافا الى ان الالتزام بالتخصيص ربما يؤدي الى التخصيص المستهجن، لان الايات لو دلت على عدم جواز العمل بغير العلم مطلقاً ولو قامت حجة شرعية وكان خروج مورد الطرق والاصول بالتخصيص كان تخصيصا مستهجنا كما لا يخفى. فالصواب ما قلنا في معنى عموم تلك الايات من انها ناظرة الى بيان عدم جواز الاتكاء والاعتماد على الظن بما

١- عوالي اللآلى - ج ٤، ص ٦٣. ٢- الوسائل - ج ٢٧، ص ٦٢، الباب ٦: بعار الانوار - ج ٢، ص ٢٤٥، الباب ٢٩ م

٣- سورة الإسراء، الآية ٣. ٤- سورة الزخرف، الآية ٢٣.

هو ما لم يتم حجة مجوزة لذلك، فالظنون التى قام على حجيتها دليل قطعى خارج عن مدلول الايات رأسا، وعلى هذا فى كل مورد قام السيرة على العمل بالظن يكون حجة يخرج عن موردها، وبذلك يظهر انه لو لم يكن دليل على جواز التقليد الا السيرة كان كافيا فى اثبات الجواز واما بناء على الالتزام بالتخصيص فيسقط السيرة عن قابلية الاستدلال، لكون الايات رادعة عنها.

لا يقال: وهكذا الامر بناء على المعنى المذكور.

فانه يقال: شمولها لمورد السيرة يكون دوريا بناء على المعنى الذى قلناه، لان الشمول فرع عدم حجية السيرة، وذلك فرع شمول الايات الرادعة، فتدبر.
هذا ملخص الكلام فى الايات الناهية عن العمل بغير علم و تقدم تفصيل الكلام فيها فى مبحث حجية الخبر الواحد.

واما قوله تعالى: «قالوا انا وجدنا آياتنا على امة»^١ الاية فهو غير مربوط بالمقام، اذ الكلام هنا فى التقليد فى الفروع وتلك الايات انما دلت على ذم التقليد فى اصول الدين واين احدهما بالآخر، والعجب منه عليه السلام كيف اورد هذه الاية هنا مع انها على فرض دلالتها انما دلت على عدم جواز التقليد فى الاصول لا فى الفروع، ولا ملازمة بين الامرين.

وما يقال: من انه يستفاد منها عدم جواز التقليد فى الفروع بالاولوية اذ لو كان كما لا يجوز التقليد فى الاصول مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فى الفروع بالطريق الاولى لسهولة، مدفوع بما ذكره فى الكفاية: من ان القياس مع الفارق، لان مسائل الاصول معدودة فكيف بمسائل الفروع التى كانت لا تعد ولا تحصى، وبان المعتبر فى الاصول تحصيل الاعتقاد والقطع بالاجماع والاتفاق، فعدم جواز الاكتفاء فيها بالشك تعبدا لا يستلزم عدم جوازه فيما ليس المطلوب فيه تحصيل الاعتقاد. وبالجمله الكلام يقع تارة فى اصول الدين، واخرى فى فروع الاحكام، والمطلوب فى الاول تحصيل الاعتقاد، وفى

الثاني تحصيل الحجة، والاية على فرض دلالتها على عدم جواز التقليد والغض عما يمكن ان يقال: فيها من انها دلت على عدم جوازه ما لم يحصل الاعتقاد لا ما اذا حصل، دلت على عدم جوازه في اصول الدين لا في فروع.

وبما ذكرنا يظهر النظر في الاستدلال على جواز التقليد بالخبر المنقول عن تفسير العسكري عن الصادق عليه السلام وفيه قوله: واما من العلماء من كان صائنا لدينه حافظا لنفسه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه.

لانه بعد تسليم صحة الاحتجاج بسنده وارد في مورد التقليد في اصول الدين على ما يشعر به صدره وذيله، وقد تقدم ان المعتبر فيها تحصيل الاعتقاد والقطع بالاجماع والاتفاق فلا يكتفى بالشك، وانما الخلاف في انه هل يعذر بالقطع الحاصل من التقليد او لا بد من تحصيل القطع عن الدليل؟ والخبر المذكور على فرض صحة التمسك به انما دل على جواز التقليد فيها، ومورده ما اذا حصل القطع فكيف يمكن الاستدلال به على جواز التقليد في الفروع كي ينتج حجية قول المفتي تعبدوا لو كان المستفتى على شك وشبهة، فافهم واستقم هذا.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

ولكن الانصاف غير قاصر عن افادة الجواز فيما نحن بصددده وبيانه يستدعي ذكره روى في الاحتجاج عن تفسير العسكري عليه السلام في قوله: «تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا امانى وان هم الا يظنون»^١ «فويل للذين يكتبون الكتاب بايدهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا»^٢ الاية «قال امام العسكري عليه السلام قال الله عز وجل: يا محمد ومن هؤلاء الذين اميون لا يقرؤون الكتاب ولا يكتبون كالامى منسوب الى امه اي هو كما خرج من بطن امه لا يقرء ولا يكتب، لا يعلمون الكتاب المنزل من السماء ولا المكذب به ولا يؤمنون بهما الا الامانى ان يقرء عليهم ويقال لهم: ان هذا كتاب الله وكلامه لا يعرفون ان قرء من الكتاب خلاف ما فيه وان هم الا يظنون ما يقول رؤساؤهم من يكذب محمد في نبوته وامامة على عليه السلام سيد عترته وهم يقلدونهم مع انه محرم

عليهم تقليدهم. فقال رجل للصادق عليه السلام: فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوام اليهود الاكعوامنا يقلدون علماءهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال: بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استوا فان الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علماءهم، واما من حيث افتراقوا فلا. قال لي يابن رسول الله ﷺ قال ان عوام اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح وباكل الحرام والرشاء ويتغير الاحكام عن وجهها بالشفاعات والعنايات والمصانعات، وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به بين اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه، واعطوا مالا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم، وظلموهم من اجلهم، وعلموهم يقارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى، فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا انه لا يجوز قول خبره ولا تصديقه، ولا العمل بما يؤديه اليهم عن لا يشاهدوه، ووجب عليهم النظر بانفسهم في امر رسول الله ﷺ اذا كانت دلائله اوضح من ان يخفى واشهر من ان لا يظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر والعصية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها، واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لا صلاح امره مستحقا وبالتوفير بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان لا لال والاهانة مستحقا، فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة علمائهم. فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه، وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم، فاما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة، وانما كثرة التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك، لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم، ويضعون الاشياء على غير وجوها

لقلة معرفتهم، واخرين يتعمدون الكذب علينا ليجروا، من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم، ومنهم قوم نصاب لا يقدرّون على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون عند شيعتنا، وينتقصون بنا عند اعدائنا ثم يضيفون اليه اضعافه واصفاف اضعافه من الاكاذيب علينا التي نحن براء منها فيقبله المستسلمون من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا واضلوا، اولئك اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين بن علي عليه السلام انتهى.

فانه ربما يقرب عدم دلالتها على جواز التقليد بورود صدره مورد مسألة النبوة ودلائلها، وهي من مسائل الاصول لا يجوز الاكتفاء فيها بالشك تعبدًا بالاجماع والاتفاق بل لابد من تحصيل القطع كما عرفت، وانما وقع الاشكال في انه هل يكتفى في تحصيله بالتقليد او لابد من تحصيل الادلة التفصيلية كيف كان، فلزوم تحصيل القطع وعدم الاكتفاء بالشك فيها مما اتفقت الكلمة عليه، وحينئذ فيقتصر دلالة قوله: فاما من كان من الفقهاء الخ على جواز التقليد واخذ قول المجتهد تعبدًا، بل على هذا يمكن تقريب دلالة على خلاف المطلوب بدعوى ان ذكره في مورد التقليد في الاصول يشهد بان حكم التقليد فيها وفي الفروع على حد سواء، فكما لا يكتفى فيها بالشك فكذلك في الفروع.

وما يقال: من عدم ظهوره في الشمول للفروع اصلا فلعله بقريئة صدره وارد مورد الاصول فلا يرتبط بالمقام، مدفوع بوجود القرينة على ارادة الكل من الفروع والاصول مضافا الى الاطلاق من هذه الجهة، فان قوله: فللعوام ان يقلدوه، ظاهر في جواز التقليد في الموردين، ويؤيده تنزيل فسقة علمائنا منزلة علماء العامة، فانه ظاهر في ان عدوهم يجوز تقليدهم على حذو ما يقلد العامة علماءهم. فدعوى الاختصاص بالاصول، غير قابلة للقبول، مضافا الى انه على هذا الاحتمال ايضا يسقط الخبر عن الدلالة على المدعى، هذا.

وتحقيق مفاد الخبر انه ناظر الى بيان اشتراط حصول القطع بان اخبار المفتي برأيه

موافق له بمعنى القطع بانه لا يكذب فى الاخبار عن رأيه، فانه انما ذم عوام اليهود لما راوا من علمائهم الفسق الظاهر ومعذلك كانوا يعتمدون على اخباراتهم عن الكتاب، وكذلك ذم عوامنا الذين يرون من فقهاءهم ذلك ويعتمدون على اخبارهم عن آرائهم مع ان ذلك على حذو ساير الاخبار انما يجب التبيين عنه اذا كان المخبر فاسقا، كما دل عليه قوله تعالى: «ان جئكم فاسق نبأ فتبينوا»^١ الآية. فمعنى قوله: فاما من كان من الفقهاء الخ انه اذا كان الفقيه بهذه الصفات بحيث قطع ان اخباره بان رأى هكذا موافق للواقع يجوز تقليده مطلقاً فى الفروع والاصول، غاية الامر ان المورد لما كان اخبار اليهود عن الكتاب آثار النبي الاكرم وعلاماته كان بحيث لو قطع صدق المخبر وعدم تعمله على الكذب قطع بالواقع لعدم احتمال خطائه حيث كان منشأ الاخبار امرا محسوسا لا يجري فيه احتمال الخطأ. وهذا بخلاف الفروع فان استنباطها وفهمها عن الادلة كان متوقفا غالبا على اعمال قوة نظرية ومبادى حدسية، فكان احتمال الخطأ فيها موجودا فى الغالب، وحينئذ فتجوز التقليد فيها عند ما قطع بصدق الفقيه فى الاخبار دليل على عدم اعتبار الشارع باحتمال خطائه. وهذا عبارة اخرى عن حجية قوله تعبدوا وهو المطلوب.

والحاصل ان المستفاد من الخبر على ما يعطيه دقيق النظر ان قبول قول الفقيه يتوقف على امرين: الاول ان يقطع بانه تحمل المشقة وصرف الطاقة فى تحصيل الوظيفة. والثانى ان يقطع بانه صادق فى اخباره عن رأيه ولا يعتمد الكذب. ويدل على كلا الامرين اخذ الاوصاف المذكورة فى الفقيه من صيانة النفس وحفظ الدين ومخالفة الهوى واطاعة امر المولى، فان من كان بهذه المثابة لا يفتى الا بعد بذل الوسع فى استنباط الحكم ولا يكذب فى الاخبار عن فتواه، بخلاف من لم يكن بتلك المثابة، فانه لا يبالى عن الافتاء ولو لم يبلغ الى حد الاهلية، فيحرف ما تحمل عن الائمة ويضع الاشياء على غير مواضعها وجوهها لجهله وقلة معرفته، كما ينظر اليه قوله عليه السلام «لان الفسقة يتحملون عنا

فيحرفونه باسره لجهلهم»^١ الخ كما لا يبالي عن تعمد الكذب واظهار خلاف رأيه ولو كان بذل الجهد والوسع في تحصيله. وينظر اليه قوله عليه السلام: «واخرون يتعمدون الكذب علينا. وانت خبير بان الذي يفرق فيه بين العادل والفاسق هو الامران المذكوران اعنى اظهار الرأي مع عدم تحصيله او اظهاره على خلاف الواقع، فان العادل لا يرتكب ذلك بخلاف الفاسق فانه لا يبالي عنه، واما احتمال الخطأ فهو مشترك بينهما لا فرق بحسبه اصلا، كما لا يخفى وقد عرفت ان المستفاد من الخبر عدم الاعتناء بهذا الاحتمال والقائه.

وبهذا يظهر ان عدّه من ادلة اعتبار العدالة بما هي في المفتي محل النظر، اذ قد عرفت ان غاية مفاده اعتبار القطع بانه لا يفتى الا بعد بذل الجهد ولا يعتمد في اخباره على الكذب، واخذ الاوصاف لعله من جهة عدم حصول القطع غالبا الا بها، فلو فرض حصوله من طريق اخر كفى. وبعبارة اخرى اخذ الاوصاف ليس ظاهر الا من جهة ان احتمال الافتاء بدون الجهة او التعمد على الكذب غير ملغى في غير المتصف بها واما احتمال الخطأ فقد عرفت انه مشترك بين الواحد للاوصاف والفاقد لها، فلو كان غير معتنى به في الاول فليكن كذلك في الثاني، واخذها تعيدا في حجية قول المفتي خلاف ظاهر سياق الخبر صدرا وذिला كما لا يخفى على المتأمل. وحيثنذ فلو فرض حصول القطع بانه صادق في اخباره وكان له اهلية الفتوى كان قوله حجة ولو لم يكن واجدا للاوصاف، والله العالم. وربما استدلل على الجواز بتوقيع إسحاق بن يعقوب وفيه قوله عليه السلام: «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله عليهم»^٢

وربما يشكل دلالة على المدعى بما ثبت من انه اذا ترتب حكم في دليل على عنوان لا يجوز تعديته الى عنوان اخر، والخبر دال على حجية قول رواة الاحاديث واین ذلك بحجیه قول المفتي من حيث كونه مفتيا لا راويا.

ويدفع الاشكال بان مقتضى الارجاع الى رواة الاحاديث وان كان ما ذكر، لكن

١- الوسائل - ج ٢٧، ص ١٣١، الباب ١١٥ بحار الانوار - ج ٢، ص ٨٨، الباب ١٤.

٢- بحار الانوار - ج ٥٣، ص ١٨٥، الباب ٣١؛ كشف الغمة - ج ٢، ص ٥٣١؛ كمال الدين - ج ٢، ص ٤٨٣، الباب ٤٥.

ضميمة التعليل ربما توجب صراحته ولا اقل من ظهوره في ارادة جعل الحجية لقول المفتي من حيث كونه مفتيا، فان ظاهره يعطى ان هؤلاء حجة على حذو كونه عليه السلام حجة الله، فيفيد انه كما كان قول الامام حجة في بيان الاحكام، فكذلك قولهم حجة فيها، وهذا عبارة اخرى عن حجية الفتوى لا الرواية. بل ربما افراط بعض فتخيل دلالة التعليل على حجية قولهم في غير مورد بيان الاحكام ايضا. ونتيجة هذا كونهم كالنبي والائمة اولى بالمؤمنين من اموالهم وانفسهم. ولكنك خير بفساد ذلك، لانه ناظر الى جعل الحجية فيما يرجع الى بيان الاحكام من قبل الائمة عليهم السلام، والامر اوضح من ان يخفى.

وربما يستشتم الجواز من قوله عليه السلام في حق بني فضال: «خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا»^١ فانه يشعر بان من كان صحيح العقيدة يجوز اخذ رأيه، اذ لولا ذلك لما كان للاختصاص وجه فالانصاف اشعاره، فان الوجه في ترك ارائهم انما هو فساد المذهب، فتدبر.



مركز تحقيقات كميته في علوم اسلامی

الفصل السادس: فى وجوب تقليد الاعلم وعدمه

وهو من مهام مسائل التقليد فينبغى بسط المقال فى تحقيق حاله وقبل ذكر ادلة الطرفين نتكلم فى الاجماع والشهرة المدعى على الوجوب فنقول: قد يرى فى كلمات غير واحد من متأخري المتأخرين نسبة الوجوب الى الشهرة.

قال الشيخ فى رسالته المعمولة: وان كان احدهما اعلم فان اختلفوا فى الفتوى تعين العمل بقول الاعلم على المشهور، بل لم يحك الخلاف فيه عن معروف، قال: وقد اعترف الشهيد الثانى رحمته فى منية المريد بانه لا يعلم فى ذلك خلافا بل صريح المحقق الثانى رحمته فى مسألة تقليد الميت بالاجماع على تعين تقليد الاعلم، انتهى موضع الجماعة.

وربما ينسب دعوى الاجماع ايضا الى السيد فى الذريعة، ولكن الذى يعطيه التبع ذهاب الاعتماد واطمينان النفس عن نقل الشهرة والاجماع فى المقام، بل هو موجب لعدم استراحة الخاطر بنقل الاجماع فى المقامات الاخر ايضا، فانه قال الشهيد الثانى فى المسالك فى شرح قول المصنف: اذا وجد اثنان متفاوتان فى الفضيلة الخ بعد ابتناء المسألة على مسألة تقليد الاعلم فيه قولان للاصوليين والفقهاء احدهما: الجواز فذكر ادلته الى ان قال: والثانى وهو الاشهر بين الاصحاب المنع، فانه يفيد ان وجوب تقليد الاعلم

اشهر القولين بين الاصحاب، ومقتضى ظاهره ان القائلين بعدم الوجوب ايضا جم غفير طائفة كثيرة، فان الاشهر انما يطلق فيما كان القائلون بكلا طرفى المسألة كثيرة ولكن غلب افراد احد الطرفين على الاخر، واين ذلك بدعوى الشهرة، فان الشهرة المحجة فى المقام وغيره هو المقابل للشاذ الذي لم يذهب اليه الاقل قليل من الاصحاب^١.

وقال فى الجواهر فى شرح القول المذكور بعد استعجاب استناد بعض الى الاجماع المحكى عن المرتضى فى ظاهر الذريعة وعن المحقق الثانى فى مسألة تقليد الميت مالفظة: ضرورة عدم اجماع نافع فى امثال هذه المسائل، بل لعله بالعكس، فان الائمة مع وجودهم كانوا يأمرؤن الناس بالرجوع الى اصحابهم، الى ان قال: على انه لم نتحقق الاجماع عن المحقق الثانى، واجماع المرتضى مبنى على مسألة تقليد المفضول فى الامامة العظمى مع وجود الافضل، وهو غير ما نحن فيه. وهذا كله كما ترى مما يوهن نقل الاجماع، فعلى فرض حجية الاجماع المنقول ايضا يجب التوقف فى المقام فضلا عن عدم حجيته، والاجماع المحصل غير حاصل، فيجب الاعراض عنه والتكلم فى ساير ادلة المسألة، هذا.

وقد يناقش فى حجية الاجماع فى المقام بعد تسليمه بامور لا يخلو عن النظر وسيجىء الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

الدليل على وجوب تقليد الاعلم

وربما يستدل على الوجوب بامور: الاول الاصل المقرر فى كلية دوران الامر بين كون احد الشئئين حجة على التعيين او على التخيير كما فى الخبرين المتعارضين مع وجود المرجح فى احدهما دون الاخر وكما فى المقام فان قول الاعلم حجة قطعا اما بنحو التعيين او التخيير واما قول المفضول فشكوك الحجية. وقد ثبت فى محله ان الشك فى الحجية مساوق لعدمها. واستدل بهذا الوجه فى الكفاية بل اورد على الاجماع المدعى على تعيين تقليد الافضل باحتمال ان يكون وجه القول بالتعيين الكل او الجمل هو الاصل فلا مجال

١- اقول والذي يزيد فى التعجب نسبة عدم العلم بالخلاف الى الشهيد الثانى فليت شعري لو لم يعلم الخلاف

كيف نسب القول بالوجوب الى الاشهر.

لتحصيل الاجماع مع الظفر بالاتفاق فيكون نقله موهونا. ولكن ستعرف ان نتيجة الاصل قد يكون حجية قول المفضول، فلا يحتمل ان يكون هو مدرك المجمعين.

الثانى الاخبار الدالة على ترجيح قول الافقه عند المعارضة، مثل مقبولة عمر بن حنظلة ورواية داود بن حصين، او على اختياره للحكم بين الناس، كما دل اليه المنقول عن امير المؤمنين عليه السلام فى عهده الطويل الى مالك الاشتر «اختر للحكم بين الناس افضل رعيته»^١

وفيه ما ثبت فى محله: ان الترجيح بالصفات راجع الى ترجيح حكم احد الحكمين فى مقام الدعوى وفصل الخصومة، والتعدي عنه الى الفتوى قياس مع الفارق، ولا وجه لتنقيح المناط ولا الغاء الخصوصية، لقوة احتمال ان يكون الترجيح بالافقهية وغيرها فى مقام الترافع والتخاصم، لعدم فصل الخصومة الا به واين ذلك بمقام الفتوى، فتدبر.

ومنه يظهر ضعف ما ربما يورد على الاجماع بعد تسليمه باحتمال ان يكون مدركه المقبولة وما يشابهها، وجه الضعف انه لو كان المدرك ذلك لم يتحقق الاتفاق مع ما عرفت من ظهور كون الترجيح بالصفات راجعا الى حكم الحاكم لا فتوى الفقيه.

واما قول امير المؤمنين عليه السلام فعلى فرض ارادة الافضل فى الفقه راجع الى مقام القضاة، والتعدي عنه الى الفتوى قياس، مع انه لا يبعد ان لا يكون الحكم على نحو اللزوم، والا فلو وجب تصدي الافضل للقضاء لزم تصدي المالك بنفسه لاختياره للغير، فتأمل.

الثالث ان قول الافضل اقرب من غيره جزما، فيجب الاخذ به عند المعارضة عقلا. وفيه: انه لم يعلم ان ملاك حجية قول الغير تعبدا قربا الى الواقع بنظر المكلف كى يكون ما فيه زيادة القرب بالنسبة الى صاحبه واجب الاتباع، بل لعل الملاك امر آخر كان فى قول الافضل وغيره على نحو سواء، سواء قلنا فى باب الامارات بالطريقة او بالسببية، وقد تقدم تفصيل ذلك مستقصى عند البحث عن جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة الى غيرها فى الخبرين المتعارضين، هذا. ولو ابيت الا عن الالتزام

بان الملاك فى الحجية هو القرب الى الواقع فيلزمك الالتزام فى بعض الموارد بتقديم فتوى المفضول، من جهة موافقته لفتوى من هو افضل من الافضل الحى ممن قدمات، او من جهة موافقته لفتوى كثير من المفضولين وتقويه به، بل يلزمك الالتزام بوجوب اتباع المكلف ظن نفسه لو كان على خلاف رأي مجتهد و كان اقرب من الواقع بنظره على ما تقدم تفصيله عند الكلام فى تقليد الانسدادي. وبالمجمل لو كان المدار على القرب الى الواقع يتبع المكلف ما هو الاقرب من رأي الافضل او المفضول او ظن نفسه. وكل ذلك كما ترى.

الرابع السيرة المستمرة بين العقلاء على اختيار قول الاعلم عند تعارضه مع قول غيره. كما لا يخفى على من راجع بناءهم فى امور معاشهم، وحيث لم يردع الشارع عن هذه السيرة تكون حجة شرعية. والانصاف انه من اقوى ادلة الوجوب ولا شائبة فيه ولا ارتياب. وحيث ان السيرة استقرت على ذلك ولم يرد نهى عن الشارع يحتمل قويا ان يكون مدرك المجمعين على فرض تسليم الاجماع والغض عما تقدم من بيان ضعفه هو تلك السيرة فلا يكون دليلا على حدة هذا.

ولكن لابد من تنقيح الصور المتصورة فى المقام ثم التكلم على حسب ما يقتضيه الاصل والسيرة فنقول:

بحث وتحقيق

تارة يفرض الكلام فى مورد العلم بمعارضة فتوى المفضول مع فتوى الافضل فى المسألة التى اراد العمل بها، واخرى لا يعلم بذلك، ولكنه يعلم بمعارضة فتواهما احتمالا بدويا غير مقرون بالعلم الاجمالى. وعلى كل تقدير فتارة يتكلم فى مقتضى الادلة اللفظية الدالة على جواز التقليد من الايات والاخبار مع قطع النظر عن السيرة، واخرى يتكلم فى مقتضى السيرة ومقدار جريانها سعة وضيقاً. وعلى الاول ايضا تارة يقال: ان تلك الادلة انما دلت على جواز التقليد وحجية قول المجتهد بنحو الاهمال ولا اطلاق فيها يشمل حال التعارض كما قال به المحقق الخراسانى تبعا لغيره، واخرى يقال: انها مثل ادلة حجية قول الثقة يشمل حال التعارض ايضا، غاية الامر انه عند التعارض يجب

اعمال قاعدته من التساقط او التخيير او الترجيح على ما سيأتي بيانه.

وربما يوجه هذا القول بامور: الاول ان قوله تعالى: «فاسئلوا اهل الذكر»^١ باطلاقه دال على جواز الرجوع بكل من كان من اهل الذكر، سواء عارض قوله قول غيره او لا، نظير قوله: صدق العادل، فان ما هو الوجه في دعوى شموله للخبر عند التعارض هو الوجه في شمول الآية، وكذا قوله تعالى: فلولا نفر الخ دل على ان قول النافرين المتفقهين حجة على المتخلفين مطلقاً، سواء عارض قول بعضهم بعضاً او لم يعارض.

الثاني قوله: «واما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه»^٢ الخ دل على حجية قول الفقيه، واطلاقه يشمل حال التعارض وعدمه ومثله قوله عليه السلام في التوقيع الشريف: «فارجعوا فيها الى رواية احاديثنا»^٣

الثالث ان قوله عليه السلام: لا بان «اجلس في مسجد المدينة وافت الناس»^٤ وكذا ارجاعه الراوي الى يونس بن عبد الرحمن وذكر بن آدم دليل على حجية قول هؤلاء، سواء كان هنا من هو اعلم منهم او لم يكن. ودعوى عدم الاطلاق لا مكان عدم وجود الاعلم منهم في ذلك الزمان وعلم الامام بذلك، مدفوعة بان ذلك مبني على انه عليه السلام امرهم بالفتوى او ارجع الاصحاب اليهم باعمال الغيب والاطلاع على احوال جميع العلماء الموجودين في زمانه، وهو من البعد بمكان.

وكيف كان فلو قيل باهمال الادلة وتكلم مع قطع النظر عن السيرة كان مقتضى الاصل تعين قول الاعلم في جميع الصور الاربعة المذكورة فيما لم يقتض الاستصحاب التخيير او حجية قول غيره على ما يأتي بيانه، وذلك لان قول الاعلم مقطوع الحجية وقول غيره مشكوكها، وقد سبق ان الشك في الحجية مساوق لعدمها، من دون فرق بين تلك الصور، بل مقتضى هذا الاصل تعين الاخذ بقول الاعلم حتى في مورد العلم بموافقة

١- سورة النحل - الآية ٤٣.

٢- الوسائل - ج ٢٧، ص ١٣١، الباب ١٠: بحار الانوار - ج ٢، ص ٨٨، الباب ١٤: الاحتجاج - ج ٢، ص ٤٠٨.

٣- بحار الانوار - ج ٥٣، ص ١٨٥، الباب ٣١: كشف الغمة - ج ٢، ص ٥٣١: كمال الدين - ج ٢، ص ٤٨٣.

٤- المستدرک - ج ١٧، ص ٣١٥، الباب ١١: رجال ابن داود - ص ١٥.

فتواه لغيره، لان جعل الحجية لقوله مقطوع ولغيره مشكوك. وبما ذكرنا تعرف ان المستدل بهذا الاصل القائل باهمال ادلة التقليد لا يصح له اختصاص مورد النزاع بصورة العلم بالاختلاف، كما مثله في الكفاية.

ثم ان الاستدلال بهذا الاصل لا يتم الا بضميمة مقدمة اخرى، وهى ان احتمال تساقط الفتواين ساقط للاجماع على التخيير عند التساوي، فيستكشف به عدم التساقط عند اعلمية احدهما ايضا، للقطع بعدم مدخلية التساوي في عدم التساقط هذا. بل يمكن نفي احتمال التساقط بالاجماع المركب فان الاصحاب بين قائل بالتخيير وقائل بالتعيين.

ثم ان الاصل قد يقتضى حجية قول المفضول وعدم تعين الافضل، وذلك كما اذا كان المجتهدان متساويين في السابق ثم صار احدهما اعلم، فان استصحاب التخيير حاكم على الاصل المذكور، موجب لجواز الرجوع الى فتوى المفضول، وكما اذا كان احدهما اعلم في السابق او كان الفقيه منحصرا به ثم صار مفضولا، فان استصحاب حجية قوله يقتضى جواز الرجوع اليه، وحيث ان مقتضى الاصل مختلف باختلاف الموارد قلنا: انه لا يجوز ان يكون مدرك المجمعين ذلك، فها عن المحقق الخراساني محل الكلام، كما تقدم.

نعم لقائل توجيه كلامه بالاجماع المركب وتوضيحه: انه لو جاز الرجوع الى المفضول جاز مطلقاً ولو لم يجوز لهم يجوز كذلك، فان احدا من الاصحاب لم يفرق بين الموارد، وحينئذ فاستصحاب التخيير او استصحاب حجية قول المفضول يفيد بضميمة الاجماع جواز الرجوع اليه في جميع الموارد ايضا، فيعارض الاصلان ويرجع الى الاصل المقرر، هذا غاية ما يمكن تقريب كلامه، ولكنه مخدوش بعدم وجود الاجماع المركب اعنى القول بعدم الفصل، بل الموجود انما هو عدم القول بالفصل، وهو غير مفيد.

ثم انه اذا فرض انه اخذ بقول المفضول يكون حاله حال ما لو اخذ بالخبر المرجوح وقد قلنا: ان الفرض يكون داخلا في تردد الحجة بين الامرين، فانه بعد الاخذ بقول المفضول يعلم اجمالا بان الحجة عليه اما المأخوذ او قول الاعلم الذي لم يأخذ به، فان حجيته غير تابعة للاخذ على ما عرفت تفصيل الكلام فيه عند تأسيس الاصل في تعارض الخبرين، ولازم ذلك الاحتياط في بعض الموارد، والرجوع الى البراءة في البعض

الآخر، فراجع التفصيل.

هذا كله مع قطع النظر عن السيرة، واما هي فقد عرفت استقرارها على العمل بفتوى الاعلام ورأيه في امور المعاش والمعاد، وهي متبعة حيث لم يردع عنها الشارع، لكنها مخصوصة بمورد العلم بالمعارضة تفصيلا او اجمالا مطلقاً، فان بناءهم ليس على التوقف عن العمل بقول المفضول بمجرد احتمال معارضته بفتوى الفاضل، بل لا يزالون يتحركون على طبق قول اهل الخبرة فاضلا كان او مفضولا مع احتمالهم اختلافهما في النظر ولا يتوقفون بمجرد ذلك الاحتمال، كما لا يخفى على الخبير. نعم لا يبعد منع السيرة على العمل بقول المفضول فيما كان الاطلاع على قول الفاضل غير محتاج الى معرفة معتنى بها، وكل ذلك واضح على من راجع بناء العقلاء، فراجع وتدبر ولا يخفى انه بلحاظ السيرة يتعين قول الاعلام عند المعارضة في جميع الموارد، فلا يأتي التفصيل بين الموارد هنا، بخلاف ما لو كان المدرك الاصل.

هذا كله اذا قلنا بسكوت الادلة اللفظية واهمالها وعدم الاطلاق فيها.

واما اذا قلنا باطلاقها يكون حال الفتوى حال ساير الامارات في ان الاصل الاولى فيها عند التعارض ما لم يثبت الترجيح او التخيير هو التساقط، ولكنه عند العلم بالمعارضة اجمالا او تفصيلا دون مجرد الاحتمال.

وتوضيحه: ان الامارات الشرعية من الخبر الواحد وغيره حجة ما لم يعلم له معارض بنحو التفصيل او الاجمال، فان العقلاء لا يزالون يبنون على الاخذ بظاهر كلام المتكلم ويعملون على وفقه ولا يقفون بمجرد احتمال صدور المعارض له، وقد قلنا: انه لولا ذلك لانسد باب الاخذ بالظواهر بالكلية، لانه ما من مورد الا وفيه احتمال صدور ما هو معارض لهذا الظهور. نعم انهم اذا علموا بنحو الاجمال او التفصيل صدور ما هو معارض له يقفون عن العمل به. ومثله ما لو احتملوا صدوره، ولكن كان الفحص عنه غير مستلزم لمعرفة، بل كان الاطلاع عليه على فرض وجوده في غاية السهولة، فان الظاهر انه ليس بناؤهم في مثل ذلك ايضا على العمل باصالة الظهور. ومثله العمل بالخبر الواحد، فان بناء العقلاء انما جرت على العمل باخبار الثقات ما لم يعلموا اجمالا او

تفصيلاً وجود معارض لها، وليسوا واقفين عن العمل بها بمجرد احتمال المعارض الا فيما كان الاطلاع عليها من السهولة بحيث لا يحتاج الى معونة معتد بها، هذا. ولو لا ذلك كان على اصحاب الائمة عليهم السلام الفحص عن جميع الاخبار الصادرة عنهم الواصلة الى كل واحد منهم، مع ان المعلوم من طريقهم خلاف ذلك، فان كل واحد منهم كان يعمل بما وصل اليه من الاخبار ولم يكن ليستطلع صاحبه عما وصل اليه، وهذا دليل على انهم لم يكونوا يترتبون الاثر على مجرد الاحتمال. ومثل الخبر فتوى الفقيه، فانه يجوز العمل به ما لم يعلم وجود معارض له، اما مساو له، او اقوى منه. نعم لو علم اجمالاً وجود المعارض كان عليه الفحص فى دائرة المعلوم بالاجمال الى ان يظفر على المعارض بمقدار معلوم.

ثم ان مقتضى القاعدة الاولى عند العلم بالتعارض هو التساقط كما عرفت فى مبحث تعارض الخبرين، غاية الامر قيام الاجماع على ان الحكم عند تساوي المجتهدين هو التخيير، فالاجماع هنا كالدليل اللفظى الدال على التخيير فى الخبرين. وما يناقش فيه: من ان مدركه لعل القول بالسببية فى الامارات، مدفوع بانه لو كان المدرك ذلك وجب القول بالتخيير ايضا عند تعارض الظاهرين او البيئتين، وحيث لم يقولوا به عند ذلك يستكشف أن مدركهم امر اخر وصل اليهم ولم يصل اليها، وبهذا الاجماع يستكشف سقوط احتمال التساقط عند التساوي وكذا عند عدمه، لما عرفت من عدم مدخلية التساوي، مضافا الى وجود الاجماع المركب. بقی احتمال تعين قول الاعلم، وقد عرفت ان مقتضى الاصل ذلك فى بعض الموارد، واما مقتضى السيرة والاجماع على فرض وجوده تعين الاخذ بقوله.

وانقدح من جميع ما ذكر تعين قول الاعلم عند العلم بالمعارضة، والذي ينبغي التوجه اليه ان قول الاعلم ورأيه انما يكون حجة معينة اذا صدر عنه حال الاعلمية، فلو صدر منه حال التساوي اراء ثم صار اعلم ليس تلك الراء حجة على التعيين، والله العالم.

وهم ودفع

ثم انه قد يدعى ان مقتضى سيرة العقلاء وان كانت تعين قول الاعلم الا ان سيرة

المسلمين قد استقرت على الاخذ بفتاوى المفضول ولو عند العلم بمعارضته مع فتوى الافضل، وقد يؤيد ذلك بان اهل الخلاف كانوا يرجعون الى المفضول مع وجود الافضل ومعارضة فتواهما ايضا، وهذا كان جائز عندهم مشهورا على ما تواتر نقله. ومن المعلوم انه كان سيرتهم على ذلك من زمن الائمة عليهم السلام وحينئذ فامر ابان بالافتاء او ارجاع الاصحاب الى يونس وزكريا مع شهرة العمل بفتوى المفضول ولو عند المعارضة بين العامة يظهر في حجية افتاء هؤلاء على حسب حجية الافتاء بين العامة، هذا. ولكنك خير بان كشف ان سيرة اصحاب الائمة كانت على ذلك مشكل جدا، فالمتبع انما هو السيرة المحققة بين العقلاء، والله العالم بحقايق احكامه.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الفصل السابع: فى جواز تقليد الميت وعدمه

وقد ينسب الثانى الى المشهور، بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه، ذكر الشيخ رحمته فى رسالته المعمولة حكاية الاجماع واتفاق الاصحاب عن عدة من الاعلام قال ما محصله: ان فى القواعد المالية استظهر بنفسه الاتفاق، وحكى الاجماع عن المحقق الثانى، وعن المسالك دعوى تصريح الاصحاب باشتراط الحياة فى العمل بقول المجتهد، وعن رسالته المصنفة فى المسألة دعوى قطع الاصحاب على عدم جواز النقل عن الميت، وعن الوحيد البهبهاني انه اجمع الفقهاء على انه لا حجية لقول الميت، وفى المعالم العمل بفتاوى الموقى مخالف لما يظهر من اتفاق اصحابنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت، وفى رسالة الاحسائي دعوى الاجماع من الامامية على انه لا قول للميت. انتهى.

وقد يستدل على عدم الجواز بعد القدح فى ادلة الجواز: بان جواز تقليد الحى متيقن وجواز تقليد الميت مشكوك، والاصل عدمه. ويرد عليه منع كلية ذلك، لاحتمال تعيين قول الميت فى بعض الموارد، كما اذا كان اعلم.

اقول: يمكن دفع هذا الاحتمال بالاجماع المركب، فان الظاهر ان الاقوال بين قولين: تعيين قول الحى، والتخير، وليس هنا قول بتعين تقليد الميت ولو كان اعلم.

وكيف كان فان كان المشى على مقتضى السيرة وبناء العقلاء فالظاهر انهم لا

يفرقون فى الرجوع الى اهل الخبرة بين الحى والميت وبين المجنون والعاقل، فكما يرجعون الى قول الحى والعاقل، كذلك يرجعون الى ما صدر من الميت قبل موته ومن المجنون قبل جنونه. وهذا مما لا ينبغى الارتياح فيه، بل كل من راجع بناء كل العقلاء فى كيفية رجوعهم الى اهل الخبرة يحكم ببداهة ذلك.

نعم فرق بنظرهم بين عروض الموت والمجنون وبين تبدل الرأي، فانك ترى من نفسك انه لو زال رأي الخبير فى فن الطبابة او تقويم الاراضى وكشف له فساد رأيه السابق وتبدل بالآخر لا تأخذ برأيه السابق، واما لو مات او عرض له المجنون من دون ان يتبدل رأيه قبل ذلك نأخذ به ونعمل عليه. وهذا ديدن العقلاء طراً من دون شك وريبة.

حكم التعارض بين رأي المجتهد الميت ورأي المجتهد الحى

نعم اذا عارض قوله قول المجتهد الحى، فان كان احدهما اعلم من اخر يأخذون بقوله معينا، سواء كان هو الميت او الحى، واما عند التساوي فهم حاكمون بالتساقط، كما تبين فى المسألة السابقة وعند تأسيس الاصل الاولى فى الخبرين المتعارضين، فان حكم العقلاء فى كل امارتين متعارضتين لا ترجيح لاحدهما على الاخرى عندهم هو التساقط. وحينئذ يحتاج فى الحكم بالتخير او تعيين احدهما الى دليل اخر. واما الاجماع على التخير عند التساوي فهو وارد مورد حياة المجتهدين فلا يشمل المقام. واما احتمال التساقط فمرتفع بالاجماع المركب، فانهم بين قائل بالتخير وبين قائل بتعين قول الحى. وكلاهما مشتركان فى انه لا تساقط، فيدور الامر بين التعيين والتخير والمتيقن حجية قول الحى، هذا مقتضى السيرة.

التمسك بالاستصحاب فى المقام

واما الاستصحاب فتقريبه: تارة على القول بعدم الدليل على اعتبار بقاء الرأي، واخرى على القول باعتبار بقاءه، فان قلنا بعدم ثبوت الاعتبار فدعوى انه لا دليل عليه عدى ما يتوهم: من ان الاجماع على عدم جواز تقليد المجنون ونحوه كاشف عن اعتبار

بقاء الرأي، وهو مدفوع بانه لو كان كاشفا عن ذلك فليكن الاجماع على جواز تقليد النائم والغافل عن مدارك اجتهاداته السابقة كاشفا عن عدم الاعتبار، فان جميع هذه الفروض مشترك في انه لا رأي فعلا، فتقريب استصحاب الحجية واضح. نعم انه لا يثبت الجواز الا لمن كان في زمن حياة المجتهد جامعا لشرائط التكليف وأخذ ان قلنا باشتراط الاخذ فلا ينتج جواز التقليد من الميت بدوياً. اللهم الا ان يتمسك احد بالاستصحاب التعليق، ويدفعه منع جريانه فيما لم يكن التعليق بحكم الشرع كما تبين في محله مستقصى. وان قلنا باعتبار بقاء الرأي فربما يمنع جريان الاستصحاب بان الرأي قائم بنظر العرف بالحياة وهي معدومة بالموت عرفاً ولو لم يكن بحسب الدقة كذلك.

وقد يناقش فيه: بان العرف وان كان يرى بنظره البدوي العرفي ان الموت انعدام الحياة الا انه بعد استماع المعاد والرجوع من القبر الى البرزخ من اصحاب الشرايع والانبياء صلوات الله عليهم اجمعين انقلب نظره فيرى ان النفس والروح القائم به الرأي باق الى ما بعد الموت، فاذا شك في بقاء رأيه السابق او تبدله برأي اخرى يستصحب، كما يستصحب بقاء رأي المجتهد الحي عند الشك في انقلابه وتبدله بالآخر. ولو شك في الحجية بعد ذلك ايضا يستصحب الحجية كما تقدم على الفرض الاول: لكن لو فرضنا عدم الاحتياج الى استصحاب الحجية كما لو علم بها على تقدير بقاء الرأي فالاستصحاب واحد، وهو استصحاب بقاء الرأي، ونتيجته جواز التقليد بدوياً كان او استمرارياً. واما لو فرضنا الشك فيها على تقدير البقاء ايضا احتيج الى استصحابين بقاء الرأي وبقاء الحجية على تقدير بقاءه، ونتيجة ذلك عدم جوازه الا في الاستمراري، ووجهه واضح فتدبر.

وربما يجاب: بانه وان سلم انقلاب نظر اهل العرف وانه بالنظر الثانوي لا يرى الموت انعدام الحياة ولكن استصحاب بقاء الرأي غير جار لعدم الشك في زواله، فان كل انسان يكشف عنه الاستار بالموت ويصير خبيراً بالواقعيات وحقايق الاحكام، فاما ان يقطع بخلاف ما استنبطه في حال حياته، او يقطع بالوفاق، وعلى كل تقدير قد زال الرأي السابق الذي وصل اليه في تلك الحال لانه القطع بالوظيفة والحكم الظاهري الذي يتطرق فيه احتمال الخلاف، واما ما وصل به حال الموت فهو القطع بالواقع ولا يتطرق فيه احتمال

الخلاف قط، فاین احدهما بالآخر حتى يجوز الاستصحاب فان الاستصحاب عبارة عن جر نفس المتيقن في ظرف الشك وهو منتف في المقام قطعاً. نعم لو فرض انه في زمان حياته قطع بالواقع ثم مات يمكن جريان استصحاب رأيه لعدم العلم بزواله، ولكن الفرض قليل الوجود. وفيه : اولا منع كشف الاستار عن الميت وعلمه بالغيوب كيف وظاهر غير واحد من الاخبار خلافه منها : ما دلّ على ان الارواح في عالم البرزخ يستقبلون ارواح الموتى من رفقته فيسئلونهم عن اشخاص من اقوامهم ورفقتهم، فان اجابوا بموتهم اسفوا عليهم لما علموا انهم وقعوا في الهاوية والعذاب، وان اجابوا بانهم احياء فرحوا، وهذا دليل على انهم جاهلون بحقيقة الامر، وثانياً سلمنا انه بالموت يصير قاطعاً بالواقعيات وحقايق الاشياء والاحكام، ولكن قطعه هذا ليس حجة على الانام لخروجه عن طريق استنباط الحكم وتحصيل الوظيفة بالطرق المتعارفة الراجعة الى اعمال النظر في الادلة الشرعية، فهو نظير ما لو قطع مجتهد بالحكم بالجفر والرمل والاسترلاب ونحو ذلك، فكما ان قطعه ليس حجة على المقلدين ولو كان هو بنفسه لا يحتمل الخلاف، فكذلك القطع الحاصل للميت الخارج عن الطريقة المتعارفة المعمولة في استنباط الاحكام ليس حجة عليهم، بل الحجة انما هو ما ادى اليه رأيه باعمال جهة الخبرة بالطرق المعهودة، وهذا الامر محكم عند العقلاء ايضاً في رجوعهم الى اهل الخبرة.

وبالجملة الرأي الذي يكون حجة على المقلد هو الذي وصل اليه المجتهد باعمال الخبرة وبذل الوسع في استنباط الوظيفة من الادلة الشرعية، وليس هو صفة قائمة بالنفس ليدعى زواله بالموت وكشف الاستار. وحينئذ فلو شك في قبول هذا الرأي باحتمال عروض خلل له في مداركه ليستصحب بقاؤه كما يستصحب اذا شك في قبول رأي الحى من دون فرق، فتدبر.

وهم ودفع

نعم يمكن الاشكال بوجه آخر يحتاج توضيحه الى التنبيه على مقدمة، وهى ان ادلة الاصول والامارات انما يثبت مؤداها فيما كان هناك اثر شرعى او غيره يترتب عليه فالتعبد بتصديق العادل او ظاهر الالفاظ انما يعقل فيما كان له اثر عملى، فما ليس له اثر

اصلاً لا يعقل التعبد في مورده. اذا عرفت ذلك نقول: لا اثر في التعبد بها بالنسبة الى الميت كما لا يخفى فلا يشمل ادلتها، ولا يقاس بالاحكام التي ليست محطاً بعمل المجتهد كاحكام الحيض والاستحاضة والنفاس ونحوها، اذ تلك الاحكام وان كانت كذلك الا ان الافتاء بها بنفسه عمل المجتهد، فهذا الاثر كاف في صحة التعبد بالاخبار وسائر الطرق والاصول في موردها، واين ذلك بما نحن فيه، فان الميت كما لا عمل له بالاحكام، كذلك لا يتصور في حقه الافتاء كي يصح شمول ادلتها له بلحاظ هذا الاثر، فتدبر واغتم، هذا.

التمسك بالاستصحاب للتقليد بقاء

وربما يقال باستصحاب الاحكام التي قلد الميت فيها في حال حياته، ورده في الكفاية: بانه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً، فان جواز التقليد ان كان بحكم العقل وقضية الفطرة فواضح لانه لا يقتضى ازيد من تنجز ما اصاب من التكليف والعذر فيما اخطأ، وان كان بالنقل فكذلك. لان قضية الحجية شرعاً ليست الا ذلك لانشاء احكام شرعية، فلا مجال لاستصحاب ما قلده. قال: الا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب.

اقول: وهذا كما ترى اشكال سار في جميع المقامات من دون تخصص بالمقام كما تقدم تفصيله في بحث الاستصحاب، واجماله: انه لو قام خبر عدل على وجوب صلاة الجمعة مثلاً او قام ظاهر عليه وكان المتيقن منه وجوبه في زمان حضور الامام، فاذا شك في وجوبه في زمان الغيبة يشكل التمسك لاثباته بالاستصحاب، اما حجية قول العادل او الظاهر فهو مقطوع لا يحتاج الى الاستصحاب، لكن المفروض ان وجوب الصلاة في زمان الغيبة لم يكن بمدلول قول العادل ولا بمفاد الظاهر، كيف ولو كان كذلك لكفانا الدليل الاجتهادي ولم نكن لنتحتاج الى الاستصحاب. واما استصحاب وجوب الصلاة فهو غير جار، لعدم القطع بالوجوب سابقاً على ما هو المفروض من ان حجية الطرق والامارات لا تستتبع احكاماً، فلم يكن هنا حكم في السابق ليجوز استصحابه، وسيأتي بعض ما يتعلق بالمقام، هذا. ولعل الجواب عن الجميع ما اشار اليه بقوله: الا على ما تكلفنا الخ وحاصله: ان المستفاد من ادلة الاستصحاب ثبوت الملازمة الشرعية بين وجود امر في

السابق ووجوده فى اللاحق، وحيث قد ثبت فى المثال ان الاتيان بصلاة الجمعة كان الاتيان بالواقع على تقدير الموافقة وعذرا عنه على تقدير المخالفة فيكون الان كذلك بحكم ثبوت الملازمة المذكورة ولا مزيد الا ذلك، سواء قلنا باستتباع الحجية جعل احكام على طبقها او لم نقل، هذا كله على تقدير القول بعدم الاستتباع. واما على القول به فيمكن استصحاب الاحكام التى قلده فيها ولا ضير فيه عدى ما يقال كما فى الكفاية: من احتمال دوران الحكم مدار قيام قول المجتهد حدوثا وبقاء، بان يكون وجوب صلوة الجمعة مثلا الذى ادى اليه نظر المجتهد ثابتا بما هو مؤدى قوله ونظره، فيكون نظير وجوب الصلاة فى الوقت وسائر ما ترتب الحكم على عنوان من العناوين. وقد تقدم فى مبحث الاستصحاب مستقصى انه لو ثبت حكم فى لسان الدليل لعنوان لا يمكن اثباته لعنوان اخر بالاستصحاب، لانه اسراء حكم من موضوع الى اخر، وليس من الاستصحاب بشئ. نعم فيما يكون العنوان من الموضوعات الخارجية يمكن الاستصحاب، كما اذا ثبت حكم النجاسة للماء المتغير وفرض تحقق هذا الماء فى الخارج، فانه اذا شك فى ان النجاسة هل كانت تدور مدار التغير حدوثا وبقاء او التغير واسطة فى العروض؟ يمكن ان يقال: العرف يرى موضوع النجاسة نفس الماء فيقال الماء كان نجسا والان كما. هذا.

ولا يخفى ان هذا الاشكال ايضا لو تم لجرى فى سائر الامارات، لاحتمال ان يكون مفاد قول العادل والبينة وظهور الالفاظ وغيرها من الامارات ثابتا بما هو مفاد الامارة، ومجرد احتمال ذلك كاف فى تزلزل اركان الاستصحاب، لعدم القطع ببقاء الموضوع معه ولازم الاشكال انه لو افترى مجتهد فى الوقت بوجوب السورة فى الصلاة او عدم وجوبها فمات لم يكن هذا الحكم ثابتا بعد موته. والجواب عن الاشكال ان الظاهر ان العناوين المأخوذة فى الادلة انما اخذت للاشارة الى مداليلها من دون خصوصية فيها بانفسها بان يكون ثبوت مداليلها تلك العناوين.

فانقدح انه لو التزمنا بان قضية جعل الحجية جعل الاحكام الظاهرية كان استصحاب بقاء تلك الاحكام منتجا لجواز البقاء على تقليد الميت، انما الكلام كله لو لم

نلتزم بذلك وقلنا: ان الحجية ليست الا المنجزية والمعدرية، فعند ذلك يشكل الاستصحاب كما تقدم، ووجهه ما عرفت بأنه لو اريد استصحاب الاحكام الظاهرية فالمفروض عدم استتباع الحجية لها، وان اريد استصحاب الاحكام الواقعية فلا يقين بها سابقا. نعم كان الحال فى السابق انه لو كان فى الواقع حكم لم يكن العبد معذورا وكان الارادة على طبقه فعليا لوجود البيان عليه وهو قول المجتهد، فيمكن استصحاب تلك الحال نظير الاستصحاب التعليق فى ساير الموارد، لكنه لا يثبت وجود الحكم وتنجزه منجزا. اللهم الا ان يقال: المستفاد من ادلة لا تنقض وجود الملازمة بين الثبوت فى السابق والثبوت فى ظرف الشك، نظير الملازمة بين وجوب القصر والافطار الا فيما استثنى، فكما ان البيان على وجوب القصر بيان على جواز الافطار وبالعكس، فكذا البيان على الحكم فى ظرف السابق بيان عليه فى ظرف الشك، وكان اثر هذا البيان ما كان اثره فى السابق من التنجيز على فرض الوجود، هذا. وقد عرفت انه لولا ذلك لا شكل الاستصحاب فى ساير الطرق والامارات ايضا. ويشغى ان يعلم ان هذا التكلّف فى توجيه الاستصحاب غير محتاج اليه الا اذا كان مفاد الامارة من قول المجتهد او غيره وجود الحكم كما اذا قامت على الوجوب او على الحرمة، واما اذا كان مفادها نفي الحكم كما اذا قامت على الاباحة فلا ضير فى استصحاب نفي الفعلية، لانه استصحاب تنجيزي فان الحكم الواقعي اما كان على وفق الامارة فهو والا لم يكن فعليا، لما عرفت فى غير مقام ان الترخيص الشرعي بنفسه لا يجتمع مع وجود الارادة الفعلية بخلاف الترخيص العقلي، فالحكم ليس فعليا على تقدير وجوده وعدمه، وهذا امر منجز يمكن استصحابه فى ظرف الشك، والله العالم. وقد تحصل ان الاستصحاب بوجوهه المذكورة خال عن الاشكال.

نقل ونقد

قال فى الكفاية بعد بيان هذا الاستصحاب ما لفظه: هذا كله مع امكان دعوى انه اذا لم يحز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي بسبب الهرم والمرض اجماعا، لم يحز فى حال الموت

بنحو اولى قطعاً، انتهى.

وفيه: اولا منع زوال الرأي فى الميت كما تقدم، وليس لاحد دعوى القطع بزواله، الا بان يقال كما عن بعض الاساطين: الاضطراب الحاصل للانسان عند الموت وحالة الاحتضار يزيل الرأي، وهو كما ترى. فالقياس مع الفارق فكيف بدعوى الاولوية، هذا مع قطع النظر عما تقدم: من انه ان كان الاجماع على عدم جواز البقاء على تقليد من عرض له الهرم والمرض كاشفا عن اعتبار بقاء الرأي فليكن الاجماع على جواز تقليد النائم ومن غفل عن مدارك استنباطاته السابقة كاشفا عن عدم اعتباره. وثانياً اما الاجماع على عدم جواز البقاء بسبب الهرم والمرض ليس بمثابة الاجماع على عدم الجواز بالموت، بل ليس نقل الاجماع بمثابة يوجب الاطمينان بوجوده، بخلاف نقل الاجماع فى المسألة، فان الشيخ رحمته الله نقل عن غير واحد من الاساطين حكاية الاجماع وقد تقدم نقله منا سابقاً فراجع حتى قال: وقد بلغ اشهر هذا القول الى ان الشائع بين العوام ان قول الميت كالميت الى ان قال: حتى ان الشهيد انكر من ادعى وجود القائل به وقال فى التنبيه الاول: انه لا فرق فى ظاهر كلمات الاكثر ومعاهد اجماعاتهم وموارد استدلالاتهم على عدم جواز التقليد من الميت بين تقليده ابتداءً والبقاء على تقليده، لان لفظ التقليد سواء جعلناه بمعنى العمل بقول الغير او الاخذ والالتزام به ليس من الامور التى ينعدم بمجرد حدوثه كالتكلم مثلاً، بل قابل للاستمرار، فلفظه يصدق على وجوده الاولى المعبر عنه بالحدوث والثانوي المعبر عنه بالبقاء، هذا ما كان من فتاويهم وموارد اتفاقهم مشتملاً على لفظ التقليد. ومنه يظهر وجه الاطلاق فيما اشتمل منها على لفظ العمل بقول الميت او الاخذ به ثم استفاد رحمته الله التعميم من الاستدلال لعدم الجواز بانه لا قول للميت او قول الميت كالميت.

اقول هذا الكلام وان يمكن الاشكال فيه بان القدر المتيقن من معاهد الاجماع عدم جواز التقليد بدواً، لان ظاهر التقليد احداثه، ومثله ظاهر العمل بقول الميت او الاخذ به، وظاهر الاستدلال وان كان التعميم الا انه لم يتضح استدلال جميع المجمعين بذلك، بل لعله وقع فى كلام جملة منهم او فى كلام الناقل للاجماع فلم يمكن التعدي عن القدر المتيقن الا

انه يظهر منه جواز الاجماع في المسألة في الجملة، وعلى هذا فلا حاجة الى التعدي عن الاجماع في مسألة عروض الهرم والمرض، مضافا الى ما عرفت من انه ليس الاجماع فيها بذلك الوضوح بل لم يثبت على ما يعطيه التتبع.

قال الشيخ رحمته الله في التنبيه الثامن من تنبيهات المسألة: ان حكم صيرورة المجتهد فاسقا او كافرا او مجنونا او عاميا حكم موته في وجوب العدول عنه، كما صرح به المحقق الثاني رحمته الله في حاشية الشرايع حيث قال: ولو عرض للفقير والعياذ بالله فسق او جنون او طعن في الالسن كثيرا بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع، ولو كان قد قلده قبل ذلك يبطل حكم تقليده، لان العمل بقوله في مستقبل الزمان بمقتضى الاستناد اليه حينئذ وقد خرج عن الاهلية لذلك، فكان التقليد باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان انتهى. ويمكن الاستدلال له باطلاق معاهد الاجماع في اعتبار العلم والعدالة عند العمل من غير فرق بين الابتداء والاستدانة والمحكي عن غير واحد من المعاصرين البقاء في ذلك كله انتهى موضع الحاجة.

ولعل من المعاصرين الذين ارادهم صاحب الجواهر رحمته الله فانه قال في شرح قول المحقق رحمته الله لو تغير حال الحاكم الاول الخ بعد بيان حكم عروض الفسق: هذا كله في الفسق اما غيره من العوارض كالمجنون والموت ونحوهما، فالاصل يقتضي بقاء حكمه الى ان قال: نعم الظاهر الاجماع على عدم جواز العمل ابتداء لفتاوى الاموات، اما غير ذلك فلم يثبت، بل يتجه حينئذ جواز العمل بفتوى من عرض له الجنون ابتداء مع عدم الاجماع فضلا عن الاستدانة، انتهى موضع الحاجة.

وهذا كما ترى ظاهر في وجود الاجماع في مسألتنا هذه وعدم وجوده في مسألة عروض الجنون ونحوه، فكيف تسليم ذلك في تلك المسألة والتعدي عنه الى مورد الكلام، والله العالم بحقايق احكامه.

ثم انه على فرض الجواز يختلف حكم الاصل فتارة يقتضي جواز الرجوع الى الحي كما اذا وجد اثنان متساويان ثم مات احدهما وقلنا باستصحاب التخيير، واخرى يقتضي عدم الجواز كما اذا لم نقل بهذا الاستصحاب او قلنا، ولكن كان الحالة السابقة تعين قول

من عرض له الموت كما اذا كان اعلم او كان منحصرًا، فتدبر.

التمسك بالآيات والاخبار على الجواز

وقد يستدل على الجواز باطلاق الآيات والاخبار اقول: اما آية السؤال والنفر فلا اطلاق فيها، اذ على فرض دلالتها على جواز اصل التقليد يقصر على القدر المتيقن، لان برهان الدلالة هو اللغوية وهى ترتفع بجواز التقليد فى حال الحياة ومثله ما دل على جواز الافتاء بالمنطوق مثل ما ورد من امر ابان بذلك، او بالمفهوم مثل ما ورد عن عدم جواز الافتاء بغير علم، فان دلالة على الحجية انما تكون ببرهان اللغوية مثل الايتين هذا. بل فى آية السؤال ضيق من حيث الشمول لفتوى الاموات لان الميت، لا يمكن السؤال عنه وخصوصية السؤال وان كانت ملغاة عرفاً قطعاً، ولاجل ذلك يجوز الاخذ بقوله قبل السؤال او من رسالته او بنقل الثقة الا ان العنوان الملازم للسؤال وهو الحياة ليس ملغى، لاحتمال دخله كاحتمال مدخلية العلم فى الاكرام فى قوله اكرم المعتم وان كان خصوصية المعتم ملغاة، فافهم واستقم.

فانقذح عدم صحة دعوى الاطلاق فيما ذكر، نعم لا يبعد دعواه فى قوله عليه السلام واما من كان من الفقهاء صائنه لنفسه الخ خصوصاً مع ان صدره وارد فى مورد مسألة النبوة، ومن المعلوم ان القطع الحاصل بالتقليد فى اصول الدين حجة ولو مات المقلد بالفتح.

وفى قوله عليه السلام واما الحوادث الواقعة الخ بضميمة التعليل فان ظاهره جعل الحجية للرواة بمثل الحجية الثابتة لهم عليهم السلام، ومعلوم ان الحجية فيهم تعم حال الحياة والممات. ويمكن استشمام المطلب مما ورد من العسكري عليه السلام فى حق بنى فضال حيث «سئل ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال: خذوا ما رووا واذروا ما رأوا»^١ فان ظاهره ان ذلك حكم يختص بهم وبمن هو مثلهم فى فساد العقيدة بحيث لولا فسادها جاز الاخذ باراتهم ايضا مثل رواياتهم.

وما يقال: من ان المراد لعله الرأي فى الوقف، بعيد، لان الشيعة الاثنى عشرية يبعد ان

يسأل امامه عن رأي من اعتقد امامة عبدالله افطح في امامته.

واضعف منه احتمال ان يكون المراد هو الاراء الغير المأخوذة من اخبار الائمة، فان الفطحيين قائلون بامامة الائمة الاثنى عشر و آخذون باخبارهم وانما يزيدون عبدالله ولم ينقلوا منه شيئا، كما هو واضح للمتبع بارائهم كراء غيرهم انما كانت مستندة الى اخبار الائمة المعصومين صلوات الله تعالى عليهم اجمعين. وبالجملة المستفاد من الخبر انه لولا فساد عقيدة بنى فضال جاز الاخذ بارائهم ايضا. وحينئذ فلو كان بعض من هذه الطائفة مات قبل زمان العسكري ولم يدركه كان كلامه هذا ظاهر في جواز تقليد الميت في الجملة، نعم القدر المتيقن منه مورد الاستمرار في التقليد لا الابتداء به.

والذي يظهر من مراجعة الرجال ان الحسن بن علي بن فضال لم يدرك زمان الحسن بن علي العسكري عليه السلام فيستظهر من كلامه بضميمة ما ذكر من ان المستفاد منه انه لولا فساد عقيدتهم جاز تقليدهم الشامل بعمومه للحسن جواز تقليد الميت، فانه قال الكشي مات الحسن سنة اربع وعشرين وماتين وفي ترجمة احمد بن محمد بن ابي نصر انه مات سنة احدى وعشرين وماتين بعد الحسن بن علي بن فضال بثمانية اشهر، فعلى اي تقدير لم يدرك العسكري عليه السلام لانه عليه السلام تولد سنة احدى وثلاثين وماتين واثنين وثلاثين وماتين ومات سنة ستين وماتين وعمره الشريف تسع وعشرون سنة وابناء الحسن احمد وعلي ومحمد ومنهم ايضا من لم يدرك زمانه عليه السلام كعلي، لانه مات على ما نقله الكشي سنة اربع وعشرين وماتين، نعم ادرك احمد زمانه لانه مات سنة ستين وماتين وعده الشيخ من اصحابه عليه السلام، ولكن يكفي في الاستظهار موت بعض منهم قبل زمانه، فتدبر.

التمسك للجواز بدليل الانسداد وسيرة المقتسرة

وربما يستدل على الجواز بدليل الانسداد وانه لا فرق بحسبه بين الحى والميت. وفيه: انه لو بنى عليه لوجب اتباع الظن نفسه من اي طريق حصل وقد تقدم تفصيله فراجع. وقد يتمسك بسيرة الاصحاب على البقاء وعدم الرجوع عما اخذوه تقليدا بعد موت المفتي. وفيه: منع السيرة، وغاية ما ثبت انهم كانوا يعملون على طبق كتاب يونس

وحرز، وذلك لا يكون دليلا على المرام، لاحتمال انهم كانوا يعملون برواياتهم لآبارائهم. نعم الذي يثبت من سيرة الاصحاب من زمن الائمة الى زماننا هذا ان المقلدين لم يكونوا بصدد استيضاح الحال عند ارادة العمل من حياة المجتهد ومماته، بل كانوا يأخذون منه الفتاوى ثم يعملون عليه ولكنه ليس دليلا على عدم اشتراط الحياة لان اصالة السلامة وعدم الموت بنفسها اصل اعتمد عليه كافة العقلاء من المتشرعة وغيره. فلعل عدم تفتيش الحال والبناء على العمل على ما اخذوه ليس لعدم اشتراط الحياة بل كان للاعتماد على هذا الاصل، والله العالم. وقد تحصل من جميع ما ذكر عدم نهوض شيء مما ذكره للدلالة على الجواز ماعدى سيرة العقلاء فى الجملة والاستصحاب وبعض الاخبار المطلقة. وعلى اي حال لا يجوز التقليد ابتداءً، لانه القدر المتيقن من معاهد الاجماع، فافهم واستقم.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامي

الفصل الثامن: فى بيان سائر الشرائط للمقلد بالفتح

اختلفوا فى اشتراط الايمان والبلوغ والعقل والعدالة فى المقلد بالفتح، وينبغى اولا تحرير محل النزاع فنقول: قد يكون فقد هذه الاوصاف موجبا لعدم اطمينان المقلد بان من يريد تقليده بذل الوسع وتحمل المشقة اللازمة، او موجبا لعدم اطمينانه بانه صادق فى اخباره بفتواه، وهذا خارج عن محل النزاع، اذ قد عرفت سابقا ان اللازم احراز هذين الامرين بالاطمينان ولا يجوز التقليد ما لم يطمئن بان المقلد عمل القواعد المقررة فى طريقة الاستنباط وانه صادق فى اخباره بفتواه غير متعمد على الكذب، وقد تقدم ان قوله فى الخبر المروي عن العسكري عليه السلام: واما من كان من الفقهاء الخ بملاحظة صدره وذيله انما اخذ طريقا الى احراز انه غير مقصر فى اعمال طريقة الاستنباط وغير متعمد للكذب، وكيف كان فثل هذين الفرضين خارج عن محل الكلام، ولا يجوز لاحد التشكيك فى اعتبار الاوصاف طريقا الى احراز ذلك انما الاشكال والكلام اعتبار الاوصاف على نحو الموضوعية كى يكون لازمه عدم الاعتبار بقوله ولو اطمئن بانه لم يقصر فى اعمال القواعد الدخيلة فى الاستنباط وانه لا يتعمد بالكذب ما لم يكن مؤمنا بالغا عادلا، ويكون لازمه ايضا عدم الاعتبار بقوله لو استنبط فى حال الاستقامة والعدالة واخبر بفتواه ثم صار عند العمل كافرا فاجرا، والاعتبار به لو استنبط فى حال

عدم الايمان والفسق ثم صار مؤمنا عادلا عند العمل.

وكيف كان فهذا هو محل الكلام والنقض والابرار، وعلى هذا فينبغى التأمل فى كلماتهم هل هم اشترطوا الامور على النحو الاول او الثانى؟.

قال الشيخ: ظاهر تمسك بعضهم فى اعتبار العدالة بوجوب التثبيت فى خبر الفاسق وبعدم كونه امينا وبعدم قبول شهادته المستلزم لقبوله بطريق اولى هو الاول، لكن ظاهر معاهد اجماعاتهم فى عدم جواز استفتاء المجتهد الغير الورع هى المنع عن العمل بقوله وان علم بفتواه من خبره او من الخارج.

ويؤيده عطف الورع على الاجتهاد فى قولهم لا بد فى صحة استفتاء الغير الورع ما ذكره ^{مؤيد} من اعتبار العدالة موضوعا. ويؤيده بل يدل عليه عطف الورع على الاجتهاد حيث ان الاجتهاد انما اعتبر موضوعا بحيث لولاه لما جاز التقليد اصلا فيؤخذ بهذا الظهور، ولا ينافيه تمسك بعضهم فى اعتبارها بوجوب التثبيت فى خبر الفاسق وبعدم كونه امينا وبعدم قبول شهادته، بل هذا ايضا مما يؤيد المطلب ويؤكد، وذلك لان اعتبارهم العدالة فى المخبر ايضا انما يكون على نحو الموضوعية على ما يرى فى كلمات متقدمى الاصحاب حيث استظهروا من الاية الشريفة كما هو الظاهر منها انه يجب التثبيت فى خبر الفاسق. ومرادهم من التثبيت هو فى الحكم المخبر به لا فى انه صادق فى اظهار عقيدته فقالوا: ان الفاسق يجب الوقوف والتثبيت فى خبره، من دون فرق بين ما اذا احرز انه غير متعمد بالكذب او لم يحرز، وبالجمله المستفاد من كلماتهم ان كلا من احتمال التعمد بالكذب واحتمال الخطا معتنى به فى خبر الفاسق وغير معتنى به فى خبر العادل، ولذا تراهم يرمون كثيرا من الاخبار التى رواها الثقات من اهل العقائد الفاسدة بالضعف، وليس ذلك الا لانهم فهموا من الاية الشريفة اعتبار العدالة بنفسها لا اعتبار الوثاقة كى يرجع الى بناء العقلاء على الاخذ بخبر كل ثقة. نعم تصدى جملة من متأخري المتأخرين لاثبات ان الاية ناظرة الى اعتبار العدالة فى عدم الاعتبار بتعمد الكذب فرجع الى اعتبار الوثاقة، وتكون من الادلة المستفاد منها امضاء طريقة العقلاء، فتدبر. وهكذا اعتبارهم العدالة فى الشاهد انما يكون على النحو المذكور، فانهم لا يكتفون بشهادة الثقتين ما لم

يكونا عادلين، وذلك يشعر بان اعتبارهم لها ليس احراز صدق الشاهد، ويؤكدده ايضا ما يرى منهم في بعض فروع باب الشهادات حيث اخذوا ظاهراً بشهادة من اشهد في حال الفسق ثم صار عادلاً وامضى شهادته السابقة من دون تجديد نظر ولم يأخذوا بها على عكس الفرض. فهذا كله دليل على انهم اعتبروا العدالة موضوعاً، ولذا ترى السيد عليه السلام اشكل في العروة في الاكتفاء بعدل واحد، وهذا ظاهر في ان المعتبر العدالة لا الوثاقة، وانما الاشكال في كفاية العدل الواحد او عدم الاكتفاء الا باثنين.

وكيف كان فاستدلواهم على اعتبار العدالة في المفتي باعتبارها في خبر الواحد والشهادة بنفسه يؤيد ان نحو اعتبار العدالة فيه نحو اعتبارها في المخبر والشاهد فاي يتعارض ذلك، مع ما سلم ظهوره في ان الاعتبار بنحو الموضوعية.

الدليل على اعتبار الايمان

ومما يمكن ان يستدل به على اعتبار الايمان او يتأيد به مضافاً الى الاجماع امور:
 الاول^١ رواية على بن سويد السابى «قال: كتبت الى ابي الحسن عليه السلام وهوى السجن واما ما ذكرت يا على ممن تأخذ معالم دينك لا تأخذ معالم دينك عن غير شيعة فانك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله و خانوا اماناتهم انهم او ثمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكته وآبائى الكرام البررة ولعنتى ولعنة شيعة الى يوم القيمة»^٢ فان هذه التأكيدات تشعر بعدم جواز الاخذ من غير الشيعة بما هو كذلك لا بما انه مقصر في الاستنباط او متعمد للكذب، اذ لو كان النهى من هذه الجهة اشترك فيها الشيعة وغيرهم فكان المناسب ان يقال: لا تأخذ معالم دينك ممن لم تظمن بانه نظر في حلالنا وحرامنا، وبانه صادق في اظهار عقيدته فالنهي عن الاخذ من غير الشيعة يؤكد بهذه التأكيدات دليل على ان الخروج عن رتبة التشيع بنفسه مما يمنع جواز التقليد، لا بما انه لا يعمل بطريقة الخاصة في الاستنباط اولا يتحرز

١- قضاء الوسائل، باب وجوب الرجوع الى القضاء والفتوى الى رواية الحديث من الشيعة.

٢- الوسائل - ج ٢٧، ص ١٥٥، الباب ١١ بحار النوار - ج ٢، ص ٨٢ الباب ١٤.

عن التعمد بالكذب^١.

الثاني رواية احمد بن حاتم «قال: كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن أخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهت ما ذكرتما فاخذوا في دينكما على كل مسن في حينا وكل كثير القدم في امرنا فانهما كافوكما ان شاء الله تعالى»^٢ فانه قد يتوهم دلالتها على استحباب المسنية وكثرة القدمية من جهة الاجماع على عدم اعتبار السن، ولكن الظاهر ان التعبير به كناية عن استقرار الايمان وركوزه في القلب، فان من صار مسنا في حب اهل البيت يكون ايمانه مستقرا ثابتا، فاعتبار هذا الوصف طريق الى احراز ركوز الايمان واستقراره، وامثال هذا التعبير شائع متداول في السنة اهل العرف، كما لا يخفى على العارف الخبير، هذا. بل يمكن ان يكون اعتبار احد الوصفين المذكورين طريقاً لاحراز امر زائد على اصل الايمان وهو العدالة، فان المسنية وكثير القدمية في عصر مثل موسى بن جعفر صلوات الله عليه الذي كثر التشنيع والتعرض على الشيعة يكشف عن قوة الايمان وبلوغه الى مرتبة الكمال بحيث كانوا لا يخافون في الله لومة لائم، هذا. ولو منع عن دلالتها على اعتبار العدالة، فلا مجال لمنع دلالتها على اعتبار اصل الايمان.

الثالث مقبولة عمر بن حنظلة وفيها قوله عليه السلام: «ومن تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتا وان كان حقا ثابتا له لانه اخذ بحكم الطاغوت ومن امر الله ان يكفر به قال الله تعالى: يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به»^٣ فانها وان وردت مورد التحاكم الا ان التأمل يعطى عدم اختصاص المنع بخصوص التحاكم، فانك هل ترى ان الاية الشريفة في مقام منع الرجوع الى الكفار واهل الضلال في خصوص فصل الخصومة بالحكومة من دون التعرض لحكم الرجوع اليهم في اخذ الفتوى، ولعمري ان دعوى ذلك بمكان من الضعف، فان الظاهر

١- اقول تعليل النهي بالتحريف والتبديل يسقط الخبر عن قابلية الاستدلال.

٢- الرسائل - ج ٢٧، ص ١٥١، الباب ١١.

٣- الكافي - ج ١، ص ١٦٧، التهذيب - ج ٦، ص ٣٠١، الباب ١٢.

عدم الفرق بين الافتاء وبين انشاء الحكم الذي يعبر عنه بالحكومة والقضاة، فالنهي عن الرجوع اليهم في التحاكم يشمل الاول ايضا، ويشعر بذلك قوله وقد: امروا ان يكفروا به، فان الكفر به لا يتحصل الا بعدم الاعتناء باحكامه وفتاويه، فتدبر.

الرابع رواية العسكري في حق بني فضال وكلام حسين بن روح في كتب محمد بن علي السلمغاني، وتقريب الاستدلال بها يتضح بما تقدم، من ان الظاهر ان المنع من الرجوع اليهم في الاراء انما هو من جهة فساد عقيدتهم وانحرافهم عن سبيل الحق، ويمكن ان يتأيد المطلب مضافا الى ما ذكر بما ورد منهم عليه السلام من نهى اصحابهم عن الجلوس في مجالس اهل الضلال والمصاحبة معهم والحضور في محافلهم، فتدبر.

الدليل على اعتبار العدالة

ويدل على اعتبار العدالة مضافا الى الاجماع والى بعض ما تقدم مثل رواية ابن حاتم في وجه بما رواه في مصباح الشريعة قال: «قال الصادق عليه السلام: لا يحل الفتيا لمن لا يستفتي من الله عز وجل بصفاء سيرته هكذا كان في رواية «سره» واخلاص عمله وعلانيته وبرهانه من ربه في كل حال لان من افتنى فقد حكم والحكم لا يصح الا باذن الله وبرهانه ومن حكم بالخبر بلا معانية فهو جاهل مأخوذ بجهله ومأثوم بحكمه قال النبي صلى الله عليه وسلم: اجراكم على الفتيا اجراكم على الله عز وجل الى ان قال وقال امير المؤمنين عليه السلام: لقاض هل تعرف الناس من المنسوخ قال لا قال فهل اشرفت على مراد الله في امثال القرآن قال: لا، قال: اذا هلكت واهلكت والمفتي يحتاج الى معرفة معاني القرآن وحقايق السنن وبواطن الاشارات والاداب والاجماع والاختلاف والاطلاع على اصول ما اجتمعوا عليه وما اختلفوا فيه ثم الى حسن الاختيار ثم الى العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ثم حينئذ ان قدر»^١ والرواية المذكورة في المستدرك في باب نواذر ما يتعلق بابواب صفات القاضى، ودالاتها على اعتبار العدالة واضحة، الا ان الاشكال في سندها فان لم يشكل فيه كما عن المستدرك كانت من الادلة المفيدة لاعتبار العدالة، وان اشكل فيه كما عن العلامة

المجلسي رحمته حيث ادعى ان الالفاظ الواقعة في الكتاب المذكور غير شبيهة بكلمات الائمة، بل هي اشبه بكلمات اهل التصوف تسقط عن قابلية الاستدلال. وتحقيق الكلام في السند خارج عن هذا المقام وموكول الى مقام اخر. ويمكن الاستدلال ايضا بما روي عن موسى بن جعفر عليه السلام قال «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على اديانكم فان الدخول في عمل السلطان اما فسق بنفسه او معرض له»^١ فدلّت على عدم جواز الاعتماد بهم اذا فسقوا بهذا العمل، وهذا عبارة اخرى عن اعتبار العدالة، وظاهرها ان الدخول في عمل السلطان بنفسه يوجب عدم جواز الاعتماد موضوعا، لا بما انه يوجب سلب الاطمينان عنهم وتطرق احتمال تعمد الكذب او عدم المبالاة في كيفية الاستنباط بناء على ان يكون المراد من قوله عليه السلام: فاحذروهم على اديانكم، هو الحذر من السؤال عنهم اديانهم، لكونهم فساق.

اقول: ظاهر قوله: فاحذروهم على اديانكم، ان وجوب الحذر انما هو من جهة استتباع اتباع السلطان عدم الاعتناء بالدين فيوجب سلب الاطمينان والاعتماد، و اين ذلك باشتراط العدالة موضوعا، ويمكن ان يتأيد المطلب بما ثبت من اشتراط العدالة في امام الجماعة، فان من البعيد اعتبارها فيه وعدم اعتبارها في المفتي، مع ان مقام الافتاء ارفع من مقام الائتمام بمراتب، هذا. ولو نوقش في جميع الادلة المذكورة فالاجماع مما لا يقبل الانكار والمناقشة ويكتفى به دليلا على المرام وما عن الشيخ من المناقشة في دلالة على اعتبار العدالة موضوعا قد عرفت نافية، فتدبر.

الفصل التاسع: فى جواز تقليد من حصل له الملكة ولم يجتهد فعلاً
المحكى عن المشهور عدم جواز التقليد لمن بلغ مرتبة الاجتهاد واحرز ملكة الاستنباط اذ لم يجتهد فى الحكم فعلاً، بل لم ينقل الجواز الا عن بعض الاعلام فى مناهله، ولعل الجواز اظهر الوجهين واغوى القولين لأمور:

التمسك بالسيرة العقلانية
الاول السيرة المستمرة المطبق عليها جميع العقلاء فى الامور الراجعة اليهم من الرجوع الى اهل الخبرة عند الجهل، سواء كان قادراً بنفسه على الاجتهاد والاستنباط وتحصيل الواقع على تقدير ترتيب المقدمات ولكن لم يحصله فعلاً، اما من جهة فقد الاسباب والالات اللازمة او الكتب المحتاج اليها، او من جهة تعسر اعمال القواعد والمقدمات الدخيلة فى الاستنباط، او من جهة علو شأنه عن مزاوله ذلك فى بعض الامور الجزئية الغير المعنى بها، او لجهات اخر. وسواء كان عاجزاً عنه وهذا امر لا ستره عليه لمن تأمل فى طريقة العقلاء وبنائهم فى الرجوع الى اهل الخبرة فى الفنون المتشعبة من تقويم الاراضى والاملاك والطبابة ونحوهما، وحيث لم يرد نهى عن الشارع المقدس عن هذه الطريقة جاز العمل على وفقها فى الشرعيات.

التمسك بالاستصحاب

الثانى استصحاب جواز التقليد له المتيقن قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد ومورده ما اذا

بلغ هذه المرتبة بعد بلوغه مرتبة التكليف، بحيث كان قول اهل الخبرة حجة له شرعاً قبل حصول ملكة الاجتهاد له، واما اذا بلغ تلك المرتبة قبل البلوغ الى مرتبة التكليف فلا مورد لهذا الاصل اذا لم يكن قول المجتهد حجة له في زمان ليستصحب بل، الاستصحاب بالعكس، بمعنى انه يستصحب عدم حجية قول المجتهد له الثابت قبل نيته الى مرتبة التكليف، اللهم الا ان يلتزم شرعية عبادات الصبي وصحتها اذا اتى بها جامعاً للشرائط، فتدبر.

شكوك وفكوك

وقد اورد على التمسك بالاستصحاب بوجهين: الاول ان الموضوع وهو العاجز عن الاستنباط قد تبدل بحصول ملكة الاجتهاد ولاقل من احتماله، فلا يجوز له التمسك بالاستصحاب، لاشتراط القطع ببقاء الموضوع في جريانه. الثاني ان عمومات الرجوع الى الكتاب والسنة محكمة عليه، مع تقدير جريانه وتامة اركانه، فانها اقتضت وجوب الرجوع اليها على كل احد، خرج عنها العاجز عن الاجتهاد رأساً وبقي الباقي تحتها، فعها لا مجال للرجوع الى الاستصحاب. وهذا الوجهان مذكوران في رسالة شيخنا العلامة الانصاري المعمولة في مسألة التقليد.

ويرد على الاول ما حررناه في الاستصحاب في مسألة اشتراط بقاء الموضوع ان موضوع الاستصحاب مأخوذ من العرف، ومن الواضح انه لا يرى العرف تبدل هذه العناوين الطارئه من الاجتهاد ونظيره على الشخص الواحد، الا من قبيل تبدل الحالات الغير المغيرة للموضوع، نظير عنوان الحاضر والمسافر وما اشبهها. وعلى الثاني ان عمومات ادلة الرجوع الى الكتاب والسنة ليست حاكمة على الاستصحاب المذكور، بل الامر بالعكس. توضيح ذلك: ان المستفاد من حديث الثقلين وآية السؤال بناء على تفسيرها بالائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين وماضاهاها مما دل على وجوب الاخذ بالكتاب والسنة والرجوع اليها في الاحكام الشرعية ان مأخذ استفادة تلك الاحكام لا بد وان يكون كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وعترته عليهم السلام لا غير، فلا يجوز الرجوع في تحصيلها واستنباطها الى غير ذلك من القياس والاستحسانات والاراء

والاهواء وعلم الجفر والرمل والاسترلاب وما شابه ذلك. ومن الواضح انه لا تنافي بينها وبين ما دل على اعتبار الطرق الشرعية الى السنة مثل الخبر الواحد والبينة وقول المفتي ونظايرها، فانه لا تنافي بين الدليل الدال على وجوب الرجوع الى شيء وبين ما دل على طريقة امر الى ذلك الشيء، مثاله في العرفيات ما اذا قال المولى لعبده يجب عليك اتباع افعالي واقوالي واوامري ونواهي وقال قول العادل طريق الى فعلى وقولى وامري ونهى، فعلى هذا لو ثبت بالاستصحاب طريقة قول المفتي للقادر على الاستنباط الى الكتاب والسنة يجوز الاخذ به وكان الرجوع الى قوله في حكم الرجوع اليهما شرعاً. وبالجمله لا منافاة بين وجوب الرجوع الى ذي الطريق وجوب الرجوع الى الطريق، فكما لا منافاة بين عمومات وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة وبين ادلة حجية الخبر الواحد او الظهورات اللفظية، فكذلك لا منافاة بينها وبين هذا الاستصحاب، لانه يشهد بطريقة الطريق في ظرف الشك، فيكون بمنزلة نفس الطريق في الحكومة على تلك العمومات. هذا. وعلى فرض الاغماض عما ذكرنا كانت المسألة من قبيل ما وقع النزاع فيه في محله من انه اذا خرج فرد عن تحت العام في بعض الازمنة ثم شك في حكمه بعد ذلك الزمان فهل المرجع الى عموم العام او الى استصحاب حكم المخصص؟ وقد عنونه غير واحد من الاعلام منهم شيخنا العلامة في مبحث خيار الغبن وانه على نحو الفور او التراخي، ولا تفاوت بين محل البحث وبين تلك المسألة اصلاً، فالقائل بوجوب الرجوع الى الاستصحاب مطلقاً او في الجملة هناك يلزمه القول به هنا، بل قد يتطرق الاشكال في الرجوع اليه هناك بما لا يجري في محل البحث، وذلك لانه ربما يتمسك لاثبات خيار الغبن في الزمن الاول بادلة نفي الضرر. ومن المعلوم ان موضوع هذه الادلة اعنى الضرر المنفي منتف في الزمن الثاني، لان لزوم العقد فيه من قبيل الضرر المقدم عليه صاحبه، وهذا غير منفي بادلة نفي الضرر، وهذا بخلاف المقام، فان الحكم بخروج العاجز عن الاستنباط عن تحت عمومات الرجوع الى الكتاب والسنة، ليس الا من باب القدر المتيقن، اذ ليس في شيء من ادلة وجوب التقليد عنوان العاجز عن الاستنباط، كما لا يخفى على الناظر فيها. وحينئذ فلو كان الحكم في مسألة خيار الغبن الرجوع الى الاستصحاب كما هو

مختارهم فليكن فى المقام بطريق اولى. اللهم الا ان يمنع الاولوية بان الدليل على ثبوت الخيار هو الاجماع فيكون خروج الزمان الاول عن تحت عموم الوفاء بالعقود من باب القدر المتيقن ايضا كما فى المقام. وكيف كان لا وجه للفرقة بين المسألتين، والقول بلزوم الرجوع الى الاستصحاب فى تلك المسألة والى العموم فى هذه.

نعم قد ذكر شيخنا الاستاذ رحمته تفصيلا فى كلى المسألة حاصله: انه اذا كان للمخصص عنوان فى قبال العام فاللازم تقييده بعدم ذاك، وحينئذ لا يبق مجال للنظر فى شمول العام لما زال عنه عنوان المخصص، لانه بمنزلة الفرد الجديد الذي لم يكن مشمولا للعام قبل ذلك وصار الان مشمولا له، مثل ما اذا قال: اكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم الا الفاسق منهم، فان العالم الفاسق غير مشمول للعام فى حال فسقه، لان العام فى حكم ان قال: اكرم العالم الغير الفاسق، واما بعد زوال الفسق عنه فلا محالة يشمله العام. وهذا بخلاف ما اذا لم يكن للمخصص عنوان ثابت من قبل العام كى يوجب تعنونه بغير عنوان المخصص، فان هذا البيان غير جار فيه، وهذا التفصيل على تقدير صحته مما لا يرتبط بمحل الكلام كما لا يخفى، حيث قد عرفت ان خروج العامى العاجز عن الاستنباط انما هو من باب القدر المتيقن من الاجماع وغيره، لانه مأخوذ فى لسان الادلة اللفظية. نعم تظهر نتيجة هذا الكلام فى تلك المسألة على تقدير التمسك فى اثبات الخيار بالادلة اللفظية، فتدبر هذا.

ويمكن الاستشكال بوجه آخر، وهو ان التمسك بهذا الاستصحاب انما يختص بالموارد التى كان بلوغ الشخص مرتبة الاجتهاد متأخرا زمانا عن بلوغه مرتبة التكليف، واما فى غير هذه الصورة فلا محيص عن الرجوع الى العمومات، وحيث ان الاجماع قائم على عدم الفرق بين الصورتين، وانه لا يمكن الحكم بمجواز التقليد للقادر على الاجتهاد فى بعض الصور دون غيره، فلا محالة لابد من الحاق صورة جريان الاستصحاب بصورة عدم جريانه، لانه اذا ثبت عدم جوازه فى الثانية بالدليل الاجتهادي وثبت عدم الفرق بين الصورتين بالاجماع لزم الحاق الاولى، بها لانه من لوازم الدليل، وقد ثبت فى محله ان لوازم الامارات حجة دون الاصول فلا مجال للرجوع الى الاصول العملية، فيتعارض الاستصحاب من الطرفين، فلا بد ان يرجع الى اصل آخر وهو الشك فيه مساوق لعدم

الحجية، فليتأمل هذا.

ولكن هذا البيان انما يتم لو ثبت الملازمة بين الصورتين حتى فى المحكم الظاهري،
وانى لكم باثباتها.

التمسك باطلاق الادلة

الثالث مما دل على جواز التقليد للقادر على الاستنباط الجاهل بالمحكم فعلا بعض
اطلاقات ادلة التقليد مثل قوله تعالى: فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون، بناء على
دلالة على اصل المسألة والغرض عما ذكرناه من الاشكال، فان قوله تعالى: ان كنتم لا
تعلمون، باطلاقه يشمل القادر وغيره.

لا يقال: لا اشكال فى عدم تعين التقليد على القادر، بل يجوز له اعمال الوسع فى
الاستنباط والعمل بفتواه، مع ان ظاهر الاية المباركة تعين التقليد بالقادر خارج عن تحت
اطلاقه رأسا.

فانه يقال: جواز العمل بفتواه انما هو بعد بذل الوسع وفعلية الاستنباط وتحصيل
بالمحكم من طريقه وحينئذ يخرج عن تحت عنوان الجاهل، فادام لم يستنبط يكون جاهلا
بالمحكم وداخلا تحت اطلاق الاية ويتعين عليه التقليد كغير القادر، واذا استنبط تبدل
العنوان وخرج عن تحت اطلاقها تخصصا.

نعم قد يستشكل على التمسك بها فى اصل المسألة من جهة ما ورد فى غير واحد من
الاخبار من تفسير اهل الذكر بالائمة عليهم السلام بناء على افادته المحصر فى المراد، فتأمل.

تتميم

لا يخفى ان جميع ما ذكرناه فى المسألة مختص بغير من استنبط المحكم فعلا عن مداركه،
واما هو فان كان عالما بخطأ غيره ممن افقى على خلافه فلا شك فى عدم جواز التقليد
له، انما البحث والكلام فيما اذا احتمل صحة فتاوى الغير ايضا، واللازم قبل كل شئ ذكر
فروض المسألة وبيان شقوقها لاختلافها فى المحكم اختلافا بينا فنقول:

انه تارة يكون منشأ احتمال صحة فتاوى الغير احتمال عثوره على مدارك اخر غير ما

وصل الى هذا المجتهد، وان كان من المحتمل ايضا استناده الى بعض ما في مرآه ومنظره مما اعتقد بطلانه وخطأ التمسك به.

واخرى يعلم باطلاع الغير على بعض الاصول التي لم تصل اليه وانه انما استنبط الفتوى من تلك الاصول من غير ان يحتمل استناده الى ما بأيديه من المدارك والكتب لخلوها عما يصلح او يحتمل صلاحية الاستناد اليه، ولكنه يحتمل خطأ هذا الغير في استنباط الحكم عن تلك الاصول، وانها لو وصلت اليه لم تنهض حجة عنده على ذلك الحكم كما يحتمل عدم خطائه وكونها حجة عنده ايضا، وهاتان صورتان انما تتصوران نوعا بالنسبة الى من تقدم هذا المجتهد بازمنة بعيدة يحتمل اندراس الاصول والكتب التي كانت فيها، واما في حق المعاصرين فغير محقق غالبا.

وثالثة يعلم بعدم عثوره على اصول او كتب اخر غير ما بيده، ولكن يعلم بان الغير اوسع باعا واكثر متبعا واحاطة منه عليها، بحيث يحتمل اطلاعه في المسألة على ما يظهر له ولم يظفر به، وان كان هو ايضا مؤديا حق التفحص اللازم واتيا بالتبع المحتاج اليه بحسب طريقة الاستنباط، وهذه الصورة كما يتصور في حق المتقدمين كذلك يتصور في حق المعاصرين.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق كما صرح به شيخنا العلامة الانصاري في رسالته المعمولة عدم قصور ادلة التقليد عن شمول امثال هذا المجتهد، حيث انه جاهل بالحكم الواقعي، والاخر يدعى العلم به والمفروض انه يكون من اهله، وحينئذ تحريم التقليد عليه يحتاج الى دليل مخصص لها، واستحسن هو رحمته عليه الرجوع الى الاجماع وسيرة المجتهدين في ذلك.

والتحقيق ان يقال: ان هذا الاحتمال قد يكون في موارد قيام الامارات والطرق الشرعية بان يكون هناك عموم او اطلاق او ظهور اخر دل على الحكم، ولكن يحتمل ظفر الغير ببعض المخصصات او المقيدات لم يظفر هو بها، ففي مثل هذه الصورة يمكن الاستشكال في حجية فتوى الغير له نظرا الى استقرار بناء العقلاء على الرجوع الى اصالة الحقيقة و اصالة عدم وجود المخصص والمقيد في امثال هذه الفروض ولا اقل في بعضها.

فيدور امره بين العمل بهذه الاصول العقلانية والاخذ بمقتضى العموم او الاطلاق وبين الرجوع الى الغير واخذ الفتوى منه، فيتعين الاول نظرا الى استقرار السيرة عليه.

لا يقال: ان الرجوع الى اصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة عند الشك فيها انما يكون فيما لم يكن هناك طريق عقلي او شرعي اليها، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لوجود الطريق اليها، وهو قول الغير الذي هو من اهل الخبرة.

فانه يقال: المفروض ان الغير انما اُفتي بالحكم الفرعي لا بوجود القرينة، وانما نستكشف منه وجود ما يصلح للقرينة بنظره بالملازمة^١.

وقد انتقدح ان الاقوى عدم حجية قول الغير في هذه الصورة، لان المرجع الى اصالة الحقيقة وعدم القرينة على ما تبين^٢.

واخرى يكون في موارد الاصول الشرعية نظير الاستصحاب والبراءة الشرعية والظاهر جريان الكلام السابق فيه، لان حال عموم لا تنقض وعموم حديث الرفع حال ساير العمومات التي مر حكمها.

وثالثة يكون في موارد الاصول العقلية، والظاهر انه لا بأس بالرجوع الى الغير في هذه الصورة، لانه لا معارضة بين حكم العقل في هذه الموارد وبين ادلة حجية قول المفتي بل الثاني مقدم على الاول بلا اشكال كما هو واضح. وان شئت قلت موضوع الاصول العقلية عدم العلم بالبيان على اصل التكليف او على احد الطرفين في موارد التخيير فيكون في حكم الجاهل، ويكون مقتضى ادلة رجوع الجاهل الى العالم وجوب التقليد. فاتضح من ذلك كله انه انما يتم الرجوع الى اطلاقات ادلة حجية قول المفتي في خصوص الفرض الاخير دون غيره، مع ان في هذا الفرض ايضا يواجه اشكالا آخر، وهو انه ان كان منشأ احتمال اطلاع الغير على ما لم يطلع هو عليه وصول بعض اصول الاقدمين اليه دونه فقد عرفت عدم تصور ذلك نوعا بالنسبة الى المعاصرين، بل يختص بمن تقدم هذا

١- اقول ان كان فتواه ملازما لوجود القرينة يكون بمنزلة ما لو اخبر بوجودها من دون فرق.

٢- اقول الحق عدم جريان الاصل المذكور في بعض الفروض الثلاثة المتقدمة وهو ما اذا يعلم باطلاع الغير على بعض الاصول من غير ان يحتمل استناده الى ما يابديه فان الفروض يكون من قبيل ما لو شك في قرينة شيء موجود وقد تبين في محله عدم جواز الرجوع الى اصالة عدم القرينة في مثل هذا المورد.

المجتهد ازمته طويلة، فجواز رجوعه اليه في الحكم الشرعي يستنى على جواز تقليد الاموات بدوا، وقد عرفت الاشكال فيه وان كان هو كثرة احاطته واطلاعه وسعة تتبعه وباعه بالنسبة الى المجتهد الاخر في الكتب الموجودة فيما بايديهما الذي يتصور في حق المتعاصرين كغيرهما فالوقوف على فتوى الغير يوجب سلب وثوق هذا المجتهد المبحوث عنه عن فحصه فيحتاج الى مزيد تتبع وكثرة فحص ليظفر بدليل يمكن التمسك به لاثبات مذهب الغير او يطمئن نفسه بخطائه، وعلى كل تقدير لا تصل النوبة الى التقليد، ولكن لا يخفى ان هذا المقدار من الثمرة ايضا كافية في هذا المبحث.

تبصرة

ثم انه يبق الكلام فيما افاده العلامة الانصاري بعد تسليم شمول اطلاقات الادلة لمثل المجتهد المذكور من انها مخصصة بالاجماع وسيرة المجتهدين، ولكن الانصاف انه لا يمكن الاعتماد على مثل هذا الاجماع والسيرة، فان احرازهما في خصوص الفرض الاخير - اعني ما كان مدرك الحكم بنظر هذا المجتهد الاصول العقلية - مشكل جدا، وفي غيره يحتمل استناد المجمعين الى ما ذكرناه من الدليل، فتدبر.

الفصل العاشر: فى جواز العدول واحكامه

اذا قلد العامى احد المجتهدين المتساويين فى الفضل فهل يجوز له العدول الى الاخر او لا؟ وجهان، اظهرهما الاول، لاستصحاب التخيير الثابت بالاجماع، وهذا لا اشكال فيه ولا كلام.

انما الاشكال فى انه اذا عدل الى الغير اما جوازا كما فى الصورة المتقدمة او وجوبا كما اذا مات مجتهد بناء على القول بعدم جواز تقليد الميت او طرء عليه الجنون والفسق او صار الغير افضل منه فهل يجب العمل بفتوى الاخير بالنسبة الى الاعمال السابقة ايضا فيبنى على فساد ما اتى به على خلاف فتواه بعد ان الاشكال فى وجوب العمل به فى الاعمال اللاحقة او لا يجب؟ ويسرى الكلام فيما اذا تبدل رأي المجتهد الواحد فذهب الى حكم بعد ان ذهب الى خلافه فى السابق، فانه لا اشكال فى وجوب العمل بالفتوى الاخيرة فيما يأتى من الاعمال والافعال، وانما الاشكال فى انه هل يجب العمل بها بالنسبة الى الاعمال الماضية ايضا فيحكم بفسادها او لا يجب ذلك بل يكفى اتيانها بالنحو الذي اتى بها فى السابق؟ وجهان ، والمشهور عدم وجوب الاعادة، و لعله فى الجملة موضع وفاق.

تنبيه وتحقق

واللازم قبل الخوض فى تحقيق المسألة التنبيه على نكتة، وهى ان الكلام فى هذه

المسألة غير مرتبط بالكلام في مسألة الاجزاء الا في بعض فروضها على ما نشير اليه ان شاء الله تعالى، فتوهم رجوعه اليه وابتناؤه عليه، في غير محله، توضيحه: ان مفروض البحث في مسألة اجزاء الاوامر الظاهرية ان يكون هناك امر ظاهري عمل المكلف على وفقه ثم تبين له خلافه بانكشاف الحال وتبين كون الواقع على خلافه، لا بانكشاف عدم توجه الامر الظاهري في السابق، بان كان قد توهم امرا ظاهريا وتبين الان عدم توجه هذا الامر، فان هذا الفرض خارج عن مسألة الاجزاء، اذ لم يكن هناك امر ظاهري حقيقة حتى يتكلم في اجزائه عن الواقع وعدمه، وان الامر الذي تخيله قد علم الان انه كان امرا متوهما. والى هذا الفرض يرجع بعض فروض المسألة على ما تنبه اليه ان شاء الله تعالى.

وكيف كان موضوع البحث في مسألة الاجزاء، ما اذا انكشف حال الواقع بعد انحفاظ موضوع الشك في ظرف العمل، وابتين ذلك بمحل الكلام مما ليس فيه انكشاف الحال وتبين الواقع، اذ لا فرق بين المجتهد الاول والثاني ولا بين فتواه الاولى والثانية في كون كل منهما حكما ظاهريا معمولاً في ظرف الشك في الواقع، فلا فرق بينها من هذه الجهة، وهذا كله بالنسبة الى غير صورة تبدل الرأي واضح، واما فيها فالحكم بالنسبة الى المقلد كما ذكر، لان تبدل الفتوى لا يوجب انكشاف الواقع له حتى يرتفع موضوع الحكم الظاهري بالنسبة اليه، بل فتوى المفتي في السابق واللاحق بالنسبة اليه في حد سواء من حيث ان كل واحد منهما حكم ظاهري، واما بالنسبة الى المفتي نفسه فان كان تبدل رأيه من جهة انكشاف بطلان ما توهمه دليلا على الحكم وتخيله حجة عليه، فالظاهر انه لا اشكال في لزوم الاعادة لعدم وجود امر ظاهري في البين حتى يتكلم في اجزائه وعدمه وان كان من جهة الظفر ببعض ما لم يظفر عليه في السابق مع كمال فحصه، تتبعه بالمقدار اللازم في السابق فهو من مصاديق مسألة الاجزاء.

فقد انقدح من جميع ما ذكر ان حكم المفتي في المقام قد يكون مرتبطا بمسألة الاجزاء ومبتنياً عليه، كما في الفرض المتقدم الذي نفينا الاشكال في وجوب الاعادة فيه، واما حكم المقلد فهو غير مرتبط بتلك المسألة اصلا، ولكن مقتضى القاعدة مع قطع النظر عما

سنتلوه عليك هو الاجزاء، لان الحكم به في مسألة الاجزاء مع فرض انكشاف الحال وتبين ان الواقع على خلاف ما اتى به يستدعى الحكم به في المقام بطريق اولى.

اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يمكن سوق جميع صور المسألة على حذو واحد، لانه ان العدول بسبب موت المجتهد فبعد ما عرفت من ان قضية السيرة عدم الفرق بين الاموات والاحياء في جواز الرجوع اليهم، وانه انما نمنع تقليد الميت باجماع الاصحاب لا بد من الاقتصار على ما ثبت من الاجماع يقينا، ولم يثبت عدم الجواز الا بالنسبة الى ما يأتى من الاعمال، فالاعمال السابقة صحيحة لا مانع من البقاء على تقليد الميت بالنسبة اليها، وهذا فيما اذا كان الميت مساويا مع الحي او افضل منه واضح، واما فيما اذا كان الحي افضل فلا يبعد القول بوجوب العمل بقوله مطلقاً حتى بالنسبة الى الاعمال الماضية نظرا الى استقرار السيرة على العمل بفتوى الافضل في جميع الاعمال حتى في الاعمال الماضية، كما لا يخفى على من راجع طريقة العقلاء، ومنه يظهر الحال فيما اذا قلد احد المجتهدين المتساويين ثم صار الاخر افضل منه. وان كان العدول عن احد المتساويين الى الاخر بناء على جوازه من غير ضرورة كما هو الحق على ما عرفت، فبعد ما عرفت من ان قضية القاعدة الاولى حجة قول كل منهما فيتعارضان ويتساقطان، وانما نمنع ذلك من جهة قيام الاجماع على التخيير وعدم سقوط كليهما عن الحجية. لا بد من النظر في المراد من التخيير الواقع في معاهد الاجماع، فان كان المراد جواز الاخذ باحدهما مع طرح الاخر بمعنى اسقاطه عن الحجية التي كان حائزا لها فلازمه اعادة الاعمال السابقة، لان استصحاب التخيير بهذا المعنى مقدم على استصحاب حجية ما اخذ به سابقا، اذ المفروض ان معنى التخيير هو الاخذ باحدهما مخيرا وطرح الاخر عن الحجية بالكلية ولو باسقاط الحجية التي ثبتت له قبل العدول. وان كان المراد هو الاخذ باحدهما وطرح الاخر بمعنى عدم حجيته فعلا وعدم اعتبار العمل به في الحال باستصحاب التخيير لا يترتب عليه الاثر بالنسبة الى الاعمال السابقة صحة تلك الاعمال، وحيث ان ظاهر معقد الاجماع هو الاخير يكون مقتضى القاعدة صحة الاعمال الماضية. وان كان العدول

لسبب تغير فتوى المجتهد وتبدله فقتضى القاعدة وان كان تعارض الفتويين وتساقطهما،
الان بناء العقلاء في هذه الموارد انما استقر على الاخذ بالفتوى الاخيرة وطرح الفتوى الاولى
التي قد اعترف صاحبها ببطلانها وعدم جواز الاعتداد بها، وظاهر ذلك عدم الفرق بين
الاعمال السابقة واللاحقة، فكما يجب العمل بالاخيرة في الاعمال اللاحقة فكذلك في
السابقة، والله العالم بحقايق احكامه.



صورة الاجازات



نموذج من النسخة المخطوطة مع هوامش آية الله العظمى
الداماد رحمته الله تعالى و صورة اجازات سماحة آية الله طاهري «دامت
بركاته» من مراجع التقليد و اساتذته العظام.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

١ - نموذج من النسخة المخطوطة بخط مقرره الشريف آية الله طاهري (دامت بركاته)

مع هوامش الاستاذ آية الله العظمى الداماد رحمته الله

في قطع القطع

او هو صريح وانما يصير اليه من جهة اخرى بوجه اول في ترتيب على معاداة او على مكين في رفع للثبوت
 ان يكون للرفع نفس الحكم بضم وجوب الترتيب وفتح الحكم وفتح

الامر السادس انه قيل بن قطع القطع ليس بوجه وانما هو صريح بوجه

بعد الحكم بين كبر السكت لا يقتضي بوجه اول وكذا من خرج عن المعادة في قطعه او لم يقطع

في حقه لانه في وجه اول عليه بوجه لا يقتضي في نظر العقل في ترتيب على القطع من جهة

ان يكون حاصلا بوجه مقتضى او غيره ضرورة ان العقل يرى تميز التكليف بالقطع الى كل

ما لا ينبغي حصره ووجه مراعاة القاعدة على مخالفة وجه اول عند ادعاء بانه حصل كذلك

بوجه اول مراعاة مع القطع بخلاف وجه اول من وجه اول في وجه اول في وجه اول

الحكم من جهة القطع ان لا يكون له وجه اول في وجه اول في وجه اول في وجه اول

هذا عند الحكم لا يقتضي بوجه اول في وجه اول في وجه اول في وجه اول

واما في الثاني فلا بل يخص به وجه اول في وجه اول في وجه اول في وجه اول

ولشرح ولم ينفى عنه وجه اول في وجه اول في وجه اول في وجه اول

فاذا انما الشرح والرد في بعض العلم والعلوم فيها والتكرار في بعض المقدمات والتكرار

والكلمة مخالفة في وجه اول في وجه اول في وجه اول في وجه اول

في غير ذلك وانما كونها مخالفة لا يمكن للمولى ان يستيقظ في وجه اول في وجه اول

منها من مظهره ولكن لا يقع عقابه يوم القيمة عند كسب الحلال وانكسب الحرام

الحكم في تلك العقل المستقل في باب الملاحة في وجه اول في وجه اول في وجه اول

الامر السادس انه قيل بن قطع القطع ليس بوجه وانما هو صريح بوجه بعد الحكم بين كبر السكت لا يقتضي بوجه اول وكذا من خرج عن المعادة في قطعه او لم يقطع في حقه لانه في وجه اول عليه بوجه لا يقتضي في نظر العقل في ترتيب على القطع من جهة ان يكون حاصلا بوجه مقتضى او غيره ضرورة ان العقل يرى تميز التكليف بالقطع الى كل ما لا ينبغي حصره ووجه مراعاة القاعدة على مخالفة وجه اول عند ادعاء بانه حصل كذلك بوجه اول مراعاة مع القطع بخلاف وجه اول من وجه اول في وجه اول في وجه اول الحكم من جهة القطع ان لا يكون له وجه اول في وجه اول في وجه اول في وجه اول هذا عند الحكم لا يقتضي بوجه اول في وجه اول في وجه اول في وجه اول واما في الثاني فلا بل يخص به وجه اول في وجه اول في وجه اول في وجه اول ولشرح ولم ينفى عنه وجه اول في وجه اول في وجه اول في وجه اول فاذا انما الشرح والرد في بعض العلم والعلوم فيها والتكرار في بعض المقدمات والتكرار والكلمة مخالفة في وجه اول في وجه اول في وجه اول في وجه اول في غير ذلك وانما كونها مخالفة لا يمكن للمولى ان يستيقظ في وجه اول في وجه اول منها من مظهره ولكن لا يقع عقابه يوم القيمة عند كسب الحلال وانكسب الحرام الحكم في تلك العقل المستقل في باب الملاحة في وجه اول في وجه اول في وجه اول

٢ - صورة اجازة نقل الرواية من ساحة آية الله العظمى السيد احمد الزنجاني رحمته الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نعمه ونواله والمصلاة على نبينا محمد وآله اما بعد

فلما كان السيد السند الجليل والفاضل المعتمد البليل ذو الشرف الرفيع والمحبة ^{المنع}

العلم الهللا مرقرة الاسلام والاغا السيد جليل الدين الموسوي الطاهر الاصفهاني

لدام الله ايامه افاضته حصيدة المرحوم حجة الاسلام والاغا السيد عبد الحسين ^{الله} ^{عليه}

مقامه قد اصبقت في طلب العلم وسعى سعيرة في تحصيل الكمال انصار محمد لله عز وجل

في ان يدرج في سلسلة هذه الاخبار المروية عن ائمة الأطهار عليهم صلوات الله

فاجزت ان يروى عن جميع ما صحت له رواية عن المشايخ العظام منهم شيخه ^{سند}

العلامة الحائز آية الله الحاج الشيخ عبد الكريم التوركي قدس سره ومنهم العلامة ^{صفها}

آية الله الحاج شيخ محمد رضا (مجدد سلكه) طاب ثراه ومنهم المحدث الجليل الحاج

عباس القمي رحمه الله عن شايخهم منهم العلامة التوركي الحاج الميرزا حسين ^{قدرة}

عن شايخه الذين ساهم في المستدرک الى ان يصل الى اهل بيت الوحي من جليل

ايضا العلامة العاملي آية الله السيد محسن الامين دامت بركاته جوده عن العلامة ^{المشايخ}

السيد محمد الهندك والفقير البليل آية الله الشيخ محمد طه اعلى الله مقامها عن استاذ ^{سلوة}

العلامة الانصاري الحاج شيخ مرتضى قدس سره بطريق المذكورة في المستدرک ^{مجلس}

مجانزا ان يروى عن جميع ما صحت له رواية عنهم ما بطريق المعروف وادوية ^{تعا}

متغنيا عن ذلك بما اوصاه به مشايخه العظام من البر والتقوى والعمل بما يؤمر ^{ضعف}

والرجاء من جانيه ان لا يفيان في من الدعاء حيا وميتا اذ حاجته به شديدة وفيه ^{الله}

لما يحب ويرضى كسرة الخاطي المجاني احمد الحسيني الزنجاني في ٢٨ جمادى الاولى

٣ - صورة اجازة نقل الرواية من سحابة آية الله العظمى محمد حسين آل كاشف

الغطاء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رفع قدر العلماء فجعلهم ورثة الانبياء واجاز لهم
من المواقف اجاز وصلى الله على محمد وآله

مجاز الحقيقة وحقيقة المجاز

وبعد فقد اطلعني جناب السيد الشريف حجة الاسلام السيد
الرضا الاصفهاني دامت بركاته على اجزاء خليفه بعضها
فقهره في الوضوء والفصل وبعضها اصوليه في الاستصحاب
فنهضت فيها حسبما سمح لي الوقت فوجهتها قوتية المباني قوتية
المنعاني حسنة المسائل متقنة المدارك تشهد لموقفها
العالم العلامة منيرة السادات سليل الائمة الهداة السيد
جلال الدين الطاهر الاصفهاني ربه الله بانه قد جدد
اجتهده وكذا كدح وحاز الفصل المبحر ونال المراتب والمرتز
ملكه الاجتهاد واحسن تنديها واجاد وقد اجرت له ان
يروى عني على طريقة السلف الصالح ما صحت لي روايته عن مشايخي
الاعلام واساتيدي العظيم الى الائمة المصنوعة من سلام الله عليهم
وصلي الله عليهم الى الازم جادة الاحياء في جميع احواله اقول الله افعاله
وان لا ينبت من صالح دعواته كالارض والله يحفظه ويرعا بديع
صدر من مدسنة العليم بالبحر الشرف محمد الحسين الكاشف
الغطاء

١٥ ربيع الثاني ١٣٧١

۵ - صورة اجازة الاجتهاد من سماحة آية الله العظمى السيد محمد تقى الموسوى

الخوانسارى

بسم الله الرحمن الرحيم

محرر باد
انکه جاز است بسم الله الاعلام ملاذ الانام تشيخ الاسلام

طهر بر صفت دهر نكاته ذك في مستند كبريه از غفران شايه

در تخصير علوم رفيعه فقيه و جود ليه فرموده انه و بحمد به له يفتي

رسيد و مشاره بيان فيما بين القول كبريه انه و بمرتبه جهاد

سده انه فقه اعظم است من الحكماء و بحمد عيه نفقيه

استخرج على النسخ في لفظ في الاعلام خبير به على النحو

من المكنه له شيه العلميه و زده من المومنه لجهاد

و ادعيه ان يفتي في مصالح الدعوات كما في

ان له و كان في نسخ تحريره في ۴۴ هـ

ادعوه في لفظ في لفظ



٧ - صورة اجازة نقل الرواية والتصرف فى الامور الحسبية والوجوه الشرعية من

سماحة آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائى الحكيم رحمتهبسم الله الرحمن الرحيم والمجيد

الحمد لله الذي من علينا بالانشطام فى سلك اصحاب الرواية والدراية ونصلي
ونسلم على نبينا محمد الرسل الارشاد والهداية والدلائل من اشرف اهل التقى
والعلم والولاية المتقين من الضلالة والضوارة وبعد فقد استجاذني
جناب السيد العالم المؤيد المسند الفاضل الامير ذو الطبع النقاد ولد
النقاد والذهن الوفاء والنفس الزكية والسماة الموضية جامع اسباب
الفضائل العلمية والعملية حاوي اسباب الموايا الصورية والمعنوية جلال الله
الطاهري الموسوي الاصبغى رحمه الله الى ارفع معارج الكمال وبلغ جميع الاماني
والآمال فاستوت الله سبحانه واجزته ان يروي عني ما سمعت من روايته من الأصول
الاربعة التي عليها المدار في هذه المختصر اعني الكتابي والفقيه والمتهب سبحان
وغيرها كما روتهما عن مشايخي العظام رضي الله تعالى عنهم ومنهم شيخنا واستادنا
الحق المتبحر الميرزا محمد حسين النوري النابني قدس سره عن شيخه خاتم المحدثين والفقهاء
الميرزا حسين النوري قدس سره عن مشايخه اهل الكرام طاب ثراهم وقد اذنت له فصله
في نقل الأصول الحسبية التي هي من وظائف العلم الشرعي وفي التصرف في سهم العمام عليه وعلى آله
افضل الصلوة والسلام بمقدار حاجته المتعارفة على نحو الاقتصاد وأوصيه نفسه
طريق الاحتياط فانه سبيل النجاة ومنه سبحانه مستند المعصية والمعونة وهو سبحانه الطباطبائي

١٣٧١
٢٤١٨

٩ - صورة اجازة التصرف فى الامور الحسينية و الوجوه الشرعية من سماحة آية الله

العظمى روح الله الموسوي الخميني قدس

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

۱۰ - صورة اجازة التصرف في الامور الحسينية والوجوه الشرعية من سماحة آية الله

العظمى حسينعلی المنتظری (مدظله العالی)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلى والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على اعدائهم اجمعين
 وبعد - مخفي عن جناب انتظام آية الله العظمى الحاج سيد جلال الدين طاهرى اصفهاني دامت برکاته
 که از اجل علماء معاصرین می باشند، دو اجد مملک تقوی و عدالت، - و بجدات و سنته -
 در امر استعداد خدا داری و پست کار در تحصیل و تدریس، در علوم اسلامی دارای
 مرتبه اجتهاد و استنباط هستند، و لذا بجا است حوزه علمیه اصفهان و وجود این را نعمت بشمارند
 از قبل این جانب نیز و کالت نامه دارند در تصدی امور حسبه که در عصر غیبت حضرت
 ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف منوط است به این فقهاء
 در اخذ و جود شرعی از قبل زکرات و نظام و مجهول المالك و صرف آنها در
 مصارف تفرقه شرعی
 در اخذ اخلاص بسحبها و دستگردان آنها در موارد لازم با اخذند اگر معتبره
 و مصالحه در موارد مشکوک به گوی که صلاح می دانند، و در صرف آنها در مصارف شرعی
 از فقر ارساد است - که لازم است مورد عقلت قرار نگیرد - و طلاب علوم دینی و مدرسين
 و ترویج شریعت غرض و احیاناً فقر از توانمندان محرومین
 و احوال ما زاد از وجوه مذکوره نزد این جانب برای صرف در مصارف لازم و مجهول کامی علمیه
 و نیز از این وکیل می باشند در توکیل افراد و اجد صلاحیت در امور مذکوره
 و اوصیه - کما اوصی نفس - بملازمة التقوی و الا حیات فی جمیع المراحل و التمس منه الدعاء فی نظام الاجازات
 و السلام علیه ورحمة الله وبرکاته ۲۲ محرم الحرام ۱۴۲۴ - ۱۳۸۲/۱/۱۰





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿ فهرس الآيات ﴾



رقم الآية	ج / الصفحة	١٥٩. ان الذين يكتُمون ما انزلنا من
سورة البقرة (٢)	البينات: ١٣٨/٢.	
٢٣. و ان كنتم فى ريب مما نزلنا على	١٨٣. يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم	
عبدنا: ١٧/١	الصيام: ٥٨/٣، ٢٧٩.	
٤٣. اقيموا الصلاة و اتوا الزكاة:	١٨٨. لا تاكلوا اموالكم بينكم	
٥٨/٣	بالباطل: ٢٨/٣.	
٧٨. و منهم اميون لا يعلمون الكتاب:	٢٠٣. واذكر الله فى ايام معدودات:	
٤٠١/٣.	٣٩٨/١.	
٧٩. فويل للذين يكتبون الكتاب	٢٠٤. و من الناس من يعجبك قوله:	
بايديهم: ٤٠١/٣.	٥٢١/٢.	
٨٣. و قولوا للناس حسناً: ٢٢٦/٣.	٢٠٥. و اذا تولى سعى فى الارض	
١٢٤. لا ينال عهدى الظالمين:	ليفسد فيها: ٥٢١/٢.	
١٢٥/١.		

٢٠٧. و من الناس من يشرى نفسه:

٥٢١/٢

٢١٦. كتب عليكم القتال: ٢٧٩/٣.

٢٢٢. فاعتزل النساء فى المحيض:

٣٤٦/٢

٢٧٥. احل الله البيع و حرم الربوا:

٢٠٧/١ ؛ ٢٨٨/٢ ، ٤٧٣.

٢٢٨. و بعولتهن احق بردهن:

٤٧٥/١

٢٨٦. ربنا لا تاخذنا ان نسينا:

٢٠٥/٢

٢٨٦. ربنا و لا تحمِلنا ما لا طاقة لنا

به: ٢٠٥/٢.

سورة النساء (٤)

٢٩. الا ان تكون تجارة عن نراض:

٢٢٩/٣

٣١. ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه:

١٩٢/٢ ، ١٩٣.

٥٩. اطيعوا الله و اطيعوا الرسول:

٤٤٣/٢

١٠٠. و من يخرج من بيته مهاجراً

الى الله: ٢٤١/١.

سورة المائدة (٥)

١. اوفوا بالعقود: ٩٤/١ ، ٤٤٤ ،

٤٧٠ ؛ ٥٣٦/٢ ؛ ١٢٦/٣ ، ١٣٧ ،

١٣٩ ، ١٤٠ ، ٢٢٨.

٣. حرمت عليكم الميتة: ٢٦٩/٢.

٤. فكلوا مما امسكن عليكم:

٥١٣/١

٤. فاغسلوا وجوهكم و ايديكم:

٥٥٢/٢

٣٨. السارق و السارقة: ١٣١/١.

٤٧. يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك:

٢٥٨/٢

سورة ال عمران (٣)

٣٩. سيداً و حصوراً و نبياً من

الصالحين: ٩٤/٣.

٤٤. و ما كنت لديهم اذ يلقون

اقلامهم: ٢٢٩/٣.

٥٠. مصداقاً لما بين يدي من التورية:

١٣٠/٣

٩٧. و لله على الناس حج البيت:

٢٣٩/١ ؛ ٩٣/٣.

سورة الانعام (٦)

٢١. فمن اظلم ممن افترى على الله

كذباً: ١٩٨/٢.

١٠٢. واتقوا الله حق تقاته: ٢٧٨/٢.

١١٩. و ما لكم ان لا تأكلوا مما ذكر
اسم الله عليه: ١٩٩/٢.
١٣٩. وقالوا ما فى بطون هذه الانعام
خالصة: ١٩٨/٢.
١٤٠. و حرموا ما رزقهم الله افتراء
عليه: ١٩٨/٢.
١٤٢. كلوا مما رزقكم الله: ٢٠٢/٢.
١٤٣. قل ءا الذكرين حرم ام الانثيين:
١٩٨/٢.
١٤٥. قل لا اجد فيما اوحى الى
محرمأ: ١٩٧/٢ ، ١٩٨.
١١٥. و ما كان الله ليضلّ قوماً بعد
اذ هديهم: ١٩٧/٢ ، ٢٠٠.
١٢٢. فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة: ١٣٢/٢ ؛ ٣٩٦/٣.
- سورة يونس (١٠)
٩٥. قل الله اذن لكم ام على الله
تفترون: ١٢٠/٢
- سورة يوسف (١٢)
٧٢. ولمن جاء به حمل بعير: ٩٤/٣.
- سورة الانفال (٨)
٣٢. ليهلك من هلك عن بينه:
٢٠٠/٢.
٣٣. فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لاتعلمون: ١٤٠/٢ ؛ ٣٩٥/٣ ، ٤١٢.
١٢٥. وجادلهم بالتى هى احسن:
١٩٨/٢ ؛ ٢٢٨/٣.
- سورة الاحزاب (٣)
٧٥. واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض: ٣٠٨/٣.
- سورة التوبة (٩)
٥. فاذا انسلكم الاشر الحرم فاقتلوا
المشركين: ١٣١/١ ، ١٣٢ ، ١٨٣.
١٥. من اهتدى فانما يهتدى لنفسه:
١٩١/٢.
١٥. و ما كنا معذبين حتى نبعث
رسولأ: ١٩١/٢ ، ١٩٧ ، ٢٠٠.
١٦. و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
مترفيها: ١٩١/٢.
٨٠. ان تستغفر لهم سبعين مّره فلن
يغفر الله لهم: ٤٣٣/١.



٢٣. ولا تقل لهما أف: ٤٧٨/١.
٢٤. ولا تقف ما ليس لك به علم: ١٢٠/٢؛ ٤٠٠/٣.
- سورة الفرقان (٢٥)
٢٧. وانزلنا من السماء ماء طهوراً: ٤٧٨/١.
- سورة طه (٢٠)
٥. الرحمن على العرش استوى: ٥١٩/١.
- سورة القصص (٢٨)
٢٧. أنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتي: ٩٤/٣.
- سورة النمل (٢٩)
٢٢. لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا: ٤٣٩/١.
- سورة الحج (٢٢)
١٤١. فساهم فكان من المدحسين: ٢٤٩/٣.
- سورة الزخرف (٤٣)
٢٢. أنا وجدنا إباناً على أمة: ٤٠١/٣.
- سورة المؤمنون (٢٣)
٩١. إذا ذهب كلّ أمة بما خلق: ٢٣٩/١.
- سورة النور (٢٤)
٢. الزانية والزاني فاجلدوا: ١٢٣/١، ١٣١.
- سورة الحجرات (٤٩)
١٢. اجتنبوا كثيراً من الظن: ٢٢٨/٣.

سورة البينة (٩٨)

٥. وما امرؤا الا ليعبدوا الله: ٩٤/٣.

سورة النجم (٥٣)

٢٧. ان الذين لا يؤمنون بالآخرة

ليستون الملائكة: ١٢٠/٢

٢٨. ان يتبعون الا الظن: ١٢٠/٢.

سورة الرحمن (٥٥)

٣٣. يا معشر الجن و الانس ان

استطعتم: ٨٧/١

سورة الجمعة (٦٢)

٨. اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة

فاسعوا: ٩٣/٣.



مركز تحيية كتيبة علوم اسلامي

سورة الطلاق (٦٥)

٧. لا يكلف الله نفساً الا ما آتيتها:

٢٠١/٢.

سورة المدثر (٧٤)

٥. والرجز فاهجر: ٣٢٥/٢.

سورة عبس (٨٠)

٢٤. فلينظر الانسان الى طعامه:

٩٩/١.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿ فهرس الروايات ﴾



مركز تحقيقات کتبیه و علوم اسلامی

حرف الالف

التراب احد الطهورين: يكفيك عشر سنين: ٢٠٣/١.

اجلس فى مسجد المدينه و افق الناس: ٣٩٧/٣ ، ٤١٢.

احل الله البيع و حرم الربا: ٣١١/١.

اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك: ٤١٠/٣.

اختلف اصحابنا فى ركعتى الفجر، فقال موسع عليك: ٣٢٨/٣.

اخذ امير المؤمنين (ع) اقراراً منهم... ثم حكم بالقرعه: ٢٥٠/٣.

اخوك دينك فاحتط لدينك: ٢٥٥/٢.

اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم: ٤٦٥/٢ ، ٤٦٦.

اذا بلغك انك رضعت من لبنها: ٢٤٤/٢.

- إذا شك الرجل بعد ما صلى: ٢٠١/٣.
- إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم: ٣١٠/٣.
- إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله: ٣١٠/٣.
- إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره: ١٩٣/٣.
- إذا صليت الصلاة وانت في المسجد: ١٩٨/١.
- إذا خفي الجدران فقصر: ٣٨٥/١.
- إذا كان الماء قدر كز: ٤٠٥/١ ، ٤٧٨.
- إذا كنت قاعداً على وضوئك: ٢١٥/٣.
- إذا ذكرها و هو في صلاته انصرف و اعادها: ٢١٨/٣.
- إذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير: ٣٢٨/٣.
- إذا شك و كانت به بلة: ٢١٥/٣.
- إذا سمعت من اصحابك الحديث و كلهم ثقة: ٢٨٨/٣.
- إذا استولى الصلاح على الزمان: ٢٣٢/٣.
- إذا كان الجور اغلب من الحق: ٢٣٢/٣.
- إذا استيقن انه زاد في المكتوبه: ٤٤٩/٢ ، ٤٥٠.
- إذا شككت فابن على الاكثر: ٥٤٥/٢.
- إذا شككت في شيء من الوضوء: ١٩٣/٢ ، ٢١١.
- إذا شهد عندك خمسون قسامه: ١٤٨/٢.
- إذا وطىء رجلان او ثلاثة جارية: ٢٥٣/٣.
- إذا جاء يقين بعد حائل: ١٩٤/٣.
- إذا رايت شيئاً في يد رجل: ١٨١/٣.
- إذا اصبتم بمثل هذا و لم تدروا: ٢٥١/٢.

- اذهب فاقعلها وارم بها: ٥١٩/٢.
- ارنى تنتظر حتى تذهب الحمرة: ٢٥٤/٢.
- اصلى ثم ادخل المسجد فتقام الصلاة: ١٩٩/١.
- الوقوف عند الشبهات خير من الاقتمام فى الهلكات: ٢٢٠/٢ : ٢٩٥/٣.
- امسح ببله عيناك: ٣٧٧/٢.
- ان الله تعالى يحتج على العباد بما آتاهم: ٢٢٩/٢.
- ان الله تعالى حد حدودا: ٢١٩/٢.
- انه امر الامام (ع) غلامه بشراء الجبن: ٥١٠/٢.
- انه سئل عن جدار الرجل: ٥١٩/٢.
- ان لم يكن شئ يستبين فى الماء فلا بأس: ٣٠٤/٢.
- ان كنت تعرف ان فيها من الفضه: ٥٠٩/٢.
- ان شك فى الركوع بعد ما سجد: ١٩٣/٣ ، ٢٠٤/٣.
- ان المؤمن لا يتهم اخاه: ٢٣٠/٣.
- ان الله تبارك و تعالى اتخذ ابراهيم: ١٣٠/١.
- ان القرعة لكل امر مشكل: ٢٥١/٣.
- ان ابى ليلى يسألنى الشهاده: ١٨٦/٣.
- ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم: ٥١٨/٢.
- انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار: ٥١٩/٢.
- انظر فيما تصلى و على ما تصلى: ٣٠٥/١ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧.
- انكم لا توفون بعهد: ٣٩٨/١.
- انا نريد ان نستعجل ليلة النفر: ٣٩٨/١.
- انى لا القاك فى كل وقت: ٣٩٩/٣.

- أثما الشك اذا كنت فى شىء: ٢٠٤/٣.
- أثما علينا ان نلقى اليكم الاصول و عليكم ان تفرعوا: ٣٠٠/٣.
- أثما اقضى بينكم بالبينات و الايمان: ١٤٦/٢.
- أثما يعرف القرآن من خوطب به: ٩٧/٢.
- انظروا امرنا و ما جاءكم عنا: ٢٩٤/٣.
- الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك: ١١٤/٢؛ ٢٣٧/٣.
- الغ الخلاف و لا تنقض اليقين بالشك: ٥٠/٢.
- الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة: ٢٤٠/٢.
- أما ما علمت انه خلطه الحرام: ٣٢٣/٢.
- أما من كان فى الفقهاء صائناً لنفسه: ٤١٢/٣.
- أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا: ٤٠٦/٢.
- اورع الناس من وقف عند الشبهة: ٢٣٩/٢.
- اولئك اضرت على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد: ٤٠٤/٣.
- أثما امرء ركب امرأ بجهالة فلا شىء عليه: ٢٢٩/٢.
- أياك ان تعمل برأيك شيئاً وخذ الاحتياط: ٢٥٥/٢.

حرف الباء

- بنى الاسلام على الخمس: ٨٤/١.
- بأيهما اخذت من باب التسليم كان صواباً: ٢٨٨/٣.
- بعثت على الشريعة السمحة السهلة: ٥٣٠/٢.
- بلغنى انك تقعد فى الجامع فتفتى الناس: ٣٩٨/٣.

حرف التاء

تسجد سجدة السهو لكل زيادة و نقيصة: ٢/٤٤٩.

حرف الحاء

حلال محمد حلال الى يوم القيامة: ١/٢٣٧؛ ٣/١٣٤، ١٣٥.

حرف الخاء

خذبما اشتهر بين اصحابك: ٢/١١٦، ١١٧؛ ٣/٣٦٣.

خذبما خالف القوم: ٣/٣١٠.



خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا: ٣/٣٠٧، ٤٢٦.

مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

حرف الدال

دعى الصلاة ايام اقراءك: ١/٨٤، ٨٥، ٣٥٦، ٣٧٠.

دعى ما يريك الى ما لا يريك: ٢/٢٥٥.

حرف الذال

و ذلك مثل الثوب يكون عليك: ٣/٢٣٧.

حرف الراء

رجل كانت له رعى على نهر قرية: ٢/٥١٨.

رجل كانت له قناة من قرية: ٢/٥١٨.

رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع امر لم يركع: ٣/٢١١.

- رجل رفع راسه من السجود فشك: ٢٠٦/٣.
- الرجل يشك بعد ما يتوضأ: ١٩٤/٣ ، ٢٠١.
- رجل شهد بغيراً مريضاً يباع، فاشتراه: ٥١٨/٢.
- رفع ما لا يعلمون: ٧٠/٢ ، ٢٩٥ ، ٤٢٢ ، ١٧٥/٣.
- رفع عن أمني تسعه: الخطاء و النسيان...: ٢٠٣/٢ ، ٤٢٥ ، ٤٢٧.
- رفع ما لا يطيقون: ٤٦٥/٢.
- رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم: ٣٠/٢.

حرف الزاء

زكريا ابن آدم القمي، المأمون على الدين و الدنيا: ٣٩٨/٣.



مرکز تحقیق کتب و علوم اسلامی

حرف السين

- سأله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده: ٣٧٥/١.
- سألت ابا عبدالله(ع) عن مملوك ادعى أنه حر: ١٨٤/٣.
- سألت ابا عبدالله(ع) عن الخاتم اذا اغتسلت: ٢٢٣/٣.
- سألت ابا عبدالله(ع) عن مولود ليس له ما للرجال: ٢٥٣/٣.
- سألت ابا عبدالله(ع) عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعه: ٢٩٧/٣.
- سألت ابا جعفر(ع) فقلت يأتي عنكم الخبران: ٣٠٨/٣.
- سألت ابا عبدالله(ع) عن من لم يعرف شيئاً: ٢٢٩/٢.
- سألت ابا عبدالله(ع) عن الرجل يصلّي فريضه: ١٩٩/١.
- سئل و انا عنده، عن مولود ولد و ليس بذكر و لا انثى: ٢٥٣/٣.
- سأله عن رجل اختلف عليه رجالان من اهل دينه: ٢٨٧/٣.

سئل عن رجل يكون بينه و بين اخ له منازعة: ٣٠١/٣.

سئل عن رجل معه انا أن وقع في احدهما قدر: ٣٣٩/١.

حرف الشين

الشريعة اذا قيسست محقت: ٥٧/٢.

حرف الصاد

الصلاة عمود الدين: ٨١/١، ٣٣٢.

الصلاة معراج المؤمن: ٨١/١، ٨٥، ٣٣٢.

الصلاة قربان كل تقى: ٨٥/١، ٤٥٩.

الصلاة خير موضوع: ٣٣٢/١.

الصوم جنة من النار: ٨١/١، ٣٣٢.



حرف الضاد

ضع امر اخيك على احسنه: ٣٣٠/٣.

حرف العين

علينا القاء الاصول و عليكم التفريع: ٤٠٠/٣.

حرف الفاء

فاي قضية اعدل من القرعة: ٢٥٠/٣.

فاخذوا في دينكما على كل مسن في حبننا: ٤٣٢/٣.

- فاذا شهد عندك المسلمون فصّدقهم: ١٤٥/٢.
- فابطلت هذه الاية امامة كل ظالم: ١٣٠/١.
- فان حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم به: ١٤١/٣.
- فلا يمس من الماء شيء لانه لا يعلم: ١٧٤/٣.
- الفقهاء امناء الرسل: ٤٣٤/٣.
- فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك: ٣٠/٣.
- فلما سلم و جلس تلا هذه الاية: الذين يجتوبون: ١٩٤/٢.
- فمن شهد فليصمه و من سافر فلا يصمها: ٣٩٨/١.
- في الرجل يصلى الصلاة وحده: ١٩٩/١.
- في رجلين اتفقا على عدلين: ٣٠١/٣.
- في ركعتي الفجر في السفر: ٢٨٨/٣.
- في رجل قال: اول مملوك املكه فهو حر: ٢٥٠/٣.
- في مملوك تزوج بغير اذن مولاه: ٣٧٦/١.
- في امرأة تموت قبل الرجل: ١٨٣/٣.
- في الغنم السائمة زكاة: ٤١٦/١.

حرف القاف

- قال الطيار لزرارة: ما تقول في المساهمة اليس حقاً؟ ٢٥٠/٣.
- قال لابي بكر: اتحكم فينا بخلاف ما حكم الله في المسلمين؟ ١٨٣/٣.
- قال: فقس على كتاب الله عزوجل احاديثنا: ٢٨٧/٣.
- قضى رسول الله(ص) بالشفعة بين الشركاء في الارضين: ٥١٩/٢.
- قولهم: نحن اهل الذكر: ٣٩٦/٣.

حرف الكاف

- كتب الى الرضا(ع) انى اعمل اغمداد السيوف من جلود حمرالميته: ٢٦٩/٢.
- كذب سمعك و بصرك عن اخيك: ٢٣٠/٣.
- كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام: ٢٠٢/١، ٢٥٢، ٢٤٥، ٢٣/٢، ٧٠، ٢٤٨، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٢٩، ٥٨/٣، ١٧٥، ٢٢٧.
- كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى: ١٧٨/١، ٢٢٤/٢، ٢٤٧، ٢٤٩، ١٦٥/٣.
- كل شيء ظاهر حتى تعلم أنه قدر: ٢٠٧/١، ٢٣/٢، ٥٨/٣، ١٣٦، ١٨٠.
- كل ما مضى من صلاتك و طهورك: ٢٠١/٣، ٢٠٤.
- كل مجهول ففيه القرعه: ٢٥٠/٣.
- كلما شككت فى شيء مما قد مضى فامضه: ٢٠٤/٣.
- كلما مضى من صلاتك و طهورك: ١٩٤/٣.
- كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو: ٢٠٤/٣.

حرف اللام

- لا صلاة الا بفاتحة الكتاب: ٨١/١.
- لا تعاد الصلاة الا من خمس: ٨٦/١.
- لا تنقض اليقين بالشك: ١٦٥/٣.
- لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا: ٢٣١/٣.
- لا تتبع ما ليس عندك: ٨٦/١، ٣٧٣.
- لا تثقن باخيك كل الثقة: ٢٣١/٣.
- لا تعاد الصلاة الا من خمس: ٨٦/١، ٢٢٩/٢.

- لا تقولوا الا خيراً حتى تعلموا ما هو: ٢٢٧/٣.
- لا تكون القرعة الا للامام: ٢٥١/٣.
- لا تنقض اليقين بالشك: ٢٨/٢ ، ٧٠ ، ١٨٢ ، ٢٠٨ ، ١٤٢/٣.
- لا حرج في الدين: ٥٤٥/٢.
- لا حتى يستيقن انه قد نام: ٢٨/٢.
- لا حتى يستيقن و يجيء من ذلك امرين: ١٤١/٣.
- لا شك لكثير الشك: ٥١/٢ ، ٢٤٣.
- لا شك للامام مع حفظ الامام: ٥١/٢.
- لا صلاة الا بطهور: ٨١/١ ، ٨٢ ، ٤٢٤ ، ٤٢٧.
- لا صلاة الا بفاتحة الكتاب: ٨١/١ ، ٤٢٠/٢.
- لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد: ٥٢٨/٢.
- لا ضرر ولا ضرار: ٥١٩/٢ ، ٥٢٠/٢.
- لا يحل الفتيا لمن لا يستفتي من الله: ١٧٢/٣.
- لا ينقض اليقين بالشك: ٢٣/٢ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٣٨ ، ١٧٣.
- لا يجوز لاحد من موالينا التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا: ٢٩١/٣.
- لعن الله بنى امية قاطبه: ٤٥٥/١.
- لكل ملك حمى و حمى الله خلاله و حرامه: ٢٣٩/٢.
- لك ان تنظر بالحزم: ٢٥٥/٢.
- لو ان العباد اذ جهلوا وقفوا: ٢٣٩/٢.
- لو ان الناس اخذوا ما امرهم الله: ٣٠٧/١.
- لو كانت النيات من اهل الفسق: ٤٣/٢.
- لو يعلم الناس ما فى الاذان والصف: ٢٥٩/٣.

لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق: ٢٣٥/٣.

ليس قوم تنازعوا ثم فؤضوا امرهم الى الله: ٢٥٠/٣ ، ٢٥٩

ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط: ٢٥٥/٢.

حرف الميم

ما جعل عليكم في الدين من حرج: ٣٩٠/٢ ، ٥٣٠ ، ٥٤٦.

ما اكرهوا عليه و ما اضطروا عليه: ٤٠٦/٢.

ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم: ٢١٩/٢.

ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه اليها: ٢٩٤/٣ ، ٣٠٦.

ما انصفناهم ان واخذناهم: ٣٠٦/١.

ما خالف كتاب الله فهو زخرف باطل: ٢٩٨/٣.

ما لا يدرك كله لا يترك كله: ٢٤٥/٢ ، ٤٦٧ ، ٤٦٩.

ما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه: ٢٤٠/٢.

ما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله: ٢٩٤/٣ ، ٣١١.

المعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها: ٢٣٩/٢.

متى استيقنت او شككت في وقت فريضه انك لم تصلها: ١٩٤/٣.

من اختر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن: ٥١٨/٢.

من اخذ بالشبهات وقع في المحرمات: ١٩٢/٢.

من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه: ٢٤٠/٢.

من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت: ٤٣٢/٣.

من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم اترك: ٢٧١/٢.

من ترك الشبهات نجى من المحرمات: ٢٥٦/٢.

- من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من الله: ٣٩٩/٣.
- من ارتكب الشبهات نازعته نفسه الى ان يقع: ٢٧١/٢.
- من بلغه ثواب من الله على عمل: ٢٨٣/٢.
- من زاد فى صلاته فعلية الا عادة: ٢٤٩/٢ ، ٤٥٠.
- من سمع شيئاً من الثواب على شئ: ٢٨٣/٢.
- من فاتته فريضة فليقضها كمافات: ٢١٢/١.
- من كان على يقين فشك فليمض على يقينه: ٣٩/٣.
- من يرتع حول الحمى اوشك ان يقع فيه: ٢٧٢/٢.
- من محض الايمان اجتناب الكبائر: ١٩٣/٢.
- المؤمنون عند شروطهم: ٤٦٩/٢ ، ٥٣٦.
- الميسور لا يترك بالمعسور: ٤٥٤/٢ ، ٤٧٢.
- الميسور لا يسقط بالمعسور: ٣٦٥/٢ ، ٤٦٧ ، ٤٦٩.

حرف الفون

- الناس فى سعة ما لم يعلموا: ١٧٨/١ ، ١٧٩ ؛ ٢٢٣/٢ ، ٢٤٨ ، ٢٦٧.
- الناس مسلطون على اموالهم: ٥٥٢/٢.

حرف الواو

- واجلس لهم العصرين و افت للمستفتى: ٣٩٨/٣.
- الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة: ٢٤٠/٢ ؛ ٢٩٤/٣.
- الوضوء على الوضوء نور على نور: ٢٤٤/١.
- وقعت فارة فى خاييه فيها سمن اوزيت: ٣٢٥/٢.

ویلك ما جعل الله ذلك الآ عند اهل الكتاب: ۹۷/۲.

حرف الهاء

هذا و اشباهه يعرف من كتاب الله: ۳۹۷/۱.

هو حين يتوضاء اذكر منه حين يشك: ۲۰۱/۳ ، ۲۰۳ ، ۲۲۱.

حرف الياء

يا اشباه الرجال و لا رجال: ۲۴۳/۲ ، ۵۲۸.

يا محمد كذب سمعك و بصرك عن اخيك: ۲۲۹/۳.

يرد علينا حدیثان: ۳۹۴/۳ ، ۳۱۰.



اليقين لا يدخله الشك: ۴۴/۳ ، ۱۷۴.

يصلی معهم و يجعلها الفريضة: ۱۹۸/۱.

ينظر الى ما كان روايتهم عنا: ۱۱۶/۲.