دراسات في علم الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى
السيد أبو القاسم الخوئي (قدس سره)

تأليف
آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي

الجزء الأول

دراسات في علم الأصول

الجزء الأول

تأليف

آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي (قدس سره)



مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي

خوئي، أبو القاسم، ١٢٧٨ - ١٣٧١
دراسات في علم الاصول / تقرير الابحاث أبو القاسم الخوئي؛ تاليف على الهاشمي الشاهرودى. - - قم: دائرة المعارف الفقه الاسلامى، طبقا لمذهب أهل البيت (ع)، ١٣٨٤.
٤ ج.: نمونه.
ISBN: 964-8360-46-4 (دوره)
ISBN: 964-8360-47-2 (ج. ١)
عربى.
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
كتابنامه.
١. اصول فقه شيعه. ٢. فقه جعفرى - - قرن ١٤. الف. هاشمى شاهرودى، على، ١٣٠٢ - ١٣٤٢.
ب. مؤسسه دايره المعارف فقه اسلامى.
ج. عنوان.
٤ د ٩ خ / ٨ / ١٥٩ BP ٢٩٧ / ٣١٢
كتابخانه ملى ايران ٣٤٩٢٩ - ٨٣ م

حقوق الطبع محفوظة للناشر

الكتاب: ..... دراسات في علم الأصول - ج ١
المؤلّف: ..... آية الله السيد عليّ الهاشمي الشاهرودي ﷺ
الناشر: ..... مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الطبعة: ..... الثانية ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م
المطبعة: ..... محمد
عدد النسخ: ٣٠٠٠

- وكلاء التوزيع -

لبنان: بيروت - حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع - هاتف: ٩٦١١٥٥٨٢١٥ + فاكس: ٩٦١١٢٧٣٦٠٤ +

العراق: النجف الأشرف - سوق الحويش - تلفون ٩٦٤٣٣٣٧٣٥٦٣ + دار الغدير للطباعة والنشر.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وعترته الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين وبعد فمن منن الله عز وجل ان وفق جناب العلامة ركن الاسلام ومفخرة هذه الايام قرة عيني المعظم له الآغا السيد علي الشاهرودي ادام الله فضله وكثر في العلماء امثاله لصرف جل عمره في تحصيل العلوم الشرعية والمعارف الالهية وقد حضر ابحاثي في الفقه والاصول والتفسير حضور تفهم وتحقيق وتدبر وتدقيق حتى بلغ بفضل الله سبحانه الدرجة العالية وفاز بالقدح المعلى من العلم والعمل فاصبح من العلماء العظام والاجلة الاعلام ولقد اجلت النظر في ما حرره من تقريرابحاثي في كتابه هذا فوجدته بحمد الله جل ذكره وافيا بمقتضاه ومؤديا لما حققناه فحمدت الله على ما انعم به علي ولشكره الجزيل دام فضله على هذه المرتبة التي لا ينالها الا ذو حظ عظيم وله الحمد على نعمه والآئه ابرالهاسم الموسوي

٢٢ شهر صفر الخير ١٣٧٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعترته الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

وبعد فقد لاحظنا هذه (المحاضرات) التي كتبها العلامة الحجة المحقق الورع التقي السيد علي الشاهرودي تغمده الله برحمته واسكنه فسيح جنته تقريراً لابحاثنا الفقهية في المعاملات فوجدناها في غاية الجودة والاتقان والضبط والبيان يبرع من دقائق البحث ويحافظ على مزاياه ويلم بجهاته في حسن الاداء وجودة التقرير وقد تغلبت سلاسة بيانه على تعمق البحث ودقته فابرزه الى الوجود صورة واضحة جلية. ولا غرو فقد كان رحمه الله ممن تنعقد عليه الآمال ان يكون احد المراجع العظام يزعم بالدراسة العلمية في مستقبل الأيام لكنه لم يسعفنا حدثان عاجله المنون وهو في ريعان شبابه ونضارة ايامه حيث فقدنا به احد اعزة اولادنا الذين صرفنا جهودنا في تثقيفهم واعدادهم علماء ابراراً يستنبطون احكام الدين ويتسنمون مقام الفتيا بين المسلمين وما اختص به قدس الله نفسه الزكية شدة مواظبته على ابحاثنا حتى انا سمعناه يشكر الله سبحانه وتعالى على ما منحه اياه من عدم انقطاعه عن ابحاثنا الفقهية والاصولية ولا يوماً واحداً ان هاء عشرين عاماً كان قدوة حسنة لزملائه في النشاط العلمي والانتاج القيم وقد سبقهم الى طبع تقريراتنا في الاصول فخدم الهيئة العلمية وزودهم بكتابه (الدراسات) الذي لا يستغني عنه طلاب العلم. وان في آثاره العلمية التي خلفها من تقريرات دروسنا لكفاية في تخليد ذكره والاشادة بفضله فوراه ضريحه وجزاه عن العلم واهله خير جزاء المحسنين حرر بتاريخ ١٢ شوال المكرم ١٣٩٦ ابو القاسم الموسوي الخوئي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله الطاهرين .

إنّ من أبرز خصائص التشريع الإسلامي الخالد هي خصيصة السعة والشمول والمرونة وامتداد آفاقه ، فما من صغيرة ولا كبيرة في حياة الفرد والدولة والمجتمع إلّا وتناولها التشريع الإسلامي فنظمها ، وحدَّد الموقف منها . غير أن أحكام الشريعة ليست بمستوى واحد من الوضوح والصراحة في مصادرها وأدلتها ، مما تطلّب عملية الاجتهاد والاستنباط ، وقد مرت هذه الممارسة العلمية كغيرها من الأعمال العلمية بمراحل تطور ، وتفاعل فكري متواصل ، وكان لابد لأي عمل علمي كالاجتهاد في الشريعة من ضوابط ومنهج علمي ينظم عمليات الاجتهاد والاستنباط ، فوضع المسلمون علم أصول الفقه بشكله المبرج المنظّر . وكان أول من وضع أسس هذا العلم هما الإمامان الباقر وولده الصادق عليهما السلام وقد جمع ما ورد عنهما في هذا المجال وبُوِّب وفق مباحث علم الأصول في كتب مثل : (أصول آل الرسول) و(الأصول الأصليّة) وغيرهما . وأول من دوّن في هذا العلم من علماء الشيعة الإمامية تدويناً متكاملاً ومنظراً هو الشيخ المفيد ـ أعلى الله مقامه ـ المتوفى (٤١٣ هـ) وقد سبقه بعض من كتب في هذا العلم من أصحاب الأئمة عليهم السلام كهشام بن الحكم الذي كتب في مباحث الألفاظ ، ويونس بن عبدالرحمن الذي كتب كتاب (اختلاف الحديث) وكان محمد بن إدريس الشافعي المتوفى (٢٠٤ هـ) أول من صنف في هذا العلم من علماء المدرسة السنيّة ، مع التسليم بأن عمليات الاستنباط في مراحلها الأولى كانت تجري بعفويتها وفق أسس أصوليّة .

وعلم اصول الفقه هو علم الاستنباط او منطق الفقه كما يعبر عنه بعض العلماء وعبر قرون عديدة بلغ هذا العلم في مدرسة الشيعة الإمامية أوجه ورقيّه .

وقد شهد القرن الأخير نضجاً اصولياً فذاً وآراء ونظريات اصولية عملاقة كشفت عن عبقرية العقل الاصولي في المدرسة الامامية .

ومن جملة العلماء والمحققين الذين كان لهم الدور البارز في خدمة هذه المدرسة الاصولية وتنضيجها وتطوير نظرياتها سماحة آية الله العظمى السيد ابو القاسم الخوئي ﷺ والذي تزعم الحوزة العلمية في النجف الأشرف قرابة نصف قرن وكان من أبرز اساتذتها ، وقد تخرج على دروسه في البحث الخارج المئات من العلماء والمجتهدين كما وقُرّرت آراؤه وابحاثه في الفقه والأصول من قبل جملة من كبار تلامذته ضمن دورات عديدة . وقد كان اول تقريرات بحثه علىٰ يد المرحوم آية الله السيد علي الشاهرودي ﷺ والذي كان من كبار تلامذته الاوائل تحت عنوان (دراسات في علم الأصول) طبع منه الجزء الثالث قبل اربعين عاماً في النجف الأشرف ، مع تقريرات اخرىٰ له ايضاً في فقه المعاملات طبعت تحت عنوان (محاضرات في الفقه الجعفري) وقد كان هذا التقرير متميزاً فريداً في نوعه وكان موضع اعتماد واقرار واشادة من قبل الجميع وبالأخص من قبل استاذه السيد الخوئي ﷺ ، كما يظهر من تقريظه للتقريرين المطبوعين طبعتها الاولىٰ وقتئذٍ .

ومؤسسة دائرة المعارف اذ تقوم اليوم بطبع ونشر كامل هذا التقرير بأجزائه الأربعة ـ بعد أن أتحفنا نجل المرحوم المقرِّر سماحة آية الله السيد الهاشمي (دام ظله) رئيس المؤسسة ـ انما تساهم في خدمة العلم وحفظ هذه الثروة الفكرية والعلمية لابناء هذه المدرسة وتخليد اجادها .

نسأل المولىٰ جلّ شأنه ان يتقبّل هذا العمل ويوفقنا للسداد انه سميع مجيب ، وآخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمين .



الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله علىٰ محمّد وآله ، واللّعنة على أعدائهم أجمعين .

غير خفي انَّ المتكفل للبحث عن المبدأ والمعاد وما يتعلق بالاعتقاديات هو علم الكلام ، كما انَّ المتكفل لما يتعلق بالعمل من الأحكام هو علم الفقه ، والمتكفل لتنقيح مبانيه هو علم الأصول ؛ فلابد للفقيه من البحث عنه إما في مقدمة الفقه كما كان عليه دأب الفقهاء قبل زمان الشيخ الطوسي ، وإمّا مستقلاً كما هو المتعارف في زماننا ، وليس التعرّض له مستقلاً من البدعة كما توهم ، فمن لم يجتهد في المباحث الأصولية ، لا يكون مجتهداً ، بل هو مقلد ناقل للمسائل ولو كان قادراً على تطبيق القواعد الفرعية ، وبهذا ظهرت أهميّة علم الأصول .

ثم في الأصول ، تارة : يبحث عن الحكم المتعلّق بالشيء بلحاظ الشك في الواقع ، ويعبّر عن دليله بالدليل الفقاهتي والأصل العملي ، وسيأتي بيان وجه التسمية .

وأخرىٰ : يبحث فيه عن لوازم الحكم الواقعي عقلاً من دون نظر الى الألفاظ أصلاً ، كمبحث مقدّمة الواجب وبحث النهي عن الضد ، ومسألة اجتماع الأمر

والنهي ، وتسمىٰ بالمباحث العقلية ، وكان المناسب أنْ يبحث عنها مستقلاً في باب مخصوص ولا يدرج في مباحث الألفاظ .

وثالثة : يبحث عن ظهورات الألفاظ عرفاً ، إمّا اللفظ الواحد كبحث الأوامر والنواهي ، وإمّا أكثر كالبحث عن المطلق والمقيّد ، وما يفهم منهما عرفاً من حمل المطلق على المقيّد ، أو حمل المقيّد على الفرد الأفضل ، وبحث العام والخاص .

ورابعة : يبحث عن دليليّة الدليل ، كالبحث عن حجّية الخبر وحجّية الظواهر والشهرة وأمثال ذلك .

وخامسة : في علاج التعارض بين الأدلة ويسمّىٰ بمسألة التعادل والتراجيح .

هذا وقد جرت سيرة الأعلام سيّما المتأخرين منهم على البحث أولاً في مبادئ علم الأصول عن تعريفه وبيان موضوعه ، والبحث عن الحقيقة الشرعية ، والصحيح والأعم ، وبيان حقيقة الوضع ، والبحث عن المشتق ونحوه ، فتكون مقدمة لهذا العلم .

والكلام فيها يقع في أمور ، ثم نتكلّم في المقاصد .

الأمر الأول :

في بيان موضوع علم الأصول

عُرف موضوع العلم بأنه « ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية دون الغريبة » . ولتوضيح ذلك لابدّ من التكلّم في جهات ثلاث :

أحداها : هل تتوقف علميّة كلّ علم على أَنْ يكون له موضوع جامع لموضوعات مسائله ؟

ثانيها : في الفرق بين العوارض الذاتيّة والغريبة .

ثالثها : على تقدير ثبوت الموضوع للعلم هل يلزم ان يكون البحث في مسائله عن عوارض الموضوع الذاتية فقط ، أو يبحث فيها عن عوارضه الغريبة أيضاً ؟

الجهة الأولىٰ : استدلوا على توقف كل علم على موضوع بما برهنوا عليه في الفلسفة العالية من أنّ الواحد لا يصدر الا عن الواحد ، والاّ لزم توارد علّتين على معلول واحد ، وطبّقوه على المقام بدعوى : أنَّ الغرض المترتب على كل علم غرض واحد ، ويستحيل اَنْ يكون معلولاً لمسائله المتباينة بما هي متباينة ، فلابد واَنْ يكون بينها جهة جامعة ، بها تكون مؤثرَة فيه .

وفيه : بعد تسليم أصل البرهان في محلّه ، لا وجه لتطبيقه على المقام ، لأنه :

أولاً : أخصّ من المدّعى ، اذ لا ملزم لأنْ يكون في كل علم غرض مباين لنفس العلم وجوداً مترتباً عليه ترتّب المعلول على علّته أو المُقتضىٰ على مقتضيه ،

أو المشروط على شرطه ، بل رُبما لا يكون الغرض من العلم الاّ نفس المعرفة وكمال النفس ، كما في التاريخ ونحوه ، ولا يستلزم ذلك كون البحث عنه سفهياً كما هو ظاهر .

وثانياً : ان البرهان على فرض صحّته إنّما يصحّ فيما اذا كان الصادر واحداً شخصياً ، وأما الواحد النوعي فمن البديهي أنه يصدر كل فرد منه من علّة مستقلة ليس بينها جامع في العلية ، كالحرارة الناشئة من النار تارة ومن الشمس او الغضب او الحركة أخرى .

وقد ذكرنا في بحث التجزّي[1] من الاجتهاد انَّ القدرة على استنباط كل حكم ملكة مباينة مع القدرة على استنباط حكم آخر ، فليس هناك غرض واحد يستكشف من وحدته وجود موضوع جامع بين موضوعات المسائل .

وثالثاً : لو سلمنا انَّ هناك غرضاً واحداً شخصياً ، فمع ذلك نقول : انه انّما يلزم الاشكال فيما لو كان ذاك الغرض الواحد الشخصي مترتباً على كل واحد من المسائل مستقلاً ، وامّا اذا فرضنا انَّ العلّة لتحقّقه مجموع المسائل من حيث المجموع ، كالمصلحة في الصلوة المترتبة على مجموع أجزائها التي لا يعقل وجود الجامع بينها ، فلا يلزم عندئذٍ من عدم وجود الجامع بين موضوعات المسائل محذوراً اصلاً ، لأنَّ المجموع سوف يكون علّة واحدة وكل واحد منها يكون جزء العلّة .

ورابعاً : انَّ المسائل بوجوداتها الواقعة في الوعاء المناسب لها لا تكون علّة لحصول الغرض ، والاّ لزم اَنْ يكون كل احد قادراً على حفظ اللسان عن الخطأ ، أو على الاستنباط فعلاً .

وبعبارة أخرىٰ : لزم اَنْ يكون الغرض من كل علم حاصلاً لكل أحد ، ويكون كل شخص عالماً بكل علم فالعلّة وعليه انما هي معرفة المسائل والعلم بها ،

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى / الاجتهاد والتقليد / ص٣٣ .

فلابدّ من تصوير الجامع بين افراد العلم ، ولولا ذلك كان لابدّ من تصوير الجامع بين محمولات المسائل والنسب أيضاً لا خصوص موضوعاتها ، وذلك واضح .

وخامساً : إنّا نرى بالوجدان استحالة تصوير الجامع بين موضوعات مسائل كثير من العلوم .

فمثلاً في علم الفقه ربّما يبحث عن الأمر العدمي ، واخرى عن الوجودي ، وعن الجواهر تارة ، وعن الاعراض الحقيقية الداخلة تحت المقولات التسع العرفية اخرى ، وعن الأمور الاعتبارية كالغصب مثلاً ثالثة ، ومن الواضح انه لا جامع بين شيء من هذه الأمور .

فما ذكره بعض من انَّ موضوع الفقه هو فعل المكلّف خطأ ظاهر ، اذ البحث عن طهارة كثير من الجواهر كالمياه وغيرها ، ومبحث الأرث والضمان من مباحث الفقه ومسائله مع انَّ الموضوع فيها ليس فعل المكلّف كما لا يخفى .

وبالجملة فلا وجه للزوم وجود الموضوع للعلم اصلاً .

وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل من انَّ تمايز العلوم انما يكون بتمايز موضوعاتها ، بل ربما يكون بذلك كما لو فرضنا انَّ المدوِّن اراد البحث عن تاريخ نبي أو وصي خاصّ مثلاً ، وربما يكون بتمايز المحمول ووحدته كما لو فرضنا انه اريد البحث عن المتحرك مثلاً ، فانه يبحث حينئذ عن الأين والمتى والكيف وغيرها مما هو معروض الحركة ، فالموضوعات متغايرة الّا انَّ المحمول يكون واحداً فتميز هذا العلم يكون بوحدة المحمول ، وثالثة : يكون بالاغراض كما هو الغالب مثلاً يأخذ المدوِّن في نظره فائدة خاصة ، فيتعرض لكل مسألة يكون لها دخل في تلك الفائدة ، ولو لم يكن بينها جامع اصلاً كما في علم الأصول والفقه ، فانَّ غرض الأصولي انما هو البحث عن كل ماله دخل قريب في الاستنباط ، وغرض الفقيه البحث عن كل ما يكون مقرباً الى المولى ومبعداً عنه ، ولذا يبحث فيهما عن ذلك مع انه لا جامع بين

مسائلها اصلاً لا موضوعاً ولا محمولاً .

الجهة الثانية : قُسِّم اللواحق والمحمولات الى الذاتي وغير الذاتي . وقد وقع هذا التقسيم في باب الكليات تارة ، وفي كتاب البرهان اخرىٰ .

اما الذاتي في باب الكلّيات فالمراد منه ما يكون مقوّماً للشيء ، وهو إمّا يكون مشتملاً على ما به الاشتراك وما به الامتياز معاً ويسمى بالنوع ، او على خصوص ما به الاشتراك ويسمىٰ بالجنس ، او خصوص ما به الامتياز ويعبّر عنه بالفصل .

وفي مقابل الذاتي بهذا المعنى العرض ، ويقسم الى الخاص والعام ، والمقسم لهذا التقسيم مطلق اللاحق والمحمول على الشيء الأعم من اَنْ يكون من مقوماته أو لا .

واما ذاتي باب البرهان فهو : العارض الذي ينتزع من مقام ذات الموضوع ويكون وضعه كافياً في حمل المحمول عليه .

وبعبارة أخرىٰ : ما يكون بيّن الثبوت له : كما اشير اليه في المنظومة بقوله :

« ذاتي شيء بيّن الثبوت له »[1] كالامكان للماهيات الممكنة ، والزوجية بالقياس الى الأربعة .

فان العقل بمجرد وضع الانسان مثلاً يحكم بتساوي نسبة الوجود والعدم اليه وهكذا في الاربعة حيث ينتزع العقل منها الزوجيّة من دون حاجة الى لحاظ شيء آخر معه .

وفي مقابله ما لا يكون بيّن الثبوت ولا يكفي مجرّد وضع الشيء في انتزاعه عنه كالقائم مثلاً ، والمقسم في هذا التقسيم خصوص العوارض .

---

(١) شرح المنظومة / ص ٢٩ (ط . ناصري) .

واما الذاتي في المقام فليس المراد منه ذاتي باب الكليات ، لوضوح انَّ محمولات المسائل ليست جنساً للموضوع ولا فصلاً له ، ولا ذاتي باب البرهان ، اذ ليست المحمولات بيّنة الثبوت للموضوع بأجمعها ، بل المراد منه ما يكون عروضه بلا واسطة ، وفي مقابله الغريب أي ما يكون عروضه مع الواسطة .

فالمقسم لهذا التقسيم انما هو خصوص العوارض لا الذاتيات .

ثم انه ليس المراد من الواسطة في المقام الواسطة في الثبوت أي علّة الوجود ، لان المحمولات في مسائل غالب العلوم تكون حادثة ومحتاجة الى العلم .

نعم ربما يكون ثبوت بعض المحمولات لموضوعاتها غير محتاج اليها كجملة من مباحث الفلسفة العالية ، فمثلاً ثبوت الامكان للماهيات غير محتاج الى العلّة والواسطة في الثبوت ، إلّا انه في الغالب تكون محتاجة اليها .

ولا الواسطة في الاثبات اي علّة العلم بالشيء ، فانَّ مسائل العلوم غالباً لا تكون من البديهيات ، والا لعرفها كل احد .

بل المراد من الواسطة هو الواسطة في العروض ، فانَّ اسناد جملة من المحمولات الى بعض الموضوعات يكون اسناداً حقيقياً ، والى البعض الآخر اسناداً مجازياً ، كما في اسناد المناعة الى زيد في قولك « زيد منع جاره » مثلاً ، نعم اسناد مناعة الجار اليه يكون حقيقيّاً .

وقد قالوا : بانه لابدّ وانْ يكون البحث في كل علم عن عوارض موضوعه التي تكون من قبيل الاول دون الثاني ، ولذا لو فرضنا انَّ الموضوع لعلم كان هو الميزاب فالبحث عن الجريان في ذلك العلم لا يكون من مسائله ، لانَّ اسناد الجريان الى الميزاب يكون مجازياً والى غير من هو له .

وبالجملة نقول في بيان العرض الذاتي والغريب : انه تارة : يعرض الشيء على موضوع بلا واسطة في العروض اصلاً كعروض العلم والادراك على النفس

الناطقة ، وهذا يكون عرضاً ذاتياً بلا اشكال .

واخرى : يكون مع الواسطة ، والواسطة هذه تكون على ستة أقسام ، لانها :

اما اَنْ تكون امراً داخلياً اخص ، كعوارض الفصل بالنسبة الى النوع فتأمّل ، مثل اسناد الادراك الى الانسان بواسطة النفس الناطقة . واما اعم كعوارض الجنس بالقياس الى النوع ، كما لو اسند عارض الجسم الى الانسان من الطول والعرض مثلاً .

واما اَنْ تكون الواسطة امراً خارجياً ، او مبايناً للموضوع ، او مساوياً ، او اعم ، او اخص ، فهذه اقسام ستة .

اما ما يكون عروضه بواسطة امر داخلي اخص فقد تسالموا على كونه ذاتياً ، فالعلم عرض ذاتي للانسان .

كما انهم تسالموا على اَنَّ ما يكون عروضه بواسطة امر خارج مباين يكون غريباً .

واما ما يكون بواسطة امر داخلي اعم ، كعوارض الجنس بالقياس الى النوع ، فقد وقع الخلاف في كونه ذاتياً او غريباً ، وذهب الى كل من الأمرين فريق .

واما ما يكون بواسطة امر خارج مساو ، او اعم ، او اخص ، فقد تسالموا على كونه غريباً ، وإنْ وقع الخلاف ايضاً في خصوص المساوي .

ولا يخفى انه لا ثمرة في البحث عن ذلك وتحقيقه .

الجهة الثالثة : في الاشكال المعروف وهو انَّ موضوعات المسائل غالباً تكون اخص من موضوعات العلوم ، فمثلاً موضوع النحو هو الكلمة وموضوعات مسائله هو الفاعل والمفعول والحال والتمييز ، وهي اخص من الكلمة ، ونسبتها اليها نسبة النوع الى الجنس او الصنف الى النوع ، وهكذا في الفقه فانَّ الوجوب مثلاً يعرض الصلوة ويحمل عليها حقيقة ، ولا معنى لأنْ يقال : فعل المكلّف واجب مثلاً الّا

مسامحة ، حيث تكون عوارضها ومحمولاتها عوارض عرفيّة لموضوع العلم ، مع انهم تسالموا على انَّ العارض بواسطة أمر خارج اخص يكون من العوارض الغريبة ، فكيف يجمع ذلك مع اتفاقهم على انَّ البحث في العلم لابدّ وأنْ يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه ؟! هذا ما يقع في اغلب العلوم .

واما في خصوص علم الأصول فالأمر بالعكس ، لانَّ عروض محمولاته على موضوعه يكون بواسطة امر داخلي اعم فانَّ موضوع علم الأصول هو الأدلة ، وموضوعات مسائله هي الأمر والنهي ونحو ذلك ، ومن الواضح انها اعم منها ، ونسبتها الى الدليل نسبة الجنس الى النوع .

وعليه ، فانْ قلنا : بانَّ العارض بواسطة الأمر الداخل الأعم يكون ذاتياً انتفى الاشكال بلحاظ هذا العلم ، والاّ فتجري فيه ايضاً هذه الشبهة كما في غيره من العلوم ، فيكون الكل من واد واحد .

وقد ذهب الأصحاب في الجواب عنها يميناً وشمالاً ، ولم يأت أحد منهم بما يشفي الغليل اصلاً فانه بعد اتفاقهم على انه لابدّ وأنْ تكون محمولات المسائل عوارض ذاتيّة لموضوع العلم ، واتفاقهم على انَّ العارض بواسطة امر خارج اخص من العوارض الغريبة وقعوا في الاشكال ، فانَّ محمولات المسائل في غالب العلوم انما تعرض لموضوعها بواسطة امر خارج اخص الاّ ما شذّ وندر .

وقد أجيب عنه بوجوه ، نقتصر على ذكر واحد منها وهو ما افاده المحقّق النائيني ، ولا يبعد أنْ يكون احسنها .

وحاصل ما افاد[1] : انَّ الاشكال انما كان وارداً لو كان الموضوع في العلوم غير مقيّد بالحيثيّة ، كما لو قلنا انَّ الموضوع في النحو والصرف نفس الكلمة والكلام ،

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الأوّل / ص ٥ .

وفي الفقه عنوان فعل المكلّف ، بينما ليس الأمر كذلك ، بل الموضوع في كل علم يكون مقيّداً بالحيثيّة ، لوضوح انّه في الفقه مثلاً لا يبحث عن فعل المكلّف من جميع حيثيّاته كحيثيّة كونه من أي المقولات ؟! وكذا الحال في مثل النحو والصرف فانّه يبحث عن حيثيّة الاعراب والبناء في الأول وعن حيثيّة الصحّة والاعلال في الثاني .

اذن فالموضوعات دائماً تكون مقيّدة بالحيثيّات ، وما يكون للقيد والحيثية يثبت للمقيّد بها لا محالة ، كما نرى وجدانا ان المقيد بالممتنع يكون ممتنعاً ، مثلاً الانسان الفاعل والتارك في آن واحد يكون ممتنعاً لامتناع قيده ، والحيثيّات المأخوذة في موضوعات العلوم تكون اموراً انتزاعيّة من موضوعات المسائل .

والأمور الانتزاعيّة كالاعتبارية ـ ولا فرق بينهما فيما نحن فيه وإنْ كان بينهما فرق ، ولعلنا نتعرض لذلك في طيّ بعض المباحث ـ تكون على نحو بسائط ذهنيّة وخارجيّة ، خلافاً للجواهر والاعراض .

فان الجوهر يكون مركّباً خارجاً من المادّة والصورة ، ولذا نرى بقاء المادّة فيه وانقلاب صورته النوعيّة كما في الكلب الواقع في المملحة ، وهذا يكشف عن تركبّه خارجاً ويكون مركّباً ذهناً من الجنس والفصل ، فانَّ العقل يحلّله اليهما .

والأعراض وإنْ كانت بسائط خارجيّه وغير مركّبة من المادّة والصورة ، ولذا لا يعقل بقاء مادّه القيام وتبدد صورته بالقعود ، بل اذا قعد القائم مثلاً ينعدم ذاك العرض باسره ويوجد عرض آخر ، ولكنّها مركبات ذهنيّة ويحللها العقل الى الجنس والفصل كما هو واضح .

واما الأمر الانتزاعي والاعتباري فهو نحو وجود ضعيف بسيط خارجاً وذهناً ، وعليه فيكون المقيّد بالأمر الانتزاعي بسيطاً انتزاعياً لا محالة ، ويكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك .

وحيث أنَّ الأمر الانتزاعي متّحد مع منشأ انتزاعه بمعنى انه لا وجود للأمر

الانتزاعي الا بوجود منشائه ، فلا محالة ترتفع اخصيّة موضوعات المسائل عن موضوع العلم من البين ، ولا تكون نسبة موضوع العلم الى موضوعات مسائله نسبة الجنس الى النوع ، فيندفع الاشكال .

وفيه : مع كونه امتن الوجوه المذكورة في المقام .

اولاً : انَّ الحيثيّة لا تكون قيداً للموضوع وانما هي جهة البحث ، والموضوع ذوات تلك العناوين ، مثلاً يبحث عن الدار تارة من حيث مساحتها ، وأخرى من حيث قيمتها ، وثالثة من حيث طول جدرانها ، والموضوع في الجميع نفس الدار وحيثيّة البحث تختلف . وفي علم النحو مثلاً يبحث عن الكلمة والكلام ، وحيثيّة البحث هي الاعراب والبناء لا الفصاحة والبلاغة ، وهكذا في الفقه وغيره .

وثانياً : لو سلّمنا انَّ الحيثيّة تكون قيد الموضوع ولكن إنْ جعلنا المقيّد بالحيثيّة معرفاً محضاً لموضوعات المسائل وعنواناً مشيراً اليها ، ففي الحقيقة لا يكون ذلك جامعاً بين موضوعات المسائل ، فمرجعه الى انكار موضوع العلم رأساً .

وانْ جعلناه جامعاً حقيقيّاً بأَنْ يكون كلياً وتكون موضوعات المسائل افراده ومصاديقه لا معرفاً محضاً كما في جميع موارد الكلّي وافراده غاية الأمر إنه كلي انتزاعي لتقيده بأمر انتزاعي ، فيكون الاشكال حينئذ اشد ، وذلك لانَّ المحمولات حينئذ تكون عارضة له بواسطة أمر أخص ، فإذا كان العارض بواسطة النوع للجنس غريباً مع انَّ الجنس متّحد مع النوع ذاتاً وخارجاً فبطريق اولىٰ يكون العارض بواسطة النوع عرضاً غريباً للعنوان الانتزاعي ، لانّ اتحاده مع منشأ انتزاعه يكون اضعف من اتحاد الجنس مع النوع .

وثالثاً : المقيّد بالأمر الانتزاعي لا يكون انتزاعياً ولا يثبت كل ما للقيد للمقيّد ، نعم خصوص امتناع القيد يسري الى المقيد ، والمقيد بالممتنع يكون ممتنعاً ، ولا يقاس عليه سائر الخصوصيّات كالبساطة والانتزاعيّة ، والشاهد عليه : انَّ

الانسان المقيد بالقيام ، او الغرفة المقيدة بالفوقية ، او الدار المقيّدة بالملكيّة لا تكون بسيطة ولا انتزاعية مع تقيدها بالامور الانتزاعية ، وهذا ظاهر .

ورابعاً : سلّمنا انَّ الأمر الانتزاعي والمقيّد به أعني موضوع العلم بسيط ، ولكن من الواضح انَّ موضوعات المسائل لا تكون كذلك ، فالموضوع في قولك « كل فاعل مرفوع » هو عنوان الفاعل وهكذا في « كل مفعول منصوب » وكذلك الموضوع للوجوب هو عنوان الصلاتية وموضوع الحرمة هو الغيبة بهذا العنوان ، وموضوع الاباحة شرب الماء بهذا العنوان ، وليس الفعل الجامع بين هذه العناوين موضوعاً لحكم اصلاً ، ومن الواضح ان هذه العناوين عناوين متغايرة ، ولا يكفي في رفع الاشكال بساطة موضوع العلم مع تركب موضوعات المسائل وتغايرها ، فانها حينئذ لا محالة تكون اخص من موضوع العلم .

فالتحقيق في الجواب أنْ يقال : انَّ الاشكال مبني على أمرين :

أحدهما : البحث في تعريف الموضوع بكونه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية .

ثانيهما : الالتزام بكون العارض للشيء بواسطة أمر خارج أخص أو أعم يكون غريباً . وكلاهما محل منع .

أمّا الأول ـ فلانّه لم يرد دليل على ذلك ، فبعد ما ذكرنا من انَّ علميّة العلم وتمايزه كما يمكن اَنْ يكون بموضوعه تارة وبمحموله أخرى ، كذلك يمكن اَنْ يكون بغرض الباحث ، ولا مانع من البحث في العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه اذا كانت دخيلة في غرض الباحث .

مثلاً : لو فرض انَّ موضوع العلم هو الميزاب وكان البحث عن اسناد الجريان اليه دخيلاً في الغرض الذي دوّن لأجله العلم يبحث فيه عن ذلك ولو كان عرضاً غريباً لموضوع العلم ولم يذكروا لذلك الا مبعدات لا أساس لها أصلاً .

واما الثاني: فلو فرض ان الدليل قام على لزوم ان يكون موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة لكن نقول: لا دليل على صحّة التقسيم المتقدم وان العارض بواسطة أمر خارج أخص أو أعم من العوارض الغريبة بل هو عارض ذاتي.

فان الميزان في الذاتيّة والغرابة هو ما ذكره أهل الأدب من كون الاسناد حقيقياً أو مجازياً، فاذا كان اسناد المحمول الى الموضوع اسناداً الى من هو له وكان المحمول وصفاً له بحال نفسه، فلا محالة يكون عرضاً ذاتياً له ولو كان مع الواسطة، وان كان وصفاً له بحال متعلقه واسناده اليه اسناداً الى غير من هو له فيكون غريباً.

فالميزان اذن هو صحة الاسناد، ونحن نرى ان اسناد أوصاف الجنس الى النوع والى الفرد يكون حقيقيّاً. فالانقسام مثلاً الى الابعاد الثلاثة يكون من لواحق الجسم ومع ذلك لو قلنا ان زيداً قابل للانقسام يكون ذلك اسناداً حقيقيّاً، وهكذا لو قلنا بان الانسان متحرّك بالارادة وحساس، مع انهما من لواحق الجنس.

والسرّ فيه واضح، فان الجنس متّحد مع الشخص والنوع وجوداً فعوارضه تكون عارضة لهما ايضاً حقيقة وبلا عناية، وهكذا عوارض الفرد بالنسبة الى النوع أو الى الجنس، فانها تكون عوارض ذاتية له ويكون اسنادها اليه حقيقياً، والشاهد عليه ما نرى من صحّة هذه الاستعمالات العرفية بلا مسامحة، فمثلاً يقال: «أكلت الخبز» فيسند الأكل الى الكلي مع ان المأكول ليس الّا فرداً خاصاً منه، ويقال: «اشتريت اللحم» مع ان المشتري ليس الّا فرداً خاصاً، ويقال «البشر نبي» مع ان النبي فرد منه، وذلك لان المهملة تكون في قوّة الجزئية وهي متّحدة مع الفرد خارجاً.

ويحتمل ان يكون هذا هو مراد المحقق السبزواري مما ذكره في حاشية الاسفار

من اتحاد الكلي لا بشرط مع الفرد . فالاشكال اذن غير وارد من اصله ، وأظن ان التسالم على هذين الامرين ناشئ من التقليد المحض ليس الّا .

هذا كلّه في بيان الموضوع .

الأمر الثاني :

في تعريف علم الأصول

عرّفه القوم بأنه : « القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية » وقد ذهب المحقق الخراساني[1] الى قصور هذا التعريف ، وأضاف اليه قوله : « أو التي ينتهي اليها الفقيه في مقام العمل » فيقع الكلام في جهتين :

احداهما : في وجه الاشكال على تعريف القوم واضافة هذا الذيل اليه .

والأخرىٰ : في تحقيق اصل المطلب .

الجهة الأولىٰ :

الظاهر ان الاشكال ناشئ من تخيّل كون المراد من الأحكام في التعريف خصوص الأحكام الواقعيّة كما هو المراد من الحكم في كلام الشيخ في أول الرسائل وهو قوله : « اعلم ان المكلّف اذا التفت الى حكم شرعي »[2] فانه لو لم يكن المراد منه خصوص الواقعي لم يكن وجه لجعله مقسماً للاقسام الثلاثة ، اذ الحكم الظاهري دائماً يكون متيقناً الّا في موارد نادرة مثل موارد الأصول العقليّة والظن الانسدادي

---

(١) كفاية الأُصول / المجلد الأول / ص٩ .

(٢) الرسائل / ص٣ .

على الحكومة .

وبالجملة فحيث رأى أن المراد من الحكم خصوص الواقعي أشكل عليه الأمر في كثير من المسائل الأصولية التي لا يستنبط منها حكم شرعي واقعي أصلاً ، كمباحث الأصول العملية فانها وظائف مقرّرة للشاك في مقام التحير ، وكذا مبحث الظن الانسدادي على الحكومة ، فان من تمّت عنده المقدّمات كذلك اذا سئل هل تعرف الحكم ؟ يقول : لا ، ولكن أعرف وظيفتي وان العقل حاكم لي بجواز العمل بالظن ولذلك اضاف اليه القيد ، وعليه فتكون المسائل الأصولية هي الجامع بين الأمرين ، أي أحدهما كما لا يخفىٰ .

الجهة الثانية :

التحقيق : ان القيد الذي أضافه ﷺ لغو وغير محتاج اليه ، فتعريف القوم لا قصور فيه ، وذلك لانهم قد عرفوا الفقه بانه « العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن ادلّتها التفصيليّة » فأخذوا في تعريفه العلم ، ويكشف ذلك عن ان مرادهم بالاحكام الأعم من الظاهرية والواقعية لا خصوص الواقعية ، والّا لم يكن لأخذ العلم في تعريفه وجه أصلاً ، اذ الاحكام الواقعية لا تكون معلومة غالباً في الفقه ، والاصول قواعد ممهدة لاستنباط تلك الاحكام ومقدّمة للفقه .

فالمراد من الحكم في تعريفه ايضاً هو الأعم فندفع الاشكال المزبور ولا يخفى انه ليس غرضنا مما قلناه من كون المراد من الاحكام أعم من الواقعية والظاهرية ادخال موارد قيام الحجج والامارات في العلم بالحكم الظاهري ليقال انه على مختاركم ليس المجعول في تلك الموارد الّا الطريقيّة والوسطيّة في الاثبات فاين هناك علم بالحكم الظاهري ؟! بل الغرض ادخال موارد الأصول العملية التي هي وظائف

مجعولة للمتحير تحت تلك الكبرىٰ ، واما في موارد الحجج فيعلم بالواقع غايته بالعلم التعبدي لا الوجداني على ما هو البحث .

ولا يخرج عن التعريف الا قبح العقاب بلا بيان ، ووجوب دفع الضرر المحتمل في اطراف العلم الاجمالي ، ومسئلة التخيير في دوران الأمر بين محذورين ، ومسئلة حجية الظن الانسدادي على الحكومة ، فان قبح العقاب بلا بيان ليس الا حكم العقل بعدم استحقاق العقاب عند عدم البيان ، كما ان وجوب دفع الضرر المحتمل ادراك صحته عند عدم ثبوت المؤمن ، والتخيير حقيقته حكم العقل بقبح الترجيح من دون مرجّح .

أما قبح العقاب بلا بيان فهو ليس من المسائل الأصوليّة ، بل هو مما اتفق عليه الاخباري والأصولي ، وانما النزاع في تماميّة اخبار الاحتياط وعدمها ، فلو تمّت الأخبار ينتفي موضوع قبح العقاب بلا بيان ، كما انه لو لم تتم لا يكون نزاع في جريانه .

وهكذا وجوب دفع الضرر المحتمل بهذا العنوان لا يكون معنوناً في الأصول بل هو أمر مفروغ عنه في علم الكلام ، وانما يبحث في الاصول عن جريان أصالة البراءة في أطراف العلم الاجمالي ، أما تعيناً واما تخييرا .

وهكذا في التخيير لا يبحث في علم الاصول عن قبح الترجيح بلا مرجح ، وانما يبحث عن جريان البراءة عند دوران الأمر بين محذورين أو تقدم جانب الحرمة من جهة تقدم دفع الضرر على جلب المنفعة أو العكس .

وأما حجّية الظن على الحكومة فليست مبحوثاً عنها بهذا العنوان ، وانما يبحث عن انه بعد تماميّة مقدمات الانسداد هل تكون هناك حجّة لنا ام لا ؟ وعلى الأول هل يستكشف العقل من المقدمات ان الشارع جعل الظن حينئذ حجّة ، او لا يستكشف ذلك وانما يحكم بالتنزل الى الامتثال الظني ؟ ويترتب الاستنباط على هذه المسئلة ولو بعض تقاديره دون بعض ، ولا يلزم في المسئلة الاصولية ان يترتب

الاستنباط على جميع تقاديرها كما ان في مسئلة حجّية الخبر لا يترتب الاستنباط الاّ على تقدير ثبوت الحجّية لا على فرض عدم الحجّية ، وهذا ظاهر .

اذن لا قصور في تعريف القوم من هذه الجهة .

يبقى في التعريف اشكال آخر عليه وهو : انه ان كان المراد من المهدة للاستنباط ان يترتب ذلك على المسائل الاصولية مستقلاً ومن دون انضمام مسئلة أخرى اليها فقلّما توجد مسئلة من المسائل الاصولية تكون كذلك ، واذا أريد منها دخلها في تحقيق الاستنباط فمبادى الاستنباط كعلم اللغة والنحو والصرف جميعها كذلك .

والجواب عن ذلك : انه لابد وان يترتب الاستنباط على المسئلة الاصولية مستقلاً ودون حاجة الى ضم ضميمة لكن لا مطلقاً ودائماً بل في الجملة وموجبة جزئية ولو في مورد واحد ، وجميع المسائل الاصولية كذلك ، مثلاً مبحث حجّية الخبر يترتّب عليه الاستنباط كذلك فيما لو فرضنا قيام خبر قطعي الدلالة غير مبتلى بالمعارض على وجوب شيء أو حرمته فانه حينئذٍ يترتّب الاستنباط على نفس مسئلة حجّية الخبر حينئذ من دون حاجة الى ضم ضميمة .

واما حجّية الظواهر فليست من مسائل الاصول ، وانما هي من المسلمات ، والاّ لأنهدم أساس الشرايع ، وانما المبحوث عنه في الأصول بعض خصوصياتها مثل اختصاص حجّية الظاهر بعدم الظن على خلافه ، أو بخصوص من قصد افهامه ، او بغير الكتاب ، أما بدعوى ان الكتاب ليس له ظاهر او انَّ ظاهره غير حجّة لقرائن على ذلك ، ويترتب الاستنباط بالنحو المذكور على كل من هذه المسائل ، هذا في الحجج .

وأما مباحث الالفاظ كمبحث الأمر والنهي فكذلك ، اذ يترتب عليه الاستنباط فيما لو ورد أمر قطعي السند والدلالة غير مبتلي بالمعارض ، واما بعض

مباحث الالفاظ مثل جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر وعدمه ، فـي الحـقيقة مرجعه الى البحث عن السند وحجّية الخبر في هذا الفرض ، فيكون داخلاً في ذلك المبحث ، وقد عرفت انطباق ما ذكرناه عليه .

وأما المباحث العقلية كمبحث الضد والترتب واجتماع الامر والنهي ومقدمة الواجب فالأمر فيها واضح ، فجميع المسائل الاصولية تكون كذلك ، وهذا بخلاف غيرها من العلوم كمسائل اللغة مثلاً فلا يمكن استنباط حكم واحد من شيء منها مستقلاً وبلا ضم ضميمة ، ففي اللغة يبحث عن معنى الصعيد فهل يمكـن اسـتنباط الحكم من ذلك حتى فيما لو كان الدليل المشتمل عليه قطعي السند والدلالة ولم يكن مبتلي بالمعارض ؟ لا يمكن ذلك ، وسره ظاهر ، فان الاحكام دائماً تكون مستفادة من الهيئات ، واللغة انما تتكفّل بيان الموضوعات فقط ، ولذا لا يمكن استنباط الحكم منها مطلقاً مستقلاً ، وهكذا غير اللغة من العلوم ، وقد ألغىٰ المتأخرون جملة مـن المباحث هي حاصلة في الكبرى التي ذكرناها من جهة وضوح فسادها ، كمبحث حجّية القياس الذي كان مورداً للنزاع الى زمان العلّامة بل وبعده ايضاً ، ومبحث الملازمة وان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وهذا غير حجّية القطع كما سنعرفه ان شاء الله تعالىٰ .

وبالجملة فالميزان في المسئلة الاصولية ان تكون بحيث لو انضم اليها صغراها انتجت حكماً فرعياً كلياً ولو في الجملة قابلاً للالقاء الى المقلدين ويكون تطبيقه على جزئياته بيدهم ، وعلى هذا تكون قاعدةالطهارة في الشبهات الحـكمية داخـلة في المباحث الاصوليّة .

واما القواعد الفقهية ، فهي بنفسها أحكام كلية قابلة للالقاء الى المـقلدين ، ومن ضم صغرياتها اليها تستفاد الاحكام الجزئية الشخصية كما هو ظاهر فظهر ان مثل قاعدة التجاوز والفراغ وقاعدة اليد وقاعدة ما يـضمن ، ونـظائرها جمـيعها

داخلة في القواعد الفقهيّة ، لانها بانفسها قابلة لأن تلقىٰ الى المقلدين كما هو واضح .

فتخلص : ان تعريف القوم صحيح لا اشكال فيه ، وظهر بما بيناه ايضاً انه لا حاجة لنا الى تأويل لفظ الاستنباط المذكور في التعريف كما عن بعض أعاظم مشايخنا ﷺ ، حيث جعله بمعنى تحصيل الحجّة[1] بمعنى المنجز والمعذر ليدخل فيه البراءة العقلية ووجوب دفع الضرر المحتمل والتخيير العقلي ، فان التعريف المشهور يتم لو جعلنا الحكم أعم من الظاهري والواقعي من دون حاجة الى التأويل وما ذكره ﷺ وان كان جامعاً كما أفاد الّا انه :

أولاً : خلاف ظاهر لفظ الاستنباط ، فان كلامنا في توجيه ذلك التعريف ، والّا فلا ننكر امكان تعريف الأصول بوجه آخر يكون مطرداً ومنعكساً .

وثانياً : ان ذلك انما يتم فيما اذا كان الحكم الواقعي الزامياً وقامت الحجّة على وفقهِ او على خلافه ، وأما لو فرض ان الواقع كان هو الاباحة فحينئذ لا معنى لتحصيل المعذر والمنجز أصلاً .

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني .

---

(١) نهاية الدراية / ج١ / ص٤٢ .

الأمر الثالث :

في الوضـع

اختلفوا في أن دلالة اللفظ على معناه هل هي ذاتية ام هي جـعليّة ؟ ذهب بعضهم الى الأول .

وفيه : لو اريد من الذاتية ان تكون تلك المناسبة الذاتية كالعلة التامة لدلالة اللفظ على معناه فلازمه ان يكون كل شخص عالماً بكل لغة ، لوجود علة الدلالة حينئذ دائماً ، وهذا لا يمكن الالتزام به .

ولو اريد من ذلك علّة اختيار الواضع كل لفظ خاص لمعنى مخصوص بمعنى المرجح لاختباره ، فهذا وان كان ممكناً الا ان الجزم به يحتاج الى دليل ولا ، دليل عليه ، والاستدلال عليه بأنه لولا ذلك لزم الترجيح بلا مرجّح وهو قبيح ، ففيه :

أوّلاً : انه لا قبح في الترجيح بلا مرجّح بين الأفراد بعد ما كان أصل الجامع راجحاً ، مثلاً لو فرضنا ان أصل المشي فيه مصلحة للشخص لمرض ونحوه فاختيار المشي الى جانب اليمين دون الشمال أو العكس لا يلزم أن يكون فيه مرجح أيضاً .

وثانياً : لو سلمنا قبح الترجيح بلا مرجح حتى في الافراد فنقول : لا يلزم لان يكون المرجح هو المناسبة الذاتية ، بل ربما يكون المرجح الأمور الخارجية ، ونظير ذلك في وضع الاعلام الشخصية ، مثلاً يضع الوالد لفظ محمد لولده لكونه متولداً في يوم الجمعة مثلاً أو لان اسم جده كان ذلك وهكذا .

وبالجملة فلا معنى لكون المناسبة بين اللفظ والمعنى ذاتية أصلاً . هذا كله في الدلالة .

في حقيقة الوضع :

وأما الوضع فيظهر مما ذكره في الكفاية[١] بقوله : « الوضع نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى ناشئ ... الخ » ، ان الوضع عنده أمر واقعي ينشأ من وضع الواضع تارة ومن كثرة الاستعمال أخرى ، وهذا غير صحيح ، وذلك لان الأمور الحقيقية لا تخلوا عن أمور ثلاثة :

أحدها : أن تكون من الأمور النفس الامرية ، بمعنى يدرك العقل تحققه من دون فرض فارض واعتبار معتبر ، ويكون الخارج ظرف نفسه لا ظرف وجوده ، كنفس الوجود ولوازم الماهيات ، كالزوجية للأربعة والامكان للماهيات الممكنة والاستحالة لاجتماع النقيضين وأمثال ذلك ، فان الوجود ثابت في الخارج لكن بنفسه لا بوجود آخر وهكذا بقية المذكورات .

ثانيها : أن تكون من قبيل الجواهر أي الوجودات المستقلة في الخارج .

ثالثها : أن تكون من قبيل الاعراض .

والارتباط الناشئ من الوضع أو من كثرة الاستعمال غير داخل في شيء من ذلك ، أما عدم كونه من قبيل الأول ، فلانه لو كان من قبيل الملازمة الثابتة بين الأربعة والزوجية فلا معنى لكونه ناشئاً من الوضع أو كثرة الاستعمال ، لان الملازمة بين لوازم المهية ونفسها تكون قديمة أزلية ، فأي حاجة الى الوضع ؟ **هذا أولاً**.

وثانياً : يلزم من ذلك أن يكون كل أحد عالم بكل لغة كما عرفت .

---

(١) كفاية الأصول / المجلّد الأول / ص ١٠ .

وأما عدم كونه من الجواهر فلأحتياجه في وجوده الى الموضوع ، فانه لو لم يكن هناك لفظ ومعنى لم يكن مجال لوجود الارتباط ، والجوهر غير محتاج في وجوده خارجاً الى موضوع .

وأما عدم كونه من الاعراض فلأنَّ العرض متقوم خارجا بالموضوع الخارجي ، وليس الارتباط بين اللفظ والمعنى كذلك ، فان الارتباط ثابت بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى مع عدم وجودهما في الخارج ، ولذا ترى ثوبته بين اللفظ والمعنى الممتنع ، مثلاً اذا فرضنا وضع لفظ مفرد لاجتماع النقيضين أو لشريك الباري يكون الارتباط بين ذلك اللفظ وهذا المعنى موجوداً مع كون المعنى من المستحيلات .

وبالجملة ، فلا يمكن ان يكون الوضع من الأمور الحقيقية بهذا المعنى أصلاً ، بل هو من الأمور الاعتبارية .

وبالجملة الوجوه المحتملة في حقيقة الوضع ثلاثة :

الأول ـ أن يكون أمراً واقعيّاً حادثاً .

الثاني ـ أن يكون أمراً اعتبارياً .

الثالث ـ أن يكون وسطاً بين الأمرين .

ويقرب الثاني أي الاعتبارية بوجهين :

أحدهما : أن يكون عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى بان يكون اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى بحيث لو أريد ارائة المعنى يؤتى باللفظ ، ويكون اللفظ وجوداً حقيقياً للكيف المسموع وفرداً منه ووجوداً تنزيلياً للمعنى ، وهذا مأخوذ مما ذكره أهل المعقول واثبتوه من الوجود اللفظي للأشياء في مقابل الوجود العيني والذهني والكتبي .

وفيه : أوّلاً : أن التنزيل وان كان خفيف المؤونة الاّ انه لا يحسن الاّ فيما كان

بين المنزل والمنزل عليه مناسبة تامة ، مثلاً في باب الكنايات والاستعارات كثيراً ما يقع ذلك مثلاً بتنزيل الرجل الشجاع منزلة الحيوان المفترس فيقال : زيد أسد لكونه مشابهاً معه في أظهر خواصه وهو الشجاعة ، ولكن لا معنى لتنزيل البعوضة منزلة الأسد من غير مناسبة ، وهذا واضح ، فنقول : أيّ مناسبة تكون بين اللفظ والمعنى قبل الوضع ليكون التنزيل بتلك المناسبة ؟

وثانياً : ان هذا المعنى بعيد عن ذهن عامة الناس مع ان الوضع يتحقق خصوصاً في الاعلام الشخصية من جميع الناس بل من الاطفال بل من كثير من الحيوانات أيضاً كما هو ظاهر .

وثالثاً : التنزيل لابدّ وأن يكون بلحاظ ثبوت آثار المنزل عليه على المنزل ، كما نرى ذلك في جميع موارد ثبوت التنزيل ، وفي المقام لا يثبت شيء من خواص المعنى للفظ ، مثلاً لفظ العدم موضوع لهذا المفهوم الممتنع تحقّقه في الخارج ، فهل يثبت هذا الأثر للفظ العين والدال والميم وتكون مستحيلة أيضاً ؟! من الواضح عدمه ، فاذن هذا ايضاً غير ثابت في المقام ، فالاعتبارية بهذا المعنى واضحة الفساد .

ثانيهما : أن يكون حقيقة الوضع اعتبار الوضع الحقيقي ، فان الوضع الخارجي عبارة عن المعنى المعروف المعبر عنه في الفارسي (گذشتن) فالواضع يعتبر هذا المعنى أي وضع اللفظ على المعنى في عالم اعتباره ليدل عليه ، كما ان في الخارج يوضع العلائم على بعض الأمكنة للدلالة على امور ، مثلاً وضع العمود على رأس الفرسخ للدلالة على المسافة ، أو العلم على الباب لكي يدل على انعقاد مجلس التعزية ، وغير ذلك :

وفيه : أولاً : انه أيضاً بعيد عن ذهن العامّة .

وثانياً : ان في الوضع الخارجي تكون أمور ثلاثة : الموضوع والموضوع عليه ، والموضوع له أعنى غاية الوضع ، وفي المقام ليس الاّ أمران ، فالموضوع عليه

والموضوع له متحدان ، فليست كيفية الوضع فيه ككيفيّة الوضع هناك ، مضافاً الى انه على هذا لابدّ وان يكون اطلاق الموضوع عليه على المعنى صحيحاً من دون عناية مع انه غلط واضح ، فالاعتبارية بكلا معنيها غير تام .

والصحيح : ان الوضع أمر واقعي محض غايته من قبل الافعال النفسانية ، فهو فعل النفس ، وهو التعهّد والالتزام بذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى ، كما يتّفق هذا المعنى في الأفعال أيضاً ، نظير ما لو تعهّد المولى وقال لخادمه : بأني متى رفعت العمامة من رأسي فانا اريد الشاي ، ففي الالفاظ أيضاً كذلك لاجل تسهيل الافادة والاستفادة يلتزم الواضع ويتعهد بذكر اللفظ الخارجي عند ارادة المعنى المخصوص ، وهذا هو حقيقة الوضع .

وأما ما افاده المحقق النائيني ﷺ من ان الوضع وسط بين التكوين والجعل ، فبيانه : ان الامور تكون على نحوين منها ما لا تحقق بها الا بالجعل والاعتبار كالاحكام والشرائع ، وهي التي تحتاج الى بعث رسل وانزال كتب ، ومنها ما لا تحتاج الى ذلك أصلاً كالجواهر والأعراض الموجودة في الخارج ، ومنها ما لا يكون من الأول لتحتاج الى ارسال رسل ولا من الثاني ليكون تكوينياً محضاً ، بل يكون وسطاً بينهما ، والوضع من هذا القبيل ، فلما اقتضت الحكمة الالهية أن يعلّم الانسان البيان وقد اشير اليه في الآية المباركة ﴿ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾[1] فألهم جلّ شأنه واضع كل لغة ان يوضع كل لفظ خاص لمعنى مخصوص بمناسبة بينهما ذاتية تكوينيّة مجهولة عندنا ، وهذا هو السر فيما يقال من ان الواضع هو الله تعالى ، فحقيقة الوضع ليست تكوينيّة محضة لان لا يحتاج الى شيء ، ولا جعلية صرفة لتكون محتاجة الى البعث

---

(١) الرحمن / ٤ .

والارسال[١]، انتهىٰ.

وفيه: أولاً: قد عرفت ان المناسبة بين اللفظ والمعنى تكويناً مما لا دليل عليه في مقام الاثبات.

وثانياً: لا معنى للواسطة بين التكوين والجعل، فانه لو كان للشيء مطابق في الخارج فهو من الأمور التكوينيّة، والاّ فهو من الأمور الاعتبارية.

وثالثاً: ما المراد من الالهام في المقام؟ ان اريد منه ان الله تعالى أعطى الانسان قوة الادراك وفهّمه كيفيّة استكشاف المجهولات، وسهّل له مقدماته فهذا موجود بالقياس الى مطلق المعلومات، ولذا يقول جلّ شأنه: ﴿عَلَّمَ الانسانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[٢] فجميع المعلومات بالنهاية تنجلي اليه تعالى وان أريد ثبوت معنى آخر في الوضع غير ذلك فلا نتعقّله.

فالصحيح: ما ذكرناه، وعليه فيكون معنى اللفظ ومدلوله ارادة تفهيم المعنى لا ذات المعنى، وانسباق ذات المعنى الى الذهن لا يكون مستنداً الى الوضع، بل يكون من جهة أنس الذهن كما يكون ذلك ثابتاً في موارد يقطع بعدم ارادته، مثلاً لو قال المتكلّم: رأيت أسداً في الحمام فلا يكون الحيوان المفترس مراداً له قطعاً ولكن مع ذلك ينتقل الذهن اليه من جهة انس الذهن بذلك، فالدلالة الوضعيّة منحصرة بما عرفت، والظاهر ان هذا هو مراد الشيخ النائيني ﷺ من كون الدلالة تابعة للارادة، والا ففي الدلالة التصوّرية الناشئة من الانس لا مجال لتوهم ذلك لعاقل فضلاً عن مثله ﷺ.

ويشهد على المختار ان فعل الانسان لابدّ وان يتعلّق بما يكون مقدوراً له،

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الأول / ص١١ ـ ١٢.

(٢) العلق / ٥.

وليس ذلك الا التعهّد والالتزام .

ويؤيّده أيضاً ان الغرض من الوضع لا يقتضي في الوضع أكثر من ذلك ، فان الغرض انما هو سهولة تفهيم المرادات وتفهمه ، وهذا لا يقتضي الا ان يوضع اللفظ لتفهيم ارادة المتكلّم ذلك ، فالتوسعة لغير المرادات أيضاً بحيث تثبت الدلالة الوضعية فيما لو صدر اللفظ عن لافظ بلا شعور يكون لغواً ولا يصدر من الحكيم .

هذا ، وانما اطلنا الكلام في حقيقة الوضع لانه يترتب عليه ثمرات مهمة ، في صحّة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ، اذ على ما ذكرناه يكون جوازه من الواضحات ، اذ ليس معنى الاستعمال الا العمل على وفق التعهّد واعماله خارجاً ، وكما يمكن ان يجعل الفعل الواحد علامة لامرين اذا تعهد المولى بايجاده اذا أراد كلًّا منهما كذلك في اللفظ يمكن ان يجعل لفظ واحد علامة لارادة تفهيم أمرين ، ويأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى .

ويترتّب عليه أيضاً تبعيّة الدلالة للارادة ، وان الموضوع له ليس هو ذات المعنى بل هو قصد تفهيمه كما عرفت ، وعلى هذا فالوضع غير مختص بالواضع ، بل كل احد من أهل اللغة يكون ملتزماً ومتعهداً كالواضع ، غايته ان تعهد الواضع والتزامه بذكر اللفظ عند ارادة المعنى ابتكاري وابتدائي ، وتعهد تابعيه يكون بالتبع وبالارتكاز .

وبهذا ظهر انه لا فرق بين الوضع التعييني والتعيّني الحاصل بكثرة الاستعمال من حيث كونه في كليهما بمعنى التعهّد ، إلّا ان المبرز لذلك في الاول هو قول الواضع ، وفي الثاني كثرة الاستعمال .

هذا كلّه في حقيقة الوضع .

واما اقسامه ، فلا ريب في ان الواضع لابدّ له من تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى عند ارادته الوضع ، اما تصور اللفظ فسيأتي الكلام فيه ، واما تصور المعنى ولحاظه

فيعبر عنه اصطلاحاً بالوضع ، فتارة يكون الوضع عاماً وكليّاً ، وأخرى يكون خاصّاً وجزئيّاً ، وعلى كل من التقديرين تارة يكون الموضوع له عاماً ، وأخرى خاصاً ، فالاقسام أربعة .

أما الوضع الخاص والموضوع له كذلك ، فلا اشكال في وقوعه ، كوضع اعلام الاشخاص ، وهكذا الوضع عام والموضوع له عام وأما الوضع العام والموضوع له الخاص ، فيقع الكلام فيه في مقامين :

المقام الأول : في امكانه ، وقد انكر امكانه جماعة بدعوىٰ انه لابدّ في الوضع من تصور المعنى بجميع خصوصياته ، وتصور العام والكلّي لا يكون وافياً بلحاظ افراده كذلك . واثبته جمع آخر ، ولكن قاسوا عليه القسم الرابع ، أعني الوضع خاص والموضوع له عام ، وذكروا انه لو كان لحاظ المعنى بالوجه والعنوان كافياً في مقام الوضع فيصح كلا القسمين ، اذ كما يكون لحاظ الكّلي لحاظ افراده بالوجه كذلك يكون لحاظ الفرد تصوّر كلّيه بالعنوان ، وان لم يكن ذلك كافياً فلا يكفي في كليهما ، فانه كما لا يكون تصوّر الفرد عين لحاظ الكلّي بما هو كلّي ، كذلك لحاظ العام والكلّي ليس لحاظ الفرد بجميع خصوصياته .

هذا وفي كلا الأمرين ما لا يخفى : فان الكلّي تارة : يلحظ من حيث هو أي الطبيعة المهملة ، ولا يحمل عليه حينئذ الا الأحكام المختصّة به المعبّر عنها بالمعقولات الثانويّة ، مثلاً يقال الانسان نوع او الحيوان جنس ، ولا يحمل هذه الاحكام على افراده ، فلا يقال زيد انسان والانسان نوع فزيد نوع كما هو واضح .

وأخرى : يلحظ بنحو السريان أي الكلّي الموجود ، وحينئذ لا يحمل عليه الاّ أحكام الافراد ، ويعبّر عنه في اصطلاح الاصوليّين باللاشرط القسمي كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّة ، فيكون الحكم المترتّب عليه مترتّباً على افراده ، مثلاً لو قيل الخمر حرام فمعناه ان هذا الفرد منه حرام وذلك الفرد حرام وهكذا ، ولذا ذكرنا

انه لو قال أحد كل مسلم فاسق فهو يعاقب بعدد أفراد المسلمين ، لانه اغتابهم ، او افترى عليهم .

وبالجملة فكما يأتي القسمان في غير الوضع يتصوّر في الوضع ايضاً فاذا تصوّر الواضع المعنى بنحو السريان يكون متصوّراً للفرد ، واذا وضع اللفظ له كذلك يكون الموضوع له ذوات الأفراد مثلاً يتصوّر عنوان المتولد في يوم الجمعة ويضع اللفظ لمصاديقه وأفراده ، وهذا المعنى غير جار في تصوّر الخاص والجزئي ، فانه لو الغي عنه في مقام الوضع الخصوصيات الشخصية حتى الوجود فلا محالة يكون المتصور عاماً وكلياً أي نفس الطبيعي ، والاّ فيكون الموضوع له خاصاً كالوضع .

وما قيل : من انه ربما لا يكون الغاء الخصوصية ايضاً موجباً للحاظ الطبيعي ، كما لو فرضنا انه يرى من بعيد جسماً ولا يميّزه ، وبمعرفيّته يضع اللفظ لطبيعي هذا الفرد ، فان الطبيعي حينئذ لا يكون معلوماً للواضع ليتصوره ، فمغالطة ظاهرة ، وذلك لان الطبيعي في هذا الفرض ايضاً ملحوظاً غايته بعنوان كلي هذا الفرد المعلوم عند الله سبحانه وتعالى المجهول لديه ، فالمعنى العام ملحوظ ولكنه غير مميّز عنده .

فالصحيح : امكان الوضع العام والموضوع له الخاص بخلاف العكس .

المقام الثاني : في وقوعه ، وربما يقال : ان وضع الحروف وما شابهها من الموصولات وأسماء الاشارة ونظائرها من هذا القبيل ، فلابدّ من البحث عن المعاني الحرفيّة ، وبيان ذلك والفارق بينها وبين المعاني الاسمية ليعلم انها من هذا القبيل ام لا ؟ فنقول : المحتمل في المعاني الحرفية وجوه :

الأول : ما نسب الى الرضي من انها ليست الاّ علائم لكيفيّة استعمال المعاني الاسمية ولحاظها كالاعراب والتقدّم والتأخّر ، فان المعنى الاسمي تارة : يلاحظ بما انه عين ومن حيث هو فيقال : « الدار قيمتها كذا » واخرى : يلاحظ بما هو ابن وظرف مكان فيقال : « زيد في الدار » فلفظ « في » يكون علامة على ان الدار

ملحوظة ظرفاً لا استقلالاً كما ان الرفع يؤتى به ليكون علامة على الابتداء ، او على الفاعلية الى غير ذلك ، ففي الحقيقة ليس للحروف معنى أصلاً .

وفيه : انا نرى بالوجدان ان دلالة الحروف على تلك الخصوصيّات ليست دلالة طبعية ولا دلالة عقلية والا لما اختصت بأهل اللسان ، ولعرفها الجاهل باللغة ايضاً ، وقد نرى ان الجاهل باللغة لا يميّز ما اريد من كلمة « من » عما اريد من كلمة « الى » في قولك « سرت من البصرة الى الكوفة » كما ان الأمر في الاعراب والتقديم والتأخر أيضاً كذلك ، فالجاهل باللغة لا يعرف من تقديم موسى على عيسى في قولك « ضرب موسى عيسى » ان الأول فاعل والمتأخّر مفعول ، فلابدّ وان يكون للحروف وللحركات وللتقدم والتأخر معنى ووضعا كما في الاسماء .

ويقابل هذا القول ويكون على طرف نقيضه ماذهب اليه المحقّق الخراساني[1] من اتحاد المعاني الاسميّة مع المعاني الحرفيّة ، وان اختلافهما يكون في ناحية الاستعمال وناشئاً من اشتراط الواضع ، فانه وضع الاسماء كلفظ الابتداء ليستعمل في الابتداء الملحوظ استقلالاً ، ووضع لفظ « من » ليستعمل في الابتداء الملحوظ آلياً ، فالفرق بينهما يكون من ناحية الاستعمال واشتراط الواضع ، والا فكل من الآلية والاستقلالية يكون خارجاً عن حريم المعنى الموضوع له .

هذا ويرد عليه :

أولاً : انه لو كان المعنى الحرفي متّحداً مع المعنى الاسمي وكان الموضوع له في الاسماء والحروف معنى واحد للزم صحّة استعمال الحرف في موضع الاسم وبالعكس ، لان شرط الواضع ليس لازم الاتباع حتى على نفسه ، اذ لم يكن في ضمن عقد لازم ، وليس له ولاية على غيره ليجب اتباعه .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٣ .

وعلى تسليم ذلك فلتكن مخالفته موجباً للعقاب ومحرماً ، مع انا نرى ان ذلك من أفحش الاغلاط ، مثلاً لو يقال بدل « سرت من البصرة الى الكوفة » ، « سرت ابتداء التعريف الانتهاء التعريف الكوفة » يكون فساده من أوضح الواضحات ، وهكذا لو يقال بدل ابتداء البصرة من البصرة .

وقد وجه بعض الاعاظم كلامه بما حاصله :

ان المعاني تارة تكون ملحوظة باللحاظ الاستقلالي ، واخرى تلاحظ آلياً ، كما انه تارة ينظر في المرآت بما هي ويراد بذلك تمييز خصوصيات المرآت من طولها وعرضها ، وأخرى ينظر فيها ليرىٰ صورته .

وفي الأول يكون النظر الى المرآت استقلالياً ، وفي الثاني يكون آلياً ، والحروف تكون موضوعة لذوات الحصص الملحوظة باللحاظ الآلي ، والأسماء موضوعة للحصص الملحوظة باللحاظ الاستقلالي بنحو يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً لان لا يلزم المحاذير المذكورة في كلامه ، وعليه فيكون اتحادهما بالذات وبالنوع أي يكون المعنى الاسمي والمعنى الحرفي من نوع واحد ، فالمراد من اتحادهما هذا المعنى .

وفيه : أولاً ـ ان لازم ذلك ان يكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً ، اذ يكون الملحوظ حال الوضع المعنى الملحوظ استقلالياً او آلياً والموضوع له يكون افراد المعنى الملحوظة كذلك ومصاديقه بمشيرية ذلك العنوان ، وهذا مخالف لمبناه .

وثانياً ـ يلزم عدم صدقه على الخارج ، وذلك لان في باب المقيّدات وان لم يكن القيد داخلاً فيها الا ان التقيد يكون داخلاً في المقيد ، ومأخوذاً فيه لا محالة ، مثلاً لو قال : « اكرم العالم العادل » فان نفس العدالة وان لم تكن مأخوذة في الموضوع ولكن التخصص والتقيد بها يكون داخلاً فيه ، وفي المقام التقيد باللحاظ لا محالة يكون داخلاً في الموضوع له على هذا والمعنى المقيد باللحاظ يكون من

الأمور الذهنيّة وحسب قوله ﷺ هو من الكلّيات العقليّة ، وهي لا تصدق على الخارج .

والذي ينبغي ان يقال : في توجيه كلامه ، بل يظهر ذلك مما يذكره في المشتق من انه لو استعمل الاسماء في موضع الحروف لما كان مجازاً واستعمالاً في غير ما وضع له وان كان بغير ما وضع له ، ان الواضع جعل اعتباره أو التزامه بذكر لفظ « من » مثلاً في الحروف عند ارادة تفهيم الابتداء مشروطاً بكونه ملحوظاً آلياً ، وجعل اعتباره على المشهور او التزامه على المختار وضع لفظ الابتداء مشروطاً بان يكون ملحوظاً استقلالاً ، وعليه فتكون العلقة الوضعيّة ثابتة في حال دون حال ، ويكون أصل الوضع مشروطاً ، وفي غيره لا محالة يكون الاستعمال غلطاً وبلا علقة وضعية ، وعلى هذا فيسلم ما أفاده من الاشكالات المذكورة ، وبما ذكرنا ظهر انه لا مجال لما أورده المحقق النائيني عليه[1] .

ثانياً : من انه لا معنى لالغاء الآلية والاستقلالية معاً ونفي كلا الأمرين عن الموضوع له ، مع ان المعنى لا يخلو اما ان يكون آلياً واما استقلالياً ، فيكون ذلك من قبيل ارتفاع النقيضين ، وذلك لان المنفي في كلامه ليس آلية المعنى واستقلاليته ، وانما المنفي تعلق اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي به وان الموضوع له ذات المعنى من دون دخل اللحاظ فيه أصلاً ، ومن الواضح ان بين الملحوظ آلياً والملحوظ استقلالياً لهما واسطة وثالث وهو ذات المعنى كما عرفت ، فنفي كلا الأمرين ليس مثل نفي القيام واللاقيام والموجودية واللاموجودية ليكون ارتفاع النقيضين عن زيد مثلاً ، بل يكون كنفي العلم والجهل عن شيء واحد فلا اشكال فيه .

وبالجملة فالذي يستفاد من ما ذكره ﷺ ان مراده من الاشتراط هو

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٥ .

اختصاص ثبوت العلقة الوضعية بين اللفظ وذات الحروف بما اذا كان المعنى ملحوظاً آلة وحالة للغير ، فالوضع يكون مشروطاً .

هذا ويرد عليه : انه ما المراد من الآلية والحالية ؟

أما الآلية فان كان المراد منها كون المعنى الحرفي آلة للحاظ طرفيه كالسير والبصرة في المثال المعروف ، فيستحيل ان يكون الابتداء مرآتا لما هو مباين معه ويلحظ فانيا فيه ، اذ لا مناسبة بين المتباينين ليجعل أحدهما مرآتاً للآخر ، وان اريد منه آلية لحاظ الكلي للحاظ أفراده ومصاديقه ، فان الكلي كما عرفت تارة يلحظ بما هو ويحمل عليه المعقولات الثانوية ، واخرى يلحظ مرآتاً لافراده وسارياً فيها ، ويحمل عليه الأحكام الثابتة للافراد فيقال « النار حارة » أو « الماء يرفع العطش » وعليه فيلزم ان تكون المعاني الاسمية حرفياً اذا لوحظت مرآتاً لمصاديقها ، وفانية فيها ، ولا يمكن الالتزام بشيء من ذلك .

وأما كون المعاني الحرفية حالة للغير فالحالية هي التي تكون فارقة بين المعنى المصدري والمعنى الاسم المصدري ، فان الاعراض حيث ان وجودها لنفسها عين وجودها لموضوعاتها فيمكن لحاظها بما هي موجودات مستقلة ، ويمكن لحاظها بما هي أوصاف لغيرها ، والاول هو المعنى الاسم المصدري كالحمرة ، ولذا لا يشتق منها الافعال ، لانها تكون من الجوامد بهذا اللحاظ ، فلا يقال حمر يحمر . والثاني هو المصدر كالاحمرار ، وعليه فيلزم ان يكون الاعراض الملحوظة بما هي صفات للغير اي المصادر معاني حرفية ، ولذا ذهب بعض الاعظام الى الاحتمال الثالث في المعاني الحرفية ، وذكر ان الحروف لا تكون علائم محضة ، بل لها معنى هي موضوعة لها ، وهو النسب والربط ، اذ كما تقتضي حكمة الوضع ان يوضع الالفاظ لتفهيم المعاني المستقلة كذلك تقتضي ان يوضع اللفظ لتفهيم النسب الموجودة بينها ، فان الضرب مثلاً تارة ينسب الى الفاعل ، وأخرى الى المفعول ، وثالثة الى الآلة ، ورابعة الى

الظرف فيقال : « ضرب زيداً عمراً بالعصا في الدار » فما يدل على ثبوت النسبة بين العصى والضرب بالآلة انما هو لفظ « ب » وما يدل على النسبة بينه وبين الدار بالظرفية انما هو لفظ « في » .

وهذه النسب وجودها وجود ربطي ولا في نفسه ، وقد عبّر بعض الفلاسفة بانها متدليات بانفسها والدال عليها هو الحروف ، وعليه فتكون مباينة مع الاسماء رأساً ونقول : ان هذا الوجه كان جميلاً لولا صحّة استعمال الحروف في غير الجواهر والأعراض مما هو فوقها ودونها ، مثلاً يستعمل في البارئ ويقال : « قال الله تعالى لموسى » ويستعمل بين الشيء ونفسه فيقال : « زيد في نفسه عادل » ويستعمل فيما دون الجواهر والأعراض من الاعتبارات فيقال : « الانسان ممكن في الخارج » أو المستحيلات فيقال : « اجتماع النقيضين مستحيل في الخارج » الى غير ذلك ، ومن الواضح انه لا معنى لوجود النسبة خارجاً في هذه الموارد أصلاً ، فهذا الوجه ايضاً لا يتم .

وبالجملة بناء على ثبوت المعنى للحروف وكون معانيها مباينة مع الاسماء قد قيل في تعيين ذلك وجهان :

الأول : ما تقدم من بعض أعاظم مشايخنا ﷺ من كون الحروف موضوعة لحقيقة النسب النفس الامرية ، وقد عرفت ما فيه .

الثاني : ما أفاده المحقق النائيني[1] ، وحاصله : ان الاسماء كلها معانيها اخطارية وينتقل الذهن من سماعها الى معانيها ، مثلاً ينتقل من لفظ زيد الى تلك الذات ويكون حاكياً عنها ، وأما الحروف فهي ايجادية ويوجد به الربط بين الالفاظ .

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص١٨ .

مثلاً لفظ زيد يكون اجنبياً عن الدار وبالعكس واذا جيء بلفظ « في » يرتبط أحد اللفظين بالآخر ، فالحروف موجدة للربط الكلامي وموضعة لذلك ، وعليه فكل من الربط اللفظي والنسبة الكلامية الثابتة بالحروف والربط الخارجي اي النسبة النفس الامرية يكون مصداقاً لمفهوم النسبة والربط الذي هو معنى اسمي ، فكلاهما يكونان مصداقاً لذلك ، لا ان الربط يكون من مصاديق الربط الكلامي ، وحينئذ فان كان الربط الكلامي مطابقاً ومشابهاً مع الربط النفس الأمري بأن كانا تحت طبيعة واحدة وصنف واحد ، فيكون الربط الكلامي صدقاً ، والا فيكون كذبا .

والى هذا أشار المحقّق المير شريف حيث يقول : لو كانت النسبة الكلامية مطابقة مع النسبة الخارجية تكون صادقة ، فالتعبير بالمطابقة أي تطابق الربطين يكون بهذا المعنى لا انطباق الكلي على الفرد كما هو واضح .

هذا ونقول : ما المراد من كون الحروف موجدة للربط الكلامي ؟ فان اريد به ان الربط الكلامي يكون من لوازمها الذاتية فهو مما نقطع بخلافه ، والاّ لزم صحّة الاتيان بكل حرف مكان كل حرف ، فتأمل . وان أريد ان ذلك ثابت بالوضع والجعل فما الموضوع له فيها .

وبعبارة أخرى : لو أريد : ان الحروف موجدة للربط بين الألفاظ فقط من دون ايجاد تغير في معانيها ، فهو ممنوع ، اذ لا معنى للربط بين أصوات يبقى جزء منها ، فيوجد الجزء الآخر . وان أريد ان الربط بين الكلمات يكون من جهة ايجاد الربط بين معانيها ووجود معنى حرفي ، فنسئل عن ذاك المعنى وانه أي شيء فيكون حاكية عنه .

فالصحيح ان يقال : ان الاسماء والحروف متباينة سنخاً ، ولكن معاني الحروف في انفسها مختلفة ، فلابدّ من الاستقراء في ذلك ونعرف بمقدار ما استقرئنا ، ونقول : ما يكون من قبيل كلمة « في » وأمثالها تكون موضوعة لتفهيم تضييق

المعاني الاسمية ، فان المعاني الاسمية جزئية كانت أو كلّية معانيها غير مقيّدة بشيء ، ونعبر عنها بلا شرط ـ فيكون لها حصص وأصناف ، وهذا التغيير في الجزئي غير خال عن مسامحة ، والمراد واضح ـ بحيث لو كان المتكلّم بها في مقام البيان يستفاد منها الاطلاق ، وان لم يكن في مقام البيان تكون تلك الاسماء المستعملة من قبيل المجملات كما لو قال : « أكرم العالم » وهذه الاسماء قابلة للتخصيص والتقييد ، وحيث ان الغرض كثيراً ما يتعلق بتفهيم الحصص وكان الوضع لكل من الحصص متعذراً لعدم تناهي الحصص ، أو متعسراً لكثرتها فلا محالة وضعت الحروف للدلالة على ارادة تفهيم ذلك ، مثلاً لفظ « في » في قولك « الصلاة في المسجد خير » يدل على ان الموضوع ليس مطلق الصلاة بل الحصة الخاصة منها ، وهذا يجري في جميع موارد استعمالاته ، مثلاً يقال : « الغنى في الله تعالى ضروري » اي الحصة الخاصة منها ، أو « الفقر في الله تعالى مستحيل » أو « الفقر في الممكنات ضروري » أو « اجتماع النقيضين في الخارج محال » أي الحصة الخاصة منه الى غير ذلك من الامثلة ، فيقيد الموضوعات أولا ثم يحكم عليها بهذه الاحكام ، وبالجملة فالاسماء معانيها مطلقة بهذا المعنى ، ولا يخلو هذا التعبير عن مسامحة خصوصاً في الاسماء الجزئية ، والحروف وضعت للدلالة على ارادة تضييق تلك المعاني وتخصصها ، كما ان التوصيف والاضافة ايضاً يكونان كذلك ، مثلاً اضافة غلام الى زيد يدل على تضييق الغلام وتخصصه بزيد ، وهكذا في التوصيف .

وبالجملة نذكر قبل بيان المعاني الحرفية مقدمة وهي : ان المفاهيم الاسمية الكلية أعم من ان تكون من قبيل الجواهر ، او من الاعراض ، أو من الامور الاعتبارية التي تكون هي الموضوع له لتلك الاسماء بنحو اللابشرط المقسمي على مسلك القدماء وبنحو الماهية المهملة على ما هو الحق فهي غير مقيّدة بالوجود ولا بالعدم ولا بشيء آخر ، وهذه المفاهيم نفسها تكون بعضها أوسع من بعض كما في

مفهوم الانسان ومفهوم الحيوان ، فان العقل يرى أضيقيّة الاول عن الثاني وأكثرية اصناف الثاني عن اصناف الاول حتى مع قطع النظر عن الوجود الخارجي فتأمّل .

فالاسماء الكلّية غالباً تكون موضوعة لهذه المفاهيم ، ومن الواضح ان لكل من هذه المفاهيم حصص واصناف ، مثلاً الاكرام تارة يكون في الليل وأخرى في النهار ، وتارة يكون بالقيام وأخرى بالضيافة أو بغيرها الى غير ذلك بحسب اختلاف المكرِم والمكرَم ، وسبب الاكرام ونحوها ، وكما نحتاج في التفهيم والتفهّم الى وضع الالفاظ لتلك المفاهيم الكلّية كذلك يحتاج الى الفاظ تدل على تلك الحصص ، اذ كثيراً ما يتعلّق الغرض بتفهيمها ولم يوضع للحصص لفظ مخصوص الاّ نادراً كما في القعود والجلوس ، فانهم يقولون ان الجلوس موضوع لما اذا حصلت تلك الهيئة عن قيام أي لهذه الحصة منها ، والقعود لما اذا حصلت عن اضطجاع ، وبعضهم قال بالعكس ، فالحروف غالباً موضوعة لافادة التضييق وبيان الحصص ، مثلاً لو أراد المتكلم تفهيم حصة خاصة من القيام أي القيام على قدم واحد فيقول : « قام فلان على قدم » وهكذا لو أراد بيان صوم خاص فيقول : « الصوم في يوم عاشوراء مكروه » أو « صوم العيدين حرام » وهكذا ، وعلى هذا فيكون لهذا القسم من الحروف حيثيتان ، فهي من حيث انها تكون مرحلة لتضييق المفاهيم تكون ايجادية ، وهي من حيث كونها دالة على ان المتكلم أراد تفهيم الحصة الخاصة تكون حكائية ، ونعبر عن هذا القسم اصطلاحا بالحروف الاختصاصية[1] ، وعلى هذا

---

(١) ذكر الاستاذ دام ظله ان الحروف المشبهة بالفعل تكون لتضييق الاخبار ، فان الاخبار قابل لان يكون اخباراً مع التحقيق وبدونه ، والاستفهام لتضييق المعنى بكونه مورد استفهام لا غير ، واداة الحصر لحصر المحمول في الموضوع أو العكس ، وأداة النفي لتضييق ما يستفاد من الجملة الى النفي دون الاثبات ، الى غير ذلك .

⇐

ينطبق ما نقل عن علي عليه السلام في تعريف الحرف « انه ما أوجد معنى في غيره » هذا هو القسم الأول .

أما القسم الثاني من الحروف ما يكون اسماً حقيقة وان كان يعامل معه معاملة الحرف فهو يكون حرفاً اصطلاحا فقط ، والاّ فمعناه مستقل اسمي ، كما انهم يعبرون عن بعض الاسماء التي يدخل عليها خواص الاسم كالتنوين باسم الفعل لاشتماله على معنى الفعل ، وهذا القسم من الحروف كحروف التشبيه « مثل الكاف » فان معناه انما هو المثل ، أو الشبه بحسب اختلاف الموارد ، إذ التشبه لو كان بلحاظ الذاتيات يعبر بالمثل ، وان كان من حيث الصفات يعبر بالشبه .

وهذا المعنى اسمي ، ولذا لم نجد مرادفاً للكاف في الفارسية ، مع انه لو كان حرفاً حقيقة لكان مما يحتاج اليه في جميع اللغات .

القسم الثالث ما يكون لقلب ما يستفاد من الجملة الخبرية ـ على ما نبيّنه ـ من الاثبات الى النفي كما في لفظ « لا » ، و« ما » ، و« لن » وأمثال ذلك ، و« ليس » وان كان فعلاً وينصرف منه بعض الاشتقاقات الاّ انه ايضاً معنى حرفي بهذا المعنى ، والجامع بين الجميع هو التضييق .

والحاصل : بعد ما اثبتنا ان الحروف لا تكون علامة محضة كالنصب ، ولا تكون متحدة مع الاسماء من حيث المعنى ، بل يكونا متباينين من حيث المعنى ، وابطلنا ما ذكره المحقق النائيني من كون الحروف موضوعة لايجاد الربط الكلامي ، وما ذكره بعض الاعاظم من كونها موضوعة للنسب الخارجية ، فثبت مدّعينا لا محالة ، وان الاسماء موضوعة للمعاني المستقلة ، والحروف لايجاد التضييق بين تلك

⇐ نعم ألفاظ النداء ليس لها معنى ، بل هي موضوعة لتوجيه المخاطب بهذا الصوت كما يتحقق ذلك في بعض الاوقات لسائر الأصوات ، فتأمّل .

المفاهيم والدلالة على تخصصها ، فمعاني الحروف نفسها تكون غير مستقلة ومتدلية بالغير ،ففي قولك « الصلاة في المسجد » لفظ الصلاة تدل على المفهوم الخاص والمسجد القيد ولفظ « في » على تقيد الصلاة بهذا القيد ، فالحروف كلها موضوعة للتضييق ، غايته بعضها لتضييق المفرد كما هو الغالب ، وبعضها لتقييد الجملة كأداة الشرط ، فانها تضيق مفاد الجملة انشائية كانت كقوله « ان جائك زيد فأكرمه » أو اخبارية كما تقول « ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » .

ولا يخفى ان المعاني الحرفية على هذا تكون قابلة للّحاظ الاستقلالي كالاسماء ، بل ربما يكون المقصود الاصلي في الكلام هو المعنى الحرفي كما لو سئل عن تحصص الصلاة بالاين أو « متى » وقيل : « اين صلى زيد » ؟ و« متى صلى زيد » ؟ ولم يكن السؤال عن نفس الزمان والمكان .

ثم انا انما اطلنا الكلام في المقام لانه يترتب عليه ثمر مهم في مفهوم الشرط ، فان المنكرين له استدلوا على مدعاهم بان مفاد الهيئة معنى حرفي وملحوظ آلي ، ولا يكون قابلاً للاطلاق والتقييد ، فلا يمكن رجوع القيد اليه ، بل لابدّ وان يرجع الى المادّة ، فلا يتحقّق للشرط مفهوم ، وبما ذكرنا ظهر ان مفاد الهيئة وان كان معنى حرفياً الاّ انه قابل للّحاظ الاستقلالي ، ولا ينافي ذلك كون المعنى غير مستقل ، لان عدم الاستقلال الذاتي لا ربط له بعدم الاستقلال في اللحاظ ، وعليه فيكون قابلاً للاطلاق والتقييد كالمعاني الاسمية فاذاً لا مانع من رجوع القيد الى الهيئة ، فيثبت مفهوم الشرط ، وهذه ثمرة مهمة .

ثم ان الوضع في الحروف عام ، فان الحصص كما ذكرنا كثيرة ، بل غير متناهية ، ولا يمكن تصور كل منها بخصوصية لغير المتناهي ، فهل يكون الموضوع له فيها عاماً ايضاً ام لا ؟

أما على مسلك المحقق الخراساني ﷺ فيكون الموضوع له فيها عام واضح ،

وأما على المختار فالموضوع له فيها خاص ، فالواضع تصور عنواناً عاماً كالتحصص من حيث الظرفية ، ووضع كلمة « في » لمصاديقه أي لاصنافه ، فيكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً .

ثم انه روى عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام انه قال : « الاسم ما أنبأ عن المسمّىٰ ، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى ، والحرف ما أوجد معنى في غيره » ونقول : ان تعريف الاسم بانه ينبئ عن المسمّى واضح ، وهكذا تعريف الحرف على ما ذكرناه ، وأما تعريف الفعل ، فان كان المراد بالحركة فيه ما يكون في مقابل السكون فمن الواضح ان غالب الافعال لا تدل على ذلك ، مضافا الى ان الحركة بهذا المعنى مختصة ببعض الاعراض أعني الاين والمتى ولا تجري في سائرها ، فما المراد من الحركة في تعريف الفعل ؟!

ولبيان ذلك : لابدّ من التعرّض لمعنى الهيئات . والمشهور ان الهيئة في الجمل الاسمية تدل على ثبوت النسبة الخارجية في الكلام الموجب ، وعلى سلبها او النسبة السلبية في الكلام المنفي ، ولكنه غير صحيح .

أما الأول : فلان ثبوت النسبة فرع تحقق الطرفين في نفس الأمر الاعم من الخارج ووعاء الاعتبار ليشمل مثل « الانسان ممكن » ، لكن مع انّا نرى صحة استعمال الهيئة في مثل « الانسان حيوان ناطق » مما يكون الحمل فيه أوليّاً ، فان الانسان متّحد مع الحيوان الناطق في جميع المراحل خارجاً مفهوماً وتصوراً ، ولا فرق بينهما الاّ بالاجمال والتفصيل ، ولا معنى لثبوت النسبة بين الشيء ونفسه ، وفي قولك « العنقاء معدوم » مع عدم تحقق طرفيها ، فلابدّ على مبنى المشهور من الالتزام بالتجريد ، او بالمسامحة في أمثال هذه الموارد ، مع انّا نرى صحّة الاستعمال فيها بلا عناية كاستعمال الهيئة في قولك « زيد قائم » .

وثانيها : ان الواضع أي شخص كان لم يكن رجلاً لاغيا وعابثاً في مقام

الوضع بان يوضع الالفاظ للمعاني بلا غرض وغاية ، بل كان غرضه سهولة التفهيم والتفهم ، وحينئذ نسئل أي شيء يستفيده السامع وينتقل اليه من سماع هذه الهيئة ؟ وجدانا نرى انا لا ننتقل من سماعها الا الى تصور نسبة المحمول الى الموضوع مع احتمال وقوعها وعدم وقوعها في الخارج ، ولا نستفيد منها أكثر من ذلك .

وهذا المعنى نستفيده من الهيئات المفردة ايضاً مثل « قيام زيد » مثلاً ، ومن الجملة السلبية ايضاً كقولك « ما زيد بقائم » ، ولا كاشفية لها عن التصديق بثبوت النسبة ، والمفروض انها من القضايا التصديقية ، فلابد وان تكون موضوعة لمعنى آخر ، فما هو ذلك المعنى ؟

والصحيح ان يقال : انها موضوعة لقصد الحكاية والاخبار ، ويتضح هذا بما ذكرناه في حقيقة الوضع ، وانه عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بذكر اللفظ عندارادة تفهيم المعنى ، وفي وضع الهيئة في الجمل الخبرية : التزام بالاتيان بها عند قصد الحكاية ، فهي تدل على ان المتكلم قصد بايجادها الحكاية والاخبار وان داعيه على الاتيان بها هو ذلك .

وعليه فالهيئة من حيث مدلولها لا تحمل الصدق والكذب ، لان دلالتها على قصد اللافظ تكون كدلالة لفظ زيد على معناه ، وانما يكون الصدق والكذب فيها بلحاظ متعلق مدلولها وهو الاخبار والحكاية من حيث مطابقتها مع المحكي وعدمها ، وحيث ان الداعي في الافعال الاختيارية يكون عنواناً للفعل ، مثلاً اذا قام بقصد التعظيم يصدق على القيام انه تعظيم ، واذا فعله بداعي السخرية يكون الفعل سخرية وهكذا ، ففي المقام حيث ان الداعي على الاتيان بالهيئة الخاصة يكون هو الاخبار ، فيصدق الحكاية والاخبار على نفس الهيئة بلا عناية ، كما يصدق على رفع الرأس والاشارة بالاعضاء في مقام الحكاية والاخبار عن شيء ، فتكون الجملة كالفعل الخارجي بنفسها مصداقاً للخبر .

وعلى هذا يتم ما يقال : من ان معاني الهيئات حرفية ، اذ على ما ذكرناه تكون الهيئة موجدة للخبر والحكاية في الخارج ، فتكون ايجادية كالحروف .

هذا في هيئة الجمل الاسمية ، وأما غيرها من الهيئات فهي كثيرة ، منها هيئة الافعال وتوابعها من المشتقات .

وليعلم ان المشتقات تكون مشتملة على مادة مشتركة بينها وعلى هيئة ، وقد وقع الخلاف في تعيين تلك المادة المشتركة ، فذهب قدماء النحويين الى انها هي المصدر ومتأخروهم الى انها اسم المصدر .

ولكن التحقيق : عدم صحة ذلك لان المادة المشتركة لابد وان تكون موجودة في جميع المشتقات لاعتبار وجود المقسم في الاقسام ، وإلّا لخرج عن كونه مقسماً ، ونحن نرى ان كل واحد من المشتقات من حيث الهيئة والمعنى يكون مشتملاً على خصوصيّة لا توجد في غيره مثلاً ضرب مشتمل على معنى وخصوصية لا توجد في بقية المشتقات ، فلا وجه لتوهم كونه أصلاً في الكلام كما ذهب اليه الكوفيون من النحويين ، وهكذا المصدر معناه العرض الملحوظ بما انه صفة للغير واسم المصدر معناه العرض اذا لوحظ بما هو موجود خاص ، وليس هذا اللحاظ دخيلاً في معاني المشتقات أصلاً .

فاذاً لابد وان تكون المادة المشتركة هو نفس المعنى اللابشرط الغير المقيد بشيء حتى من حيث التقييد بعدم الاشتراط ، ويعبر عنه بالمهملة ، ومن حيث اللفظ للألفاظ المرتبة من حيث التقديم والتأخير لا غير في مثل لفظ الضاد والراء والباء في ضرب ويضرب ونظائره . هذا في مادة المشتقات .

وأما الهيئات ، فهيئة فعل الماضي موضوعة لتفهم قصد الحكاية عن تحقق المبدء خارجاً اي قبل زمان التكلّم ، وحينئذ ان كان المبدء المشتمل عليه الفعل مسندا الى الزمانيات فبالالتزام يدل الفعل الماضي على الزمان الماضي ، فان لازم

تحققه قبل زمان التكلم هو ذلك ، وان كان مسنداً الى نفس الزمان او ما فوق الزمان فلا يدل الاّ على مجرد التحقق كما في قولك « مضى الزمان أو الدهر أو علم الله » وأمثال ذلك ، فيكون استعمال الماضي في هذه الموارد بلا عناية وتجريد ، لان الزمان لم يكن مأخوذاً في معناه اصلاً وانما كان مدلولاً التزامياً له اذا كان فاعله من الزمانيات ، وهذا هو الذي أوجب توهّم جملة من النحويّين كون الزمان الماضي مأخوذاً في مدلوله .

وأما المستقبل فهيئته موضوعة للحكاية عن التلبس بالمبدء فعلاً واذا دخل عليه السين أو سوف ينقلب الى الاستقبال ، وعلى هذا يظهر الوجه في كون مفاد هيئة الافعال معنى حرفياً ، لانها تدل على تضييق تلك الصفة بالتحقيق في الفعل الماضي وبالتلبس في المستقبل .

وأما هيئة المصدر واسم المصدر فقد ظهر الحال فيهما مما تقدم . وأما هيئة بقية المشتقات من اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم الآلة والمكان والزمان ونحوها فهي موضوعة لقصد تفهم ذات مبهمة من جميع الجهات سوى اسناد المبدء وانتسابه اليه ، مثلاً هيئة القائم تدل على ذات متصفة بتلك الصفة أما انسان وأما حائط وأما رمح وأما حيوان وأما غير ذلك .

نعم تختلف انحاء التلبسات فهيئة الفاعل دالّة على الذات المنتسب اليه المبدء بالنسبة الصدورية ، وفي المفعول بالنسبة الوقوعية ، وفي الآلة بالنسبة الآلية الى غير ذلك .

وعلى هذا فتكون الذات داخلة في مدلول المشتقات ، ولا وجه لما ذكره بعضهم من بساطة المشتقات بمعنى خروج الذات عن مدلولها ، نعم البساطة بمعنى آخر صحيح كما سنتعرض لذلك انشاء الله تعالى في محله مفصّلاً .

استدراك : ذكرنا ان هيئة الجمل الاسمية تدل على قصد المتكلم الاخبار

والحكاية ، وليعلم انه ليس مرادنا من ذلك ان معنى « زيد قائم » مثلاً قصد الحكاية عن قيام لتحتمل الصدق والكذب بحسب مدلوله ، فليس معناها الاخبار عن القصد ولا يكون بابها باب الاخبار عن القصد وانما يكون بابها باب الدال والمدلول ، فان نظام العالم يتوقّف على تفهّم المقاصد وتفهيمها ، ولذا نرى ان كثيراً ما يتعلق الجعل والمواضعة بتفهيم المقاصد بالافعال كالتعظيم بالقيام عند طائفة ، وبرفع العمامة عند قوم ، وبوضع احدى اليدين على الاخرى عند آخرين الى غير ذلك ، فيكون القيام ورفع العمامة أو اليد مصداقاً للتعظيم نظير الافعال التوليدية ، وحيث انه من الافعال الاختيارية فيدل على قصد التعظيم أيضاً .

فالقيام مثلاً بعنوانه الاولي قيام وبعنوانه الثانوي تعظيم ، ورفع الرأس مثلاً في بعض الأحيان بعنوانه الاولي يكون فعلاً خاصاً وبعنوانه الثانوي يكون مصداقاً للاخبار والحكاية ، ولذا لا يبعد القول ببطلان الصوم بذلك اذا كان افتراء على النبي أو أحد الأئمة عليهم السلام ، هذا في الافعال الخارجية ، واما في الالفاظ فهيئة الجملة الاسمية لم تجعل لثبوت النسبة ، وانما جعلت للحكاية والاخبار بالثبوت أو بالنفي ، وحيث ان الحكاية والاعتبار من الافعال القصدية فلا محالة تدل على قصد ذلك ، فان شئت فعبّر بانها موضوعة للاخبار القصدي ، وان شئت فقل بأنها موضوعة لقصد الاخبار ، وعلى هذا فالصدق والكذب فيها ليس بلحاظ مدلولها بل بلحاظ مطابقة الحكاية مع المحكي وعدمها .

وأما الافعال فالمادة المشتركة بينها انما هي المعنى اللابشرط من جميع انحاء النسب ، وأما هيئتها فهيئة فعل الماضي موضوعة للحكاية عن تحقق قيام المبدء بالذات وسبقه على زمان التكلم ان لم يكن الفعل مقيداً ، وان كان مقيداً فبالقياس الى القيد مثلاً لو قال يجيئني زيد بعد عشرة أيام وقد صام قبله بيوم يكون السبق فيه بالقياس الى المجموع لا مطلقاً ويكون الاستعمال بلا عناية .

وأما هيئة فعل المستقبل فموضوعة للحكاية عن التلبس بالمبدء ، أما حال أو الأعم منه ومن الاستقبال .

وأما هيئة اسم الفاعل ونظائره فهي موضوعة لذات مبهمة من جميع الجهات مقيدة من جهة الانتساب الى المبدء ، فهي تدل على التضييق والتقييد كالحروف كما ان لفظ الخمر ايضاً لا يدل الا على شيء مسكر مبهم من حيث كونه مأخوذاً من تمر أو عنب أو غيره ، وهكذا لفظ النار تدل على ذاك العنوان المبهم من حيث كونه من خشب أو نفط أو غيره ، وما يقال من خروج الذات عن حقيقة المشتق سيأتي انه غير تام بل الذات مقوم فيه .

وأما هيئة فعل الأمر والنهي فهي موضوعة للدلالة على تعلق الطلب والبعث في الاول والزجر في الثاني بالمعنى الذي نبيّنه في حقيقة الطلب بالمادة فتكون من حيث دلالتها كدلالة الهيئة في الجمل الخبرية ، فكما ان الجمل الخبرية من حيث مدلولها لا تتصف بالصدق والكذب ، غايته حيث ان مدلولها وهو الاخبار والحكاية يكون من الامور التعليقية ويكون له تعلق بالخارج يحتمل فيه الصدق والكذب ، ومدلول فعل الأمر والنهي لا تعلق له بالخارج أصلاً ، وتكون نظير دلالة الكلمات المفردة مثل زيد على معناه ، فلا مجال فيها للاتصاف بالصدق والكذب أبداً كما في الالفاظ المفردة .

اذا عرفت هذا فنقول : ان الاسماء انما تدل على ذوات المعاني لا بشرط من حيث الوجود والعدم من غير فرق بين الجوامد والمشتقات والمصدر وغير المصدر ، مثلاً : لفظ الانسان يدل على الطبيعة الخاصة الغير المقيدة بالوجود والعدم القابلة للاتصاف بهما ، وهكذا لفظ قائم يدل على ذات مبهم الاّ من حيث انتساب المبدء اليه ، ومثله لفظ ضرب الذي هو مصدر معناه العرض الخاص بما انه صفة للغير ، فيصح ما يقال ان الاسم ما انبأ عن المسمى .

وأما الافعال : ففعل الماضي والمضارع يدلان على فعلية المعنى الذي كان قابلاً لكل من الفعلية وعدمها ، فهما يدلان على حركة المبدء من القوة الى الفعلية .

وأما فعل الأمر والنهي ، فهما يدلان على ان المعنى الذي كان قابلاً لتعلق الطلب به وجوداً وعدماً تعلق به الطلب وصار كذلك فعلاً ، وبهذا ظهر الوجه في كون معانيها حرفية ، فانها تدل على تضييق المعنى الاسمي وتقيده بالوجود والفعلية تارة وبفعلية العدم أخرى كما في الحروف ، والفرق بينهما هو ان التضييق في الحروف كان تضييق المفهوم بالمفهوم ، وفي الافعال يكون التضييق تضييقاً بالوجود أو بالعدم ، وهما مشتركان من حيث أصل التضييق ، وبهذا يظهر بيان الخبر المسند الى أمير المؤمنين عليه السلام من « ان الاسم ما أنبأ عن المسمّى ، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى والحرف ما أوجد معنى في غيره » .

بقي في المقام أمران :

أحدهما : النقض بأسماء الافعال ، فانها ايضاً تدل على حركة المسمّى بهذا المعنى .

وفيه : ان المعرّف في الخبر انما هو الفعل أي الهيئة الفعلية ، ومن الواضح انه ليس لاسماء الافعال مادة موضوعة وهيئة موضوعة استقلالاً ، بل المادة والهيئة معاً فيها موضوعة لمعنى خاص ، فهي حقيقة من الجوامد غايته ان معناها معنى الفعل ، ولذا يدخل عليها خواص الاسم من التنوين وغيره ، فهي كالخنثى فتأمل[1] .

ثانيهما : ان هيئة الجملة الاسمية ايضاً تدل على حركة المسمى بهذا المعنى كما في « زيد قائم » فانها تدل على فعلية القيام من زيد ، فالتعريف لا يكون مانعاً .

وفيه : ان المعرّف انما هو الكلمة ـ كما يستفاد من المقسم المذكور في الخبر ـ

---

(١) وجهه انه ينتقض بها تعريف الاسم لا محالة (منه) .

والجمل الاسمية تكون كلاماً، وبعبارة أخرى لم يرد في الخبر ان كلّ ما أنبأ عن حركة المسمى فهو فعل لينتقض بالجمل الاسمية، وانما قال: الفعل الذي هو كلمة ما ينبأ عن حركة المسمى، ولا ينافي ذلك ان يكون شيئاً آخر أيضاً دال على ذلك.

هذا كله في بيان الخبر والفرق بين الاسم والفعل والحرف وبيان معانيها.

ثم انه يقع الكلام في الفرق بين الاخبار والانشاء، وان ظهر اجماله مما تقدم، فنقول: المشهور كما في الكفاية[1] انه لا فرق بين الاخبار والانشاء من حيث المعنى، وان اختلافهما انما يكون باختلاف الدواعي، بل ذكروا ان دلالة الجمل الخبرية المستعملة في الطلب على ذلك يكون آكد من دلالة صيغة افعل عليه، خصوصاً اذا كانت بصيغة الماضي وواقعة في جزاء الشرط كما في قولك «من قهقه في صلاته أعادها أو يعيدها» فان المتكلم لكثرة اشتياقه بذلك الأمر كأنه يعتبره مفروض الوجود والتحقق فيخبر عن ذلك.

وكيف كان على ما سلكناه في بيان الموضوع له في الجمل الخبرية وغيرها لا مجال لهذا التوهم أصلاً.

بيان ذلك: هو ان الانشاء عندهم عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، والظاهر انه مجرد لقلقة لسان ولا معنى لايجاد المعنى باللفظ أصلاً، فان الموجودات على ما مرّ مراراً منحصرة في الموجودات الحقيقة، وهي وجود الجواهر والأعراض الشاملة للأمور الانتزاعية أيضاً، وفي الموجودات الاعتبارية ولا ثالث.

فان أريد من ايجاد المعنى باللفظ الايجاد الحقيقي فبالبداهة نرى انه لا يوجد باللفظ الاّ فرد من الكيف المسموع ليس الاّ، ولا يكون اللفظ سبباً ولا آلة لوجود المعنى أصلاً، وان أريد ايجاده بالوجود الاعتباري في وعاء الاعتبار، وحينئذ لا

---

(١) كفاية الأصول / المجلد الأول / ص١٦.

يخلو الحال من ان يراد وجوده في اعتبار المتكلم ، أو يراد وجوده في اعتبار الشرع أو العقلاء .

أما الأول : فلا شبهة في انه متقوم باعتبار المعتبر وتوجه نفسه ، سواء كان هناك لفظ أو لم يكن .

وأما الثاني : فاللفظ وان كان موضوعاً لاعتبار الشارع والعقلاء ونسبة الموضوع الى حكمه تكون كنسبة العلة الى معلوله فتحقق اللفظ يكون علّة لثبوت الاعتبار النوعي أو العقلائي بمعنى انطباقه على المورد لا أصل ثبوته وانشائه ، ولكن الموضوع لاعتبار الشارع والعقلاء ليس هو اللفظ المجرد ، وانما هو اللفظ الذي يكون مستعملاً في المعنى ، فما هو ذلك المعنى ؟! فيكون القول بان الانشاء ايجاد اللفظ بالمعنى لقلقة لسان كما ذكرناه .

والصحيح ان يقال : ان الانشاء انما هو ابراز الاعتبار النفساني ، فان حقيقة الايجاب ليس الاّ اعتبار الابدية وثبوت متعلق طلبه على رقبة المكلف ، كاعتبار الدين في ذمة المديون والعمل على رقبة الأجير ، ولذا ربما يتعدى ذلك بلفظ « على » كما في قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾[1] .

وينتزع من هذا الاعتبار عنوان الالزام من جهة كونه لازماً على رقبة المكلف ، وينتزع منه الوجوب بمعنى الثبوت لثبوته في ذمته ، والتكليف من جهة ايقاعه المكلف في الكلفة الى غير ذلك ، ولفظ افعل يكون بحسب تعهد الواضع مبرزاً لهذا العتبار ، فكما ان الهيئة في الجمل الخبرية تكون مبرزة لقصد الحكاية ، فليس فيها من حيث دلالتها احتمال الصدق والكذب ، كذلك الهيئة في الجمل الانشائية مبرزة لنفس الاعتبار ، فليس فيها احتمال الصدق والكذب اصلاً ، وليس معناها

---

(١) البقرة / ١٨٣ .

الحكاية عن قصد الانشاء ليحتمل فيها الصدق والكذب ، بل بابها بـاب الدلالة ، فأما ان تدل أو لا تدل ، لا باب الاخبار والحكاية ، وحيث ليس لمدلولها تعلق بما في الخارج فلا مجال لاحتمال الصدق والكذب فيها من تلك الجهة أيضاً . وبالجملة ظهر ان حقيقة الانشاء انما هو ابراز الاعتبار .

هذا معنى الجمل الانشائية ، وأما الجمل الخبرية فمعناها قصد الحكـاية ، والمعنيان متباينان ، وعليه فلا مجال لتوهم اتحادهما وكون الاختلاف فيهما من حيث الداعي أصلاً ، بل لا مناص من كون اختلافهما بحسب المعنى الموضوع له .

هذا والحاصل : ان ما ذكروه من ان المعنى والمستعمل فيه في الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الانشاء تارة ، وفي الاخبار أخرى كفعل المضارع والماضي اذا وقع جزاء الشرط واحد في كلا الاستعمالين وانما الاختلاف بينهما يكون من ناحية الداعي لا يمكننا المساعدة عليه .

فان الموضوع له للهيئات ليس ثبوت النسبة ونفيها ، وانما هو قصد الحكاية في الاخبار ونفس الاعتبار النفساني في الانشاء على ما عرفت تفصيله .

ومما يؤيد ذلك انه لو كان المستعمل فيه في الانشاء والاخبار واحداً وكـان الاختلاف من جهة الداعي لزم صحة انشاء الطلب بالجمل الاسمية مثل زيد قـائم ايضاً ، اذ لا خصوصية لفعل الماضي والمضارع والظرف .

ومن الواضح ان ذاك الاستعمال من أفحش الاغلاط ، نعم يصح اسـتعمال الجملة الاسمية في انشاء الطلب فيما اذا كان الخبر ظرفا كما في قوله عليه السلام « المؤمنون عند شروطهم »[1] ولو لم يكن ذلك من باب الكناية واجنبياً عن المقام .

---

(١) وسائل الشيعة / ج ١٥ / ب ٢٠ من ابواب المهور ، حديث ٤ .

بقي في المقام فرع وهو بيان معنى اسماء الاشارة والضمائر: صريح الكفاية[١] ان لفظ ذا مثلاً موضوع لكل مفرد مذكر عاقل، وان كون المعنى مشاراً اليه ولحاظه كذلك انما يأتي من ناحية الاستعمال.

ونقول: لو سلمنا ما ذكره في المعنى الحرفي من ان الآلية والاستقلالية ينشآن من ناحية الاستعمال من دون ان يكون لشيء منهما دخل في الموضوع له لا نسلم ما ذكره في المقام، فان الاستقلالية والآلية يكونان من لوازم الاستعمال، بخلاف كون المعنى ملحوظاً بما انه مشار اليه، فان ذلك لا يكون من لوازم الاستعمال، فلا وجه لاعتباره فيه ما لم يكن دخيلاً في الموضوع له.

ومما ذكرناه ظهر فساد ما ذكره المحقق النائيني ﷺ، من ان «ذا» موضوع للمفرد المذكر الذي أشير اليه بهذا اللفظ اي الحصة الخاصة بنحو دخول التقييد وخروج القيد[٢].

فإنا نسئل إنه ما المراد من الاشارة الى المعنى باللفظ؟ إن اريد منها الاشارة الاستعمالية فبكل لفظ يشار الى معناه ففي استعمال لفظ الانسان يشار الى معناه، وان أريد بها معنى آخر فأي شيء ذلك؟

وهناك احتمال آخر أدق من ذلك وهو ما أفاده بعض أعاظم مشايخنا وحاصله: إن «ذا» موضوع للمعنى الذي أشير اليه باشارة خارجية باحدى آلات الاشارة من الاصبع والرأس العين كما يتفق ذلك كثيراً عند استعمال هذه الالفاظ[٣].

وفيه: ان هذا كان يتم لو لم يكن استعمال اسماء الاشارة والضمائر والاشارة بها الى غير المحسوسات والمعاني صحيحاً بلا عناية ومسامحة، كما يقال ان كان المراد

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٦.

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص١٣.

(٣) نهاية الدراية / ج١ / ص٦٤.

من هذا المعنى ذلك فهو باطل ، وبالجملة ما ذكره في الكفاية من ان اسم الاشارة كلفظ « ذا » موضوع لذات المشار اليه ، وان الاشارة تنشأ من ناحية الاستعمال كاللحاظ الآلي في الحروف فقد عرفت انه غير تام ، اذ لا معنى لكون الاشارة ناشئة من قبل الاستعمال أصلاً الاّ ان يراد منها الاشارة بمعنى الاستعمال التي هي موجودة في جميع الالفاظ .

وهكذا ظهر عدم صحّة ما أفاده المحقق النائيني ، فأمتن الوجوه ما نقلناه عن شيخنا المحقّق ﷺ بان يكون اسم الاشارة موضوعاً للحصة الخاصة من المعنى ، وهي المعنى المقيد بكونه مشاراً اليه بالاشارة الخارجية أو الذهنية ، الاّ ان الاشكال فيه هو صحّة استعمال اسماء الاشارة في موارد غير قابلة للاشارة أصلاً كما عرفت .

فالصحيح : في معاني اسماء الاشارة ما ذكره ابن مالك وغيره من النحويين من كونها موضوعة لنفس الاشارة لا للمشار اليه ، أي وضعت لان يكون آلة للاشارة ، أي لان يشار بها كما يشار باليد والعين ونحو ذلك ، والاشارة في مقابل التصريح معناها بيان المعنى بنحو الابهام والاجمال ، كما ان التصريح هو البيان بنحو التفصيل ، ومن ثم سُمّيت أسماء الاشارة والضمائر والموصولات بالمبهمات ، فالمبين فيها يكون قرائن خارجية من الصلة في الموصولات ، وذكر المشار اليه في الاشارة ، مثل ان تقول : « جئني بهذا الرجل » أو القرينة العقلية أو غير ذلك ، والاّ فنفس الاشارة يكون فيها نوع اجمال غالباً كما لو أشير الى الجدي وقيل « هذا الجدي » فانه لا يتعين ذلك بمجرد الاشارة .

وكيف كان ، فالصحيح في اسماء الاشارة ما ذكره النحويون ، ولا يرد عليه ما يقال : من ان لازمه عدم صحّة الحمل في مثل قولك « هذا زيد » أو « ذاك أخو عمر » وأمثال ذلك ، لان لفظ « ذا » على هذا يكون بمنزلة الاشارة باليد فلا يكون للقضية موضوع ، وذلك لانه انما يؤتي بلفظ « هذا أو ذاك » كما يؤتى بالاشارة

بالاعضاء طريقاً لارائة المعنى ، فالموضوع يكون المعنى الذي أحضر في ذهن السامع بتلك الاشارة أو اللفظ ، فلا اشكال ، ولا ينبغي اطالة الكلام في المقام أكثر مما ذكر .

بقي الكلام في استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله .

ونقول : قد ذكرنا ان دلالة اللفظ على معناه لا تكون ذاتية ، وانما هي مستندة الى الوضع والتعهد ، فدلالة اللفظ على معناه الحقيقي تكون مستندة الى الوضع من غير اشكال ، كما ان دلالته على المعنى المجازي ايضاً تكون مستندة الى الوضع بمعنى انه لولا وضع اللفظ لما يناسب المعنى المجازي لما كان استعماله في ذاك المعنى المجازي صحيحاً .

مثلاً لو لم يكن لفظ اسد موضوعاً للحيوان المفترس بل كان موضوعاً للبحر مثلاً لما جاز استعماله في الرجل الشجاع ، اذ لا علاقة بين البحر والرجل الشجاع أصلاً ، فالمعنى المجازي ايضاً مستند الى وضع الواضع لكن بهذا المعنى ، وهذا واضح .

انما الكلام في انه مضافاً الى ذلك هل يكون اللفظ بالقياس الى المعنى المجازي وضع على حدة أم لا ؟ ويؤيد الثاني اتفاق المعاني المجازية في جميع اللغات ، فان اللفظ الموضوع للحيوان المفترس في كل لغة يجوز استعماله في الرجل الشجاع ، ويبعد اتفاق جميع اللغات في هذا الوضع .

ثم ان المشهور بينهم ان صحّة استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه لا يكون بترخيص الواضع ووضعه ، وانما هي بالطبع ، وذلك لان الوضع انما هو لايجاد العلقة والربط بين اللفظ والمعنى ، فاذا فرضنا في مورد ان العلقة والربط ذاتي فيه كما في اللفظ ونوعه وصنفه ومثله وشخصه فأي حاجة الى الوضع هناك ، وبعدما ذكرناه في عدم الحاجة الى الوضع في المعاني المجازية لوجود المناسبة بينه

وبين المعنى الحقيقي ذاتاً فعدم الحاجة اليه في المقام بطريق أولى ويؤيد ذلك صحّة استعمال الالفاظ المهملة في شخصها ونوعها وصنفها ، بان يقال : ديز لفظ أو ثلاثي ، والالتزام بثبوت الترخيص فيها بعيد غايته لعدم تناهي المهملات ، وهذا ظاهر .

ثم انهم أشكلوا في استعمال اللفظ في شخصه ، فمنعه بعض وصحّحه في الفصول[1] بتأويل ، فانه لو كان اللفظ مستعملاً في نفسه ودالاً عليه يلزم اتحاد الدال والمدلول ، والاّ فيلزم تركب القضية اللفظية من جزئين أي من المحمول والنسبة في مثل قولك : « زيد لفظ » ولذا ذهب في الفصول الى تقدير لفظ « هو » ليكون مبتدءً ويندفع به المحذور .

ولنا كلام في جميع ما ذكر ويتضح ذلك ببيان أمرين :

الأول : ان الغرض من الاستعمال انما هو احضار المعنى المقصود في ذهن المخاطب ، فاذا كان احضار المقصود في ذهن السامع في مورد ممكناً من دون توسط لفظ أصلاً فالاستعمال يكون لغواً .

وبعبارة أخرى : المعاني تكون على نحوين :

منها : ما لا يمكن احضارها في ذهن السامع الاّ بتوسط اللفظ كما في المعقولات الثانوية ونظائرها .

ومنها : ما يمكن ايجادها من دون ذلك بتوسط اشارة ، أو احضار فرد منه ، مثلاً يرفع رقّيا ويريه الى المخاطب ويقول ملك زيد والمقصود فيه يكون احضار شخصه والحكم عليه أو يقول مبرد مثلاً فيكون المقصود احضار طبيعي الرقي والحكم عليه ، وربما يكون المعنى بنفسه من قبيل الالفاظ فبمجرد ايجاد اللفظ يوجد المعنى المقصود في ذهن السامع ، فلا حاجة فيه الى استعمال اللفظ أصلاً ، والمقام من

---

(١) الفصول / ص ٢٢ .

هذا القبيل ، فانه بمجرد التلفّظ بكلمة « زيد » يوجد شخصه في ذهن السامع ويوجد طبيعي زيد في ضمنه ايضاً .

الثاني : إنّا ذكرنا انه لم يوضع للحصص والخصوصيات ألفاظ خاصة مع انه كثير ما يتعلق غرض المتكلم بها ، ولذا احتالو في ذلك بوضع الحروف ، فهي تدل على التضييقات والحصص .

وبعد ما عرفت الامرين نقول :

لو كان غرض المتكلم ومقصوده ايجاد شخص اللفظ أو نوعه والحكم عليه كما في قولك « زيد لفظ » أو كان المقصود احضار نوعه كما في قولك « ضرب فعل ماضي » فبمجرد الاتيان بهذا اللفظ يوجد ذلك في ذهن السامع وبتبعه يحضر الطبيعي في ذهنه ايضاً .

وأما لو كان المقصود صنفه أو مثله فبالتكلم باللفظ يوجد الطبيعي في ذهن السامع ، ثم يضيق ذاك الطبيعي الذي ثبت في ذهن السامع بوجود فرده خارجاً بالحروف . مثلاً يقال : زيد في « قام زيد » فاعل ، أو زيد في قولك « زيد قائم » مبتدأ ، فليس شيء من ذلك من قبيل استعمال اللفظ في المعنى ، بل يستحيل استعمال اللفظ في شخصه لا لما في الفصول من استلزام اتحاد الدال والمدلول فان ذلك قابل للدفع وقد وقع ذلك في بعض الادعية ، حيث قال : « يا من دلّ على ذاته بذاته » ، بل لان الاستعمال سواء قلنا بأنه بمعنى ايجاد المعنى باللفظ وجعل اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى ، أو قلنا بانه جعل اللفظ علامة للمعنى كما هو الانسب بما ذكرناه في حقيقة الوضع متقوم بالتعدد والاثنينية ، فلا يعقل ان يكون الشيء علامة لنفسه ، كما لا يعقل ان يكون الوجود الحقيقي وجوداً تنزيلياً أيضاً .

وأما ما في الفصول[١] من الاشكال على عدم كون الالفاظ مستعملة في هذه الامور بأنه مستلزم لتركّب القضية من جزئين ، فالجواب عنه واضح ، فانه لم يرد هناك آية ولا رواية على لزوم تركب القضية اللفظية من أجزاء ثلاثة ، بل المشاهد خلافه في كثير من الموارد .

هذا ، ثم انه اذا اطلق اللفظ فله دلالات ثلاثة :

الأولى : دلالته على معناه ، وانتقال السامع العالم بالوضع منه الى المعنى الموضوع له ، وتسمى بالدلالة التصورية ، وهي غير متوقّفة على ان يكون اللافظ شاعراً وملتفتاً أصلاً ، بل يتحقق ولو صدر اللفظ من احتكاك حجر بحجر .

الثانية : الدلالة التصديقية ، ولها مرتبتان :

احداهما : تصديق السامع بان المعنى كان مراداً للّافظ وقَصَد تفهيمه ، ومن ثم تسمى بالتصديقية .

ثانيهما : ان المعنى المستعمل فيه اللفظ كان مراده الجدي ، بان لم يكن في مقام الهزل ونحوه ، اذ ربما لا يكون ما استعمل فيه اللفظ مراداً جديّاً للافظ ، بل يكون مراداً استعماليّاً فقط ، او يكون المراد الجدي أمراً آخر كما في الكتابة ونحوها ، ومما يكون المراد الجدي مبايناً مع المراد الاستعمالي ففي قولك : « زيد كثير الرماد » فانه لم يرد منه معناه الحقيقي ، وان لزيد مزبلة يجمع فيه الرماد ، بل المراد الجدي لازمه المباين له وهو الجود ، كما ربما يكون بين المعنيين العموم المطلق كما في العمومات المخصّصة بمنفصل وستعرف انشاء الله تعالى ان ذكر تلك العمومات انما يكون لضرب القانون ، والمراد الجدي منها هو الخاص من أول الامر .

وكيف كان ذهب المشهور من المتأخرين الى ان الدلالة الوضعية منحصرة

---

(١) الفصول / ص٢٢ .

بالدلالة التصورية ، واما التصديقية بكلا مرتبتيها تكون ببناء العقلاء وانهم بنوا على ان كل متكلم يكون في مقام البيان ما لم يعلم خلافه ، وان ما استعمل فيه اللفظ هو مراده الجدي ، ويجري ذلك في غير اللفظ من سائر الافعال ايضاً مثلاً اذا أشار المولى الى عبده بيده ان أقبل فالظاهر عند العقلاء انه غير هازل في فعله وانه كان في مقام التفهيم والجد ، ولذا لو لم يقبل العبد يكون مذموماً عندهم .

هذا ولكن العلمين ذهبا الى ان الدلالة الوضعية منحصرة بالدلالة التصديقية ، ومما ذكرنا في حقيقة الوضع يظهر ان الحق ما أفاداه .

والتحقيق : هو ان الدلالة التصديقية بالمرتبة الثانية تكون ببناء العقلاء ، ولذا نقول ثابتة في غير الالفاظ أيضاً ، فليست مستندة الى الوضع ، فالدلالة الوضعية يدور أمرها بين ان تكون هي الدلالة التصورية أو التصديقية بالمرتبة الثانية .

والصحيح : ان الدلالة التصورية مستندة الى انس الذهن ، وأما الوضعية فهي الدلالة التصديقية لوجهين :

الأول : ان الوضع على ما عرفت هو الالتزام وجعل شيء لازماً على نفسه ، فلابد وان يكون متعلقه أمراً مقدوراً للواضع ، وانتقال السامع من سماع اللفظ مطلقاً الى معناه ليس كذلك ، وانما المقدور له هو ذكر اللفظ عند قصد تفهيم معناه .

الثاني : ان الواضع لا يكون لاغياً ، فلابد وان يكون الوضع بأي معنى فرضناه سعة وضيقاً بمقدار الغرض المقصود منه ، ومن الواضح ان الغرض من الوضع ليس الاّ للفهم والتفهم ، فلابدّ من جعل العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى عند ارادة التفهيم وقصده لا مطلقاً ، فان الاطلاق يكون لغواً ، وهو ايضاً يحتاج الى مؤونة زائدة كالتقييد .

وعليه فاللفظ بالدلالة الوضعية يدل على قصد تفهيم المعنى وارادته لكن طريقا الى ذات المعنى لا مستقلاً ، ففي الحقيقة يكون الموضوع والمحمول في قولك « زيد قائم » ذات زيد وذات القائم لا بما هما مراده ولا قصد الامرين ، فلا يلزم المحاذير المذكورة في الكفاية على هذا التقريب .

ثم انه هل يكون للمركبات زائداً على وضع مفرداتها وضع مستقل أم لا ؟ أما وضعها بما هي مركبات فممّا لا يتفوّه به عاقل ، وذلك :

أولاً : لان المحمولات والمعاني المركبة غير متناهية ، والوضع للغير المتناهي محال .

وثانياً : لا حاجة لوضع المركب بما هو مركب بعد وضع مفرادته ، فهو لغو واضح .

وثالثاً : نرى بالوجدان صحّة تركيب الالفاظ بعضها مع بعض بحسب اختلاف مقاصد المتكلمين ومراداتهم في كل لغة من غير توقف على ثبوت وضع واستعمال ، ولو كان للمركبات وضع مستقل لكان صحة الاستعمال متوقفاً على ثبوته وثبوت الاستعمال في تلك اللغة .

وأما وضع المركبات بمعنى وضع الهيئة التركيبية فهو أمر قابل للنزاع ، ولذا وقع الخلاف بينهم في ان الدال على النسبة والربط هل هو الهيئة ، أو هو الضمير المستتر ، أو هو الاعراب ، والمحقق النائيني[1] خصص ذلك بالجمل الاسمية ، ولا وجه لذلك .

والصحيح : ان الهيئات التركيبية بأجمعها تكون موضوعة ، بداهة انا نستفيد من المركبات مزايا وخصوصيات لا نستفيدها من المفردات ، كالحصر من تقديم ما

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٣٢ .

حقه التأخير في مثل قوله تعالى : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِين ﴾[١] وكون السابق من الاسمين فاعلاً والمسبوق مفعولاً في قولك « ضرب موسى عيسى » مع عدم ظهور الاعراب على لفظهما ، وليس هذه الدلالة عقلية ولا طبعية ، فلابد وان تكون وضعية ، والدال على ذلك ليس الاّ الهيئة التركيبية .

ثم المعروف جريان المجاز والاستعارة والتشبيه في المركبات ، وقد مثلوا للأول بالمثال المعروف وهو قولهم في المتحير « يقدم رجلاً ويؤخر رجلاً » . وللثاني بقوله تعالى : ﴿ كَمَثَلُ الَّذِي استَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أضائت مَا حَولَهُ ﴾[٢] .

ونقول : أما الاستعارة والتشبيه فتجري في المركبات كما في الآية ، فانه ربما يشبه الاجزاء بالاجزاء بنحو العام الاستغراقي ، مثلاً يشبه الايمان بايقاد النار أو بضوئه ، وذهاب الايمان بخمود النار الى غير ذلك ، وربما يشبه المجموع بالمجموع بنحو العموم المجموعي أي مفاد المركب بالمركب ، وأما المجاز واستعمال المركب في محل مركب آخر مجازاً فممنوع بعد ما عرفت من ان المركب بما هو مركب ليس له معنى حقيقي أصلاً .

ثم انهم اصطلحوا على ان وضع المواد يكون شخصياً ، ووضع الهيئات يكون نوعياً ، وقد أشكل على ذلك بأنه لو كان الوجه في كون الوضع في المواد شخصية ان الموضوع فيها شخص المادة لا غيرها ، ففي الهيئات أيضاً يكون طرف العلقة الوضعية ذات الهيئة الخاصة كهيئة « فعل » لا غيرها كهيئة « يفعل » مثلاً ، وهكذا لو كان نوعية وضع الهيئات سريان الهيئة في المواد ، فهو ثابت في المواد أيضاً ، فما هو الفارق بينهما ليكون الوضع في أحديهما شخصية وفي الأخرى نوعية .

---

(١) الحمد / ٤ .

(٢) البقرة / ١٧ .

ونقول : أولاً : ان هذا مجرد اصطلاح ليس تحته أثر عملي .

وثانياً : يمكن ان يقال : ان الهيئة لا تكون قابلة للّحاظ الاّ في ضمن أحدى المواد لا على التعيين ، بخلاف المادة فانه يمكن لحاظها عارياً عن كل هيئة سوى تقدم بعض الحروف على بعض مثل « ضاد » و« راء » و« باء » فتأمل .

الحقيقة الشرعية

ثم انه وقع النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية ، وحيث لا يترتب عليه ثمر مهم ، فان الثمرة التي رتبت عليه هو حمل الاسامي الخاصة على معناها الشرعي لو ثبت ذلك والاّ فتحمل تلك الالفاظ في الروايات على معانيها اللغوية ، وقد أورد على هذه الثمرة بان اللازم على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية هو التوقف لا الحمل على المعنى اللغوي ، لاحتمال كونها مجازاً مشهوراً في المعاني المستحدثة . وعلى اي تقدير لا يترتب على هذا البحث ثمرة ، فان جلّ الأخبار صادرة عن الصادقين عليهما السلام ، وفي زمانهما قطعاً صارت الألفاظ حقائق في المعاني المستحدثة ، ولم نجد رواية نبوية او عن علي عليه السلام شك في المراد منها من هذه الحيثيّة أصلاً .

هكذا في الفاظ القرآن فنختصر في التكلّم في هذا المبحث ونقول : ثبوت الحقيقة الشرعية ، تارة : يكون بالوضع التعييني ، وأخرى : بالوضع التعيّني .

اما بالوضع التعييني ، فتارة : يدعى ان الشارع أعني النبي صلى الله عليه وآله صرّح بوضع هذه الألفاظ الخاصة للمعاني المستحدثة ، وأعلن ذلك لاصحابه ، وهذا يكون بعيداً غايته ، اذ لو كان ثابتاً لنقل ذلك ووصل الينا ولم يقع فيه الخلاف ، فمن عدم ثبوته يستكشف عدمه ، ولا يقاس ذلك بالتصريح بالولاية والخلافة لعلي فتأمل .

فانه أولاً : ثابت لمن لم يتجاهل .

وثانياً : كان لاخفاء ذلك دواعي وأسباب لا تكون في ثبوت الوضع .

وأخرى ندعي ثبوت الوضع التعييني لا بالتصريح والاستقلال بل بنفس الاستعمال ، كما يقول من يريد تسمية ولده : جئني بحسين مشيراً الى ذاك الطفل ، فانه بنفس هذا الاستعمال يتحقق الوضع أيضاً ، ولا ضير في عدم كون هذا

الاستعمال حقيقيّاً ولا مجازياً كما في استعمال اللفظ في شخصه ، والظاهر ان ثبوت الوضع بالاستعمال ايضاً لا يتم لا لما ذكره المحقق من استلزامه الجمع بين اللحاظين ، فان اللفظ في مقام الاستعمال يلاحظ طريقاً وفانياً في معناه ، وفي مقام الوضع لابد من أن يلحظ استقلالاً ، فان هذا قابل للدفع ، اذ لا مانع من تحققها كما لو فرضنا ان المتكلم يريد بتكلمه بلفظ الماء مثلاً ان يفهم السامع انه عارف باللغة العربية ويريد الماء أيضاً فيقول لعبده « جئني بالماء » ، بل لان الوضع بأي معنى كان أما يكون اعتباراً أو التزاماً ، وهو فعل نفساني مستحيل ان يكون معلولاً للاستعمال ، نعم يمكن ان يضع الشارع اللفظ للمعنى ويجعل مبرزه الاستعمال بدل التصريح ، وهذا لا بأس به ولا يبعد دعواه في الالفاظ المخترعة .

وأما ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيّني فهو مما يطمئنّ به ، اذ لا شبهة في كثرة استعمال هذه الالفاظ المتداولة في الالسنة مثل الصلاة والصوم والحج في لسان النبي ﷺ واصحابه في المعاني المستحدثة ، بل لا يبعد ان يقال : ان استعمالها في ذلك الزمان كان أكثر بمراتب من استعمالها في هذه الازمنة .

وما قيل : من ان كثرة استعمالها في لسان خصوص النبي ﷺ غير معلوم لا وجه له ، اذ لا يعتبر في ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيّني كثرة الاستعمال في لسان شخص النبي ﷺ ، بل يكفي اذا تحقّق ذلك في لسانه ولسان تابعيه من حيث المجموع .

ولا وجه أيضاً لما في الكفاية[1] من ان ثبوت الحقيقة الشرعية يتوقف على كون هذه المعاني مستحدثة في هذه الشريعة ، وعدم ثبوتها في الشرائع السابقة ، وظاهر الآيات ثبوتها فيها كقوله عزّ شأنه :

---

(١) كفاية الأصول / المجلد الأول / ص٣٢.

﴿ وَأَوْصَانِي بِالصَّلوة وَالزَّكَاةِ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُم ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ وأَذِّن فِي النَّاسِ بِالحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً ﴾[٣]، الى غير ذلك.

اما أولاً: فلأن الغرض من البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية ليس الاّ حمل الالفاظ الواردة في الأخبار على المعاني المستحدثة على تقدير ثبوتها، وهذا يترتب على مجرد ثبوت الحقيقة الشرعية ولو في الشرائع السابقة.

ثانياً: ان مجرد ثبوت هذه المهيات غير مستلزم لان تكون مسمّاةً بهذه الأسامي في تلك الشرائع، بل الظاهر خلافه، فان لغة أهل تلك الشرائع لم تكن عربية وانما نقل اعمالهم في القرآن باللغة العربية ترجمة مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسىٰ لأَخِيهِ هٰارُون أَخْلُفْنِي فِي قَوْمِي ﴾[٤]، فان من البديهي ان هذه العبارات ليست كلمات موسى نفسها بل هي نقل معاني كلامه باللغة العبرانيّة.

والمتحصّل من جميع ما ذكر ان دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية اما بالوضع التعييني بالمعنى المتقدّم أو بالوضع التعيّني غير بعيد، واما الحقيقة المتشرعة فثبوتها في غاية الوضوح.

ثم إنا لا نتعرّض لعلائم الحقيقة والمجاز لانه انما كان للبحث عنها قيمة في سالف الأزمان في زمان كانوا يعتمدون على أصالة الحقيقة، ولكن المتأخرين انما يعتمدون على الظهورات العرفية، فان ثبت الظهور فهو حجّة سواء كان معنى مجازياً للّفظ أو حقيقيّاً، والاّ فلا، وعليه فلا داعي لاطالة الكلام في علائم الحقيقة والمجاز.

---

(١) مريم / ٣١.
(٢) البقرة / ١٨٣.
(٣) الحج / ٢٧.
(٤) الأعراف / ١٤٢.

الصحيح والأعم

لا اشكال في ان الألفاظ الخاصّة تستعمل في زماننا هذا في الماهيّات المخترعة بنحو الحقيقة ، ولم نعرف شخصاً خاصاً وضع تلك الألفاظ لهذه المعاني من الأئمة أو الخلفاء وغيرهم ، بل وصل الينا صحّة استعمالها فيها يداً بيد من زمانه ﷺ ، وقد ذكرنا ان ثبوت الوضع التعييني منه ﷺ بالمعنى الثاني غير بعيد كما ان ثبوت الوضع التعيّني أيضاً في لسانه ﷺ ولسان تابعيه كان قويّاً جداً . وعلى أي حال يقع البحث في ان ما يستعمل فيه هذه الألفاظ بنحو الحقيقة هل هو الصحيح من هذه المهيّات ليكون استعمالها في الفاسد مجازاً أو هو الأعم من الصحيح والفاسد وتكون شرائط الصحّة دخيلة في المأمور به لا في المسمّى ، فتأمل . ؟

وتظهر ثمرة البحث فيما اذا تعلق الأمر بأحد هذه الألفاظ وشككنا في دخل قيد خاص في المأمور به ، فانه على الأعم يكون العنوان صادقاً على الفاقد لذلك الجزء أو الشرط أيضاً وشك في اعتبار ذلك القيد في المأمور به ، ومقتضى الاطلاق عدمه ، وأما على الصحيح فصدق العنوان على الفاقد يكون مشكوكاً ولا يعلم كون الفاقد مصداقاً للطبيعي أصلاً ، فيكون الشك في الصدق ، ومعه لا يمكن التمسك بالاطلاق لنفي اعتبار القيد أصلاً .

ثم لابد لنا من تصوير الجامع على القولين ، فعلى الصحيح لابدّ من تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة ، وعلى الأعم لابدّ من تصويره بين الافراد الصحيحة والفاسدة .

وما يقال : من ان هذه الالفاظ يكون وضعها من قبيل الوضع عام والموضوع له خاص فلا تحتاج الى تصوير الجامع غير صحيح ، وذلك :

أولاً : لانّا نرى وجدانا انها تكون كغيرها من الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلّية نظير لفظ الانسان ولذا يحمل عليها محمولات تناسب الطبيعي مثلاً يقال الصوم جنّة من النار أو الصلاة معراج المؤمن ، أو تنهى عن الفحشاء .

وثانياً : لو كان كذلك ايضاً تحتاج الى تصوير الجامع ، اذ الوضع عام على أي تقدير .

والمحقق النائيني[1] ذكر في بيان عدم الحاجة الى تصوير الجامع وجهاً آخر حاصله : ان الصلاة مثلاً موضوعة للمرتبة العالية منها واستعمالها في غيرها من المراتب يكون في تنزيل تلك المرتبة منزلة المرتبة الكاملة بنحو الاستعارة على ما يذكره السكاكي ، فيكون التنزيل في المراتب الصحيحة هي الاشتراك في الأثر وفي الافراد الفاسدة المشاكلة في الصورة .

وفيه : أولاً : إنّا نرى بالوجدان صحّة استعمال الصلاة في غير المرتبة الكاملة بلا عناية وتنزيل أصلاً نعم اطلاقها على صلاة الغريق ببعض مراتبها يكون مسامحة لا محالة فتأمل .

وثانياً : ان المرتبة الكاملة ايضاً تكون مختلفة باختلاف اصنافها ، فان المرتبة الكاملة من صلاة الصبح ركعتان ، ومن المغرب ثلاثة ، ومن الظهرين اربعة ، ومن صلاة الآيات كيفية خاصة ، ومن صلاة العيدين شكل خاص ، فاذاً لابدّ لنا من تصوير الجامع بين اصناف تلك المرتبة ايضاً .

ثم المراد من الصحة في تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة أو الأعم هل

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الأول / ص٣٦ .

الصحة من جميع الجهات أو من حيث الاجزاء والشرائط فقط ؟

الظاهر هو الثاني ، وذلك لان الصحة من جميع الجهات ربما تتوقف على أمور لا يمكن اخذها في المسمّى . مثلاً يعتبر في صحّة العبادة ان لا تكون منهيّاً عنها ، فان النهي في العبادة يوجب الفساد ، ومن الواضح ان تقيد المسمّى بان لا يكون منهياً عنه غير ممكن ، فان النهي عن العبادة فرع ان يكون هناك شيء سمّي بلفظ خاص وأمر به وتعلق النهي به ايضاً كصوم العيدين مثلاً ، ومع هذا كيف يمكن دخل عدمه في المسمّى ؟! ومثل عدم المزاحم بناء على اعتباره في صحّة العبادة ، ومثل قصد القربة ، فان هذه الأمور معتبرة في الصحّة الفعلية ولا يعقل اخذها في المسمّى .

فالمراد من الصحّة هنا الصحّة من حيث الأجزاء والشرائط ، فالصحيحي يدّعي وضع الألفاظ للعمل المستجمع للأجزاء والشرائط ، والاعمّي يدعي وضعها للأعم منه ومن الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط .

وبالجملة لا معنى لان يكون المراد من الصحيح في المقام الصحة الفعلية ومن جميع الجهات ، اذ يعتبر فيها أمور متأخّرة عن المسمى مثل عدم النهي وعدم المزاحم وقصد القربة وأمثال ذلك .

والذي يدل على ذلك ان أحداً من القائلين بفساد العبادة في مورد اجتماع الأمر والنهي لم يستدل على فسادها بعدم كونها مصداقاً لذلك المسمّى ، حتى من القائلين بوضع الالفاظ للصحيح ، فالظاهر انه لم يقل أحد بان المراد من الصحّة في المقام الصحّة من جميع الحيثيّات ، بل صرحوا بان المراد هو الصحة من حيث الأجزاء والشرائط فقط .

وكيف كان لابدّ من تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة على القول بذلك ، وبين الأعم منها ومن الفاسدة على القول الآخر ، وما قيل في تصويره على الصحيح وجوه .

احدها : ما ذكره في الكفاية[١] وحاصله : انه يترتب على الصلاة مثلاً اثر بسيط وهو الانتهاء عن الفحشاء ، ووحدة الأثر على ما برهن عليه في محلّه تكشف عن وحدة المؤثر ، فيستكشف من ذلك ان هناك جامع بسيط يكون هو المؤثر في ذلك الأثر وان لم نعلم بحقيقته فنشير بهذا العنوان اليه ، ويكون اللفظ موضوعاً لذاك الجامع .

ثم ذكر ان تصوير الجامع المركب للصحيحي غير معقول ، اذ كل مركب يفرض جامعاً يكون صحيحاً في بعض الحالات وبالنسبة الى بعض الاشخاص وفاسداً بالنسبة الى البعض الآخر ، فلابدّ وان يكون الجامع أمراً بسيطاً متحداً مع هذه المركبات لا مسبباً عنها ، فلا مانع من اجراء البراءة عند الشك في اجزاء العبادات وشرائطها على هذا القول الى آخر ما أفاد .

ونقول يرد عليه :

أولاً : انه لا يمكن ان يراد من المؤثر المؤثر الفعلي ، اذ يعتبر في ذلك امور متأخرة عن المسمّى التي عرفت انها غير مأخوذة في المسمّى ، مثل عدم النهي عنه ، فان الصلاة المنهي عنها لا يعقل ان تكون ناهية عن الفحشاء مع إنها بنفسها تكون معصية وفحشاء ، فيعتبر في المؤثر الفعلي ان لا يكون منهياً عنه ، وهذا غير داخل في الموضوع له قطعاً ، فلابدّ وان يكون المراد من المؤثر بهذا الأثر ما يكون فيه قابلية التأثير لا فعليته ، واذا كان كذلك فجملة من الافراد الفاسدة كالصلاة بلا سورة يكون فيها قابلية التأثير ولو بلحاظ بعض الحالات ، وعليه فيكون هذا الجامع جامعاً للاعمي لا للصحيحي .

وثانياً : انه كيف يعقل تصوير الجامع الحقيقي بين المركب الاعتباري من

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٦ .

مقولات متباينة من الكيف النفساني والكيف المسموع والفعل والوضع وغير ذلك ، فتصوير الجامع الحقيقي بحيث يكون متّحداً مع الافراد اتحاد الطبيعي ومصاديقه مستحيل ، بل تصويره بين اجزاء صلاة واحدة غير معقول فكيف بين افراد الصلاة .

وأما ما أفاده من وحدة الأثر المترتب على هذه المركبات فلا يبعد ان يقال : انه ليس أمراً واحداً بسيطاً مترتباً على تلك المركبات ، بل كل جملة منها مترتب على جزء من المركب ، مثلاً الانتهاء عن الكذب مترتب على تكبيرة الاحرام ، وعن الغيبة مترتب على الركوع الى غير ذلك ، كما يمكن ان يقال بل هو الاقرب الى فهمنا : ان باب التأثير والتأثّر بل معناه ان المصلّي لا محالة ينتهي عن جملة من الفحشاء ، مثلاً بعد التفاته الى اعتبار اباحة مكان المصلّي ولباسه لا محالة يجتنب عن السرقة والمعاملات الفاسدة لان لا تكون أمواله مغصوبة . واذا التفت الى اعتبار الطهارة عن الخبث فيها فلا محالة يجتنب عن شرب الخمر وأكل لحم الخنزير والميتة ونحو ذلك .

هذا مضافاً الى انه يحتمل ان يكون المراد من الانتهاء حصول القرب الموجب لذلك ، وعلى أي حال من الضروري انه ليس هناك أثر خاص بسيط يترتب على الصلاة ليستلزم وحدة المؤثر وثبوت الجامع البسيط أصلاً .

ومما ذكر في تصوير الجامع الصحيحي ما أفاده بعض الأعاظم من المحقّقين وحاصله : تصوير الجامع بين هذه المقولات لا من حيث ماهياتها بل من حيث وجودها ، فان الوجود يكون جامعاً بينها فيكون اللفظ موضوعاً بازاء الوجود أي يترتب على الأثر الخاص[1]

وفيه : أولاً : ان مفهوم الوجود أمر جامع بين جميع الوجودات حتى بين

---

(١) نهاية الأفكار / ج ١ / ص ٨١ ـ ٨٢ .

الوجود الممكن والواجب على بعض الأقوال ، ونحن نريد تصوير الجامع بين اجزاء المركب الخاص .

ثانياً : انه لا ريب في ان هذه المركبات كالصلاة مثلاً من الماهيات وليست من قبيل الوجود ، ولذا يحمل عليها الوجود تارة ، ويقال الصلاة موجودة ، والعدم أخرى ، فيقال الصلاة معدومة .

وبالجملة المؤثر انما هو الوجودات المتباينة ، فلا يمكن تصوير جامع حقيقي بين وجودات أجزاء صلاة واحدة ، فكيف تصويره بين جميع افراد المركب .

ومما قيل في تصويره ايضاً ما عن بعض أعاظم مشايخنا ﷺ وهو ايضاً تصويره من ناحية الأثر لكن لا بالتقريب المتقدم ، وحاصل ذلك : ان من الألفاظ ما يكون موضوعاً للماهية اللابشرط عن جميع العوارض والخصوصيات كما هو الغالب ، مثل لفظ الانسان والفرس والبقر ، ومنها ما يكون موضوعاً لشيء مبهم من جميع الجهات الاّ من حيث اتصافه ببعض الاعراض ، مثل لفظي الغذاء والعشاء ، فانهما موضوعان لما يؤكل في وقت خاص مبهم من حيث كونهما من الحنطة أو من الشعير أو من الرز ، ومثل الخمر فانه موضوع لما يسكر مبهم من حيث كونه متخذاً من التمر ، أو من الزبيب ، أو من الشعير ، أو الحنطة ، وهكذا لفظ المعجون فانه على ما قيل موضوع لما فيه أصل مبهم من سائر الجهات ، فالفاظ العبادات أيضاً تكون من هذا القبيل ، مثلاً لفظ الصلاة موضوع لعبادة موظفة في وقت خاص أو مؤثر في الأثر المخصوص ، مبهم من سائر الجهات[1] انتهىٰ .

والحاصل : انّ تصوير الجامع بالنحو المذكور في الكفاية يرد عليه مضافاً الى ما تقدم انه على فرض الغض عن جميع الوجوه المتقدمة ، وتسليم ان وحدة الأثر

---

(١) نهاية الدراية / ج١ / ص١٠١ ـ ١٠٢ .

كاشف عن وحدة المؤثر ، وتمامية البرهان المزبور ، لا يمكن الالتزام بكون ذلك المؤثر هو الموضوع له لهذه الالفاظ ، فان المسمى لها لابدّ وان يكون أمراً يفهمه العرف والعامّة حتى البدوي ، ومن الواضح ان هذا المعنى مما لا يعرفه الخواص فضلاً عن العوام والاعراب .

واما تصويره من حيث الوجود ، فقد ذكرنا ان مفهوم الوجود مفهوم عام جامع بين جميع الموجودات ، مضافاً الى ان الصلاة مركبة من أمور وجودية وأمور عدمية فكيف يمكن ان تكون من قبيل الوجود ؟! بل لابدّ وان تكون من قبيل الماهيات ، ولذا يحمل عليها ما يحمل على الماهيات ، فيقال الصلاة موجودة تارة ومعدومة أخرى ، أو ثلثها الركوع وثلثها الطهور .

وأما ما ذكره بعض أعاظم مشايخنا ﷺ من انه تارة : يكون اللفظ موضوعاً لذات معينة ماهية مهملة من حيث جميع العوارض كلفظ الانسان ، وهذا هو الغالب في الالفاظ الموضوعة للطبائع . وأخرى : يوضع لماهية مهملة من حيث ذاتها مبينة من حيث بعض عوارضها كلفظ الغداء والعشاء الموضوعين لما يسد به الجوع في الوقت الخاص أعم من ان يكون من الحنطة ، او من الشعير او من غير ذلك ، ولفظ الخمر الموضوع لما يسكر العقل أعم من ان يكون مأخوذاً من الخشب او من الشعير او من التمر والزبيب او من غير ذلك ، وهذه الالفاظ تكون من قبيل الثاني . مثلاً لفظ الصلاة موضوعة لما هو مؤثر في الأثر الخاص أو للعبادة المفروضة في الوقت الخاص أعم من ان تكون ركعتين أو ثلاثة أو أربعة ، عن قيام أو عن جلوس ، أو مستلقياً ، أو مضطجعاً الى غير ذلك ، انتهىٰ .

وفيه : ان وضع اللفظ للذات المبهمة الاّ من حيث اتصافها بالعرض الخاص وان كان ممكناً كما في المشتقات على ما سيأتي بيانه مفصلاً ، مثلاً القائم الموضوع لذات متّصف بالقيام مبهمة من حيث كونها انساناً قائماً ، أو فرساً أو حماراً أو جداراً

أو ذئباً الاّ ان ذلك لا يصح في هذه الالفاظ ، اذ لو كانت موضوعة لمفهوم الماهية الناهية عن الفحشاء ، مثلاً من قبيل الوضع العام والموضوع له العام ، فلازمه ان تكون مرادفة مع هذا العنوان .

وفيه : اولاً : وهو خلاف ما يفهمه العرف منها ، فان أهل العرف لا يفهمون من لفظ الصلاة الاّ نفس الأركان .

وثانياً : محل الكلام تصوير الجامع الحقيقي الذي تكون نسبته الى الافراد نسبة الطبيعي الى مصاديقه ، وليس هذا المعنى كذلك ، بل هو عنوان انتزاعي تكون الاشخاص منشأ لانتزاعه ، كما في عنوان القائم المنتزع من الذات المتصفة بذاك الوصف ، فانه ليس كلّياً منطبقاً على ما في الخارج ، اذ الموجود في الخارج ليس الاّ الذات وتلك الصفة لا غير ، ولو كانت موضوعة لكل ما يكون ناهياً اي ناهياً عن الفحشاء والمنكر بنحو الوضع العام والموضوع له خاص كما في وضع الحروف لواقع التقيدات ، فهو مخالف لمبناه من كون الموضوع له فيها عاماً كالوضع ، مضافاً الى انّا نرى وجداناً انه يحمل على معاني هذا الالفاظ ما يحمل على نفس الطبيعي .

ومما قيل في تصوير الجامع ما ذكره بعض المدقّقين من ناحية العناوين الثانوية وملخص ما أفاد : ان للافعال عناوين أولية وعناوين ثانوية متولّدة منها ، والعناوين الاولية للافعال لا تختلف ولا تنفك عنها باختلاف الازمان والامكنة والاشخاص اصلاً ، مثلاً القيام بعنوانه الاولي قيام ، فهو قيام في كل مكان وفي كل زمان وبالنسبة الى كل قوم ، واما العناوين الثانوية فهي تختلف باختلاف الازمان والامكنة والعادات ، كعنوان التعظيم والاستهزاء وأمثال ذلك ، فان القيام عند قوم يكون بالعنوان الثانوي تعظيماً وعند طائفة لا يكون كذلك ، وتعظيم العالم يكون بنحو وتعظيم الملك يكون بنحو آخر وتعظيم الوالد يكون بكيفية ثالثة الى غير ذلك ، بل يمكن ان يختلف بالجعل ، مثلاً يجعل الملك تعظيمه بلبس لباس مخصوص ،

أما مطلقاً ، أو في كل وقت بشكل خاص مثلاً تعظيمه في يوم الجمعة بلبس اللباس الأحمر والتعظيم في يوم السبت بلبس اللباس الأبيض الى غير ذلك .

وبعد هذا ذكر ان لفظ الصلاة مثلاً يكون موضوعاً للعنوان التوليدي وهو العطف والتوجه والرغبة وما يرادف لفظ « المهرباني » في الفارسية وحيث انه من العناوين الثانوية فيختلف بجعل الشارع ، ففي الفجر جعل التوجه اليه بصلاة ركعتين ، وفي الظهرين باربعة ، وفي المغرب ثلاثة ، وللقادر عن قيام ، وللعاجز عن جلوس ، وللمريض عن اضطجاع الى غير ذلك .

وفيه : مع كونه امتن الوجوه صورة انه لو كان وضعها لعنوان العطف بنحو الوضع العام والموضوع له العام ، فيرد عليه : مضافاً الى بعض الوجوه المتقدمة انه عليه لا يمكن التمسك باطلاقها لنفي جزئية ما يشك في جزئيته وشرطية ما شك في شرطيته في المأمور به ، فتأمل ، وكان هذا هو الغرض من هذا البحث ولا يمكن التمسك بالبراءة أيضاً عند الشك في ذلك ، بل لابدّ من الرجوع الى الاشتغال ، لانه شك في مرحلة الامتثال بعد العلم بالتكليف ، ولا يلتزم القائل بذلك في الشك في الاقل والأكثر الارتباطيين . وان كان الموضوع له فيها خاصاً فيرد عليه : مضافاً الى ما ذكر ان القائل غير ملتزم بذلك فيها .

فتحصل مما ذكره انه لا يمكن تصوير الجامع الصحيحي العرفي بين الأفراد أصلاً .

هذا كله في تصوير الجامع الصحيحي .

وأما تصوير الجامع على الاعمي ، فقد ذكروا فيه وجوهاً .

منها : عن بعض مشايخنا العظام قدس سره[1] وهو ان ما تصورناه جامعاً صحيحاً

---

(١) نهاية الدراية / ج ١ / ص ١١٣ .

بعينه يكون جامعاً على الاعمي لو قطعنا النظر عن صدوره عن الفاعل الخاص ، فان كل صلاة تكون صحيحة من أي شخص يمكن ان تكون فاسدة اذا فرضنا صدورها عن شخص آخر .

بيان ذلك : هو ان الصلاة التي هي مركبة من افعال خاصة لا تختلف تلك الافعال من حيث عناوينها الاولية ، فان القيام قيام صدر من أي شخص ، والركوع ركوع كذلك ، وهكذا السجود وسائر الافعال ، ولكن تختلف من حيث صدورها عن المصدر ، فنفس الافعال الخاصة اذا صدرت من الحاضر تكون صحيحة بعينها ، واذا صدرت من المسافر تكون فاسدة أو بالعكس . وعليه فبالغاء جهة الصدور من الجامع بين الافراد الصحيحة يكون جامعاً بين الصحيحة والفاسدة ، انتهى .

وفيه : ان هذا يتوقف على مقدمتين :

الأولى : ان نتصور الجامع الصحيحي ، وقد عرفت انه ممنوع .

الثانية : ان تكون الكلّية من الطرفين ، بمعنى ان كل ما يكون صحيحاً يمكن فرضه فاسداً وبالعكس كل ما يكون فاسداً يمكن فرضه صحيحاً . وهذا ايضاً ممنوع ، فان الكلّية ليست الاّ من طرف واحد ، اذ كل ما يكون صحيحاً يمكن فرضه فاسداً ، ولكن ليس كل ما يكون فاسداً يمكن فرضه صحيحاً ، كالصلاة بلا طهور أو بلا ركوع أو مع خمسة ركوعات فتأمّل .

ومنها : ما نقله في الكفاية[1] عن المحقق القمّي من ان المسمّى لهذه الالفاظ انما هو الاركان وبقية الاجزاء والشرائط دخيلة في المأمور به لا الموضوع له ، وقد أورد عليه بوجوه ثلاثة :

الأول : ان لازمه ان يكون استعمال اللفظ في مجموع الاركان والاجزاء

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٧ .

والشرائط مجازاً، لانه ليس من قبيل اطلاق لفظ الكلي على فرده، وانما هو من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلام، وهو مجاز اتفاقاً.

الثاني: ان لازمه عدم صدق اللفظ على الصلاة الفاقدة لبعض الاركان ولو كانت مشتملة على تمام الاجزاء والشرائط، ومن الواضح صدقه عليها عرفاً.

الثالث: ان لازمه ان تصدق الصلاة على مجرد الاركان فقط، ولا يصدق عليها عرفاً. هذا ونتعرض لهذه الوجوه بعد اتمام الكلام في تصوير الجامع.

ومنها: ما حكاه في الكفاية[1] ايضاً، وهو ان يكون اللفظ موضوعاً لما يدور مدار التسمية عرفاً.

وفيه: ان الصلاة ليست أمراً عرفياً لتدور التسمية فيها مدار الصدق العرفي، بل لابدّ في تعيين معناها من الرجوع الى الشرع، مضافاً الى ان ذلك احالة الى مجهول، فهو بظاهره فاسد.

والتحقيق ان يقال: ان المركّبات على قسمين:

منها: ما يكون مركّباً حقيقياً خارجياً أي يكون له وجود واحد في الخارج، كالماهيات الحقيقية مثل الانسان والغنم والشجر، وفي ذلك لابدّ من ان تكون اجزائه مبينة ويستحيل الابهام فيها.

ومنها: ما يكون مركباً اعتبارياً بحيث تكون هناك وجودات عديدة اعتبرت شيئاً واحداً كما في الدار والمعاجن، وممكن ان تكون مبهمة من حيث الاجزاء، مثلاً تكون الدار اسماً لساحة يكون بها حائط وغرفة لا يشترط من حيث السطح والسرداب والحوض ونحوه، فان وجدت فيها فيطلق الدار على مجموعها، وان لم توجد فلا يضر بصدقها على الساحة المحاطة بجدار مشتملة على غرفة، وان

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٧.

نقص من ذلك لا يصدق هذا العنوان ، فيكون الموضوع له لا بشرط من حيث الزيادة ، وهذا نظير قولهم : « الكلمة ما ركب من كلمتين فصاعداً » فلفظ « احد » كلمة وان زِيدَ عليه الميم وقيل : « احمد » والمجموع ايضاً كلمة ، والصلاة ايضاً من هذا القبيل ، فهي موضوعة لمعظم الاجزاء فصاعداً ، ونظير ذلك عنوان البلد والقرية ونحوها .

وبهذا يندفع احد الاشكالات الثلاثة المذكورة في الكفاية ، وهو كون استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ، اذ على ما ذكرناه يكون الموضوع له لا بشرط من حيث بقية الاجزاء ، فاطلاقه على الصلاة الصحيحة التامّة يكون من قبيل اطلاق الكلّي على الفرد لا استعمال الموضوع للجزء في الكلّ .

ثم انه لابدّ في تعيين مقوم كل مركب من الرجوع الى مخترعه ، ومخترع الصلاة هو الشارع ، فلابدّ من تعيين معظم الاجزاء الذي هو المقوّم للمركب وهو المسمى والموضوع له من الرجوع اليه ، فنرى ان في الأخبار ورد ان الصلاة اولها التكبير وآخرها التسليم فمن ذلك نستكشف ان المقوّم الأول للصلاة هو تكبيرة الاحرام ، ومقومه الأخير هو التسليم ان قلنا بان نسيان التسليم مبطل للصلاة ، كما ذهب اليه بعض الأعلام وذكر انه اذا وقع الحديث بعد التشهّد وقبل التسليم يكون مبطلاً لكونه واقعاً في الأثناء ، وأما ان قلنا بان نسيان التسليم لا يوجب بطلانها كما هو الحق ، لحديث لا تعاد ، فنلغي مقوّمية التسليم ، ونقتصر على خصوص التكبير . وورد في الأخبار ايضاً ان الصلاة ثلثها الركوع وثلثها السجود ، فنستفيد منه ان الركوع والسجود ايضاً من الأجزاء المقوّمة لها ، هذا من حيث الأجزاء . ومن حيث الشرائط ورد ان ثلثها الطهور ، فنفهم ان الطهارة شرط مقوّم للصلاة ، وعليه فيكون المقوّم لهذا المركب الاعتباري أمور اربعة : « التكبير ، والركوع ، والسجود ، والطهور ، والسلام أيضاً » على قول والهيئة الاتصالية المعتبرة عرفاً في جميع

المركّبات .

وهذه الأمور هي الموضوع له للصلاة لكن كما عرفت فصاعداً من حيث سائر الأجزاء والشرائط ، وبهذا تندفع بقية الاشكالات المذكورة في الكفاية ايضاً .

أما ما ذكره من لزوم صحّة اطلاق الصلاة على مجرّد الأركان ولو لم تكن منضمّة الى غيرها من الأجزاء مع انه لا يصدق عرفاً .

فجوابه : انا نلتزم بصحّة اطلاقها عليها ، بل ربما تكون صحيحة ومجزية كما في صورة نسيان سائر الأجزاء . مثلاً لو فرضنا انه كبّر ونسى القراءة فركع ونسي الذكر فرفع راسه وسجد ونسي ذكر السجود والتشهّد الى ان سلّم ، فبمقتضىٰ حديث لا تعاد نقول : باجزاء تلك الصلاة فضلاً عن اطلاق الصلاة عليها .

واما اشكاله الثالث ، وهو لزوم عدم صدق الصلاة على ما نقص من الاجزاء ركن واحد وان كانت مشتملة على بقية الأجزاء والشرائط .

فجوابه : انه لو لم يكن المأتي به مشتملاً على بعض هذه الأركان اصلاً ، ويكون فاقداً لطبيعي الركوع أو السجود مثلاً فهو ليس بصلاة حقيقية ، وانما هو شكل صلاة . واما لو كان مشتملاً على الطبيعي ولكن كان ناقصاً من حيث العدد بان كان مشتملاً على ركوع واحد فهو صلاة ، اذ المعنى في المسمى كان طبيعي هذه الأمور لا خصوصياتها من حيث العدد وغيره .

هذا ويبقى الكلام في انه ما المراد من الركوع أو السجود المعتبر في المسمّى ، هل المراد منه خصوص الركوع الاختياري للقاري أو أعم منه ومن غيره من المراتب ؟! وعلى الثاني يلزم التبدل في المقوم ايضاً .

وبالجملة على المختار من ان الموضوع له لفظ الصلاة انما هو الأجزاء الخاصة فصاعداً ولا بشرط عن بقية الأجزاء من حيث المسمّى بحيث كلما وجد شيء منها يكون جزء الفرد كما هو الشأن في كثير من المركّبات الاعتباريّة ، تندفع جميع

الاشكالات الثلاثة أو الأربعة المذكورة في « الكفاية » وغيرها التي منها لزوم كون استعماله في جميع الأجزاء مجازاً ، فان أخذ المسمّى لا بشرط يدفع هذا الاشكال .

ثم ان مسمّى الصلاة على ما ذكرنا انما هو التكبير والركوع والسجود والسلام على اشكال حيث ان للركوع والسجود مراتب أربعة : « الركوع القيامي والركوع الجلوسي والايماء بالرأس والايماء بالعين » وهكذا السجود ، فلابدّ وان يكون المأخوذ في المسمّى بعد التكبير أحد مراتب الركوع وأحد مراتب السجود بهذا العنوان عرفاً في المسمّى لا طولاً وبنحو البدلية ، نظير المطلوب في الواجب التخييري وهو عنوان أحد الأمرين أو الأمور ومتعلق غرض العطشان اذا أراد ما يرفع به عطشه . مثل لفظ « الحلو » الذي هو موضوع لما يتركب من شيء « حلو » وأحد الامرين من طحين الحنطة أو التمّن بالكيفيّة الخاصة .

ولا يرد على هذا البيان ما ذكر في الكفاية وقوّاه المحقق النائيني ﷺ[1] من انه لا معنى للبدلية في المسمّى بان يكون شيء دخيلاً فيه واذا لم يكن فبدله شيء ثاني ، وهكذا ، فان احد المراتب على ما عرفت يكون دخيلاً في المسمّى عرضاً من دون ان يكون بعضها بدلاً عن بعض ليلزم التبدل في اجزاء المسمّى .

وهكذا لا يلزم دخول جزء في الماهية على تقدير وجوده وعدم دخوله على تقدير عدمه على ما أفاده المحقق النائيني[2] لنحتاج في دفعه الى الالتزام بالتشكيك في الوجود الى آخر ما ذكر في التقريرات . فان استحالة ذلك انما هي في المركبات الحقيقية لا الاعتبارية .

نعم يرد على المختار خروج صلاة الميت وصلاة الغريق عن عنوان الصلاة

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٩ . اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٤١ .

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٤١ ـ ٤٢ .

ونلتزم بذلك ، أما صلاة الميت فقد ورد في الأخبار انها ليست بصلاة ، وانما هي دعاء ، معلّلاً بانه ليس فيها ركوع ولا سجود ، ولذا لا يعتبر فيها شيء ممّا يعتبر في الصلاة عدا ما دل الدليل بالخصوص على اعتباره فيها كالقبلة .

وأما صلاة الغريق ، فهي ايضاً ليست بصلاة ، وانما التكبيرات الأربعة التي هي وظيفته يكون كل تكبير منها بدل من ركعة ، فهي وظيفة معيّنة غير الصلاة شرعت في حقّه ليشتغل في حال موته بذكر الله تعالى ، وليس ذلك بصلاة ، ولا يكون الغريق مكلّفاً بها أصلاً ، والاّ لكان عليه الاتيان بما يقدر من اجزائها ولو بتكبيرة الاحرام والبسملة ، مع انه لم يقل أحد بوجوبها عليه .

ثم انا بعد ما أبطلنا أمكان تصوير الجامع على الصحيحي وبنينا على استحالته فلا نحتاج في مقام الاثبات الى دليل بعكس ما ذكره في « الكفاية » ، فانه بعد استحالة تصوير الجامع الأعم يلتزم بالصحيح ونحن بالعكس .

وما استدلّ به للصحيحي من الأخبار الواردة في ان الصلاة معراج المؤمن ، وعمود الدين ، وتنهى عن الفحشاء وأمثال ذلك لا دلالة على شيء منها ، وذلك لان المراد من الصلاة فيها هو الصحيح لا المسمّى ، وفيها قرينة عقلية على ذلك ، مضافاً الى ان تلك الصلاة لا يمكن ان تكون موضوعاً له للفظ الصلاة حتى على الصحيحي ، لانه يعتبر فيها الصحّة الفعلية المتوقّفة على أمور لا يمكن أخذها في المسمّى ، على ان الصلاة كثيراً ما تستعمل في الفاسدة ، فيقال يعيد صلاته أو النهي عن الصلاة في الحرير ونحوه ممّا لا يصحّ الصلاة فيها ، فلا يخفى ان ما ذكرناه في الصلاة يجري في كل ماهية مخترعة يكون لها مراتب ، وفيما ليس له الاّ مرتبة واحدة كالصوم مثلاً ، فلا مجال للنزاع في الصحيح والاعم أصلاً ، وبهذا نختم الكلام فيما قيل في تصوير الجامع في المقام .

واما ثمرة البحث فالمشهور ذكروا فيها أمرين :

الثمرة الأولىٰ : انه على الصحيحي عند الشك في شرطيّة شيء أو جزئيّته للمأمور به لابدّ من الرجوع الى الاشتغال ، لان الشك يكون في مرحلة الامتثال ، وأما على الاعمي فيرجع الى البراءة ، وقد أشكل الشيخ على ذلك بان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين أجنبي عن ذلك وانما هو متوقّف على انحلال الأمر المتعلّق بالمركب الارتباطي وعدمه ، فانه بناء على الانحلال يكون تعلق التكليف بالاجزاء المعلومة متيقناً ويشكّ في تعلقه بالجزء المشكوك فيرفع بالبراءة ، وأما بناء على عدم الانحلال المشكوك فثبوت أصل التكليف الوجداني يقيني ، ولكن يدور الأمر بين ان يكون متعلقاً بالأجزاء بشرط شيء أو بها لا بشرط بعد ضم مقدمّة الى ذلك وهو استحالة الاهمال في نفس الأمر ، وهما فردان للابشرط المقسمي ، وعليه فيكون المكلف به مردداً بين ضدين ، ومقتضى القاعدة فيه هو الاشتغال فاذن يكون الرجوع الى الاشتغال ، او البراءة أجنبياً عن هذا المبحث . هذا حاصل ما افاد .

وأورد عليه المحقق النائيني[1] ، بان هذا ـ أعني الرجوع الى الاشتغال على القول بعدم الانحلال والى البراءة على القول بالانحلال ـ انما يتمّ في أحد الشقّين أي على القوم بالأعم . واما على الصحيح ، فلا وجه للتفصيل أصلاً ، بل يكون المرجع هو الاشتغال دائماً ، فان الشك عليه يكون في مرحلة الامتثال وهومورد الاشتغال .

ونقول : ما افاده ﷺ باطلاقه غير صحيح ، وذلك لان الأقوال في تصوير الجامع الصحيحي ثلاثة :

قول : بأنه أمر بسيط يكون نسبته الى الافراد نسبة الكلّي الى مصاديقه كالانسان وأفراده ، وهذا الذي اختاره في الكفاية ، غايته ذكر انه لا يمكننا العلم به

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الأول / ص٤٩ .

تفصيلاً ، فلابدّ وان نشير اليه بآثاره من النهي عن الفحشاء ونحوه .

وقول : بأنه أمر انتزاعي تكون الافراد منشأ انتزاعه كعنوان القائم والضارب المنتزع من الشخص المتصف بالقيام أو الضرب .

وقول ثالث : بأنه مسبب توليدي من الأفعال الخارجية كعنوان القتل المتولد من ضرب العنق ونحوه .

وعلى هذا فان قلنا بان الجامع بين الافراد الصحيحة نسبته الى المأتي به نسبة الطبيعي والفرد ، فحيث ان الطبيعي متحد مع الفرد وجوداً ، بل هو الفرد مع الغاء الخصوصيات الفردية ، فالأمر به بعينه امر بالافراد الخارجية ، فعلى القول بالانحلال يكون تعلق التكليف بالامور المعلومة متيقّناً فتأمل ، ويشك في تعلقه بالجزء المشكوك فيه فيرفع بالبراءة ، بخلاف ما لو لم نقل بالانحلال .

هذا ولكن اصل المبنى فاسد ، فان تصوير الجامع الحقيقي المنطبق على ما في الخارج انطباق الكلّي على افراده يكون اردء الوجوه المذكورة في المقام ، اذ الجامع بين الافراد الصحيحة لا يمكن ان يكون مركباً ، لما ذكرنا من ان أي مقدار من الاجزاء اذا فرض جامعاً يكون صحيحاً بالقياس الى بعض المكلفين وفاسداً بالنسبة الى البعض الآخر ، فلابد وان يكون بسيطاً ، والجامع البسيط يستحيل انطباقه على المركب خصوصاً من المقولات المتباينة فانه يكون من قبيل انطباق الواحد على الاثنين وانطباق الجوهر على العرض ، فالمبنى فاسد .

وأما على القولين الآخرين ، فكما ذكره لا يمكن الرجوع الى البراءة اصلاً ، لان الشك دائماً يكون في المحصل للأمر الانتزاعي أو للعنوان التوليدي بعد العلم بتعلق التكليف بهما ، وهو مورد الاشتغال .

فتحصل : انه على الصحيحي يكون الحق مع الشيخ مع بعض الأقوال ومع النائيني ﷺ على بعض ، فالصحيح هو التفصيل .

والتحقيق في المقام : ان النزاع في البراءة والاحتياط في الشبهات التحريمية وان كان كبروياً الا انه لا نزاع في جريان البراءة في الشبهات الوجوبية اذا كان الشك في التكليف دون المكلف به ، فكلما وقع النزاع فيه في الرجوع الى البراءة والاشتغال من الشبهات الوجوبية كالاقل والأكثر الارتباطيين يكون النزاع فيه صغروياً في ان الشك في ذلك هل هو في أصل التكليف لتكون من صغريات مورد البراءة أو في المكلف به ليدخل في صغريات مجرى الاشتغال .

اذا عرفت ذلك نقول : على القول بالأعم يكون الرجوع الى البراءة أو الاشتغال متفرعاً على الانحلال وعدمه ، اذ .

على الأول ـ يكون تعلّق التكليف بالمتبقي معلوماً ويشك في وجوب الزائد ، والشك فيه في أصل التكليف ، فيدفع بالبراءة .

وعلى الثاني ـ يكون أصل التكليف ثابتاً ويشك في المكلف به لتردده بين ضدين على ما ذكرنا ، فكلام الشيخ على الاعمي واضح .

وأما على الصحيحي ، فلو ألتزمنا بان الجامع بين الأفراد الصحيحة نسبته الى الافراد نسبة الكلي الطبيعي الى مصاديقه ، وقلنا بأن الطبيعي أمر بسيط يوجد في ضمن الأفراد ، فلا مجال حينئذ للرجوع الى البراءة ، لان تعلق التكليف بذلك الأمر البسيط معلوم ، فيكون الشك في حصول امتثاله باتيان هذا الفرد ، وهو مورد الاشتغال . وأما لو قلنا بان الكلّي لا وجود له في الخارج ، وانما هو مشير الى الافراد وفي الحقيقة تكون الافراد متعلقاً للتكليف ، فيكون تعلق التكليف بالاجزاء المتبقّية معلوماً ويشك في تعلّقه بالجزء المشكوك ، فالشك في التكليف ، فيرجع الى البراءة .

وأما على القول بان الجامع عنوان توليدي أو عنوان انتزاعي فلا معنى حينئذ لدعوى الانحلال أصلاً ، بل لابدّ من الرجوع الى الاشتغال ، لان الشك دائماً يكون في المحصل ، فكلام المحقق النائيني ﷺ تامّ الاّ في فرض واحد .

وتلخص ان **الثمرة الأولى** للبحث ثابتة ، اذ على الصحيحي لا يرجع الى البراءة الاّ في صورة واحدة ، بخلافه على الاعمي فانه مبني فيه على الانحلال .

الثمرة الثانية : التي ذكروها انه على الاعمي يمكن التمسك باطلاق الالفاظ ، وعلى الصحيحي لا يمكن ذلك .

ونقول في بيانه : ان الاطلاق تارة : يكون اطلاقاً مقامياً ، وأخرى : لفظياً .

والاطلاق المقامي عبارة عن سكوت المولى عن بيان شيء مع كون المقام مقتضياً لبيانه لو كان دخيلاً في غرضه ، كما في رواية « حماد » الواردة في كيفية الصلوات ، وهذا هو الذي يعبر عنه بان « عدم الوجود دليل على العدم » أو ان « السكوت في مقام البيان بيان » ، وبالجملة لو كان المولى في مقام بيان تمام غرضه ولم يبين شيئاً يستكشف منه عدم المقتضى بتبعية مقام الاثبات لمقام الثبوت .

ويجري ذلك في التكاليف الاستقلالية والضمنية ، مثلاً لو كان في مقام بيان كيفية الصلاة ولم يبيّن وجوب القنوت فيها تمسك بالاطلاق المقامي لعدم دخله فيها . وهكذا لو كان في مقام بيان الوظائف اليومية ولم يذكر صلاة الليل نستكشف عدم وجوبها الى غير ذلك ، وهذا الاطلاق جار على القول بالصحيح والاعم ، ولا يفرق فيه القولان .

وأما الاطلاق اللفظي ، فأول مقدمة من مقدماته ان يكون صدق اللفظ بما له من المفهوم على المورد والموجود الخارجي محرزاً . فلو لم يكن الصدق محرزاً ، أما لشبهة مفهوميّة ، أو لشبهة موضوعية لا يكون مجال للتمسّك بالاطلاق . مثلاً ورد في الآية : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً ﴾[1] ، وصدق الماء على اللزاج والكبريت مشكوك مفهوماً ، فلو شك في طهوريّة ذلك لا يمكننا التمسّك باطلاق الآية أصلاً ،

---

(١) الفرقان / ٤٨ .

وهكذا لو شككنا في طهوريّة المايع المردد بين الماء والنفط ، لا يمكننا الرجوع الى اطلاق الآية ، لانه صدق الماء على ذلك المايع غير محرز وورد في الآية ﴿ أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ ﴾ [البقرة / ٢٧٥] فلو شك في صحّة بيع وقع بغير العربية مثلاً لأجل الشكّ في اعتبارها فيه بعد فرض صدق البيع عليه لا مانع من الرجوع الى اطلاق ﴿ أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ ﴾ سواء كانت الحلّية بمعنى الاقرار والامضاء أو كانت بمعنى الحلّية العقليّة ، وأما لو شككنا في صحّة بيع غير الأموال من جهة الشك في صدق البيع على ذلك لاجل احتمال اعتبار مالية العوضين في عنوان البيع كما هو ظاهر تعريف المصباح ، فانه لا يتوهم عاقل جواز التمسك باطلاق الآية حينئذ لاثبات صحّة مثل ذلك البيع ، لان صدق الموضوع عليه يكون مشكوكاً فيه . وبالجملة فأول المقدمات هو احراز صدق اللفظ على المورد ، واذا ثبت ذلك يضم اليه بقية المقدمات الأخر ، فيتم الاطلاق ، والاّ فلا مجال لذلك أصلاً .

اذا عرفت هذا نقول : على الصحيح لا يمكن التمسك بالاطلاق ، لا لما قيل من ان المكلّف به هو العمل المقيد بالصحّة ، والصحّة مأخوذة فيه أما قيداً وأما تقيّداً ، ليقال ان ذلك غير مأخوذ في المأمور به فتمسّك فيه بالاطلاق ، فانه غير تام اذ الصحّة عنوان منتزع من انطباق المأمور به ، على المأتي به كما ان الفساد منتزع من عدم انطباقه عليه ، فهما متأخّران عن تعلّق الأمر بالشيء واتيانه خارجاً ، فكيف يعقل أخذ الصحّة في الأمر ؟! بل لان الموضوع له على ذلك يكون مجملاً عرفاً وقد أشير اليه بآثاره واذا لم يكن مبيناً فلا محالة يشك في صدقه على العمل الفاقد للجزء أو الشرط المشكوك فلا مجال فيه للتمسّك بالاطلاق .

وأما على الاعمّي فصدق اللفظ على الفاقد يكون محرزاً ويشك في دخل قيد زائد فيه ، فاذا انضم اليه بقية المقدمات يتمسك بالاطلاق ، وهذا واضح ، فهذه الثمرة أيضاً تامّة .

وقد أورد على ذلك بوجهين :

الوجه الأول : ان هذه الثمرة فرضيّة لا يترتب عليها أثر فقهي ، وذلك لانه يعتبر في التمسك بالاطلاق بعد فرض صدق اللفظ على المشكوك فيه ان يكون المتكلّم في مقام البيان ، وليس في الفاظ العبادات الواردة في الكتاب والسنّة ما أحرز فيه ذلك بل نحتمل فيها كون الشارع في مقام التشريع لا بيان الأجزاء والخصوصيّات .

وفيه : انه ان اريد بذلك خصوص الفاظ العبادات الواردة في الكتاب فالأمر كذلك ، وان اريد به ما في الروايات أيضاً فهو غير صحيح كما يظهر ذلك من مراجعتها .

الوجه الثاني ـ ان ما ذكر من اعتبار صدق اللفظ بما له من المفهوم على المشكوك في التمسك بالاطلاق ليس المراد منه صدق الطبيعي بما هو طبيعي ، بل بما له من القيود والخصوصيات المأخوذة في الموضوع ، مثلاً ورد في الأخبار ان الله خلق الماء طهوراً لا ينجّسه شيء ، وقد قيد ذلك بمفهوم قوله عليه السلام : « الماء اذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شيء »[1] ، فلو رأينا ماءً غير معلوم كرّيته لا يمكن التمسك باطلاق الحديث الأول لاثبات طهوريّته ، لان صدق الماء بما هو عليه وان كان محرزاً الاّ ان صدقه بما أخذ فيه من القيد بمقتضى الحديث الثاني غير محرز .

وبعبارة أخرى : التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية غير جائز فضلاً عن الاطلاق . وعليه فنقول على الاعمي ولو كان الطبيعي بما هو صادقاً على الفرد الفاقد للمشكوك الاّ ان المراد من المأمور به ليس هو الطبيعي بما هو ، بل الطبيعي الصحيح ، اذ هو مطلوب المولى ، وصدقه بهذا القيد على الفاقد مما لا يحرز فلا يمكن التمسك

---

(١) الاستبصار / ج ١ / ص ٦ .

بالاطلاق على الاعمّي ايضاً .

هذا وقد أطالوا الكلام في الجواب عن هذه الشبهة .

ولكن جوابها اتّضح بما بيّناه ، فانّ الصحّة التي هي أمر انتزاعي من انطباق المأمور به على المأتي به لا يعقل أخذه في المأمور به على الصحيحي فكيف على الاعمي ، بل المأمور به هو الطبيعي من دون ان تكون الصحّة مأخوذة فيه لا قيداً ولا تقيّداً ، فالثمرة ثمرة مهمّة تامّة .

ثم انه من الموارد التي ورد لفظ الصلاة في مقام البيان ويمكننا التمسّك باطلاقه ما ورد في باب قضاء الفوائت « من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت » ، فانه وقع الخلاف في اعتبار الترتيب بين الفوائت في غير الصلوات المترتّبة ، فذهب بعض الى اعتباره مطلقاً ، والمحقق النائيني الى اعتباره في خصوص ما علم الترتيب ، وبعض آخر الى عدم اعتبار الترتيب فيها مطلقاً ، كما في الصوم . فلو شككنا في ذلك ولم يكن هناك دليل خاص فيتمسك باطلاق دليل القضاء على الاعمّي ونحكم بعدم اعتبار التريب دون الصحيحي ، فانه على الصحيحي لابدّ من الرجوع الى الأصل العملي وهو الاشتغال ، فما قيل من ان الثمرة في المقام ثمرة فرضيّة غير صحيح ، واذا تتبّعت تعثر على غير ذلك ايضاً .

ومن الثمرات التي رتّبناها على هذا البحث في الدورة السابقة ما اذا حاذى الرجل مع المرأة في الصلاة ولم يكن بينهما مقدار ذراع واحد أو عشرة أذرع على الخلاف ، ولكن كان أحدهما سابقاً على الآخر في الشروع فيها ، فانه حينئذ تكون صلاة اللاحق محكومة بالفساد يقيناً . وأما فساد صلاة السابق منهما فمبني على هذا البحث ، فان قلنا ان الصلاة اسم للأعم فيصدق ان السابق يصلي وبحذائه امرأة تصلّي ان كان رجلاً وبالعكس ان كانت المرأة ، وأما على الصحيح فلا يصدق هذا العنوان . وهكذا لو فرضنا ان صلاة أحدهما فاسدة من غير جهة المحاذاة ، كما يقع

الابتلاء بذلك كثيراً ، فيرى الانسان ان هناك امرأة تصلي صلاة فاسدة ويريد ان يصلي بحذائها ، فهو ايضاً مبني على ما ذكر .

فهذا ايضاً ثمر مهم ، الاّ ان ذلك لا يمكن ان تكون ثمرة لمسئلة اصولية ، لما ذكرنا من ان المسئلة الاصولية لابد وان تكون ثمرتها كبرى كلّية لو انضم اليها صغراها انتجت حكماً فرعياً ، وأما تطبيق الكلّي على ما في الخارج فلا يمكن ان يجعل ثمرة للمسألة الاصولية نظير البحث عن معنى الصعيد ليترتّب عليه جواز التيمّم بمطلق وجه الأرض ، أو اختصاصه بخصوص التراب .

هذا تمام الكلام في ثمرة البحث في العبادات .

وأما في المعاملات فربما ينكر ثبوت هذه الثمرة أعني التمسّك بالاطلاق على الصحيح دون الأعم ، بل يتمسّك باطلاق الفاظها على التقديرين ، وقد ذكر لذلك وجوه :

أحدها : انه ليس للشارع معاملة تأسيسية اصلاً ، بل جميع المعاملات امضائية ، غاية الأمر قد زاد الشارع فيها بعض الخصوصيّات ، أو ألغىٰ بعض أقسامها كبيع المنابذة مثلاً . فلابدّ من حمل الفاظها اذا صدر من الشارع على المعاني العرفية مطلقاً ، فما يعتبره العرف في معاملة لابدّ من اعتباره ، وما لا يعتبره فيها يتمسك باطلاق اللفظ لعدم اعتباره من غير فرق بين القول بالصحيح والقول بالأعم .

وفيه : ان هذا انما يتم لو كانت الالفاظ موضوعة للاسباب ، وليس الأمر كذلك ، بداهة ان المراد من النكاح في قوله ﷺ (النكاح سنّتي)[1] ليس مجرّد قول

---

(١) مستدرك الوسائل / ج ١٤ / ص ١٥٣ .

انكحت ، وليس المراد من ﴿ أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ ﴾[١] حلّية قول بعت واشتريت فقط ، وانما المراد المسببات المترتبة على ذلك من الزوجية والنقل والانتقال وأمثال ذلك .

وعلى هذا فلا يمكن التمسّك بالاطلاق على المسلكين ، لما عرفت من انه يعتبر في التمسّك بالاطلاق تحقق الطبيعي في الخارج وصدقه عليه ، وتحقّق المسبّب عند احتمال دخل قيد مفقود في السبب غير محرز ، فكيف يمكن التمسّك بالاطلاق ، ولذا التجأ بعض للتمسّك بالاطلاق في باب المعاملات الى قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بالعُقُودِ ﴾[٢] ، بدعوىٰ ان العقد اسم للأسباب قطعاً والآية بوحدتها جامعة لجميع المعاملات .

وأورد على ذلك ان العقد وان كان اسماً للسبب الاّ انه لابدّ من حملها في الآية على المسبّب للحكم المترتّب عليه وهو « أوفوا » ، فان الوفاء ليس معناه ترتيب الأثر كما ذكره بعض الأساطين بل معناه الانهاء والاتمام يقال : « درهم واف » أي كامل ، فلا معنى للوفاء بالسبب الذي هو أمر يوجد وينصرم ، بل لابدّ من ان يتعلّق بما يكون فيه قابليّة الاتمام ، وليس ذلك الاّ المسبب ، فالمراد بالوفاء بالعهد اتمام الالتزام .

وهكذا في الوفاء بالنذر وأمثال ذلك ، وعليه فمن الحكم بالوفاء بالعقود يستفاد ان المراد منها المسبّبات دون الاسباب ، فيعود المحذور .

وقد ذكر المحقق النائيني[٣] للتمسك بالاطلاق في المعاملات وجهاً آخر حاصله : ان نسبة الانشائات الى المعاملات ليست نسبة السبب الى المسبّب ، وانما هي نسبة الآلة الى ذي الآلة ، وحيث انهما متّحدان وجوداً يمكن التمسك باطلاق ذي الآلة لنفي اعتبار خصوصية في الآلة ، مثلاً لو أمر بالقتل يمكن التمسّك باطلاقه لنفي

---

(١) البقرة / ٢٧٥ .

(٢) المائدة / ١ .

(٣) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٥٠ .

احتمال اعتبار آلة خاصة فيه من الخنق والغرق والحرق والقتل بالسيف وأمثال ذلك .

وفيه : على تقدير تسليم الآلية نقول ان الآلة وذيها موجودان مستقلان بالبداهة ولا وجه للتمسّك باطلاق الآلة لنفي الخصوصيّة عن ذيها ، كما لا يمكن التمسّك باطلاق المسبّب لنفي القيد عن سببه ، وقياس المقام بالأمر بالقتل قياس مع الفارق ، فان القتل أمر تكويني وآلاته ايضاً أمور تكوينيّة ، واما المعاملات فآلاتها ايضاً لابدّ وان تثبت بامضاء من الشارع ، واطلاق دليل ذي الآلة غير متكفّل لامضاء الآلات كما لا يخفى .

فالتحقيق : يقتضي ان ننظر فيما هو الموضوع له لالفاظ المعاملات أولاً ، ثم تعيين المراد من الصحيح والأعم فيها ، فنقول : الموجود في الخارج في مقام البيع وغيره من المعاملات أمور ثلاثة : اعتبار المتعاملين ، وابراز ذلك ، وامضاء العقلاء والشارع . ومن الواضح ان البيع مثلاً ليس اسماً لمجرّد اعتبار المتبايعين ، اذ لو اعتبر المعاوضة في نفسيهما ولم يبرزاه اصلاً بل علمنا ذلك من جفر أو رمل لا يقال انهما باعا مالهما ، وهكذا ليس اسماً لنفس قول « بعت » مجرداً عن الاعتبار بحيث لو كان المتكلّم مازحاً أو كان في مقام التمثيل لصيغة المتكلّم وقال « بعت » يكون ذلك بيعاً عرفاً ، وهكذا لا يمكن ان يكون اسماً للامضاء الشرعي أو للمقيد بذلك ، للعلم بان هذه الالفاظ كانت مستعملة قبل ورود شرع وشريعة ، بل لا يعقل ذلك في مثل قوله تعالى ﴿ أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ ﴾ اذ لو كان البيع اسما للبيع الممضى شرعاً لما أمكن اخذه موضوعاً لـ « أحلَّ » فانّه لا معنى لان يقال أحلّ الحلال ويؤخذ الحكم في الموضوع ، فيدور الأمر بين ان يكون اسماً للاعتبار المبرز مطلقاً أو للاعتبار المبرز للمعنى عند العقلاء وما يستفاد من اللغة وموارد الاستعمالات هو الأول ، وعلى التقديرين بعد ما تحقق بيع مثلاً وأحرزنا صدق عنوان البيع عليه عرفاً وعند العقلاء

ولكن احتملنا دخل قيد زائد في تأثيره نتمسّك باطلاق ﴿ أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ ﴾[١] وننفي اعتباره من غير فرق بين القول بالصحيح أو الأعم، وبالجملة ففي المقام أمور أربعة: اعتبار المعاملين، وابرازهما، وامضاء العقلاء فان العقلاء لا يمضون كل بيع وقع في الخارج كما في بيع مال الغير أو من لا يكون مالكاً له أو بيع المجنون والسكران فانه اعتبر في كثير من المعاملات كالبيع أموراً لم يعتبرها العقلاء مثل عدم الغرر وعدم كون البيع كلباً أو خمراً مثلاً وامضاء الشارع.

والبيع اسم لاعتبار المبادلين الذي يكون مبرزاً في الخارج، أما باللفظ وأما بالتعاطي الخارجي أو بغير ذلك مما جعل مبرزاً للاعتبار حتى مثل القاء الخمار على رأس الزوجة في طلاق الأخرس مثلاً.

وأما التقيّد بالامضاء الشرعي فقد عرفت ما فيه. وأما دخل الامضاء العقلائي في المسمّىٰ وأخذ الصحّة بهذا المعنى فيه وان كان ممكناً الاّ انه على هذا ايضاً لو تحقّق خارجاً جامعاً للقيود المعتبرة عند العقلاء وشككنا في صحّته لاحتمال ان يكون الشارع قد أخذ فيه قيداً آخر كالعربية مثلاً يدفع ذلك بالاطلاق سواء ذهبنا الى الصحيح بهذا المعنى، أو الى الأعم وعدم دخل امضاء العقلاء في المسمّى. نعم تظهر الثمرة بين القولين فيما اذا شككنا في صحّة بيع لم نحرز كونه جامعاً للشرائط المعتبرة في امضاء العقلاء، فانه حينئذ على القول بالأعم يمكننا التمسّك بالاطلاق دون الصحيحي، والثمرة المهمّة لذلك تظهر في بعض اقسام البيع المستحدثة، هذا كلّه في التمسّك باطلاق البيع والتجارة ونحو ذلك.

وأما التمسّك باطلاق ﴿ أُوفوا بالعُقُودِ ﴾[٢]، فالعقد المرادف في اللغة الفارسية

---

(١) البقرة / ٢٧٥.

(٢) المائدة / ١.

للفظ (كره) موضوع للعهد والالتزام المشدد ، أي المبرز على ما ذكر في كتب اللغة ، فهو يشمل كل التزام ابرز خارجاً .

وأما الوفاء فهو بمعنى الاتمام والانهاء ، والأمر بذلك في الآية ليس أمراً مولويّاً بحيث توجب مخالفته ورفع اليد عن الالتزام العقاب والفسق ، وانما هو أمر أرشادي كما بيّن في محلّه من كتاب البيع .

فللآية مدلول مطابقي وهو الأمر باتمام كل عقد ، ومدلول التزامي وهو صحّته وامضائه شرعاً وعليه ، فهماشككنا في صحّة عقد أو فساده يمكننا التمسّك باطلاق « أوفوا » ، سواء كان البيع الخارجي المشكوك صحّته جامعاً للشرائط المعتبر في الصحّة عند العقلاء أم لم يكن .

نعم في مثل ذلك على الأعمي يمكننا التمسّك باطلاق « أحل الله البيع » و« تجارة عن تراض » وامثال ذلك ايضاً ، بخلافه على الصحيحي فانه عليه يكون الاطلاق منحصراً باطلاق « أوفوا » دون تلك المكلّفات ، وهذا واضح .

هذا كلّه في ثمرة البحث عن الصحيح والأعم في المعاملات .

ثم انك قد عرفت ان المراد بالصحيح في العبادات ليس هو الصحيح من جميع الجهات ، بل المراد منه الصحيح من حيث الأجزاء والشرائط المقوّمة للطبيعي ، ويعبّر عن الأول بجزء الطبيعي وعن الثاني بشرطه .

وهناك أمور أخر قد عبّر عنها في الكفاية بجزء الفرد وشرط الفرد بان لا يكون مقوّماً للطبيعي الذي تعلّق به الأمر ، لكنّه اذا وجد في ضمنه يصدق على المجموع انه فرد للطبيعي المأمور به ، فيكون مأموراً به بما هو فرد للطبيعي ومصداقه ، وقد يمثل لجزء الفرد بالاستعاذة والتكبيرات الافتتاحية والقنوت ونحو ذلك ، ولشرط الفرد بايقاع الصلاة في المسجد او جماعة وامثال ذلك .

ولكن التحقيق : ان جزء الفرد وشرط الفرد مما لا معنى له اصلاً ، وذلك لانه

بعد ما فرضنا ان الطبيعي المأمور به مركب من أمور ليس هذا منها ، يستحيل ان يعمّه الأمر المتعلّق بذاك الطبيعي فاذا كان مطلوباً لابدّ وان يكون بطلب آخر غير الطلب المتعلّق بالطبيعي ، غايته اما بنحو المطلوب في المطلوب نظير الأدعية الواردة في ايام شهر رمضان التي يكون ظرف محبوبيتها تلك الأوقات بحيث يترتب على امتثالها اجران وثوابان .

واخرى يكون ايجاد الطبيعي الواجب في ضمن خصوصيّة خاصّة محبوباً ، وعليه يترتّب على امتثالها اجر قوي لا أجران .

والفرق بينهما اعتباري ، والمثال العرفي لذلك ما اذا طلب المولى من عبده الماء ، فان العبد لابدّ له عقلاً من اتيانه في اناء لا محالة ، وتختلف الاناءات من حيث المحبوبية والحزازة ، فامتثال ذاك التكليف مع بعض الخصوصيات كالاتيان به في ظرف نظيف يكون محبوباً بخلاف الاتيان به في اناء غير نظيف ، وبهذا صحّحنا جملة من العبادات المكروهة .

وبالجملة ليس الفرد الاّ الطبيعي المضاف اليه الوجود ، فالأمر المتعلّق به يستحيل ان يعمّ الخصوصيّات الفرديّة ، فاذا كان شيء منها مطلوباً لابدّ وان يكون بطلب مستقل ، فجزء الفرد أو شرط الفرد بالمعنى المتقدّم غير معقول ، ويترتّب على هذا ثمر مهم في بحث النهي في العبادات .

هذا تمام الكلام في الصحيح والأعم .

الاشتراك

الأقوال في الاشتراك ثلاثة : قول بوجوبه ، وقول باستحالته ، وقول بامكانه . وليس المراد من الوجوب والامتناع الوجوب الذاتي أو الامتناع الذاتي ، بداهة ان الاشتراك ليس مما يوجب مجرد تصوره القطع بوجوبه أو استحالته ، بل المراد منه الوجوب الوقوعي بمعنىٰ ان يترتّب على عدمه محذور ، والاستحالة الوقوعية بمعنى ترتّب المحذور على تحقّقه خارجاً .

والقائل بوجوبه استدل على ذلك بان الألفاظ متناهية لكونها مركّبة من حروف متناهية ، والمركّب من المتناهي متناه ، والمعاني غير متناهية ، ولولا الاشتراك لما تمّ الوضع ، اذ يستحيل وضع اللفظ المتناهي للمعنى الغير المتناهي .

وقد اجاب عنه في الكفاية[1] بوجوه ثلاثة :

الأول : ان باب المجاز واسع ، فلا حاجة لوضع اللفظ لجميع المعاني .

الثاني : ان المعاني ولو لم تكن متناهية الاّ ان الاستعمال يكون متناهياً ، والوضع ايضاً كذلك ، لان الوضع انما يكون بمقدار الاستعمال ، ولا حاجة لوضع اللفظ على معاني لا تستعمل فيها .

الثالث : ان المعاني الجزئية ولو كانت غير متناهية الاّ انها ليست موضوعاً له للالفاظ ، وانما الموضوع له المعاني الكلّية ، والكلّيات متناهية .

وهذا الجواب ليس بشيء ، لان الكلّيات الفرضية ايضاً غير متناهية ايضاً .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٥٣ .

والصحيح هو الجواب الثاني كما عرفت ، فان الوضع متناه لا محالة ، ويكفي في الوضع المتناهي اللفظ المتناهي .

ويمكن ان يجاب عنه بجواب آخر وهو ان يقال : ان المركّب من المتناهي لابدّ وان يكون متناهياً اذا كان التركيب خارجياً ، واما التركيب الفرضي فيمكن فرض التركيب الغير المتناهي من مبدء متناهي . والمثال الواضح لذلك هو الأعداد ، فانها غير متناهية مع انها مركبة من الواحد أو من الآحاد ، فان كل عدد يفرض اذا زيد عليه واحد تحقق عدد آخر لا محالة ، بل الحروف في ذلك أولى من العدد . مثلاً اذا زيد ألف على أول كل لغة مكتوبة في كتاب القاموس يضاعف عددها لا محالة ، ويضاعف ذلك باختلاف حركات الألف المزيدة الى غير ذلك .

وتقريب آخر : نقول الألفاظ وان كانت مركبة من الحروف المحدودة ، ولكن ربما يكون التركيب ثنائياً وربما يكون ثلاثياً وهكذا ، وعلى التقادير تارة : يكون الحرف الأول مفتوحاً ، وأخرى : مكسوراً ، وثالثة : مجروراً ، وهكذا الحرف الثاني الى ما لا نهاية له ، فالتركيب الفرضي في الألفاظ أيضاً غير متناه ، فلا يتمّ الاستدلال المزبور ، فتأمّل .

وأما دليل القائل بامتناع الاشتراك فهو : انه نقض للغرض ، وهو محال ، فان الغرض من الوضع انما هو التفهم ، والاشتراك ينافي ذلك ، فانه لو استعمل اللفظ المشترك لا يعلم أي معنىٰ من معناه اراده اللافظ ، وهذا من غير فرق بين القول بجواز استعمال المشترك في أكثر من معنى وعدمه ، غايته على القول بالجواز تكون الاطراف والمحتملات اكثر كما هو واضح .

وفيه : ما ذكره في الكفاية[1] من ان الغرض كثيراً ما يتعلق بالاجمال ، على ان

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٥٣ .

باب القرنية واسع .

فالى هنا لم يظهر وجه لوجوب الاشتراك ، ولا لأمتناعهِ ، واذا كان ممكناً فلا مانع من استعمال المشترك في القرآن كما يستعمل في غيره .

ولكن التحقيق ان يقال : ان الوضع لا يكون من قبيل القضايا الحقيقية أصلاً ، أما في الأوضاع الشخصية فواضح ، وأما في غيرها فلان طبيعي لفظ الانسان مهملاً يكون موضوعاً لطبيعي الماهية الخاصة ، وليس فيه انحلال كما هو شأن كل قضية حقيقية بحيث يكون كل فرد من افراد لفظ الانسان موضوعاً لفرد من افراد الماهية ليثبت الاشتراك .

فاذا عرفت ذلك نقول : يختلف الاشتراك امكاناً وامتناعاً باختلاف المباني في حقيقة الوضع ، فان قلنا : بان الوضع عبارة عن اعتبار وضع اللفظ على المعنى كالوضع التكويني ، أو قلنا : بانه عبارة عن جعل اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى ، أو علامة له فلا مانع من ثبوت الاشتراك حينئذ .

وأما لو قلنا : بان الوضع عبارة عن التزام الواضع وتعهّده بذكر اللفظ عند ارادة المعنى كما هوالصحيح فيستحيل الاشتراك ، اذ بعدما التزم الواضع بذكر اللفظ عند ارادة تفهيم معنى خاص كيف يمكنه الالتزام بذكره عند ارادة معنى آخر الاّ برفع اليد عن التزامه الاول ، وهذا نقل لا اشتراك .

وعليه ففي موارد توهّم الاشتراك لابدّ من أحد أمرين ، أما الجامع بين تلك المعاني كما هو الغالب ، مثل لفظ الجنّ أي الجيم والنون المشدد ، وانه يستعمل في الجن وفي الجنين ، ويقال جنه ومجنه ولكن عند القائل يظهر ان استعماله في كل من هذا انما هو للجامع بينها وهو الستر ، واما من تعدد الوضاع ، ولذا ذكر بعض ان الاشتراك ناشئ من جمع اللغات اما في كتاب ، او في بلد كان مجمع القبائل ، فلفظ عين نفرض انه كان يستعمل عند قبيلة في الجارية ، وعند قبيلة أخرى في الباكية ، وعند الثالثة في

الذهب وبعد جمع اللغات توهّم اشتراكه بين المعاني ، والمستعملون لابدّ وان يكونوا ملتزمين باستعماله في أحد هذه الأمور .

وبالجملة فالاشتراك بهذا المعنى أمر ممكن ، واما الاشتراك الاصطلاحي فهو مستحيل ، ولا يترتّب على تطويل البحث ثمرة مهمّة ، فنتكلّم في جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى بعد تسليمه ، ولا يختص البحث باستعمال خصوص لفظ المشترك ، بل يعم استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ومعناه المجازي معاً واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين ايضاً .

استعمال اللفظ في اكثر من معنىٰ :

وليعلم انه ليس المراد من ذلك استعمال اللفظ في الجامع بين معنيين أو المعاني ، فان ذلك مما لا اشكال في جوازه ، بل المراد استعماله فيهما معاً مستقلاً بان هناك لفظ واحد واستعمالاً فيه كما في تكرار اللفظ ، والحق جواز ذلك .

وربّما يستدلّ للمنع عن ذلك بان حقيقة الاستعمال هي فناء اللفظ في المعنى ، فلابدّ في كل استعمال من لحاظ اللفظ آلياً وفانياً ولحاظ المعنى استقلالياً كما في رؤية الوجه في المرآت ولذا كثيراً يتّفق ان المتكلّم مع من لا يفهم الفارسي مثلاً يتكلّم باللغة الفارسية وليس ذلك الاّ من جهة ان النظر يكون الى المعنى وخصوصيات اللفظ تكون مغفولاً عنها ، فاذا كان المعنى متعدداً لا مناص من لحاظ اللفظ بتصورين آليين ، وتعلق لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد محال .

هذا ونقول : لو كان الاستعمال عبارة عن افناء اللفظ في المعنى لكان ما ذكر تاماً ، الاّ ان حقيقته ليس الاّ ابراز المعنى باللفظ ، وعليه فيكون المعنى ملحوظاً استقلالاً ، ولا نقول ان اللفظ دائماً يكون ملحوظاً استقلالاً ، وانما نقول لا يلزم ان

يكون اللفظ متصوّراً آلياً في مقام الاستعمال ، بل يمكن ان يكون ملحوظاً استقلالاً كما في القصائد والخطب ، فاذا لوحظ مستقلاً كما يمكن ان يجعل مبرزاً لمعنى واحد يمكن ان يجعل مبرزاً لمعنيين ، ولا يلزم منه المحذور المذكور .

ثم انه ذكر في الكفاية[1] ان في المقام روايات دالة على ان للقرآن سبعين بطناً أو سبعة أبطن ، واحتمل ان يكون المراد من ذلك ان جبرئيل عليه السلام حين انزال القرآن على قلب النبي صلى الله عليه وآله أراد أموراً عديدة مستقلاً لا من ألفاظ القرآن .

ونقول : بعد الفحص في البحار والوسائل لم نظفر على رواية واحدة تدل على ذلك ، وانما ورد في الأخبار ان للقرآن ظهراً وبطناً ، والمراد من الظهر هو الظاهر وما يعرفه كل عارف بلغة العرب ، والمراد من البطن هو المستتر من المعنى ، وقد فسّر بطن القرآن في الأخبار بوجهين :

الأول : ان باطن القرآن عظة ، أي ان ظاهره وان كان قصة وتاريخاً ، ولكن ليس القرآن كتاب تاريخي وانما ذكر فيه القصص لكي يتعظ به الناس .

الثاني : ان القرآن يجري كجري الشمس والقمر ، وانه وان كانت الآية نازلة في مورد خاص الا انها تجري في غيره ايضاً ممن يشاكله ، فله باطن بهذا المعنى .

ثم على تقدير تسليم ورود تلك الأخبار فلا معنى لان يراد من البطون ما أراده جبرئيل عليه السلام حين انزاله على النبي صلى الله عليه وآله ، فان بطن الشيء لابد وان يكون له اضافة الى الشيء ، ومجرد ارادة جبرئيل امراً أجنبياً عن الآية حين انزالها لا يصحّح اطلاق بطن الآية على ما أراده .

والذي يمكن ان يراد منها هو مداليلها الالتزامية ، وليس المراد من السبعة أو السبعين خصوص هذا العدد بلا زيادة ونقيصة ، فان السبعة والسبعين يستعملان

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٥٧ .

للمبالغة في الكثرة ، فالمراد ان للقرآن مداليل التزامية كثيرة ولا يفهمها الاّ الائمة عليهم السلام ، الذين هم العارفون بالملازمات والخصوصيات .

ومن الواضح انه ربما يفهم أحد من اللفظ ما لم يفهمه غيره منه ، مثلاً العالم البارع ربما يستفيد من كتاب رسائل الشيخ مطالب لا يستفيده نوع الطلاب العارفين الذين يفهمون الرسائل ، وهكذا لو أخبر أحد بان زيداً أكل سمّ الفار فالطبيب العارف بان سمّ الفار قتال يستفيد من هذا الاخبار حكاية موت زيد بخلاف غير العارف بذلك ، وهكذا في القرآن .

المشتـقّ

وقع الخلاف في ان اطلاق المشتق على من انقضى عـنه المـبدء هـل يكـون حقيقة ، أو يكون مجازاً ، بمعنى انه يكون من مصاديقه أم لا ؟ بعد الوفاق على انه حقيقة في المتلبس بالفعل ، وعلى انه مجاز فيمن لم يتلبس بعد .

تحرير محل النزاع :

ثم ان المحمولات التي تحمل على موضوعاتها تنقسم الى اقسام ، لان المحمول تارة : يكون مقوماً للموضوع أو من مقوماته كـالانسان أو الحـيوان أو النـاطق ويسمى اصطلاحاً بذاتي باب الكلّيات ، وأخرى : لا يكون كذلك ، واذا لم يكـن المحمول ذاتياً ومقوّماً للموضوع ، فاما ان يكون وضع الموضوع ولحاظه كـافياً في انتزاع المحمول وحمله عليه من دون حاجة الى ضم ضميمة أصلاً كالامكان بالقياس الى الممكنات ، فان تصور الممكن وانه مما يكون نسبة الوجود والعدم اليه على حد سواء يكفي في حمل الممكن عليه ، ويعبر عن ذلك بخارج المحمول ، لانه خارج عن ذات الشيء ومحمول عليه ، وبذاتي كتاب البرهان .

وأما يتوقّف صحّة الحمل وانتزاع المحمول منه الى ضم ضميمة اليه ، وهـذا أيضاً ينقسم الى اقسام ثلاثة ، فالمجموع خمسة ، فان تلك الضميمة المصحّحة للحمل المعبّر عنها بالمبدء تارة : يكون مما له مطابق في الخارج كالبياض والقيام ونحو ذلك مما يكون من المقولات والأمور الحقيقيّة ، وأخرى : لا يكون له مطابق خـارجـاً

ولكن يكون من شؤون ما له مطابق كالفوقيّة ، فانه في حمل الفوق على ما قيل لا يكون في الخارج الا الذات وتحيّزه في مكان مخصوص الذي هو من مقولة الأين ، ومن انتسابه الى شيء آخر ينتزع عنوان الفوقيّة .

وهكذا في الأصغر والأكبر ، ولذا لو سئل ان الشيء الفلاني أصغر أو اكبر أو فوق أو تحت ، ليس له جواب الاّ ان يضاف الى شيء آخر ، وثالثة : لا يكون له مطابق في الخارج ، ولا يكون من شؤون ما له مطابق ، وانما يكون أمراً اعتبارياً قائماً باعتبار من بيده الاعتبار كالملكية والزوجية والرقبة وأمثال ذلك ، فانه بعد ما اعتبر الشارع أو العقلاء الملكيّة لزيد على ما استولى عليه يحمل عليه عنوان المالك فيقال : « زيد مالك » وذاك المال مملوك .

وبالجملة فالمحمول تارة : يكون ذاتياً للموضوع أو من ذاتيّاته ، وأخرى : يكون خارج المحمول ، وثالثة : يكون من الأمور الحقيقيّة ، ورابعة : من الأمور الانتزاعية ، وخامسة : من الأمور الاعتبارية ، اذا عرفت ذلك نقول :

لا اشكال في خروج القسم الأول من حريم النزاع ، بداهة انعدام الذات بل زوال ذاتياته ، ولذا يكون اطلاق الانسان على التراب الذي كان انساناً غلطاً لا مجازاً ، وهكذا على من تلبّس بالانسانيّة بعد ، فكما انه لا نزاع ايضاً في دخول القسم الثالث باقسامه الثلاثة في محل الخلاف ، فان اطلاق الأبيض مثلاً على شيء كان ابيضاً صحيح كما ان اطلاق المالك على من انقضى عنه صحيح ايضاً ، فيقال للمعتق « هذا مملوك زيد » أو يقال « ذاك سلطان حجاز » وهكذا فيقع البحث في كون ذاك الاطلاق الصحيح حقيقة أو مجازاً .

وانما الكلام في دخول خارج المحمول في محل الخلاف وعدمه ، وقد ذهب

المحقق النائيني[١] الى الثاني لعين ما ذكر في خروج القسم الأول ، فان زوال العنوان الذي هو من قبيل خارج المحمول مساوق لانعدام الذات للملازمة بينهما .

وفيه : ان محل البحث في المقام انما هو الهيئات المشتقّة وليس لنا شغل بالمواد ، فلو كان لكل صيغة بمادتها وضع يخصها لكان ما ذكره متيناً الا ان الأمر ليس كذلك ، بل الهيئات لها وضع نوعي بنحو الاطلاق ، فمحل الكلام في المقام هو ان هيئة فاعل مثلاً موضوعة لخصوص المتلبس ، أو للأعم منه ومن المنقضى عنه ، فعدم قابلية مادّة للبقاء بعد زوال المبدء عنها لا يوجب خروج هيئتها عن مورد النزاع ، مثلاً غالب المشتقات التي تطلق على ذات البارئ كالغنى والعالم يكون زوال المبدء فيه مستحيلاً ، ولا يوجب ذلك تخصيص البحث بغيرها .

ولا يجري هذا الوجه في القسم الأول ، فانه لا يكون من قبيل المشتقات ليكون لهيئته وضع بنحو الاطلاق .

ثم انه يلحق بالمشتقات بعض الجوامد التي تكون منتزعة عن الشيء بلحاظ اتصافه بأمر اعتباري ولذا تشابه المشتقات كالزوج والزوجة ، فهي داخلة في محل النزاع ، ولم ترد آية ولا رواية في اختصاص النزاع بعنوان المشتق ، وعلى هذا بنى فخر المحققين الفرع المعروف وهو ما اذا كان للرجل زوجة كبيرة فأرضعت زوجته الصغيرة .

(وتلخص) مما ذكر ان المحمول لا يخلو من ان يكون من قبيل ذاتي كتاب الكليّات ، أو ذاتي كتاب البرهان ، او لا يكون من الذاتي اصلاً ، وعلى جميع التقادير لو كان المحمول من قبيل المشتقّات الاصطلاحيّة اعني ما كان لهيئتها وضع ولمادّتها وضع آخر فهو داخل في محل النزاع ولو كان من الذاتي في باب الكليات

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٥٣ .

كالناطق ، او الحيوان على وزن فعلان ، والسر فيه ما تقدم من ان وضع الهيئات نوعي ، فعدم قابلية المادّة في موردٍ للبقاء بعد زوال العنوان لا يوجب خروجه عن محل النزاع .

وأما لو لم يكن مشتقاً ، فان كان من الذاتي بقسميه فهو خارج عن مورد البحث لا محالة كعنوان الحجر مثلاً ، فانه حيث تكون شيئية الشيء بصورته فبعد زوالها يزول الشيء اصلاً ، واما الجنس والمادة فليس بشيء .

نعم تنقسم الجوامد في القسم الثالث الى قسمين ، فانها تارة : تكون منتزعة عن ذات الشيء كالبياض والسواد ونظائر ذلك من الجواهر والأعراض ، وهي خارجة عن محل البحث قطعاً ، اذ لا مجال لتوهّم صدق البياض بعد تبديله بما يضاده بل يناقضه ، فان ثبوت كل ضد يلازم عدم الضد الآخر ، فلازم صدق البياض مثلاً بعد انعدامه وقيام السواد مقامه هو اجتماع النقيضين وقد رتّبنا على هذا ثمرة مهمّة في بحث الاستصحاب وعدم دلالة حديث لا تنقض اليقين بالشك على قاعدة اليقين لعدم صدق عنوان اليقين بعد زواله بالشك فراجع ، واخرى : لا تكون منتزعة عن ذات الشيء كالعبد والزوج وامثال ذلك ، فهي داخلة في محل الكلام ، فالمشتقات باجمعها محل الكلام وكذلك ما يلحق بها من الجوامد .

وبما ذكرنا ظهر الجواب عن توهّم خروج بعض المشتقات كالساكن أو المتحرّك ، فان كون بعض المواد ملازماً للانقضاء . والتصرّم لا ينافي عموم وضع الهيئة ولا خصوصها ، وهكذا الكلام في اسم الزمان ، فان صيغته غير موضوعة لخصوص زمان المادّة ، وانما هي موضوعة لوعاء المادّة وظرفها ، فاذا قيل : « هناك مقتل زيد » يستفاد منه المكان بسبب القرينة ، واذا قيل : « يوم الجمعة مقتل زيد » يستفاد منه الزمان ولا ينبغي اطالة البحث في تحقيق اسم الزمان ، بعد ما بيّناه .

ثمرة البحث :

ثم انه لا ثمرة للبحث عن المشتق اصلاً ، وذلك لانّا ولو لم نقل بكونه حقيقة في خصوص المتلبّس ولكن لا ريب في انه منصرف الى خصوص المتلبّس وظاهر فيه عرفاً ، وقد ذكرنا مراراً ان المتّبع هو الظهور العرفي ولا غرض لنا بالمعنى الحقيقي ، مثلاً لو قال المولىٰ : « يحرم اهانة المؤمن » ظاهره بنظر العرف حرمة اهانة من يتّصف بالايمان بالفعل لا من كان متلبساً وقد كفر فعلاً . وهكذا ما جعل ثمراً للبحث وهو ما ورد من كراهة البول تحت الشجرة المثمرة ، فان ظاهره المثمرة بالفعل لا ما كانت مثمرة .

واما الفرع الذي ذكره فخر المحققين من انه لو ارضعت الزوجة الكبيرة الزوجة الصغيرة ، وقد فرض العلّامة ﷺ ان للرجل زوجات ثلاثة احداهن صغيرة واثنتان منهن كبيرتان ، ويشترك الفرضان فيما هو المهمّ غالباً ، ونشير الى ما يختصّ بفرض الثلاثة فهو ايضاً غير صحيح لانه مورد النص الخاص ، وكيف كان فتارة تكون الكبيرتان مدخول بهما معاً ، وأخرى : غير مدخول بهما ، وثالثة : تكون احديهما مدخولاً بها دون الأخرى ففي المقام فروع ثلاثة ، وعلى التقادير : تارة : نتكلّم من حيث بطلان عقد الزوجة ، وأخرى : من حيث لزوم الحرمة الأبديّة ، فنفرض الكلام فيما اذا لم تكون مدخولاً بهما اصلاً .

وفي الفرض ذهب المشهور الى بطلان زوجيّة الكبيرة والصغيرة معاً ، لصدق عنوان أم الزوجة على الكبيرة وبنت الزوجة على الصغيرة في آن واحد ، وتحقيق الكلام في ذلك مبني على مقدمتين :

الأولىٰ : ان حرمة الزوجة ، تارة : تكون حرمة عينيّة ، وأخرى : تكون الحرمة في الجمع كالجمع بين اختين ، وفي الثاني اذا تقارنتا كما لو كان للرجل وكيلان

فعقدا له على اختين في آن واحد فيدور الأمر بين القول بصحّتهما معاً ، أو فسادهما معاً ، أو صحّة أحد العقدين معيناً دون الآخر ، او صحّة احديهما لا بعينه وفساد الآخر ، ولا خامس .

اما صحتهما معاً فهي خلف واضح ، وصحّة احدهما المعين ترجيح بلا مرجّح ، واحدهما لا بعينه ان رجع تعينه الى اختيار الزوج فلا دليل عليه ، وان لم يرجع الى ذلك فلا معنى له ، لانه لا وجود للواحد الغير المعين ، فيتعيّن بطلانهما معاً .

الثانية : ان ظاهر قوله تعالى : ﴿ وَربائبكم اللاتي في حجوركم ﴾[1] وان كان حرمة بنت الزوجة الفعليّة لا بنت من كانت زوجة ، الاّ ان لازم ذلك هو جواز تزويج الرجل بنت زوجته المطلّقة المولودة لها بعد طلاقها وتزوّجها من رجل آخر ، ولم يلتزم الفقهاء بذلك ، ولذا لابدّ من رفع اليد عن ذلك الظهور ، وكذلك تسالموا على حرمة تزويج ام الزوجة التي صارت أم الزوجة للشخص بعد طلاق البنت ، ولابدّ ان يفرض ذلك في الرضاع ، ولا يعقل في الولادة بان يفرض ان للانسان زوجة صغيرة وبعد طلاقها ارتضعت من امرأة فتتصف المرضعة بانها أم زوجة هذا الرجل لكن لا زوجته الفعلية ، بل ما انقضت عنها الزوجية .

اذا عرفت المقدمتين . نقول : في الفرض لو فرضنا ان حرمة تزويج ام الزوجة وبنت الزوجة تكون في الجمع بينهما لا حرمة عينيّة ، فبمجرّد تماميّة ارتضاع الصغيرة من الكبيرة ينفسخ العقد بين الزوج وبينهما معاً كما عرفت في المقدّمة الأولى ، وحيث ان الترتب بين تحقق عنوان ام الزوجة وبنت الزوجة وانفساخ العقد ليس الاّ ترتّباً رتبياً ، والاّ فلم يتحقق زمان صدق فيه كون الكبيرة أمّا للزوجة ، ولم يمض وقت اتصفت فيه الصغيرة بانها بنت الزوجة ، اذ ليس بين ذلك وبين بطلان

---

(١) النساء / ٢٣ .

الزوجية ترتب زماني ، فثبوت الحرمة الأبديّة للكبيرة مبني على ما بيّناه من تسالم الفقهاء على حرمة تزويج ام من كانت زوجة ولو لم تكن زوجة حين الارتـضاع منها . وأما الصغيرة فلا تحرم مؤبداً كما هو ظاهر .

وأما لو فرضنا ان الحرمة عينيّة والمحرم هو تزويج ام الزوجة كما هو ظـاهر الأدلة وتزويج بنت الزوجة المدخول بها ، فعليه بعد ارتضاع الصغيرة من الكبيرة تحرم خصوص الكبيرة مؤبدة دون الصغيرة ، لان حرمة بنت الزوجـة مـشروطة بالدخول وهو غير متحقّق على الفرض ، بخلاف حرمة ام الزوجة ، فان اتصافها بذلك آنا ما يكفي في حـرمتها الى الأبـد كـما نـظيره قـيل في ﴿ لاٰ يَـنَالُ عَـهْدِيَ الظَّالِمِينَ ﴾[1] ، وكما قيل في ما اذا حدّ الامام ولو مرّة واحدة يسقط عـن قـابلية الامامة الى الأبد .

(وبالجملة) تارة : لا يكون في البين دخول بالكبيرتين اصلاً ، وأخـرى : تكون المرضعة الأولى مدخول بها دون الثانية ، وثالثة : بالعكس .

واما الدخول بكلتا الكبيرتين فلا أثر له ، أما في فرض عدم الدخول راساً فان قلنا بان الجمع بين البنت والأم محرم كالجمع بين اختين ، وعليه فـبمجرد مـا ارضعت الكبيرة الأولى الصغيرة تبطل الزوجية في الصغيرة والكبيرة معاً للـوجه المتقدّم ، والكبيرة تحرم مؤبداً بخلاف الصغيرة ، وأما المرضعة الثانية فحرمتها مبنية على ان تكون حرمة أم الزوجة السابقة أي أم من كانت زوجة مورداً للاجماع ـ كما ادعي الاجماع على حرمة بنت الزوجة اللاحقة ـ وأما لو قلنا بالحرمة الذاتية وان أم الزوجة يحرم زواجها وبنت الزوجة كذلك ، فبالارضاع لا تبطل زوجية الصغيرة ، وانما تبطل زوجية المرضعة فقط ، لان حرمتها غير متوقّفة على شيء بخلاف حرمة

---

(١) البقرة / ١٢٤ .

الصغيرة فانها متوقّفة على الدخول بالأم ، ويتفرع على هذا فروع :

منها : اذا تقارن وقوع عقد الزواج على الام والبنت ، فانه عليه يُحكم ببطلان عقد الام دون البنت ، وهكذا لو كان العقد الام دون البنت ، يبطل نكاح الام ، ويجري ما ذكرناه في المرضعة الاولى في المرضعة الثانية ايضاً .

واما لو فرض الدخول بالمرضعة الاولى فبتمامية الارتضاع ينفسخ نكاح المرضعة والمرتضعة معاً ، وتحرمان مؤبداً ، اما الكبيرة فلانها يصدق عليها أم الزوجة التي كانت زوجة قبل ان وان لم يصدق عليها ام الزوجة بالفعل حقيقة ، لما ذكرنا من انه بمجرد تمامية الارتضاع يحكم بانفساخ الزوجتين ، الاّ انه يتسامح في هذا المقدار القليل من الزمان كما يذكره المحقق ﷺ فيصدق عليها ام الزوجة .

واما الصغيرة فبناء على ثبوت الاجماع على حرمة بنت الزوجة ولو كانت البنتية لاحقة بالزوجية لا مقارنة لها فكذلك تحرم مؤبداً ، وليست الحرمة في شيء من ذلك مبنياً على المشتق .

واما الكبيرة الثانية في الفرض فلا يفرق بين كونها مدخولاً بها ، أو غير مدخول بها ، فان الدخول بها انما كان يجدي في حرمة الصغيرة والمفروض انها محرمة بارتضاعها من الكبيرة الاولى التي كانت مدخولاً بها .

وبالجملة فحرمتها مبنية على ثبوت الاجماع على حرمة ام الزوجة ، ولو كانت الامومة حادثة بعد زوال زوجية البنت ، فهي ايضاً غير مبنى على المشتق ، فان المشتق ظاهر في المتلبس بلا خلاف .

واما الفرع الثالث وهو ما اذا كانت الثانية مدخولاً بها دون الاولى ، فظهر الحال فيه مما تقدم ، فانه تحرم الكبيرة المرضعة الاولى بالارتضاع دون الصغيرة ، ويجري ما ذكر في المرضعة الاولى في الفرض المتقدم في المرضعة الثانية بلا زيادة ونقيصة .

هذا كلّه في الفرع من حيث الحرمة الاصولية اي عدم بنائه عـلى اسـاس ، وظهر ان شيئاً من شقوقه لا يتوقف على مسئلة المشتق اصلاً ، وتفصيل الكلام فيها موكول الى محلّه .

اختلاف المشتقات :

ثم ان صاحب الكفاية[1] ذكر ان اختلاف المشتقّات من حيث المبادئ مـن جهة كون المبدء في بعضها فعلاً ، وفي بعضها حالاً وفي بعضها آلة وفي بعضها ملكة أو صنعة وحرفة لا يوجب اخـتلافاً في دلالتهـا بحسب الهـيئة ولا تـفاوتاً في الجـهة المبحوث عنها في المقام ، بل يكون الاختلاف فيها من حيث المادّه ، مثلاً المفتاح اسم لآلة الفتح ، فمادّته موضوعة لعنوان الآلية لا يزول ذلك بزوال فعلية الفتح بها ، وانما يزول ذلك بانكسار بعض اسنانه بحيث لا يمكن فتح الباب به بـعد ذلك . وهكـذا المجتهد بمعنى من له ملكة الاستنباط ، فزوال ذلك لا يكون بالنوم ونحوه ، وانما يكون بزوال القوّة ، وهذا بخلاف زوال النوم عن النائم الذي هو من قبيل الافعال وانه انما يكون برفع اليد عن ذلك الفعل .

ولنا في المقام كلام ، اذ لا معنى لان يراد من مادة واحدة الفاء والتاء والحاء اعني الفتح في ضمن هيئة الفاعل اعني الفاتح الفعل ، وفي هيئة مفتاح الآلة لذلك ، فعلى ما ذكره ﷺ لابدّ وان يكون استعمال المادّة في الموارد مجازاً ، مع انه لا يصحّ هذا الاستعمال المجازي في ساير اشتقاقاته . مثلاً القاضي يطلق على المتّصف بهذا المنصب ولو لم يحكم بشيء بعد ، ولا يصح استعمال هذه المادّة في الفعل الماضي أو المضارع كقضى يقضي في ذاك المعنى ، فاذن لا يمكن ان يكون اختلاف المشـتقّات لاجـل

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٦٥ .

اختلاف معنى الموادّ بل لابدّ وان يكون مستنداً الى الهيئات .

فنقول : الصيغ المبالغة كالبكّاء والاكول ونحو ذلك لم توضع للمتلبس بالاكل أو البكاء الفعلي ، وانما هي موضوعة للمنتسب الى كثرة المادة من البكاء ونحوه ، فمعنى البكّاء الذي اذا بكى بكى كثيراً ، والاكول هو الذي اذا أكل أكل كثيراً ، وزوال هذا الانتساب ليس بزوال الفعل ، بل يكون بزوال ذاك الانتساب ، فاذا عرض له عارض لا يبكي بعد ذلك كثيراً او لا يأكل كثيراً . يقع النزاع في ان اطلاق البكّاء او الاكول عليه بعد ذلك حقيقي أو مجازي ؟

واما اسم الآلة كالمفتاح فهو موضوع لما انتسب اليه المادّة بالنسبة الآلية وواقع في طريق حصول المادّة ، ففعلية ذلك انما يكون بتمامية صنع الآلة ولو لم يستعمل في تحصيل المادّة بعد ، وزواله يكون بزوال البته لذلك ، ولذا يطلق المفتاح على الآلة قبل ان يستعمل في الفتح .

واما مثل القاضي والتاجر وامثال ذلك فالهيئة فيها موضوعة لما اسند اليه المادة صدوراً ، وكيفيّة الانتساب مختلفة ، فربما تكون بالاتصاف بالفعل ، وربما تكون بالاتصاف الشغلي الفعلي ، وربما يكون بالاتصاف المنصبي الى غير ذلك بحسب اختلاف الموارد .

فكيفيّة الانتساب مستفادة من ذلك لا من المادّة ، فزوال الانتساب المنصبي لا يكون الاّ بزوال المنصب اما شرعاً او عرفاً ، كما ان ثبوته لا يكون بفعلية الحكم ، وانما يكون بفعلية المنصب .

وبالجملة فجميع المشتقات داخلة في محل البحث ، ويلحق بها بعض الجوامد ايضاً .

وللمحقق النائيني ﷺ في المقام كلام[١] وهو : انه استثنىٰ عن محل البحث اسم الآلة واسم المفعول بدعوى ان اسم الآلة يطلق على الآلة قبل تلبسها بالمبدء فكيف بعد انقضائه عنه .

وهذا ظهر جوابه بما مرّ ، اذ عرفت ان التلبّس في اسم الآلة انما هو باتصافه بالآلية للمبدء وهو متحقّق بعد تمام صنعه .

واما اسم المفعول فلانه موضوع لمن وقع عليه الفعل خارجاً والشيء لا ينقلب عما وقع عليه ، فالمضروب مضروب الى الأبد وهكذا المقتول .

وفيه : أولاً ـ النقض باسم الفاعل كالضارب فانه ايضاً موضوع لمن صدر عنه الفعل ، والشيء لا ينقلب عما وقع عليه .

وثانياً ـ كأنه ﷺ تخيّل ان اسم المفعول موضوع لمن وقع عليه الفعل خارجاً مع ان الأمر ليس كذلك ، بل هو كسائر المفاهيم الكلّية مثل الانسان والحجر والشجر موضوع للمفهوم الكلّي ، والوجود او العدم خارج عنه ، ولذا يحمل عليه الوجود تارة والعدم اخرى ، وهو المتلبس بالمبدء بالتلبس الوقوعي .

نعم هذا المفهوم منتزع عن الموجود الخاص بما وقع عليه الفعل كما تنتزع جميع المفاهيم الكلّية من الوجودات الخاصّة على القول بتأصل الوجود .

فالنزاع في ان هيئة المفعول موضوعة للمفهوم الضيّق اعني المتلبس بالمبدء وقوعاً عليه بالفعل أو موضوعة للمفهوم الوسيع الاعم من المتلبس بالفعل وما انقضى عنه التلبس ، فجميع المشتقات داخلة في محل البحث .

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٨٣ ـ ٨٤ .

المراد بالحال في محل النزاع :

ثم ما المراد بالحال المأخوذ في محل النزاع ؟

ذكر في الكفاية[١] انه ليس المراد منه حال النطق وانما المراد منه حال التلبّس بالنسبة ، ضرورة ان مثل « كان زيد ضارباً أمس » أو « سيكون ضارباً غداً » حقيقة اذا كان متّصفاً بذلك في ذاك الزمان واقعاً والاّ فيكون مجازاً ، ثم قال : ولا ينافي ما ذكرناه ما أُدعي من الاتفاق على ان « زيد ضارب غدا » مجاز ، وذلك لان المراد منه ما اذا كان الاسناد بالفعل ويكون لفظ غد قرينة على زمان التلبّس .

ونقول : كلامه غير خال عن التشويش ، اما ما ذكره من الاتفاق على ان « زيد ضارب غداً » مجاز فهو أول الكلام ، ولم ينقل ذلك الاّ عن العضدي ، بل الصحيح ان ذلك الاستعمال غلط اصلاً ، لان القيد في الجملة يرجع الى المحمول اعني الضارب ، ولا معنى لحمل الضارب غداً على الذات فعلاً ، واما بيان صدور الضرب عن زيد في الغد فلابدّ من ان يكون بتعبير آخر غير هذا .

واما ما ذكره في المثالين من ان المشتق بهما حقيقة اذا كان الاتصاف متحققاً في ظرفه والاّ فيكون مجازاً .

ففيه : ان الاتصاف الحقيقي وعدمه لا يكون مناطاً للحقيقة أو المجاز بل يكون ذلك ميزاناً للصدق والكذب ، فحمل الضارب على زيد والأخبار بذلك في المثالين يكون صدقاً على فرض تحقق النسبة وكذباً على تقدير عدمه ؛ وأما الاستعمال فحقيقي في ما وضع له على التقديرين ، ويجري ذلك في الجوامد ايضاً ، مثلاً لو قيل : « الانسان جماد بعد موته » فان كان الأمر كذلك واقعاً فالأخبار صدق والاّ كذب ، وعلى التقديرين لفظ الجماد حقيقة لكونه مستعملاً في معناه الحقيقي ، وهذا

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٦٦ .

الاختشاش انما نشأ من اخذ الحال في محل النزاع فالحق اسقاطه .

وتحرير النزاع بوجه آخر بان يقال : ان المشتق حقيقة في المفهوم الوسيع او الضيق وقد ظهر بيانه مما تقدم .

ونزيد وضوحاً فنقول : قد عرفت ان الوجود والعدم كليهما خارجـان عـما وضع له الالفاظ في الجوامد والمشتقات بل هي موضوعة لنفس الماهيّة ، فيقع النزاع في ان المشتق موضوع لمفهوم ضيق منحصر مطابقه في الخارج بخصوص المتلبس أو لمفهوم عام يكوم مطابقه أعم من المتلبس ومن المسبوق بالتلبس ، فلا نأخذ الحال في ذلك ليلزم الاختلال .

التمسك بالأصل العملي :

ثم انه لو لم يتم دليل على اثبات احد الطرفين ، فهل يكون في البين اصل عملي يعين احدهما ؟ الظاهر عدمه ، فان اصالة عدم لحاظ خصوصية التلبس غير جارية وذلك :

اولاً : لان الوضع بأي معنى كان هو فعل اختياري للواضع مسبوق بالعدم ، فوضع المشتق لكل من الخاص والعام في حد نفسه مورد للاستصحاب فيتعارضان ، وليس هناك قدر متيقن في البين ليجري الا في المقدار الزائد ، وأصالة عدم لحـاظ خصوصية التلبس لا يثبت تحقق الوضع للعام .

ثانياً : ان لحاظ خصوصيّة التلبس مما لابدّ منه على التقديرين ، لما اثبتناه من ان الاطلاق انما هو بمعنى رفض القيود ، فني الاطلاق ايضاً لابدّ من لحـاظ القـيد ليرفض ، ومعه لا معنى لاصالة عدم لحاظ الخصوصية .

وثالثاً : ان الاستصحاب بناء على ان يكون مستفاداً من الأخـبار لابـدّ في

جريانه من ترتيب اثر عملي عليه ، ولا اثر لذلك في المقام الاّ اذا كان المكلف ناذراً بشيء لو كان المشتق حقيقة في المتلبس او في الأعم .

فالصحيح : انه ليس في هذه المسئلة اللغوية اصل عملي . فلابد فيها من الرجوع في موردها الى الأصل الجاري في الحكم الفرعي ، فنقول : ذكر في الكفاية[1] ان مقتضى الأصل العملي في الحكم الفرعي يختلف في المقام ، فان كان المورد حين تعلق الحكم بالمشتق متلبساً بالمبدء ثم زال عنه الاتصاف فيرجع فيه الى الاستصحاب ، لان الشك فيه يكون شكّاً في ارتفاع الحكم بعد ثبوته سابقاً بسبب زوال المبدء ، فيستصحب ذلك ، وهذا بخلاف ما اذا لم يكن متلبساً حين صدور الحكم بل كان منقضياً عنه المبدء حينئذ ، فلا مجال للاستصحاب ، فلابدّ من الرجوع الى البراءة .

ونقول : اما الرجوع الى البراءة في الفرض الثاني فلا كلام لنا فيه ، وأما الرجوع الى الاستصحاب فان اريد منه الاستصحاب الحكمي فبناء على تسليم جريانه في الأحكام ففي خصوص المقام لا يجري ، وذلك لانه يعتبر في جريانه احراز اتحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة عرفاً ، والاّ فيكون صدق عنوان نقض اليقين بالشك مشكوكاً ، فالشبهة تكون مصداقية ، ولا يمكن الرجوع فيها الى عموم العام .

ومن الواضح ان الموضوع في قولك « اكرم العلماء » بنظر العرف انما هو عنوان العالم لا ذاته ، وبزوال العلم ينتفي الموضوع جزماً ولا اقل من احتماله ، ونظير هذا في الجوامد ما اذا وقع الكلب في المملحة فصار ملحاً فلا يمكن التمسك فيه باستصحاب النجاسة ، فان موضوعها كان عنوان الكلب لا ذاته ، وهو منتف يقيناً ، والموجود الفعلي وهو الملح لم يكن محكوماً بالنجاسة اصلاً ، فبقاء العنوان الذي هو الموضوع

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٦٨ .

بنظر العرف معتبر في جريان الاستصحاب سواء كان العنوان ذاتياً أو كان اشتقاقياً وبدونه لا يجوز الاستصحاب لانه من التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية .

وان اريد منه الاستصحاب الموضوعي ، اي استصحاب صدق العنوان على الذات بعد زوال اتصافه بالمبدء كما يستصحب بقاء نفس المبدء والاتصاف بـه اذا شك في زواله .

ففيه : أولاً : النقض بالصورة الثانية اعني بها ما اذا كان الاتصاف بـالمبدء منقضياً عن الذات حين صدور الحكم ، فانه على هذا يجري استصحاب بقاء صدق العنوان عليه فيدخل في موضوع الحكم ، فلماذا يرجع فيها الى البراءة .

وثانياً : بالحل ، وهو انا ذكرنا في بعض مباحث الاستصحاب ان مورده انما يكون ما اذا شك في حدوث حادث لم يكن حادثاً قبلاً أو في ارتـفاع أمـر كـان موجوداً سابقاً ، وفي المقام ليس لنا حادث نشك في انعدامه ، أو في حدوثه نـظير الشك في بقاء النهار بعد استتار القرص وعدم ذهاب الحمرة ، وقد بيّنا في محله انه لا يمكن الرجوع فيه الى الاستصحاب بعين هذا التقريب ، والسرّ في الجميع هو انه ليس في هذه الموارد متيقّن ومشكوك ، بل نعلم بان زيداً كان عالماً مثلاً في السابق وزال عنه العلم فعلاً يـقيناً ، فـليس هـناك امـر نشك فـيه الاّ سـعة الوضـع وضـيقه ، والاستصحاب اجنبي عن ذلك ، ومن ثم قلنا بـعدم جـريانه في جمـيع الشـبهات المفهومية ، وعليه فلابدّ من التمسك بالبراءة في كلا الفرضين من غير فرق بينهما .

المختار في المسألة :

ثم ان المسئلة عند القدماء كانت ذات قولين ، والأقوال الأخر حادثة مـن المتأخرين كالتفصيل بين ما اذا كان المشتق محكوماً عليه فهو يكون حينئذ للأعم أو

كان محكوماً به فيكون لخصوص المتلبس .

ولا وجه لشيء من ذلك فان المشتق ليس له وضعان احدهما للأعم اذا كان مبتدء وثانيهما لخصوص المتلبس اذا كان محكوماً به ، بل هو موضوع بوضع واحد ، فان كان للمتلبس فهو كذلك مطلقاً وان كان بالعكس فكذلك .

والحق مع القدماء حيث لم يذهبوا فيه الاّ الى قولين ، والحقّ منهما انه موضوع لخصوص المتلبس وحقيقة فيه وفاقاً للاشاعرة وخلافاً للمعتزلة ، والدليل عليه :

أولاً : هو التبادر ، ولا يخفى ان التبادر في المشتقات وموارد الأوضاع النوعيّة يكون اوضح صحّة واسهل تحصيلاً من التبادر في الجوامد التي يكون وضعها شخصيّاً مثل لفظ صعيد ، وذلك لان الوضع النوعي الثابت للمشتق غير مختص بلغة دون لغة ، فهيئة الماضي في جميع اللغات موضوعة لمعنى واحد ، ولا اختلاف فيها باختلاف الالسنة ، ولذا يكون التبادر فيها سهلاً ، وهذا بخلاف الجوامد المختصّة بلغة دون لغة .

وثانياً : صحّة السلب عن المنقضي عنه المبدء ، اذ يصح ان يقال : ان المنقضي عنه النوم ليس بنائم ، واثبات ذلك ايضاً سهل في المشتقات بخلاف الجوامد لما تقدم .

ثم ان صحّة المشتق عن ما انقضى عنه المبدء بناء على ما ذهب اليه السيد الشريف والمحقّق الدواني والميرزا النائيني من اتحاد المبدء والمشتق ذاتا وان الفرق بينهما اعتباري بلحاظ اللابشرطيّة ولحاظ للشرط اللائية في غاية الوضوح ، اذ كما لا يصح اطلاق البياض بعد انعدام اللون الخاص المفرق للبصر كذلك يصح سلب الأبيض عن الشيء بعد زوال صفة البياض عنه ، لان الأبيض والبياض حقيقة واحدة على الفرض ، فهما لم يصدق المبدء لا يصدق المشتق ايضاً ، والاّ لزم صدق المبدء بعد زواله ، وهو بديهي البطلان .

واما على القول بعدم بساطة المشتق بهذا المعنى ، وانه موضوع للذات المندمجة

من جميع الجهات كلفظ الموصول مثل الذي يستعمل في الواجب والممكن والممتنع ويكون معرفه صلته ، فالمشتقات ايضاً موضوع لذات مبهمة ومعرفها يكون اتصافها بالمبدء ، وعليه فالمبدء يكون مأخوذاً في المشتق بنحو الركنية وان لم يكن هو الموضوع له لذلك ، فبانتفائه ينتفي صدق المشتق ، ويصح سلبه بعد ذلك لا محالة ، فعلى كلا القولين تتم دعوى التبادر وصحّة السلب .

نعم يبقى اشكال وهو احتمال ان يكون ذلك من الانصراف لا من حاق اللفظ كما قيل ، والجواب عنه :

أولاً : انه يكفينا اثبات معنى المشتق ولو بمجرد ما يكون اللفظ منصرفاً اليه عرفاً ، فانه الذي يترتّب عليه الأثر العملي لاثبات خصوص المعنى الحقيقي المقابل للمجازي .

وثانياً : ان الانصراف لا يتحقّق من دون سبب خارجي وليس ذلك الاّكثرة الاستعمال ، وعلى الاعمي لا يكون المشتق اكثر استعمالاً في المتلبس من المنقضي ، وذلك لان المشتق كثيراً ما يستعمل بلحاظ الماضي والمستقبل ، فيقال : « زيد كان ضارباً » أو « سيكون ضارباً » وهذا الاستعمال بناء على القول بان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس لابدّ وان يكون الاطلاق فيه بلحاظ حال التلبس .

ولكن على القول بوضعه للاعم فلا وجه للالتزام بذلك ، لان كلا من حال التلبس وحال الانقضاء يكون من مصاديقه الحقيقيّة ، وعلى هذا فلا وجه لحمل الاطلاق على ان يكون بلحاظ حال التلبس من الماضي والاستقبال ، بل يكون الاطلاق بلحاظ حال النطق وهو حال الانقضاء ، وعليه فينبغي أن يكون استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء كثيراً .

وبعبارة اخرى بنحو الجدل نقول للمستشكل : انه على مبناك من وضع المشتق للاعم يكون استعماله في المنقضي اقل من استعماله في المتلبس ، فليس هناك

وجه للقول بان التبادر بسبب الانصراف أو صحّة السلب لذلك .

هذا كلّه في الوجوه العرفيّة .

ويمكن ان نقيم البرهان على المنع عن وضع المشتق للاعم ، بتقريب : انه ليس الزمان مأخوذاً في المشتق اصلاً ، بل كما ان الجوامد مثلاً « الانسان » موضوع للحيوان الناطق كذلك المشتق يكون موضوعاً للمفهوم الخاص ونعبّر عنه بالمتّصف بالمادّة ، ومن ثم ذكرنا ان في قولك « زيد كان قائماً » او « يكون قائماً » يكون استعمال المشتق حقيقة سواء كان صدقاً او لم يكن ، لانه مستعمل في معناه وهو عنوان الاتصاف .

وعليه ففي مقابل المتصف غير المتصف ، وتصوير الجامع بين المتصف وغير المتصف كما ترى ، الاّ ان يتصور بعنوان الماضي ، كما حُكي عن العلاّمة انه موضوع لمن تحقق منه المبدء أعم من ان يكون باقياً أو لا يكون باقياً ، ولازمه :

اولاً : دخل الزمان في المشتق ، وهو غير صحيح .

وثانياً : عدم صحّة ان يقال « زيد سيكون ضارباً » اذ لم يتحقق منه الضرب بعد ، وانما يتحقق منه فيما بعد ، واذا لم يكن هناك جامع للاعم فما معنى الوضع للأعم ، وهذا نظير ما تقدم من دعوىٰ عدم وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة .

وبما ذكرنا ظهر الحال فيما نقل في الكفاية[1] من انه ان اريد من صحّة السلب سلب المشتق مطلقاً فهو غير صحيح ، وان اريد سلب المقيد فهو غير مفيد .

فان الجواب عنه ، انا نريد صحّة سلبه بما له من المعنى بحسب المرتكز العرفي .

واستدلّ لوضع المشتق للأعم من المتلبس والمنقضي بوجوه :

الأول : تبادر الجامع عند اطلاقه .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٧١ .

وفيه : اولاً ـ ان تبادر الأعم فرع تصوير الجامع بين المتلبس والمنقضي ، وقد عرفت امتناعه .

وثانياً ـ انه مخالف لما ذكرناه من ان اتصاف الذات بالمبدء وهو الركن والمقوم لصدق المشتق ، وهو معرفه ومع ذلك كيف يمكن القول بتبادر المنقضي عنه الاتصاف عند اطلاقه .

الثاني : عدم صحّة سلب المشتق عن المنقضي عنه المبدء .

وفيه ـ انه ان أريد منه السلب بلحاظ حال التلبّس ، فهو وان كان متيناً الاّ انه لا يثبت الوضع للاعم ، وان اريد منه السلب بلحاظ حال الانقضاء ، فـهو غـير صحيح ، بل يصح السلب عنه بهذا اللحاظ ، بداهة عدم حمل الصبي على الشـيخ الكبير بلحاظ اتصافه بالصباوة في وقت ، أو اطلاق المجنون على العاقل من جـهة اتصافه بالجنون في زمان ، وهذا واضح جدّاً .

الثالث : ان المشتقّات كثيراً ما تطلق على ما انقضى عنه المبدء ، فلو كـانت موضوعة لخصوص المتلبس يلتزم كثرة المجاز ، وهو مستهجن .

وفيه : أولاً ـ لا نتصوّر مانعاً من كثرة المجاز ، بل ان المجاز اكثر من الحقيقة .

وثانياً ـ ان اطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدء يكون بلحاظ حال تلبسه ، فهو مستعمل في معناه الحقيقي ، اعني المتلبس غايته ان الحمل يكون بلحاظ الحالة السابقة ، مثلاً لو اطلق عنوان القاتل على من كان قاتلاً سابقاً ، فالقتل مستعمل في معناه الحقيقي الاّ ان الحمل يكون بذاك اللحاظ ، فهو بمنزلة ان يقال : « زيد كان قاتلاً في اليوم الفلاني » .

نعم يكون ذلك خلاف ظاهر الاطلاق ، ولذا يحتاج الى قرينة كما في المثال ، والقرينة العامّة موجودة في جميع موارد الاستعمال ، وهي عدم اشتغاله بالقتل حين التكلّم ، ولذا كان يطلق قاتل الحسين عليه السلام على اللعين ابن سعد قبل قتل الحسين عليه السلام

بأعوام ، وقد ذكرنا ان الاستعمال في جميع هذه الموارد حقيقي غايته لو لم يكن الاخبار مطابقاً للواقع يكون كذباً .

ثم انهم ذكروا ان من هذا القبيل استعمال لفظ السارق في قوله تعالى : ﴿ **السَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيْدِيهِمَا** ﴾[١] ، ولفظ الزاني في قوله تعالى : ﴿ **الزَّانية والزَّاني فاجْلِدُوا كلَّ واحدٍ منهُمَا مأةَ جَلدَة** ﴾[٢] ، بداهة ان القطع أو الجلد لا يتحقّق حين التلبس بالسرقة والزنا ، فلابدّ وان يكون المراد من الموضوع فيهما هو المنقضي .

ونقول ان الحكم المترتب على السارق أو على الزاني ليس وقوع المادّة ، وانما هو نفس وجوب قطع اليد والرجم ، وهو ثابت من حين التلبس بالسرقة أو الزنا ، غاية الأمر تارة يكون بقاء الحكم تابعاً لبقاء الموضوع كما هو الغالب ، وأخرى يكون تحقّق الموضوع حدوثاً كافياً في بقاء الحكم ، وهو خلاف الظاهر ولابدّ من قيام قرينة عليه ، أما قرينة خاصة كما في قولك « أكرم زائر الحسين عليه السلام في يوم الاربعين الى آخر شهر رمضان » ، فان موضوع وجوب الاكرام هو الزائر ولكن الوجوب فيه ثابت بعد انقضاء الزيارة عنه بقرينة خاصة ، وأما قرينة عامة كما في المقام ، فانه لو كان وجوب القطع مختصاً بحال التلبس بالسرقة لكان تحقق ذلك امراً نادراً وهكذا في الجلد .

ومن ذلك يستفاد ان وجوب ذلك باقي بعد زوال الاتّصاف ايضاً .

الرابع : مما استدل به للأعم استشهاد الامام عليه السلام بقوله تعالى : ﴿ **لاَ يَنالُ عَهديَ الظَّالِمين** ﴾[٣] لعدم لياقة الثلاثة للخلافة ، لكونهم مشركين قبل اسلامهم ،

---

(١) المائدة / ٣٨.

(٢) النور / ٢ .

(٣) البقرة / ١٢٤ .

بدعوى انه لو لم يكن الظالم شاملاً لمن انقضى عنه الظلم لما تم الاستشهاد ، فانهم لم يكونوا مشركين في زمان خلافتهم وقد جعل النفي في دلالة هذه الآية على ذلك مبنيّاً على كون المشتق حقيقة في الأعم وانكر ذلك .

ونقول لا يترتب لياقتهم للخلافة وعدمها على وضع المشـتق للـمتلبس أو للاعم لا ثبوتاً ولا اثباتاً ، أما ثبوتاً فواضح ، وأما اثباتاً فلأنه ولو قلنا بـالوضع للاعم الاّ ان انصراف المتلبس منه غير قابل للانكار ، ومعه لا يمكن اثبات عـدم لياقتهم لذلك بالآية .

والصحيح : ان الآية ناظرة الى ما حكم به العقل في عصمة النبي والأئمة عليهم السلام ، فانهم بعد تلبسهم بذلك لابدّ وان يكونوا معصومين عن كل عصيان حتى الاتيان بالمكروهات بل بغير الراجح ولو بالعرض ، واما قـبل ذلك فـلابد وان يكـونوا معصومين عما ينافر عنه طبع العقلاء من الرذائل النفسانية وما يوجب الخفة كما بُيّن في محله من الكلام ، والاّ لكان النبي أو الامام مورداً لتنقيصهم .

ومن اعظم الرذائل مسئلة الشرك الذي لا يغفر ، وعليه فمن كان متلبساً به في زمان لا يليق بالخلافة أبداً بحكم العقل ، والآية ترشد الى ذلك .

وبالجملة فلا دليل على الوضع للأعم أصلاً .

تنبيهات :

التنبيه الأول

في تركب معاني المشتقات وبساطتها

ذكر شارح المطالع[1] عند تعريف الفكر بانه ترتيب أمور معلومة لتحصيل الأمر المجهول ، والايراد على ذلك بانه ربما تحصل معرفة المجهول بامر واحد كما في تعريف الانسان بأنه ضاحك ، ان المشتق ليس أمراً واحداً ، بل هو أمور عديدة ، لان معناه شيء أو ذات ثبت له المبدء ، فهو مركّب من الذات والمبدء والنسبة بينهما .

وأورد عليه السيد شريف في الحاشية بانه يستحيل أخذ الشيء في المشتق ، لانه ان اريد من الشيء مفهومه فيلزم أخذ العرض العام في الذاتي ، أعني الفصل في مثل ناطق ، وان اريد منه مصداق الشيء وواقعه فيلزم انقلاب القضيّة الممكنة الى الضرورية في مثل قولك « الانسان ضاحك » ، فان ثبوت الشيء لنفسه ضروري .

وليعلم أن مورد النزاع انما هو بساطة معنى المشتق وتركّبه بالتعمل والتحليل العقلي لا ابتداء ، فان ما يفهم ابتداء من المركبات المسلّمة كلفظ الدار أو ألف مثلاً ليس مركّباً ، فكيف بالمشتق الذي تركبه محل خلاف ، بداهة انه لو قيل « زيد اشترى دار عمر » لا ينتقل السامع من لفظ الدار ابتداء الى الحائط والقبة والسرداب ، وهكذا لا ينتقل من استماع لفظ « ألف » الى عشرين خمسين ، أو

---

(١) شرح المطالع / ص١١ .

خمسين عشرين ، وهكذا مع ان الألف مركب من ذلك ، فمورد النزاع انما هو التركب والبساطة التحليلية .

وعليه فصاحب الكفاية[١] يوافق شارح المطالع في الذهاب الى التركب على ما يصرح في أواخر كلامه في المقام من ان المشتق بالتعمل العقلي ينحل الى ما ذكر ، فلا وجه مع ذلك لايراده عليه وذهابه الى البساطة .

وكيف كان ، نقول : اما اخذ مصداق الشيء في المشتق فهو واضح الفساد ، لا لاستلزامه انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية ، بل لان لازمه ثبوت الاشتراك اللفظي في جميع المشتقات ، اما بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص أو بنحو الوضع والموضوع له الخاص ، بل ربما يستلزم على الثاني الأوضاع الغير المتناهية لامكان فرض الافراد الغير المتناهية للمشتقات ، مثلاً يقال الحرف قائم والانسان قائم والبحر قائم الى نحو ذلك ، والماهيات غير متناهية ، فلا وجه لاطالة الكلام في ذلك .

وأما أخذ مفهوم الشيء في ذلك فلا محذور فيه .

أما ما ذكره السيد الشريف من استلزامه اخذ العرض في الذاتي ، وهو الفصل في مثل ناطق :

ففيه : ان الناطق ليس فصلاً للانسان حقيقة سواء كان بمعنى النطق والتكلم ، أو بمعنى ادراك الكليات ، فان الطفل من أول وجوده انسان ولا يتكلم ولا يدرك الجزئيات فكيف بالكليات ، وانما هو فصل منطقي ، فانهم يعبرون عن اظهر خواص الماهية المميز لها عن غيرها من الماهيات بالفصل ، واما الفصل الحقيقي فلم يعرف الى الآن ، ولذا ربما يجعل فصلان لماهية واحدة كالحساس والمتحرك بالارادة مثلاً ،

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٨٢ ـ ٨٣ .

ولا معنى لان يكون فصلان لماهية واحدة حقيقة ، وهكذا في الصاهل والناهق وأمثال ذلك ، وعليه فلا يلزم من اخذ مفهوم الشيء في المشتق الى اخذ العرض العام في الخاصة ، ولا مانع من ذلك ، اذ ربما يكون المقيد خاصة للشيء ، مثلاً يقال « الخفاش طائر ولود » فان الطائر المطلق لا يكون خاصة للخفاش ولكن اذا قيد بالولود يكون مميّزاً له ، فالشيء المقيد بالنطق يكون مميزاً للانسان .

ثم ان المحقق النائيني ﷺ ، ذكر ان مفهوم الشيء ليس عرضاً عاماً ، وانما هو جنس الاجناس[1] وهو الجامع بين المقولات ، وعليه فلا يلزم من اخذه في المشتق اخذ العرض العام في الفصل ، بل يلزم أخذ الجنس في الفصل أو في الخاصة وانقلاب الفصل الى النوع والتكرار اللغو الى غير ذلك من التوالي الفاسدة .

ونقول : يستحيل ان يكون الشيء جنساً ، وذلك لان الجنس هو الجهة المشتركة بين الماهيات المنتزعة عن ذاتها في مقابل الفصل الذي هو الجهة المميزة لكل منها ، وفي قبال النوع الذي هو تمام الذات ، والشيء بما له من المفهوم يطلق على الوجود والعدم والماهية ، فيقال : الوجود شيء يستحيل اتصافه بالعدم ، أو الماهية الفلانية شيء ممكن ، او العدم شيء غير قابل لان يوجد ، ويطلق على الواجب ، فيقال : شيء لا كالاشياء ، وعلى المستحيل ، فيقال : اجتماع النقيضين شيء محال ، وعلى الاعتباريات فيقال : الملكية شيء اعتباري الى غير ذلك ، ولازمه تركب الواجب ، لان الشيء جهة جامعة بينه وبين غيره ، فيحتاج الى جهة مايزة ، وهو محال ، ومن الواضح انه لا يعقل الجامع الذاتي بين هذه الأمور فكيف يعقل ان يكون جنساً لها ؟!

فالصحيح : انه عنوان عرضي بمعنى (جيز) في الفارسية ، ومرادف لفظ

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٦٩ .

الموصول الذي يعرفه ما بعده . وعليه فلا يلزم من اخذه الاّ ما ذكره السيد الشريف ، وقد عرفت الجواب عنه ، وبالجملة أخذ مصداق الشيء في المشتق غير صحيح ، لما عرفت انه مستلزم لان يكون المشتقات من قبيل المشترك اللفظي ، واما اخذ مفهوم الشيء فيه فلا يلزم منه محذور ، وما يوهم من المحاذير اللازمة من ذلك أمور :

الأول : ما ذكره المير سيد شريف من انه يستلزم اخذ العرض في المقوّم في مثل الناطق .

وقد عرفت الجواب عنه بان الناطق ليس فصلاً وانما هو عرض خاص .

الثاني : انه لو كان المشتق مشتملاً على النسبة فيشبه الحروف من حيث المعنى ، فيلزم ان يكون مبنيّاً .

وفيه : **أولاً** ـ النقض بالمصادر خصوصاً المزيد فيها فانها تشتمل على النسبة لا محالة في مقابل اسم المصدر ومع ذلك ليست مبنية .

وثانياً ـ بالحل ، وهو أن كون الشبه بالحرف موجباً للبناء ليس من القواعد العقلية الغير القابلة للتخصيص ، فيمكن تخصيصه بغير المشتق .

وثالثاً ـ ان تلك القاعدة انما هي فيما اذا كان للاسم وضع شخصي ولهيئته ومادّته اشبه الحروف ، وليس المشتق كذلك ، فان مواد المشتقات غير مشتملة على النسبة ، وانما النسبة تستفاد من الهيئة ، وهذا الشبه لم يقل احد بكونه موجباً للبناء .

الثالث : انه لو كان الشيء مأخوذاً في المشتق لزم ان يكون المدرك منه قضيتان ، احداهما : ضرورية ، والاخرى : ممكنة في مثل قولك « زيد قائم » اذ معناه زيد شيء بالضرورة له القيام بالامكان .

وفيه : ان المحمول انما هو الشيء المقيد بالقيام ، وحمل ذلك ليس ضرورياً وان كان ثبوت الشيئية المطلقة لكل شيء ضرورياً ، فالنتيجة تابعة لاخس المقدمتين .

وربما تختلف الجهة اذا قيّد المحمول ، مثلاً لو قيل « الشاة حيوان » فحمله عليه يكون ضرورياً ، وان قيل « حيوان ناطق » بهذا القيد يكون الحمل ممتنعاً .

وبهذا ظهر الجواب عن الايراد الرابع الذي ذكره المحقق النائيني من لازم اخذ مفهوم الشيء في المشتق هو ان يكون المدرك منه نسبة تامة ، وانقلاب النسبة التصوريّة الى النسبة التصديقيّة ، فانه عرفت ان النسبة في المشتق انما هي نسبة تقييديّة ومعناها هو الشيء المقيّد بالاتصاف بالمبدء ، فاذن لا مانع من اخذ مفهوم الشيء فيه اصلاً .

واما وقوع ذلك فبالوجدان نرى انَّ المستفاد من المشتقات ينحل الى ذات مبهمة من جميع الجهات عدى قيام المبدء به كما في المفتاح والقائم والضارب ونحو ذلك .

واما دعوىٰ بساطة المشتق لاتحاد معناه ومعنى المبدء ، وانَّ الفرق بينهما اعتباري ، بتقريب : انَّ العرض حيث انَّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه فله حيثيّتان ، فتارة : يلحظ بما انه موجود مستقل في قبال الجوهر فيعبر عنه بالمصدر ، واخرى : يلحظ لا بشرط وربما انه في موضوعه ، فيعبر عنه بالمشتق ، وقد عبر بعد ذلك تعبيرات وانَّ العرض يكون من شؤون الذات ومن اطوارها فكيف يمكن اَنْ يكون مغايراً معها الى آخر ما قيل ، فالجواب عنه :

أولاً : انا نرى وجداناً انَّ العرض وجود مغاير للذات ، فكيف يمكن اتحاده ، ومجرد كونه من شؤونه لا يوجب الاتحاد ، وفي الفصول ذكر ان لحاظ العلم لا بشرط ولو ألف مرة لا يجعله عالماً كما هو واضح .

وثانياً : لا ينحصر المشتق بالمبادئ العرضية ، بل ربما يكون مبدء المشتق امراً اعتبارياً كالممكن والممتنع والواجب ، أو اعتبارياً عقلائياً كالزوجية والملكية ، وليست الأمور الاعتبارية ذات عنوانين ، ولا يمكن القول باتحاد الملكية والدار

مثلاً .

وثالثاً : ان الخالق والرازق ونحوه من صفات الفعل تطلق على الباري تعالى ، ويستحيل اتحاد الخلق والخالق والرزق والرازق ، ومضافاً الى جميع ذلك انَّ لحاظ العرض لا بشرط أو بشرط لا مما لا يفهمه الاّ الفيلسوف ، فلا يمكن ان يكون ذلك معنى المشتق ، وهذا ظاهر .

والحاصل : انَّ ما فهمه في الفصول[١] من كلام المحقق الدواني وغيره ممن ذهب الى اتحاد المبدء والمشتق وانَّ اختلافهما باللابشرطية والبشرط اللائية هو الاعتبارية منهما ، وانَّ موردهما ماهية واحدة ، ولذا اشكل عليهم بانَّ لحاظ العلم لا بشرط لا يوجب اتحاده مع الذات الذي هو مصداق للعالم .

وأورد عليه في الكفاية[٢] بما حاصله : ان مرادهم من اللالبشرطية والبشرط اللائية هو الذاتية منهما ، فانَّ المشتق بمفهومه غير آبٍ عن الحمل لاتحاده مع الذات بخلاف المبدء فانه بنفسه عاص عن ذلك ، واستشهد لذلك بما ذكروه في الفرق بين الجنس والمادة ، والفصل والصورة .

ونقول : ما فهمه صاحب الفصول هو الصحيح لتصريحهم بذلك كما يظهر من عبارة الدواني من انَّ العرض من اطوار موضوعه ومن شؤونه وأنحائه فكيف يعقل اَنْ يكون مبايناً له ، وأصرح من ذلك ما ذكروه في الفرق بين الجنس والمادة ، والفصل والصورة .

بيان ذلك : انَّ كل ماهية تكون مركبة من جهة مشتركة بينها وبين الماهية الاخرى أو الماهيات الأخر وجهة مميزة لها عن غيرها ، ويعبر عن الأولى بالمادة

---

(١) الفصول / ص٦٢ .

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٨٣ .

تارة وبالجنس أخرى ، وعن الثانية بالصورة أو الفصل ، والمراد من المادّة هو القوّة والاستعداد ومن الصورة فعلية تلك القوة ، فالفعلية لا معنىٰ لها بدون القوّة ، كما ان تحقق القوة ايضاً متوقّفة على الفعلية ، والدليل على تحقق كلا الأمرين ما يرى وجدانا من بقاء المادة مع تبدل صورها النوعية كالخشب رماداً ، مثلاً النواة جماد ولكن فيها قوة الترقي الى الشجرية أو الخشبية أو غير ذلك ، وذلك الاستعداد هو المادة وتحققه يكون بالفعلية كما لا يخفى .

وقد وقع الخلاف بينهم في انَّ التركيب بينهما هل يكون اتحادياً بحيث تكون الماهية ماهية واحدة ووجود فارد والعقل يحللها الى الأمرين ، أو انضامياً كالتراكيب الخارجية ؟

وذهب المير الداماد الى الثاني ، وجملة من المحققين الى الاول ، وانَّ الوجود الواحد يسري من الفعلية الى القوة ، فكأنه أقرب الى الوجود منها .

وقد استدل عليه بعضهم بأنه لو كان التركيب انضامياً ننقل الكلام الى كل من الصورة والمادة ، فيلزم التسلسل .

ثم انَّ كلاًّ من الاستعداد والفعلية إنْ لوحظ لا بشرط عن الآخر فيعبر عن الاول بالجنس ، وعن الثاني بالفصل ، ويحمل كل منهما على الآخر ، وعلى المجموع المركب منهما فيقال : « الناطق حيوان » وبالعكس أو « الانسان حيوان » أو ناطق للاتحاد بينها ، وأما إنْ لوحظ بشرط لا عن الآخر فيعبر عن الأول حينئذ بالهيولىٰ ، وعن الثاني بالصورة كالبدن والنفس في الانسان ، فيستحيل حينئذ حمل كل منهما على الآخر أو على المجموع وليس هناك جهتان مشتركتان متباينتان ذاتاً يعبّر عن احديهما بالجنس وعن الأخرى بالمادة ، وهكذا في الجهة المميّزة كما هو واضح .

اذا عرفت هذا ، فالأمر في المشتق ومبدئهِ ايضاً كذلك على زعمهم ، فلا وجه لحمل كلامهم على الاختلاف الذاتي بينهما اصلاً ، فاذن يرد عليهم ما أورده صاحب

الفصول .

وأما ما ذكره في الكفاية ، ففيه :

انَّ كل مفهوم يكون قابلاً ذاتاً للحمل على كل ما يكون من مصاديقه وآبياً عنه ذاتاً بالاضافة الى كل ما لا يكون من مصاديقه ، والمشتق ومبدئه ايضاً من هذا القبيل .

ثم يرد على الاتحاد المزبور مضافاً الى ما تقدم انَّ المشتقات ليست جميعها موضوعة لما هو معروض لعرض في اسم الزمان والمكان والآلة ، مثلاً مفتاح ليس اسماً لمعروض الفتح بل لآلته ، فلا يجري في مثله ما ذكروه في اتحاد المبدء والذات من كون العرض من شؤون موضوعه واطواره فلابدّ وان يتحد معه خارجاً .

فالصحيح : ما تقدم من انَّ معنى المشتق هو من له المبدء .

التنبيه الثاني

يعتبر في الحمل أمران ، الاتحاد بين الموضوع والمحمول من جهة والتغاير من جهة أخرى ، فلا يصح الحمل بين متحدين من جميع الجهات ، أو المختلفين من جميع الجهات ، فلا يقال زيد عمر مثلاً .

ثم انه تارة : يكون الاتحاد بينهما ذاتياً والتغاير بما هو خارج عن مقام الذات ، كما في حمل حيوان ناطق على الانسان ، فانَّ مفهوم الانسان متحد ذاتاً مع مفهوم حيوان ناطق ، والاختلاف بينهما اعتباري بالاجمال والتفصيل .

وليس المراد من الاعتبار مجرد الفرض كما هو ظاهر ، وهكذا في حمل أحد المترادفين على الآخر كقولك الانسان بشر أو العكس ، فانَّ مفهومهما متحد ذاتاً واختلافهما بالاعتبار ، اذ الانسان مشتق من الأنس فيطلق على هذه الطبيعة في مقابل غيره من اصناف الحيوان التي ليس لها هذه المنزلة ، ويطلق البشر عليها في مقابل الملك ، ويعبر عن هذا الحمل بالحمل الأولي .

وأخرى : يكون الاختلاف بينهما ذاتياً والاتحاد بما هو خارج عن مقام الذات ، كما في حمل المشتقات على مصاديقها ، فانَّ مفهوم زيد مغاير ذاتاً مع مفهوم ضارب مثلاً واتحادهما انما هو في الوجود الذي هو خارج عن مقام الذات ، ويعبر عنه بالحمل الشايع ، لكونه هو المتعارف بين الناس في المحاورات ، وبالصناعي لاستعماله في العلوم ، فانَّ الحمل في الشكل الأول يكون من هذا القبيل ، كما انَّ حمل الفصل على الجنس ، أو الجنس على الفصل ، أو كل منهما على النوع وبالعكس يكون من هذا القبيل كقولك : الانسان ناطق ، أو حيوان ، أو الحيوان ناطق ، وبالعكس .

وصاحب الفصول[١] حيث ذهب الى ان التركيب بين الجنس والفصل انضمامي لا اتحادي وقع في الاشكال من حيث عدم تحقق الاتحاد بينهما ، لا ذاتاً كما هو واضح ، ولا خارجاً ، لكون التركيب بينهما انضمامياً .

وتمحل للجواب عنه بانَّ للعقل اَنْ يعتبرهما في وعاء الاعتبار أمراً واحداً ، وبذلك الاتحاد الاعتباري يصح الحمل ، واورد عليه في الكفاية[٢] بما هو مذكور فيه .

والحق في الايراد عليه : انَّ اعتبارهما في وعاء الذهن والتصوّر واحداً انما يصحح الحمل بلحاظ الوجود الذهني لا الخارجي ، مع انا نرىٰ صحّته خارجاً ايضاً .

---

(١) الفصول / ص٦٢ .

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٨٤ ـ ٨٥ .

التنبيه الثالث

ذهب صاحب الفصول[1] الى اعتبار مغايرة المبدء مع الذات في المشتقات ، ومن ثَمَّ أشكل في اطلاق بعض المشتقات التي هي من صفات الذات كالعالم والقادر لا صفات الفعل كالخالق والرازق على ذاته جلّ وعلا ، حيث انَّ المبدء فيها متحد مع ذاته المقدسة ، فالتزم في ذلك بالمجاز أو النقل .

واجاب عنه في الكفاية[2] بأَنَّ المعتبر من التغاير بينهما انما هو التغاير المفهومي ، وهو ثابت فيها ، فانَّ مفهوم القدرة مغاير ذاتاً مع ما يفهم من لفظ «الله» ، نعم مصداقهما في الخارج متحد .

وأضاف المحقق النائيني[3] الى ما في الفصول انَّ لازمه تعطيل العقل عن ادراك معاني هذه المشتقات التي تطلق عليه تعالى .

ونقول : لا وجه للتعطيل اصلاً ، فانَّ الالتزام بالنقل أو التجوز معناه أَنْ يكون لفظ العالم أو القادر مثلاً مستعملاً عند اطلاقه عليه في نفس العلم والقدرة ، وهذا غير مسلتزم لوقوف العقل عن الادراك كما هو واضح .

وأمّا ما ذكره في الكفاية من اعتبار التغاير الذاتي بين المبدء والذات فهو ايضاً غير تام ، بل لا يعتبر فيهما التغاير اصلاً لا الذاتي ولا الوجودي ، وانما المعتبر هو تغاير المحمول والموضوع من بعض الجهات ، بداهة توقف صحة الحمل على ذلك ،

---

(١) الفصول / ص٦٢ .

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٨٥ .

(٣) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٨٤ .

واما تغاير المبدء والذات فلا ملزم له اصلاً ، ولذا يقال : الضوء مضيء ، والنور منير ، والوجود موجود ، الى غير ذلك ، مع اتحاد المبدء مع الذات فيها مثلاً .

ثم انه يرد على هذه الموارد اشكال آخر من جهة استحالة تحقق النسبة بين الشيء ونفسه ، وسيظهر دفعه بما نذكره في التنبيه الخامس في صدق المشتق .

وذكر في الكفاية[١] انه مبدء لعدم اعتبار قيام المبدء بالذات ، ولذا يطلق الضارب والمؤلم على الفاعل ، مع ان قيام الضرب والألم يكون بالمضروب والمؤلم .

وفيه : انَّ هذا بديهي الفساد ، والاّ فلماذا يطلق الضارب على من صدر عنه الضرب ولا يطلق على غيره وهكذا المؤلم ، فلو لم يكن التلبس بالمبدء معتبراً في صدقه لزم صحة اطلاق مثله على كل شخص ، مع انه بديهي الفساد ، فالتلبس معتبر في صدقه غاية الأمر انَّ انحاء القيام مختلفة ، قيام صدور ، او حلول ، أو وقوع عليه أو فيه وبه ، أو غير ذلك .

ثم انَّ صاحب الفصول[٢] حيث اعتبر تحقق القيام والتلبس في المشتق اشكل عليه الأمر في اطلاقها على ذاته تعالى في صفات الذات كالعالم والقادر ، حيث لا معنى لتحقق النسبة بين الشيء ونفسه ، فبناء على ما هو الحق من عينية صفاته ليس هناك اثنينية ليعقل التلبس والنسبة ، فالتزم بالمجاز فيها .

وذكر في الكفاية وتبعه المحقق النائيني انَّ لازمه تعطيل العقل عن الادراك وكون هذه الاذكار مجردة لقلقة اللسان[٣] . وهذا الكلام مأخوذ مما ذكره السبزواري في حاشية منظومته في مقام الاستدلال على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن من انه يطلق الموجود على ذات البارئ .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٨٦ .

(٢) الفصول / ص٦٢ .

(٣) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٨٤ .

فان اريد منه معناه المتعارف فقد ثبت الاشتراك ، غايته فيه تعالى يكون الوجود حقيقياً ، وفي الممكن ظلياً ، وإنْ اريد منه ضده وما يقابله وهو العدم فهو كفر وزندقة ، وانْ لم يرد منه المعنى أصلاً يلزم التعطيل ، وفي الكفاية ذكر ذلك في اطلاق هذه المشتقات عليه تعالى .

والظاهر انَّ هذا البيان في الوجود والموجود تام ، ولكن لا يجري في المشتقات ، اذ المجازية كما عرفت معناها استعمال المشتق وارادة نفس المبدء منه ، فمعنى يا عالم يا عليم بمعنى الانكشاف ، وهذا غير مستلزم للتعطيل .

والجواب عن أصل الاشكال يظهر ممّا مرّ منا في المعاني الحرفية ومبحث المشتق ، فقد ذكرنا انَّ الحروف وكذا الهيئات موضوعة لتضييق المفاهيم الاسمية بعضها ببعض ، كما في التوصيف والاضافة ، ويضم الى ذلك ما اخترناه من انَّ المأخوذ في المشتقات انما هو مفهوم الشيء لا مصداقه ، وعليه فالتضييق والنسبة فيها تكون بين المفهومين لا بين المصاديق الخارجية ، فمعنى العالم الشيء المقيد اي من له العلم ، والقادر ايضاً من له القدرة ، وهكذا في الموجود ، وفي اطلاقها على ذات البارئ ايضاً تكون مستعملة في معانيها غاية الأمر انَّ مصداقها خارجاً وجود واحد بسيط لا تركب فيه .

بقي هناك اشكال آخر وهو انه نسب الى صدر المتألّهين انَّ المفهوم الواحد يستحيل انتزاعه من ماهيات متباينة بما هي متبانية ، وذكرو انَّ عكسه ايضاً مستحيل وهو انتزاع مفاهيم عديدة من ذات واحد بسيط ، فوقعوا في الاشكال من حيث الصفات الجارية على ذاته تعالى مع بساطته .

والجواب عن ذلك انَّ هذه الاطلاقات والتوصيفات انّما هي في مقام اللفظ وضيق التعبير ، والاّ فليس هناك صفة وموصوف ، والاّ للزم التركب كما تشير اليه بعض خطب مولانا أمير المؤمنين : (وكمال التوحيد نفي الصفات عنه) ، وبعض

الاخبار ايضاً.

وبالجملة حكي عن بعض الفلاسفة دعوى بداهة استحالة انتزاع مفهوم واحد عن وجودات متباينة بما هي متباينة من دون ثبوت جهة مشتركة فيها، وبهذا اثبت اشتراك الواجب والممكن في الوجود غايته انَّ وجود الواجب قديم ووجود الممكن ظلي حادث، ثم ادعي البداهة في عكس ذلك ايضاً، اي في انتزاع مفاهيم متباينة من وجود بسيط من جميع الجهات، ولذا وقعوا في الاشكال من حيث انتزاع المفاهيم المتباينة من ذاته المقدسة.

والجواب عن ذلك انَّ ما يدركه العقل وينتزعه ويكون له تحقق نفس أمري غير منحصر بالوجود الخارجي، ولذا يكون العدم حقيقة معدوماً واستحالة اجتماع النقيضين حقيقة متحققة مع استحالة اتصاف العدم والاستحالة بالوجود، وهكذا الملازمات بين الاشياء ثابتة في نفس الأمر مع انه ليس لها ما بحذاء خارجي، فتعدد المفهوم الانتزاعي الثابت في نفس الأمر حقيقة وبلا عناية غير مستلزم لتعدد الوجود الخارجي، ولذا ينتزع العقل مفاهيم عديدة نفس أمرية من وجود واحد، حتى قالوا انَّ أول ما يدركه الانسان بل كل حيوان انه هو، وثانية انه ليس غيره، وهما مفهومان متغايران، فتعدد المفاهيم الانتزاعية يكون بتعدد الاعتبار لا بتعدد الوجود، مثلاً الكم الواحد نفرضه عشرة مثلاً، أو جسم مستطيل واحد يكون اصغر بالاضافة الى ما هو اكبر منه طولاً وينتزع منه الاكبر باعتباره مع شيء اصغر منه، وعلى هذا فصفاته المقدسة ايضاً باجمعها تنتزع عن الذات البسيط الذي ليس فيه شائبة النقص والتركيب، فباعتبار ذاته واستجماعه لجميع الكمالات ينتزع منه مفهوم الله، وباعتبار كونه محيطاً بكل شيء ينتزع مفهوم عالم، وباعتبار انَّ مرجع جميع الأشياء اليه ينتزع مفهوم قادر، وهكذا ولا ينافي شيء من ذلك مع بساطة الذات، وقد ذكرنا انَّ التقييد والتضييق الثابت في المشتق انما هو في المفهوم، أعني

الشيء المأخوذ فيه ، وهو اجنبي عن الخارج لكي يلزم التركب ، نعم بناء على ما ذهب إليهِ الأشعري من مغايرة ذاته المقدسة مع صفاته يلزم التركيب وغير ذلك من المحاذير ، وأما على ما هو الحق المستفاد من الأخبار من نفي الصفات الزائدة عنه فلا اشكال ولا كلام .

التنبيه الرابع

ذكر في الفصول[1] انه يعتبر في صدق المشتق على الذات حقيقة تلبسها بالمبدء، والاّ فيكون الجري مجازاً، وأورد عليه في الكفاية[2] بانَّ اطلاق المشتق على غير المتلبس يكون من قبيل المجاز في الاسناد لا في الكلمة كما في قولك: جرى الميزاب.

وذكر المحقق النائيني[3] انَّ ذلك مبني على بساطة المشتق وتركبه، فعلى الأول يكون المجاز اللازم في الاسناد، وعلى التركب يكون في الكلمة، وذلك لانَّ المشتق على الثاني يكون مشتملاً على نسبة ناقصة هي نتيجة النسبة التامة الخبرية، لانَّ الأخبار بعد العلم بها اوصاف، فاذا فرضنا انَّ اسناد الجري الى الميزاب بقولك «جرى الميزاب» كان مجازاً في الاسناد فاطلاق الجاري على الميزاب المشتمل على نتيجة ذلك الاسناد المجازي ايضاً يكون مجازاً. ثم ذكر انَّ الصحيح هو كون التركب ثابتاً بالتحليل العقلي، والاّ فالمفهوم الابتدائي من المشتق انما هو امر بسيط.

ونقول: لا وجه لشيء مما ذكراه، بل لابد وأَنْ يفهم مراد الفصول، فانْ اراد من الجري والصدق ما هو ظاهر العبارة اعني توقف مصداقيّة الشيء للمشتق على تلبّسه بالمبدء حقيقة، فالأمر كذلك، اذ الجاهل بالضرورة لا يكون مصداقاً للعالم، وانْ اراد منه الاستعمال والحمل بمعنى انَّ اطلاق المشتق على غير المتلبس مجاز، ففيه: انَّ الحقيقة والمجاز تابع لارادة المتكلم، فانْ اراد من اللفظ ـ مشتقاً كان او

---

(١) الفصول / ص٦٢.

(٢) كفاية الأصول / المجلد الأول / ص٨٨.

(٣) اجود التقريرات / المجلد الأول / ص٨٥.

جامداً كلفظ حجر عند اطلاقه على غيره ـ معناه الحقيقي فالاستعمال حقيقي غاية الأمر انَّ الأخبار كذب ، وانْ أراد منه غير معناه فهو مجاز .

وبالجملة فالحقيقة أو المجاز يتبع ارادة اللافظ لا كون الذات متلبساً بالمبدء أو غير متلبس ، فانَّ ذلك مناط الصدق والكذب ليس الاّ .

هذا تمام الكلام في المقدمات .

المقصد الأول
في الأوامر

وفيه مقامات :

المقام الأول
في مادة الأمر

وفيه جهات :

الجهة الأولىٰ :

تستعمل هذه المادة في معان منها الطلب والشأن والغرض والحادثة والفعل وغير ذلك وقد ارجع بعضهم جميع هذه المعاني الى جامع وهو مفهوم الشيء .

وفي الكفاية[1] انها مشتركة بين الشيء والطلب .

وذهب النائيني ﷺ الى كونها موضوعة للشيء المهم[2] .

أمّا كونها موضوعة لمفهوم الشيء ، ففيه : انَّ الأمر ربما يستعمل في موارد لا

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٩٠ .

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٨٦ .

يمكن استعمال الشيء فيها ، مثلاً يقال : جاء زيد لامر كذا ، ولا يقال : جاء لشيء كذا ، وربما ينعكس الأمر ، مثلاً يطلق لفظ الشيء على الواجب تعالى ، وعلى الذوات والصفات والأفعال ، بخلاف الأمر فانه لا يطلق الاّ على ما فيه جهة حدوث من الأفعال والصفات ، فلا يطلق الأمر على الحجر ، هذا مضافاً الى انَّ مفهوم الشيء جامد غير قابل للاشتقاق بخلاف لفظ الأمر ، على انَّ الأمر تارة يجمع على أمور ، واذا أريد منه الطلب يجمع على أوامر ، فلا يعقل اَنْ يكون موضوعاً لمفهوم الشيء فقط .

واما كونها موضوعة للشيء المهم وأخذ مفهوم المهم فيه ، فيرده صحة توصيف الأمر بغير المهم ، فيقال : « جاءه لامر غير مهم » أي بسيط باصطلاحنا .

والصحيح اَنْ يقال : انَّ هذه المادة تستعمل في الطلب يقيناً ، وفي الواقعة ، وفي الشور ومنه المؤامرة ، وفي التعجب على ما في اساس البلاغة[1] ، وامّا استعماله في الفعل لقوله تعالى : ﴿ **وما أمر فرعون برشيد** ﴾[2] فغير تام ، لانَّ المراد من الأمر بقرينة صدر الأمر به هو الطلب ، حيث يقول تعالى : « واتبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشيد » ، والظاهر انهم اتبعوا أمره لا فعله ، ولا يهمنا التعرض لبيان انَّ أي من هذه المعاني معنى حقيقياً لها بعد عدم ترتب ثمر عليه ، اذ لم نجد مورداً في الأحكام استعمل هذا اللفظ لنشك في المراد منه .

وانما نقول : انَّ مادة الأمر تستعمل بلا مسامحة في الطلب المبرَز أعم من اَنْ يكون بصيغة افعل ، أو بالماضي ، أو بمادة الأمر ، أو بمادة الطلب ، أو بالفعل ، أو بغير ذلك ، كل ذلك مصداق للأمر كما في لفظ البيع .

---

(١) اساس البلاغة / ص ٩ .

(٢) هود / ٩٧ .

فما في الكفاية من تفسيره بالقول المخصوص[١] لا وجه له ، ولا يهمنا انَّ استعمالها في المعاني الاخر هل هو حقيقة أو مجاز ، بنحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي اصلاً .

الجهة الثانية :

اعتبر بعضهم في صدق الأمر العلو والاستعلاء . أما العلو ، فهو معتبر يقيناً ، ولذا يتأذى الانسان لو قال له السافل أو المساوي آمرك بكذا ، وأما الاستعلاء فانْ أُريد به المولوية ، فهو ايضاً معتبر ، اذ لو لم يكن الأمر في مقام المولوية بل كان في مقام الشفاعة أو المزاح أو غير ذلك يكون ما أتى به مصداقاً لتلك العناوين ، والشاهد على ذلك خبر بريده ، وانْ أُريد منه الجبروتية ، فهو غير معتبر في صدق الأمر قطعاً ، بداهة صدق الأمر ولو أمر المولى عبده مؤدباً في غاية الخضوع والأدب .

الجهة الثالثة :

الأمر حقيقة في الوجوب على النحو الذي نبيّنه في الطلب المبرز ، لما عرفت انَّ الطلب المبرز بانحاء الابراز هي مصاديقه ، فيلحقه حكمها ، فانْ كانت تلك الصيغ المبرزة للطلب للوجوب فكذلك لفظ الأمر ، وانْ لم تكن للوجوب فكذلك المادة ، وسنبيّن انشاء الله تعالى انها للوجوب بنحو نتعرض له انشاء الله تعالى ، فالأمر ايضاً كذلك .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٩٠ .

الجهة الرابعة :

يقع البحث فيها عن نقاط أربع :

الأولى ـ في انَّ الطلب والارادة هل هما موضوعان لمفهوم واحد كما في الكفاية[١] ، أو انَّ مفهوم كل منهما مغاير مع مفهوم الآخر ؟

الثانية ـ في بيان معاني الجمل الانشائية والجمل الخبرية ، والبحث عن هاتين الجهتين لغوي لفظي .

الثالثة ـ في إنه هل لنا وجداناً غير الصفات النفسانية الوجدانية من الحب والشوق والعزم والارادة صفة أخرى تسمىٰ بالكلام النفساني كما ذهب اليه الأشاعرة أم لا ؟

الرابعة ـ في انَّ العباد في افعالهم هل يكونون مقهورين بالارادة القاهرة الازلية أو انَّ القوة والقدرة من الله والافعال تصدر بارادة العبد واختياره ؟ والبحث عن هاتين الجهتين بحث كلامي كما هو واضح .

النقطة الأولى : فدعوىٰ اتحاد الطلب والارادة يمكن اَنْ تكون من جهتين .

فتارة : يدعى انهما متحدان مفهوماً نظير المترادفين وهذا الذي يظهر من الكفاية[٢] ، وأخرى يسلم : تغايرهما مفهوماً ولكن يدعى اتحادهما مصداقاً وانَّ ما يصدق عليه الطلب خارجاً بعينه تصدق عليه الارادة وبالعكس ، اي يكون بينهما من النسب الاربع التساوي ، نظير لفظ الكاتب بالقوة والضاحك بالقوة أو لفظ الانسان والبشر ، لو لم يكونا مترادفين .

وكلتا الدعوتين باطلتان ، ومفهومهما مفهومان متباينان لا ارتباط بينهما

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٩٠ .

(٢) نفس المصدر / ص ٩٥ .

اصلاً ، وذلك لانَّ الارادة اسم للصفة أو الفعل النفساني ـ على خلاف في ذلك يبيّن انشاء الله ـ قائم بالنفس ولا يعبر عن ذلك بالطلب اصلاً ، بل الطلب اسم للتصدي نحو المحبوب ، ولذا لا يقال طالب الدنيا لمن يحبها ، ولا طالب الضالة لمن لم يتصد نحو ضالته ، ولا طالب العلم لمن يحبه ، والاّ لأطلِق ذلك على جميع العقلاء ، اذ لم نر أحداً لا يحب العلم أو لا يحب الدنيا .

نعم بعدما تصدى الانسان نحو محبوبه ومراده يقال : طلب العلم ، أو الدنيا أو الضالة ، ويطلق عليه الطالب والتصدي نحو المراد لو كان من الأمور الاختيارية التي هي تحت قدرة المحب والمريد بأَنْ كان المشتاق اليه فعل فتصديه نحوه يكون بعمله الخارجي .

وأمّا لو لم يكن ما اشتاقه فعل نفسه بل كان فعل غيره وخارجاً عن اختياره ، أو كان تحت اختياره ايضاً ، كما في الشارع ، ولكن المشتاق اليه لم يكن صدور الفعل كيف ما اتفق ، بل كان المصلحة في صدوره عن اختيار العبد ، فالتصدي نحوه حينئذ يكون بأمره بذلك بقول افعل وأمثال ذلك .

وعليه فقول افعل ونحوه يكون حقيقة مصداقاً للطلب ، لانه غاية ما يمكنه المولى في مقام تصديه نحو مراده ، وبهذا ظهر فساد ما في الكفاية[1] من انَّ مفهوم الطلب ينشأ باللفظ ، فانَّ المفهوم غير قابل للانشاء ، بل الانشاء بنفسه مصداق للطلب كما عرفت .

فالصحيح : انَّ الطلب والارادة مفهومان متباينان ، وانْ اراد الاشعري من تغايرهما ذلك فهو المتين جداً ، بل الظاهر انَّ الطلب لا يطلق على مطلق التصدي نحو المراد ولو كان تحقق المطلوب وترتبه على المقدمات مسلماً يقينياً ، مثلاً لو

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٩٥ .

تصدى الانسان نحو طبخ الطعام بايجاد مقدماته لا يقال طلب الطبخ ، وهكذا فيما اذا كان عدم ترتب المطلوب على المقدمات يقينياً وانما يطلق الطلب على التصدي نحو شيء يحتمل حصوله ويحتمل عدم حصوله ، هذا كله في مغايره الطلب والارادة .

النقطة الثانية : وهي التكلم في مدلول الجمل الخبرية والجمل الانشائية ، فالمشهور ذهبوا الى انَّ الهيئة في الجمل الخبرية دالة على النسبة النفس الامرية الاعم من الخارجية والذهنية وغير ذلك ، اثباتاً أو نفياً ، وفي الجمل الانشائية موضوعة لايجاد المعنى باللفظ أي ايجاد المفهوم في ذهن السامع .

ونقول : ذكرنا انَّ الوضع ليس الاّ التعهد والالتزام ، فلابدّ واَنْ يتعلق بأمر مقدور للواضع أي ما يكون فعل نفسه ، وليس ذلك الاّ قصد تفهيم المعنى عند اطلاق اللفظ ، أو ذكر اللفظ عند قصد تفهيم المعنى الخاص ، وعليه فهيئة الجمل الاسمية موضوعة لقصد الحكاية فهما يلفظ بها اللافظ تنتقل بالانتقال التصديقي الى انه قصد الحكاية بمقتضى تعهد الواضع ، واستعمالها بدونه يكون على خلاف التعهد ، ولا فرق في ذلك بين صورة الصدق والكذب .

وأمّا هيئة الجمل الانشائية فلا معنى لكونها موضوعة لايجاد المعنى باللفظ ، اذ لو أُريد من الايجاد الايجاد الخارجي ، فهو لابد واَنْ يكون مستنداً الى علله الخارجية ، وليس اللفظ منها ، وانْ أُريد به الايجاد الذهني الاعتباري ، فهو أمر قائم باعتبار المعتبر واجنبي عن مقام اللفظ ، فلابدّ واَنْ تكون موضوعة لقصد ابراز الأمر الاعتباري كما بيّناه .

والى هنا نجد الهيئة في الجمل الخبرية والانشائية في كونها موضوعة للقصد ومبرزة عنه ، ولكن يفرق بينهما في انَّ متعلق القصد في الأولى يكون له تعلق الى الخارج دون الثانية ، ولذا يجري في الأولى احتمال الصدق والكذب دون الثانية حيث ليس لها تعلق بامر خارج .

النقطة الثالثة : هناك قول ثالث منسوب الى الأشعري وهو ايضاً يشاركنا في كون المدلول فيهما أمراً نفسانياً الاّ انه يخالفنا في تعيين ذلك ، فانهم التزموا بانَّ في النفس صفة أخرى غير الصفات المشهورة من العلم والشجاعة والعزم والجزم والارادة ، ونحو ذلك ، تكون نظير هذه الصفات وعبّروا عنها بالكلام النفسي ، وذهبوا الى انها مدلول الكلام اللفظي ، وعبروا عنه في الجمل الخبرية بالكلام النفسي وفي الانشائية بالطلب ، واستشهدوا لذلك بأمور مثل الانسان يقول لمخاطب انَّ في نفسي كلاماً اريد اَنْ ابديه ، أو انه لو لم يكن الكلام منظماً في النفس فكيف ينشأه اللافظ مرتباً .

وليعلم قبل بيان استدلالهم انه لو سلمنا صحة الكلام النفسي واثبتناه مع ذلك يستحيل اَنْ يكون ذلك موضوعاً له للجمل ، لما بيناه من انَّ الوضع بمعنى التعهد ، ولا مناص من تعلقه بأمر مقدور للواضع ، وليس ذلك الاّ ذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى .

ثم انه بعد التأمل ظهر لنا انَّ القائل بالكلام النفسي لا يدّعي وضع الالفاظ لذلك كما يظهر من كلماتهم ، فهم موافقون مع المشهور فيما وضع له الالفاظ ، وانما يدعون دلالة الكلام اللفظي على الكلام النفسي دلالة المعلول على علّته كدلالة الفحش على ثبوت البغض في نفس الفحاش مثلاً ، لا الدلالة الوضعية ، فما يظهر من الكفاية[1] من اسناده الى الاشعري دلالة الكلام اللفظي على الكلام النفسي بالدلالة الوضعية غير صحيح .

وكيف كان ذهب الاشاعرة الى ثبوت حروف والفاظ في النفس نظير الحروف والكلمات ، غايته انَّ الحروف في الالفاظ الخارجية متعاقبة ويوجد منها

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٩٨ .

جزء في الخارج وينصرم ، ثم يوجد جزء آخر ، بخلاف الكلمات النفسية ، فانَّ جميعها موجودة في النفس عرضاً نظير من نظر الى مكتوب دفعة .

وقد استدلوا على ذلك بأمور .

منها : ما يرى في العرف من انه يقول احد لآخر انَّ في نفسي كلام لا احب انَّ أبديه .

ومنها : انَّ ناظم القصيدة لابدّ له من نظم القصيدة في نفسه ، والاّ فلا تتحقّق الالفاظ في الخارج منظمة .

وفيه : انَّ ما يكون في النفس ليس الاّ العلم وتصوّر الالفاظ والمعاني ، وهذا موجود في جميع الافعال الاختيارية ، فانَّ المصلي قبل الاتيان بصلاته يتصوّر الصلاة اجمالاً ثم يأتي بها خارجاً ، وهكذا في جميع الأفعال ، ولو كان ذلك كلاماً نفسياً لزم الالتزام بالصلاة النفسي والأكل النفسي وغير ذلك .

ومنها : انه اسند الكلام الى الله تعالىٰ في قوله : ﴿ وكَلَّم اللهُ موسىٰ تكليماً ﴾[1] ، ولو أريد منه الكلام اللفظي فهو حادث ، واتصاف القديم بالحادث محال ، لاستلزامه حدوث القديم أو قدم الحادث ، فلابدّ وأنْ يكون هناك كلام نفسي قديم يمكن اتصاف القديم به .

وفيه : أولاً : انَّ ظاهر الآية ان التكلّم كان مع موسىٰ عليه السلام ، وموسى حادث يقيناً ، والكلام مع الحادث حادث ، الاّ أنْ يلتزم بقدم موسى ايضاً ، والقول بانَّ الكلام كان قديماً وتعلقه بموسى كان حادثاً خلاف ظاهر الآية .

وثانياً : انَّ البارئ تعالى يتصف بغير التكلّم من الصفات كالخلق والرزق ونحو ذلك ، فلابدّ من الالتزام بخلق نفسي ورزق نفسي .

---

(١) النساء / ١٦٤ .

وثالثاً : وهو الحل ، انَّ الصفات المنتسبة الى ذاته المقدّسة مختلفة فـنها : مـا تنتزع من ذاته تعالى وتسمىٰ بصفات الذات ، ومنها : ما تنتزع من افعاله ويـعبر عنها بصفات الفعل ، وما يتحد مع الذات ولابدّ من اَنْ يكون قديماً انما هو صفات الذات ، وهي منحصرة في العلم والقدرة والحياة ، وهي منتزعة عن العلم والقدرة ، وأمّا الصفات المنتزعة من الفعل فهي كنفس الفعل حادثة كالخلق والرزق والاحياء ونحوها ، وقد دلّ على ذلك بعض الأخبار ، ومضمون الرواية انه عليه السلام يقول للراوي : (أولست تقول انَّ الله أراد كذا ولم يرد كذا) يقول : نعم فيقول عليه السلام ما حاصله : (انَّ هذا من صفات الفعل ، وهل يمكن اَنْ نقول كان عالماً بكذا ولم يكن عالماً بكـذا) فيقول : لا ، فيقول عليه السلام : (هذا من صفات الذات) .

ثم انَّ تميّز صفات الذات عن صفات الفعل هل يكون بصحّة اتصاف الذات بضد تلك الصفة وعدمها ، أو يكون بصحّة اسـناد الارادة وعـدمها الى ذلك ، أو يكون بجواز نفيها عنه وعدمه ؟

الظاهر هو الثالث : ففي الخلق يصح اَنْ يقال : خلق الانسان ذو رأس واحد ولم يخلق انساناً ذي رأسين ، ولا يمكن اَنْ يقال : انه قادر على الأمر الفلاني وغير قادر على الأمر الكذائي ، وهكذا في الفعل ، فالمايز بين صفة الذات وصفة الفعل هو صحة تعلق القدرة به تارة وعدمها أخرى في الثاني وعدم صحته في الاول .

وبالجملة ذهبت الاشاعرة الى انَّ الكلام ينقسم الى قسمين ، أحدهما : مـا يكون مندرج الحصول بنحو التعاقب ، ويسمى بالكلام اللفظي ، وثانيهما : ما يكون بسيطاً ومن قبيل الالفاظ وغير قابل للانقسام اصلاً ، وهو قائم بالنفس نظير سائر الصفات النفسانية ويسمى بالكلام النفسي ، وانقسامه الى الخبرية والانشائية ونحو ذلك يكون بلحاظ تعلقه بالكلام اللفظي ، وقد استدلوا عليه بوجوه احسنها وجوه أربعة :

الأول : انه تعالى اسند الى ذاته المقدّسة التكلم في قوله عزّ شأنه : ﴿ وكلَّمَ اللهُ موسىٰ تكليماً ﴾[١] ، أو القول بانَّ ما اتصف به من الكلام هو الكلام اللفظي مستلزم لاتصاف القديم بالحادث ، وهو محال ، فلابدّ وأنْ يراد منه الكلام النفسي القديم المتحد مع الذات .

وفيه : ما تقدم فلا نعيد .

الثاني : انه يطلق « المتكلم » عليه تعالى كما يطلق عليه « المريد والقادر » ، ولا يطلق هذا المشتق الاّ على من قام به المبدء قيام حلول واتصاف لا قيام فعل وصدور ، والاّ يصدق عليه المتحرك ايضاً ، لانه خالق الحركة ، ومن الواضح انَّ الكلام اللفظي لا يعقل اتصافه تعالى به لانه حادث ، فلابدّ وأنْ يراد منه كلاماً قديماً وهو الكلام النفسي .

وفيه : انه ما المراد من المادة في المتكلم ، فانْ كانت مادته الكلام اعني الصوت ، فهو حال في الهواء والهواء متصف به اتصاف حلول ، لانَّ الصوت منشأ من موج الهواء على ما قيل ، وعليه فلابدّ من صدق المتكلم على الهواء ، وهو بديهي البطلان ، وانْ كانت المادة هي التكلم كما ذكره (روزبهان) بعد اطلاعه على فساد جعل مادته الكلام ، فهو وانْ كان صفة للمتكلم الاّ انه بمعنى ايجاد الكلام فالمتكلم من أوجد الكلام ، وأما ما ذكره من انَّ اسم الفاعل لا يطلق على من قام به المبدء قيام صدور فهو غير صحيح ، لاطلاق النائم على من صدر عنه النوم والخالق والرازق والمحيي والمميت عليه تعالى بلحاظ صدور تلك الأفعال عنه .

وقد ذكرنا انَّ صفة الذات المتحدة معه تعالى ليس الاّ العلم والقدرة والحياة ، وهي قديمة ، وأمّا بقيّة الصفات فهي من صفات الفعل وحادثة كنفس الفعل ، اذ

---

(١) النساء / ١٦٤ .

ليست تلك الصفة الاّ نفس الافعال ، فكما انَّ الفعل حادث فالفاعلية والموجدية لها ايضاً حادثة ، والتكلم من هذا القبيل .

الثالث : انَّ الانسان حينما يريد الدخول على السلطان أو على العالم يرتّب في قلبه ما يريد القائه بمحضر السلطان ، وهو الكلام النفسي .

وفيه : انَّ ذلك ليس الاّ تصور ، وهو موجود في جميع الافعال الاختيارية .

الرابع : استشهدوا بالكلمات العرفيّة وظواهر الآيات كقوله تعالى : **﴿ وأسرّها يوسف في نفسه ولم يبدها ﴾**[1] ، وقوله تعالى : **﴿ ان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ﴾**[2] ، الى غير ذلك .

وفيه : انه لا ربط بشيء من ذلك بالكلام النفسي كما هو واضح .

ومضافاً الى جميع ما تقدم انه بالوجدان نرى انه ليس في اللفظ الاّ امور سبعة:

الاول : الالفاظ المفردة ، الثاني : معانيها ، الثالث : الهيئة التركيبية ، الرابع : مفادها ، الخامس : تصور المعنى ، السادس : التصديق بالنسبة نفياً أو اثباتاً ، السابع : مطابقة الخبر في مثل « زيد قائم » ، للواقع ، وليس شيء منها كلاماً نفسياً كما هو ظاهر غير محتاج الى التطويل ، ويؤيد ما ذكر انَّ غير الاشعري ممن سبقه ولحقه يستعملون الكلام اللفظي من غير اَنْ ينتقلوا الى الكلام النفسي اصلاً ، فنحن لا نتصوّر للكلام النفسي معنى معقولاً حتى نبحث عنه .

النقطة الرابعة : في الجبر والاختيار ، وهو من مهمّات المباحث الكلامية ، ولولا انَّ صاحب الكفاية تعرّض له في المقام لما تعرضنا له ، فذهب الاشاعرة فراراً من لزوم الشرك بزعمهم الى انَّ افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى ، وليس لارادة

---

(١) يوسف / ٧٧ .

(٢) البقرة / ٢٨٤ .

العبد واختياره تأثير فيها اصلاً ، لأنْ لا يلزم تعدد الالهة بعدد افراد الفاعلين ، والتزموا بانَّ العباد كاسبون ، والاّ فالفعل مخلوق له تعالى ، غايته في الاختيارية من الافعال أوجد الله القدرة للعبد على اتيان العمل مقارناً لفعله من دون اَنْ يكون مستنداً اليها دون الفعل الغير الاختياري ، فتأمل .

ولذا ذكر بعض المعتزلة انَّ حمار الأشعري أعقل منه ، لانه يفرق بين الفعل المقدور وغير المقدور ، فاذا وصل الى نهر صغير تمكن من عبوره حيث يطفر عنه بخلاف ما اذا وصل الى النهر العريض الذي لا يمكنه الطفرة عنه ، والاشعري لا يفرق بين الأمرين ، ومن الواضح انَّ لازم هذا القول هو نسبة الظلم اليه تعالى في عقابه العباد على معاصيهم ، فهم فراراً من الشرك بتخيّلهم وقعوا في الظلم .

وذهب جمع من الفلاسفة الى ما ذكر في الكفاية من انَّ الافعال الاختيارية تكون مستندة الى الارادة ، وبذلك فرقوا بين الفعل الارادي وغيره ، الا انهم التزموا بانَّ ارادة العبد تنتهي الى الارادة الازلية ، وهذا ايضاً جبر نتيجة .

وأما المعتزلة فذهبوا الى انَّ العباد مستقلون في افعالهم ، وعزلوا الله جلّ شأنه عن التأثير في ذلك زعماً منهم كفاية العلة المحدثة في بقاء المعلول ايضاً ، وهم فراراً من الظلم وقعوا في الشرك .

والامامية تبعاً لأئمّتهم عليهم السلام ذهبوا الى الامر بين الأمرين والمنزلة بين منزلتين ، بحيث لا يلزم شيء من المحذورين ، وقد مثلنا سابقاً للجبر بحركة يد المرتعش اذا شدّ بيده سيف وجيء بانسان تحت السيف ، فانَّ حركة يد المرتعش تكون غير اختيارية ولو كان ملتفتاً الى انَّ من تحت السيف يقتل بذلك ، بل ولو كان في نفسه محباً لذلك ايضاً ، ومثلنا للتفويض بما اذا كان سبع في سجن ، فارسله

السجان ، وبذلك خرج عن قدرته واختياره ، او بارسال حاكم الى البلد وتفويض أمر البلد اليه بحيث لا يتدخل السلطان في افعاله واحكامه وتصرفاته ولو كان قادراً على عزله كما كان ذلك متعارفاً في زمان الاستبداد ، وامّا الأمر بين الأمرين ، فمثاله ما اذا فرضنا انَّ انسان مصاب بالفلج لا يقدر على الحركة أصلاً ، ولكن أوصل الطبيب السلك الكهربائي الى يده فتحركت ما دامت متّصلة بالسلك ، فانَّ المريض بعد ذلك يكون مختاراً في افعاله الاّ انَّ افاضة القدرة عليه يكون من السلك آناً فآناً ، ففي كل آن هو غير مستغني عن الطبيب ومهما رفع الطبيب يده عن « سويج » الكهرباء تفلج يد المريض وتسقط عن الحركة ، وفي هذا الفرض لو فعل المريض فعلاً بلا مسامحة يكون الفعل مستنداً الى المريض لصدوره عن مشيئته واختياره ، ويستند الى الطبيب ايضاً ، لانه كان بافاضة القدرة عليه آناً فآناً ، وافعال العباد كلها من هذا القبيل ، فانَّ الانسان غير مستغني عن المؤثر دائماً .

والحاصل : اصول الأقوال في المقام أربعة :

الأول : ما ذهب اليه أكثر الفلاسفة من انَّ الافعال الاختيارية معلولة للارادة ، فهي ارادية غير انَّ الارادة تنتهي الى ما ليس بالاختيار فهي غير اختيارية .

الثاني : ما ذهبت اليه الاشاعرة من انَّ الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ، وليس لقدرة العبد واختياره تأثير فيها اصلاً ، وانَّ العبد معرض ومحل للفعل نظير الجسم الذي يعرضه السواد ، وانما الفرق بينهما في انَّ خلق الفعل في الانسان يكون مقارناً لقدرته بخلاف خلق السواد في الجسم .

الثالث : ما ذهب اليه المعتزلة من استغناء العباد في افعالهم عن المؤثر ، وانهم لا يستمدون فيها من الله تعالى وانْ كان ايجاد مبادئ الفعل فيهم ابتداء من الله ، وهو قادر على اعدام ما أوجده فيهم من المبادئ الاّ انه بعدما اعطاهم الحياة والقدرة

وبقية المقدمات فما لم يسترجعها يكونون مستلقين في اعمالهم .

الرابع : ما اختاره الامامية من الأمر بين الأمرين .

أما الاشاعرة فيرد عليهم :

أولاً : انا بالوجدان نفرّق بين حركة يد المرتعش وغيرها من الحركات الاختيارية ، وبين حركة النبض وتحريك الاصبع اختياراً ، والوجدان اعظم البراهين ، فحينئذ نسأل من الاشعري ونقول : ما الفرق بين الحركة الاختيارية والغير الاختيارية ؟

فان قال : بعدم الفرق بينهما ، فهو انكار للوجدان ، واثبات المطلب على منكر الوجدانيات ممتنع نظير من انكر استحالة اجتماع النقيضين .

وإنْ قال : بانَّ الفرق بينهما بمقارنة الفعل الاختياري مع القدرة ، نقول : ما المراد من القدرة ؟ انْ اريد بها الارادة والاختيار على الفعل فمعها لا معنى لأنْ يكون الفعل مخلوقاً لله تعالى مع صدوره عن اختيار الفاعل ، وانْ كان المراد منها مجرد الشوق وحب الفعل فهو غير موجب لاختيارية الفعل ، ولذا لا تكون حركة النبض اختيارية مع انَّ الانسان يحبها وهو يشتاق اليها لانها سبب حياة الانسان ، فما هو الفارق بين الفعلين ؟

وثانياً : انه على هذا المبنىٰ يكون العقاب والثواب ظلماً وقبيحاً ، نظير عقاب العبد على طول قامته ، مع انَّ الأشعري بنفسه يعاقب من ضربه بالحجر ولا يعاقب الحجر الواقع بنفسه من مكان مرتفع على رأسه ، وقد أورد هذا على رئيس الاشاعرة ، وهو أبو موسىٰ الأشعري ، وأجيب عنه بجوابين :

الجواب الأول : انَّ العقاب يكون على الكسب .

وفيه : انه ما المراد من الكسب ليكون العقاب عليه ، انْ اريد منه معناه المتعارف الظاهر من اللفظ في الاستعمالات العرفية كما في قوله تعالى : ﴿ لها ما

كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾[1] وامثال ذلك فهو الفعل ، والمفروض انه غير اختياري ، ولذا ذكر بعضهم انه معنى لا يعقل ولا يمكن بيانه ، وقد وجهه بعضهم بوجهين :

أحدهما ـ انَّ العقاب يكون على تقارن الفعل مع القدرة .

وفيه : انَّ التقارن غير اختياري ايضاً ، وليس العقاب عليه الاّ كالعقاب على تقارن أمر غير اختياري مع قصر قامة العيد أو سواد وجهه .

ثانيهما ـ ما ذكره الباقلاني من انَّ العقاب والثواب يكون على الاطاعة والعصيان ، فانَّ للفعل حيثيتين ، فانه بما هو فعل مخلوق لله تعالى وبما هو اطاعة أو عصيان يوجب الثواب أو العقاب .

وفيه : انَّ الاطاعة والعصيان ليسا الاّ عنوانين انتزاعيين ولا حقيقة لهما الاّ بمنشأ انتزاعهما ، فالاطاعة تنتزع عن انطباق المأمور به على المأتي به والمعصية عن انطباق المنهي عنه عليه ، ولا معنى للعقاب على ذلك .

وبعبارة أوضح : انْ كانت الاطاعة أو العصيان فعلاً مستقلاً فننقل الكلام فيها ، اذ لو كانت مخلوقة للعبد يلزم الشرك المتوهم عند الأشعري ، ولو كانت مخلوقة لله فالعقاب لماذا ؟

وانْ أُريد من الكسب الارادة والاختيار فننقل الكلام في ذلك ونقول : انْ كان الاختيار فعلاً نفسانياً مخلوقاً للعبد فقد وقع المحذور وهو الشرك المتوهم عنده ، وعليه فلماذا لم يكن اصل الفعل مخلوقاً للعبد ؟! وانْ كان هو ايضاً فعل الله تعالى فالعقاب عليه ايضاً ظلم قبيح .

الجواب الثاني : عن اشكال الظلم هو انكارهم الحسن والقبح في الافعال

---

(١) البقرة / ٢٨٦ .

رأساً ، بدعوى : انَّ الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى ، وتصرّفه يكون في ملكه وسلطانه ، والظلم انما هو التصرّف في سلطان الغير ، فلا موضوع للظلم في افعاله تعالى ، وعلى هذا حملوا الآيات النافية للظلم عنه كقوله تعالى : ﴿ انَّ الله ليس بظلّام للعبيد ﴾[1] ، فقالوا المراد منه انه لا معنى للظلم منه تعالى ، لا انه معقول ولا يفعله ، فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا معنى لاثبات التكليف له تعالى بأَنْ يقال : يجب اَنْ يفعل كذا واَنْ لا يفعل كذا ، اذ ليس للعبد تكليف المولى وبيان الوظيفة له والزامه بشيء ، فلا مانع اَنْ يدخل النبي في اسفل دركات الجحيم ويدخل المشرك العاصي في أعلى درجات الجنة الى آخر ما يسطروه من الخرافات .

ونقول : أما قولهم بانه ليس للعبد اَنْ يحكم على المولى بشيء فهو حق ، الاّ اَنَّ المراد من الحكم في المقام ليس هو الالزام وجعل الوظيفة ، وانما المراد منه الادراك ، فالحكم بانه عادل كالحكم بانه عالم وقادر .

واما قولهم بانَّ الظلم هو التصرف في سلطان الغير ولا معنى له في افعال الباري .

ففيه : انه مغالطة واشتباه بالغصب ، فانَّ الغصب هو التصرّف في سلطان الغير ولا يعقل بالقياس الى مالك الملوك ، واما الظلم فهو بمعنىٰ الاعوجاج والخروج عن العدالة والاستقامة الى حد الافراط أو التفريط ولو في ملكه أو نفسه ، مثلاً انَّ الانسان على نفسه حقوقاً فلابدّ واَنْ يصرف مقداراً من زمانه في الأمور الأخرويّة ومقداراً منه في الأمور الدنيويّة يقال انه ظلم نفسه ، وهكذا لو كان للانسان عبدان وكان احدهما مطيعاً لمولاه في تمام عمره والآخر عاصياً له كذلك لو اثاب المولى العبد العاصي وعاقب المطيع فهو ظالم ويعد عند العقلاء مجنوناً .

---

(١) الحج / ٢٢ .

وأما قولهم يجوز أنْ يدخل الله نبيّه في الجحيم ويخلد عدوّه في الجنّة فهو ايضاً كالمثال المتقدم مما لا يجوّزه العقل والعقلاء ولو كان تصرفاً في ملكه وسلطانه .

هذا مضافاً الى انه عليه يكون بعث الرسل وانزال الكتب لغواً ، اذ لا مانع من أنْ يدخل جميع المؤمنين في النار ، ويسكن جميع الكفار في الجنان ، فلا يبقى لهذا دافع الاّ القول بانَّ الوعد والوعيد ينفي ذلك ، فانه لا يخلف الميعاد .

والجواب عنه واضح على مشربهم ، اذ خلف الوعد بل الكذب الذي ليس الاّ ظلماً في الكلام لا يكون قبيحاً ، واما توهم انَّ عادة الله جارية على ذلك .

ففيه:انه متى عاشرنا مع الله تعالى وكم مدّة كنّا معه حتى علمنا عادته في الأمور الدنيويّة ؟ ومن رجع من الآخرة واخبر عن عادته تعالى فيها ؟ فهذه الكلمات مما تضحك الثكلىٰ .

ثم انهم استدلوا على مطلبهم بوجهين .

أحدهما : عقلي .

ثانيهما : استظهار من ظواهر الكتاب كقوله تعالى : ﴿ **والله خلق كلّ شيء** ﴾[1] ، وافعال العباد شيء فهو خالقها ، وغير ذلك مما دلّ على نفي الشرك .

وفيه : أولاً : انَّ المسئلة عقلية لا يمكن الرجوع فيها الى الظهورات .

وثانياً : يخالف هذه الظهورات ظهورات أخر على خلافها مما اسند الفعل فيها الى العبد كقوله تعالى : ﴿ **ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم فلها** ﴾[2] ، وقوله تعالى : ﴿ **واذ تخلق من الطين كهيئة الطير** ﴾[3] ، وقوله عزّ شأنه : ﴿ **تبارك الله**

---

(١) الفرقان / ٢ .

(٢) الاسراء / ٧ .

(٣) المائدة / ١١٠ .

أحسن الخالقين ﴾[١] ، وقوله تعالى : ﴿ وتخلقون إفكاً ﴾[٢] الى غير ذلك ، وقد صرّح فيها باسناد الخلق الى الله تعالى ، فلابدّ وأنْ يراد من قول الله خالق كل شيء الأشياء الموجودة في نفسها غير الافعال ، وأعجب من هذا استدلالهم بقوله تعالى : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾[٣] ، فانَّ صدر الآية ﴿ قال اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ﴾ ، أي الذي تعملونه وهو الخشب فانَّ الـ«ما» موصول بمعنى ومعرفة صلته ، فالمعنى الله خلقكم وما تنحتونه من الأخشاب لا انَّ الله خلق نفس عملكم وفعلكم .

واما العقلي فامران :

الأول : انَّ الله تعالى عالم بأفعال العباد ، والاّ لزم الجهل في ذاته المقدّسة ، وهو محال ، فاذا تعلق علمه بانَّ زيداً يفعل العمل الكذائي وعمراً يتركه ، فبالضرورة لابدّ وأنْ يتحقق ذلك ، والاّ لانقلب علمه جهلاً ، وهو محال .

وهذا الوجه ذكره « الفخر الرازي » ، وارعد بذلك حيث قال ما حاصله : انه لو اجمع اهل العالم والعلماء لما اجابوا عن هذه الشبهة ، وافترى على هشام وقال : الاّ أنْ يختار ما ذهب اليه هشام من نسبة الجهل اليه تعالى .

وقد اضاف الى الشبهة بعضهم ما مضمونه انَّ الله تعالى اخبر عن دخول ابي لهب النار بقوله تعالى : ﴿ سيصلىٰ ناراً ذات لهب ﴾ ، فلو لم يكن كفر أبي لهب ضرورياً وأمكن ايمانه ، والايمان يجبّ ما قبله ، يلزم الكذب والجهل في ذاته المقدّسة .

وفيه : انَّ العلم عبارة عن الانكشاف ، والانكشاف يتعلّق الواقع المنكشف

---

(١) المؤمنون / ١٤ .

(٢) العنكبوت / ١٧ .

(٣) الصافات / ٩٦ .

على ما هو عليه واقعاً ، فالعلم تابع للمعلوم ، لا انَّ المنكشف تابع للعلم ، نظير من وقف امام المرآت فانَّ ما يرتسم في المرآت يكون تابعاً لصاحب الرسم لا العكس ، فالرسم يكون رسم انسان يتبع كون الواقف امام المرآة انساناً ، لا انَّ الانسان انسان لأنَّ رسمه رسم انسان .

وبالجملة لا فرق بين علمه تعالى وعلمنا بالأشياء في ذلك ، فكما انا لو علمنا بانَّ زيداً يصلي غدا لا يؤثر ذلك في فعله ، وكلنا نعلم بانه في الغد تطلع الشمس ولكن لا يؤثر علمنا في طلوعها ، كذلك علمه تعالى بافعال عباده لا يؤثر في تحققها فهو عزّ شأنه يعلم بصدور الفعل أو الترك من العبد بقدرته واختياره ، لانه يصدر منه كذلك .

وأما ما ذكروه من قياس علمه تعالى بعلم البنّاء والخيّاط بعمله ، وتأثير ذلك فيه .

ففيه : انَّ هذا العلم هو العلم الفعلي باصطلاح بعضهم اي ما يكون في طريق للفعل وهو عبارة عن تصوّر ، فتحقق كل فعل اختياري يكشف عن تعلق علم الفاعل به كشف المعلول عن علته ، فهذا العلم مؤثر في الفعل ، ولكن لا ربط له بالعلم بمعنى انكشاف الواقع .

والذي يؤيد ما ذكرناه هو انه تعالى عالم بالملازمات وباستحالة الأمور المستحيلة كاجتماع النقيضين مع انه لا دخل لعلمه في شيء من ذلك ، فاستحالة اجتماع النقيضين ثابتة لا من جهة علمه تعالى بذلك ، هذا في الحل .

والنقض : انه تعالى كما هو عالم بافعال العباد عالم بافعال نفسه من انزال المطر في الوقت الخاص ، وارسال الريح في الزمان المعيّن ، وخلق زيد في الساعة الفلانيّة الى غير ذلك ، فيلزم اَنْ يكون تحققها ضرورياً ، واَنْ يكون جلّ شأنه مضطرّاً في افعال نفسه ، ولا يلتزم به الأشعري ، وبالجملة بعد فرض تحقق الفعل من العبد

وتعلق علم البارئ به بهذا العنوان يكون صدوره منه ضرورياً لكن من قبيل الضرورة بشرط المحمول ، واما في حد نفسه فصدور الفعل الاختياري وعدمه من العبد يكون بالنسبة اليه على حد سواء .

وأما ما ذكروه من انه بعد تعلق علمه بصدور الفعل عن الشخص لو لم يكن ضرورياً ينقلب علمه الى الجهل فهو فاسد ، اذ لو فرضنا تعلق علمه بصدور الفعل من العبد اختيارياً فصدوره عنه بالاضطرار مستلزم لانقلاب علمه جهلاً .

الثاني : انَّ نسبة الفعل والترك في كل فعل اختياري الى الفاعل يكون على حد سواء ، لانَّ المفروض انَّ الفعل ممكن فلابدّ في تحقق أحد طرفيه من ثبوت مرجح لذلك ، والاّ لزم الترجيح بلا مرجح ، فانْ ثبت مرجح لاحد الطرفين وأوجب تحققه ، فقد خرج الى حد الوجوب فيجب تحققه ، وهذا هو المطلوب ، والاّ فهو باق على حد الامكان وداخلاً تحت قدرة الفاعل ، ولابدّ في تحقق أحد طرفي الممكن من مرجّح ، فانْ كان ذلك المرجّح الثاني ايضاً موجباً فقد ثبت المطلوب ، والاّ فالفعل باق على امكانه الى اَنْ يتسلسل أو يتحقق مرجح موجب .

وفيه : انَّ هذه الشبهة ايضاً موهونة بعد التأمل .

فنقول : نحن لا شغل لنا بالالفاظ والاصطلاحات ، بداهة انَّ نزاع الجبر والتفويض غير مبني على وضع لفظ الارادة ونظائره ، بل نريد اَنْ نتأمل الواقع ونرى ما يتحقق في انفسنا وجداناً عند صدور الفعل عنّا ، لا شبهة في انه :

اولاً : لابدّ لنا من ملاحظة الفعل وتصوّره ، ثم بعد ذلك لابدّ من ادراك كون الفعل والترك ملائماً لاحدى قوانا الظاهرية أو الباطنية وربما يعبرون عنه بالتصديق بالفائدة ، ثم ادراك ما يترتب عليه من المفسدة ودفعها أو توطين النفس عليها ، ثم نشتاقه ونميل اليه ، وبعد ذلك نرى انَّ لنا قدرة على الفعل وعلى الترك ، وبعد ذلك ليس الاّ اعمال القدرة فتحريك العضلات من دون اَنْ يكون هناك مرجح الى كونه

ملائماً للطبع ، ونِعْمَ ما عبّروا عن اعمال القدرة بالاختيار أي طلب الخير والملائم للطبع ، فلو كان هناك مرجح موجب لم يكن مجال للاختيار اصلاً ، ولا ملزم للالتزام بوجوب المرجح الملزم غير الملائمة للطبع اصلاً .

وما قيل : من استحالة الترجيح بلا مرجح فليس معناه الاّ توقف كل فعل على فاعل كما يشير اليه قوله تعالى : ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴾[1] ، ولذا نرى بالوجدان انا اذا وصلنا في سيرنا الى طريقين في احدهما سبع يفترس من ذهب اليه ، وفي الآخر رجل يقيم بشؤون المسافرين ، فمن جهة ملائمة الثاني لطبعنا وحبنا لحياتنا نسير فيه ، ولكن مع ذلك لنا القدرة في الذهاب من الطريق الآخر وتكون قدرتنا بالنسبة الى السير من الطريق الثاني كالقدرة على اَنْ نسير في الطريق الأول ، وهذا ظاهر واضح .

وبالجملة نرى بالوجدان انا نفرّق بين حركة نبضنا مثلاً ، وتحريك اصبعنا بالاختيار ، والأول يتحقق ولو لم نكن ملتفتين اليه وشاعرين به بخلاف الثاني ، فانه لابدّ في تحققه أولاً : من الالتفات اليه ، ولذا ربما يموت الانسان جوعاً أو عطشاً مع وجود الطعام والشراب عنده لعدم التفاته اليهما ، وثانياً : الى ملائمته لاحدى القوى والى عدم مزاحمته بما ينافي النفس من الجهات الأخر ، فيشتاقه ويميل اليه ثم بعد ذلك يبني على فعله أو على تركه بسبب ملائمة ذلك لاحدى قواه ، ولا يبعد اَنْ يكون هذا هو المراد من الارادة أو المشيئة أو الاختيار ، فيقال : اردت ففعلت ، وفي الفارسية يقال : (خواستم پس كردم) وربما يكون البناء متعلقاً بأمر حالي كما قد يتعلق بأمر استقبالي فيقال أريد زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة ، أي انا باني على ذلك ومتهيّء له في نفسي ، وربما يعبر عنه بعقد القلب .

---

(١) الطور / ٣٥.

ثم انَّ المراد من الارادة المستندة الى غير ذوي الشعور ، كما في قوله تعالى : ﴿ جداراً يريد ان ينقض ﴾[١] ، هو ايضاً البناء والتهيؤ غايته انَّ التهيؤ هناك يكون طبعياً ، فانَّ كل ثقيل يميل الى الأرض طبعاً لو لم يكن له مانع ، وفي الفعل الاختياري البناء اختياري ، وهذا هو المراد من القصد والجزم والعزم ونحو ذلك من العبارات والاحاطة بجميع مزايا لغات هذه الكلمات غير ميسور لنا ، وما ذكرناه هو الذي نراه في انفسنا ، ثم بعد ذلك تعمل النفس قدرتها في ايجاد الفعل خارجاً ، ويكون المرجّح لذلك مجرّد ملائمة ما اختارته مع بعض قواها ، وليس في نفسنا وراء ذلك شيء اصلاً ، وكأنَّ توهم الاشعري ناشئ من مغالطة واضحة وهي الخلط بين مرجّح الوجود ومرجّح الايجاد ، فمرجّح الوجود لابدّ وانْ يكون موجباً ويستحيل صدور الفعل من غير فاعل ، وهذا بخلاف مرجّح الايجاد فانَّ أدنى مرجّح يكفي في ترجيح الفاعل الفعل على الترك أو العكس وهو الملائمة للطبع ، ولذا لو سُئل الفاعل عن سبب فعله يقول فعلته لكونه موافقاً لميلي وشهوتي ، فلا نعني بالفعل الاختياري الا الفعل المسبوق بالعلم أو القدرة وليس في مقدماته سوى الالتفات وادراك ملائمته للطبع والبناء ، ثم اعمال القدرة وهو الفعل أو الترك .

واما معنى لفظ الارادة والاختيار لغة ، فالارادة مشتقة من الرود ومنه الرائد ، أي طالب الماء والكلاء ، وهي على ما في اللغة تستعمل تارة : بمعنى المشيئة وهي بمعنى اعمال القدرة ، واخرى : في التهيؤ للفعل ، ولذا ربما تسند الارادة الى الجدار كما في قوله تعالى : ﴿ جداراً يريد ان ينقض ﴾[٢] اي كان مشرفاً على ذلك ، ولم نر من ذكر من معانيه الشوق الأكيد المحرّك للعضلات .

---

(١) الكهف / ٧٧.

(٢) الكهف / ٧٧.

وأما الاختيار فهو بمعنى طلب الخير أو قبوله ، والروايات ايضاً تساعد ما ذكرنا ، ففي بعضها سأل الامام عليه السلام عن الراوي : (اتقول افعل ذلك ، ثم انشاء الله قال : نعم ، فقال عليه السلام : اتقول افعل ان علم الله ، قال : لا) ، فيظهر من بيانه عليه السلام انَّ الارادة انما هي بمعنى المشيئة التي هي من افعاله تعالى لا صفاته ، ثم انَّ المشيئة اعني اعمال القدرة بنفسها مقدورة ، والفعل المترتّب عليها مقدور بسببها ، وقد اشير الى ذلك في قوله عليه السلام : (انَّ الله خلق المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة) فظاهره ان المشيئة بنفسها مقدورة وسائر الأفعال بها ، ومن الغريب ما حكاه في الوافي عن الميرالداماد من تفسيره الرواية بانَّ المراد انه تعالى خلق مشيئة العباد بنفسها ثم خلق سائر الأفعال بها ، ولا ندري بأي وجه استظهر ذلك من الرواية .

وكيف كان لم يرد دليل على انَّ الارادة تجيء بمعنى الشوق المحرّك للعضلات ، لنقع في محذور الجبر ، بل المحرك للعضلات هو النفس والروح .

ثم لا يخفى انَّ المشتاق اليه حقيقة وما هو المقصود واقعاً انما هو الفعل الجوارحي ، وأما قصده والعزم أو الجزم والبناء عليه وغير ذلك من الأفعال الجوانحية فليست مقصودة بالاستقلال ، وانما هي أمور آلية نظير الواجب النفسي أو الغيري ، ولذا كثيراً ما تكون مغفولاً عنها ، فنريد اَنْ ندعي انَّ الفعل الجوارحي الاختياري ما يكون مسبوقاً بالعلم والقدرة ، وهذا هو الميزان في الاختيارية وغيرها .

ثم انَّ هنا للاشعري شبهة ثالثة ، حاصلها : ان الارادة الازلية لو كانت متعلقة بصدور الفعل من العبد فيصدر لا محالة ، وانْ كانت متعلقة بعدم صدوره فلا يصدر بالضرورة ، وهذه الشبهة هي التي ذكرها المحقق الخراساني[1] فاجاب عنها بانَّ

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الأول / ص ١٠٠ .

الارادة الازلية انما تعلّقت بصدور الفعل أو بعدمه عن الفاعل بالاختيار .

ونقول : هذا الجواب ليس الاّ جواباً عن الشبهة في مقام اللفظ والاصطلاح ، ولا يرفع الاشكال واقعاً ، فانَّ تعلق الارادة الازلية بصدور الفعل عن اختيار العبد لازمه ضرورية الصدور والاختيار ، نعم حيث انَّ الفعل حينئذ يكون مسبوقاً بالارادة يكون اختيارياً اصطلاحاً .

والصحيح في الجواب انَّ الارادة بمعنى البناء والمشيئة وما شئت فعبر انما تتعلق بفعل نفس الانسان فاذا التفت امّا اَنْ يريد فعل شيء أو تركه . واما الفعل الاختياري للغير فلا معنى لتعلق ارادة الانسان به اصلاً ، وعليه فما يصدر من العبد اضطراراً من غير اختياره كحركة النبض مثلاً لا مانع من تعلق الارادة الازلية به وجوداً أو عدماً ، وامّا الفعل الصادر عن اختياره فلا تتعلق الارادة الازلية به اصلاً من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، اذ لم يكن مجال لتعلقها به ، وما ورد من قبيل قوله تعالى : ﴿ وما تشاءون الاّ اَنْ يشاء الله ﴾[1] فالمراد منه ظاهر بعد ما بيّناه ، فانَّ معنى مشيئته بالنسبة الى الأفعال الاختيارية للعبد انما هو الاقدار آناً فآناً ، والافاضة دائماً كالسلك الكهربائي بحيث لو انفصل أقل من آن ينطفئ الضوء ويخمد النور ، وهذا معنى كلمة (لا حول ولا قوّة الاّ بالله) ، فتحصل بحمد الله اندفاع شبهات الاشاعرة بحذافيرها .

وأما الفلاسفة فذهبوا الى انَّ الأفعال الاختيارية معلولة للارادة تترتب عليها كترتب الصفرة على الوحل ، لا فرق بينهما الاّ في انَّ الأول مسبوق بالارادة ولذا يسمى بالاختياري دون الثاني ، زعماً منهم انَّ كل فعل لابد له من علّة تامة موجبة ، لانَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، وهذا هو الوجه الذي يستلزم الجبر والقول

---

(١) الانسان / ٣٠.

بقدم العالم لجريان هذا الكلام هناك ايضاً ، وقد ذكر العلّامة ﷺ في منهجه انَّ الفرق بين الفلسفة والاسلام هو ذلك ، فانَّ الفلاسفة يقولون بان كل فعل متوقف على موجب ، لانه ما لم يجب لم يوجد ، بخلاف الاسلام اذ ليس من هذه العناوين كعنوان العلّية والمعلولية في الأخبار عين ولا أثر ، والمذكور فيها انما هو احتياج الفعل الى الفاعل والى الصانع ، واحتياج الخلق الى الخالق .

وبالجملة الفارق المذكور في كلامهم لا يكون مؤثراً في دفع شبهة الجبر وقدم العالم مثقال ذرة ، وانما هو فرق اصطلاحي لمجرد التعبير .

فالجواب الصحيح عن كلامهم هو ما تقدم من انَّ ما يتوقف عليه الفعل انما هو الفاعل ولو كان مختاراً ، فانْ شاء يعمل قدرته ويجعلها فعلها اي بفعله ، وانْ لم يشأ لم يفعله ، نعم لابدّ وأنْ يكون ذلك لفائدة مترتّبة عليه ، امّا راجعة الى نفسه أو الى غيره ، وامّا الموجب فلم يدل دليل على اعتباره لا شرعاً ولا عقلاً .

وبهذا تندفع شبهة الجبر وشبهة قدم العالم ، وما تخيّلوه من ترتب عقول عشرة وانَّ المخلوق الأول هو العقل الأول ، ثم بقية العقول بحسب الترتيب الى انْ ينتهي الأمر الى النفوس الفلكية ، ثم الى عالم الطبيعة ، فانَّ كل ذلك مبني على الجبر وانَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، والاّ فالبارئ فاعل مختار اذا رأى المصلحة في ايجاد شيء قبل ألف سنة يوجده في ذلك الظرف ، واذا رأى المصلحة في ايجاده بعد ألف سنة يوجده في ذلك الزمان ، فلا يلزم القدم ، وهذا هو الذي يستفاد من الأخبار ويراه الانسان وجداناً ولذا ذكر الشيخ في الرسائل انَّ ضرورة الأديان قد دلّت على حدوث العالم ، فانْ كانت هناك شبهة ، كاستحالة الخلق المعلول عن العلّة ، فهي شبهة في مقابل البديهيّة[1] .

---

(١) الرسائل / ص ١٠ .

ثم بما ذكرناه ظهر الخلل في كثير من عبارات الكفاية في المقام ، ونحن نتعرّض الى موردين منها :

أحدهما : ما ذكره من انقسام الارادة الى التكوينيّة والتشريعيّة ، فان الارادة على ما عرفت بمعنى البناء القلبي ، ولا يعقل تعلّقه بفعل الغير . نعم ربما يتعلّق الشوق بذلك ، وأما العزم والمشيئة والبناء فلا ، وعليه فالفاعل دائماً تكون ارادته تكوينيّة ، غايته تارة : تتعلّق بالفعل الخارجي التكويني ، واخرى بالجعل وتشريع الحكم ، فالفرق في المتعلّق .

ثانيهما : ما ذكره[1] من انَّ اختيار السعادة والشقاوة بالآخرة ينتهي الى الذاتي ولا يسئل عنه ، فانَّ الاختيار فعل النفس ولا معنى لكونه ذاتياً ولذا يتخلف ويتبدل ، فربما يكون الانسان في أول عمره يختار المعاصي وفي أواخر عمره يختار الطاعات وربما ينعكس الأمر ، فالتخلف أقوى دليل على عدم كونه ذاتياً .

ثم انَّ بعض أعاظم تلامذته وجّه كلامه ببيان مقدّمة ، وحاصل ما ذكره : انَّ الأعراض تارة : تكون لازمة أما من عوارض الماهية ، وأما من عوارض الوجود ، وأخرى : تكون مفارقة اتفاقيّة كالبياض بالقياس الى الجسم ، فما كان من قبيل الأول لا يحتاج الى جعل مستقل ، بل لا معنى لجعله مستقلاً ، بل ينجعل بجعل ملزومه .

وأما القسم الثاني فجعله يكون بجعل مستقل ، ثم طبق هذه المقدّمة على المقام ، وذكر انَّ العلم بالنسبة الى الانسان يكون من العوارض المفارقة ، ولذا لا يكون الانسان عالماً ، ثم يعلم .

وأما الاختيار فهو من لوازمه ، فانَّ الانسان الملتفت الشاعر من أول وجوده

---

(١) كفاية الأصول / المجلد الأول / ص١٠١ .

يكون مختاراً ، فثبوت الاختيار في الانسان غير محتاج الى جعل مستقل ، وعليه فحيث انَّ الاختيار فعل العبد ويكون دخيلاً في تحقق فعله الاختياري يستند الفعل الى العبد ، وحيث انَّ بعض اسبابه وهو العلم والادراك يكون جعله من الله تعالى يستند الفعل اليه جلّ شأنه ، وهذا معنى أمر بين أمرين ، وفي كلامه صغرىٰ وكبرىٰ وتطبيقا نظر .

والحاصل : انه تلخّص مما ذكر ان أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى كما ذهب اليه الأشاعرة ، ولا هي معلولة للارادة كما ذهب اليه الفلاسفة ، بل هي فعل العبد صادرة باختياره .

نعم القدرة على ذلك آناً فآناً تكون من الله تعالى ، حتى في حال العصيان ، وهذا معنى الأمر بين أمرين ، كما ورد في الروايات ، وفي بعضها سئل عن الامام ما حاصله : انه هل يكون الفاعل هو الله ، فقال عليه السلام ما مضمونه : هو أعدل من ذلك ، فقال : فالعبد هو الفاعل ، فقال عليه السلام : هو أعجز من ذلك .

ومنشأ ما ذهب اليه الفلاسفة انما هو ذهابهم الى احتياج كل فعل الى علّة تامّة يستحيل تخلّفها عن المعلول ، وقد ذكرنا انه لا دليل عليه ، وانما الفعل يحتاج الى الفاعل ليس الاّ ، وبهذا ظهر ما في الكفاية من الخلل ، وذكرنا من مواردها موردين :

الأول : تقسيمه الارادة الى التكوينيّة والتشريعيّة ، فانَّ ذلك على مسلكهم من انَّ الارادة من الصفات تام ، حيث لا معنىٰ لها في البارئ الاّ العلم ، فعلمه تعالى تارة : يتعلّق بما له دخل في النظام الأتم فيعبّر عنه بالارادة التكوينيّة ، واخرى : بما له دخل في مصلحة شخص خاص ويسمى بالارادة التشريعيّة ، ولكن على ما اخترناه من انَّ الارادة هي من افعال النفس ، فالارادة دائماً تكون تكوينيّة ، والفرق يكون في متعلّقها .

الثاني : ما ذكره من انتهاء الارادة الى الذات ، والذاتي لا يعلل ، فـانَّ الله تعالى ما جعل المشمش مشمشاً ، بل أوجده ، فانه لا معنى لاَنْ تكون الارادة جنساً ولا فصلاً للانسان ، وقد وجّه كلامه بعض أعاظم تلاميذه بذكر مقدّمة ، وهي : انَّ الاعراض ، تارة : تكون من اعراض الماهيّة ، وأخرى : من اعـراض الوجـود ، وعلى الثاني أما تكون دائمة ، واما تكون مفارقة ، وجعل العـرض اللازم مـطلقاً يكون بتبع جعل معروضه وليس له جعل مستقل ، بخلاف العرض المـفارق فـانه مجعول بجعل مستقل ، ثم طبق ذلك على المقام وذكر انَّ الاخـتيار مـن عـوارض الانسان الغير المفارقة بخلاف العلم والشوق ، فالاختيار غير مجعول في الانسـان مستقلاً بخلاف العلم ، والفعل المتوقف على هاتين المقدّمتين من حيث دخل العلم المجعول من الله تعالى فيه يكون مستنداً اليه ، ومن حيث توقّفه على الاختيار الذي ليس بمجعول مستقلاً يستند الى الفاعل ، وهذا معنى الأمر بين أمرين ، انتهى .

وهو غير تام صغرىٰ وكبرىٰ وتطبيقاً .

أما كبرىٰ فلأنَّ تقسيم العارض بمعنى اللاحق ، لا الانتزاع الى عارض المهية والوجود وان كان من الفلاسفة الاّ انه غير تام ، فانَّ الماهيّة ليست بشيء اصلاً ، فهي ليست حرف فكيف يمكن اَنْ يلحقها أمر آخر ، بـل العـرض دائمـاً يـعرض الوجود ، غايته تارة : يعرض كلا الوجودين الخارجي والذهني كالزوجيّة للأربعة مثلاً ، ويسمى بلازم الماهية ايضاً ، وأخرى : يعرض أحد الوجودين دون الآخر كالمعقولات الثانوية والحرارة للنار .

وأما ما ذكره من انَّ العرض اللازم يكون مجعولاً بجعل المعروض .

ففيه : انه لا ريب في تغاير العارض والمعروض وتعددهما خارجاً وان كلاًّ منهما موجود له وجود خاص به ، وحـيث انَّ الايجـاد والوجـود مـتّحدان ذاتـاً واختلافهما يكون بالاعتبار ، فكل وجود ايجاد لو قيس الى فاعله ، فلا محالة يكون

هناك ايجادان ويستحيل اتحادهما .

ومع التنزل عن ذلك ، نقول : ما المراد من الاعتبار الذي جعله من العوارض الدائميّة وما المراد من العلم الذي جعله مفارقاً ؟ فان كان المراد من الاختيار قابلية الاختيار ، فجميع صفات الانسان تكون كذلك ، فانَّ الكاتب بالقوّة والعالم بالقوّة والصانع بالقوّة ، تكون من لوازم الانسان الغير المنفكة عنه حتى عرف الانسان في المنطق بالكاتب بالقوة ، فما وجه الفرق بينهما ؟ وانْ أراد من الاختيار الاختيار الفعلي الذي هو محل كلامنا فهو مفارق بالنسبة الى الانسان ، فانه ربما يريد شرب الماء وربما لا يريده ، فكيف يكون لازماً له ، وهو يتخلّف عنه .

هذا مضافاً الى انه نسلّم جميع ما تقدّم ، ولكن نقول : لو كان هناك فعل مترتّب على مقدّمتين . أحداهما : تكون مجعولة بجعل المولى تبعاً ، والاخرى : تكون مجعولة بجعله استقلالاً ، فمع ذلك كيف يمكن اَنْ يكون الفعل اختيارياً مع انَّ كلتا مقدّمتيه كانتا بغير اختياره ؟ وهل هذا الاّ مجرّد تسمية واصطلاح ، فالشبهة لا ترتفع بهذا التوجيه ، فدافع الشبهة منحصر بما ذكرناه واستفدناه من ائمتنا عليهم السلام ، وهو الأمر بين الأمرين .

واما التفويض فلا نطيل الكلام فيه ، فانه مبنى على انَّ الوجه في احتياج الممكن الى المؤثر هل هو حدوثه أو امكانه ؟ والصحيح هو الثاني ، وعليه فالحادث في بقائه ايضاً محتاج الى المؤثر لبقاء ملاك حاجته وهو الامكان ، هذا تمام الكلام في التفويض .

تنبيهان

الأول : انَّ قولك في الصلوات « بحول الله وقوّته أقوم وأقعد » يشير الى ما

ذكرناه من الأمر بين الأمرين ، وانَّ افاضة القدرة دائماً يكون من المولى ، وهكذا جميع مبادئ الفعل من الادراك والحب والاشتياق والقدرة يكون منه تعالى ، وانَّ البناء والاختيار يكون من العبد ، ولذا اسند الفعل في قول « بحول الله اقوم » الى نفس العبد ، والحول والقوة الى الله تعالى ، وأما قوله تعالى : ﴿ **ولا تقولنّ لشيء اني فاعل ذلك غداً الاّ ان يشاء الله** ﴾[1] ، فقد ذكر بعض المفسّرين انَّ الاستثناء يكون من المنهي عنه ، وانَّ المعنى هو النهي عن قول اني فاعل ذلك غدا بتا ، وعدم النهي عنه اذا انضم اليه قول الاّ اَنْ يشاء الله ، ولكنه محتاج الى التقدير وهو خلاف الظاهر ، بل الظاهر انْ يكون المراد هو النهي عن مجموع تلك الجملة بأَنْ يكون الاستثناء ايضاً مقول القول ، فقول الاّ اَنْ يشاء الله يكون هو المنهي عنه ، وذلك لان ظاهره التفويض .

وبعبارة أخرى ، تارة : يخبر الانسان عن فعل عمل بتا من دون تعليق ، وربما يكون ذلك مع الالتفات الى لوازمه مستلزماً للكفر . واخرىٰ : ربما يخبر معلقاً على حول الله وقوّته ومشيئته ، وهذا هو المحبوب . وثالثة : يخبر ويجعل ارادة الخلاف من الله تعالى مانعاً عن ذلك بأَنْ يقول : « افعل ذلك غدا الا اَنْ يشاء الله خلافه ويمنعني عنه » وكثيراً ما يستعمل ذلك في محاورات اعضاء الدولة ، مثلاً يقول الوزير « اخرج غدا اِنْ لم يمنعني السلطان » ، ومعنى ذلك هو الاستقلال في العمل والاستغناء عن السلطان والاخبار بانه اقدر منه فان شاء منعه ، وهذا تفويض محض ، وهو المنهي عنه في الآية المباركة ، فتأمل .

الثاني : انه لا ينافي ما ذكرناه من الأمر بين الأمرين ما ورد في بعض الآيات والأخبار من اسناد فعل العبد الى الله تعالى او تعليقه على مشيئته كما في قوله

---

(١) الكهف / ٢٣ .

تعالى شأنه في سورة هل أتىٰ ﴿ وما تشاءون الاّ أن يشاء الله ﴾[1] فانه واقع في ذيل قوله تعالى : ﴿ فمن شاء اتّخذ الى ربّه سبيلاً ﴾ ، وحيث انه أمر خير اسند ذلك الى الله ، وهكذا ما ورد في الحديث القدسي وما مضمونه « بمشيئتي انت الذي تشاء » .

وبالجملة لا منافاة بين ثبوت الأمر بين الأمرين ، وكون نسبة الاعمال من المعاصي والطاعات الى المولى والى العبد على حد سواء بحسب الدقّة العقلية ، وكون اسناد الطاعة الى الله جلّ شأنه أولى عرفاً ، واسناد المعصية الى العبد أولى كذلك ، ونوضّحه بمثال عرفي ، فانه لو أعطى الوالد لولده مالاً وبيّن له طرق التجارة وطرق الملاهي ، وأمره بالتجارة ونهاه عن صرف المال في الملهىٰ وحذّره ذلك ، فانْ صرف الولد المال في التجارة وربح منها يسند الربح الى المولى عرفاً ، ويقال هذا الخير وصل الى الولد من والده ، وأما لو صرفه في اللهو والخسران يسند ذلك عرفاً الى الولد ، ويقال هو خسّر نفسه ، ونظير ذلك اسناد الطاعات الى المولى الحقيقي والمعاصي الى العبد ، وهذا معنى الأولويّة .

واما ما ورد في الأخبار من انَّ الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ، فلا ينافي ما اخترناه من الأمر بين الأمرين ، فانَّ المراد منه الصفات والملكات النفسانية ، وكما تختلف القوى الجسمانية في الأشخاص من الباصرة والسامعة ونحو ذلك ، فترىٰ انساناً لا يقدر على حمل منّ وانساناً آخر يقدر على حمل وزنة أو أكثر ؛ وقد سمعنا بمن كان قادراً على حمل عشرين وزنة ، كذلك يختلف الأشخاص من حيث المحامد والرذائل النفسية ، فنرى انساناً يكون في ذاته كريماً أو سخيّاً أو شجاعاً ونرى الآخر بخيلاً لئيماً ، وربما تتبدّل تلك الصفات بالرياضات .

فقد يكون الانسان قريباً من الطاعات والخيرات وترى الآخر قريباً من

---

(١) الانسان / ٣٠.

المعاصي من غير اختياره ، مثلاً يكون احد الناس ابن عالم عادل ويُربّىٰ في بيت العبادة ويكون الآخر ابن فاسق ويُربّىٰ في بيت لا يرى فيه الاّ المعصية وانحاء الفسوق فبحسب طبعه يميل الأول الى الطاعة ويأنس بها ، والثاني الى المعاصي ويأنس بها ، ولكن كل ذلك لا ينافي الاختيار في الأفعال ولا يستلزم الجبر .

وبالجملة نحن لم ندع كون الأفعال بجميع مباديها اختيارية ، ولم ننكر كون اغلب مبادئ الفعل خارجاً عن تحت اختيار المكلّف ، وكيف يمكننا ذلك مع ما نشاهده من خلافه وجداناً ، ولكن نريد اَنْ ندّعي انَّ ذلك لا ينافي الاختيار فمن تهيّأ له مجموع مقدّمات الطاعة يكون متمكّناً من المعصية والطاعة ، وهكذا العكس ، فتهيئة أسباب الخير أو الشرّ لا يسلب اختيار العبد ، وهذا واضح جدّاً .

وكيف كان فالرواية تشير الى الصفات والملكات التي يناسب بعضها الطاعة وبعضها العصيان .

وأما الرواية الثانية المرويّة في الخصال ومضمونها « السعيد سعيد في بطن أمّه ، والشقي شقيّ في بطن أمّه » فمن الواضح انه ليست السعادة أو الشقاوة ذاتية للانسان من قبيل ذاتي كتاب الكلّيات ، اذ ليست جنساً له ولا فصلاً ، ولا من قبيل ذاتي كتاب البرهان ، لانَّ السعادة والشقاوة انما تنتزعان عن جري العبد على طبق أوامر مولاه ونواهيه بعد ثبوت التكاليف عليه ، فلا معنى لكونهما ذاتيين للعبد في بطن أمه .

فانْ قلنا : بثبوت عالم الذر وخلق الأرواح بأجمعها في ذلك العالم وتكليفهم بالايمان كما هو مقتضى جملة من الأخبار ، فعليه لا اشكال في مفاد الرواية لحصولها له بالاكتساب والاختيار في ذاك العالم .

وانْ لم نقل به ، فاما اَنْ يراد من السعادة والشقاوة اسبابهما القريبة من الصفات والملكات ونحو ذلك ، أو يراد منهما كتابتهما في لوح المحو والاثبات أو

المحفوظ بحسب علمه تعالى ، بانَّ العبد يختار السعادة أو يختار الشقاوة ، وقد ورد في بعض الأدعية طلب محو الاسم من ديوان الأشقياء واثباته في ديوان السعداء ، وفي بعض الأخبار انَّ السعيد ربما يدخل في الأشقياء بحيث يتخيّله منهم كل من يراه ، ولكن ينقلب الى السعادة ولو في آخر عمره ، وفي بعضها ينقلب في أقل من زمان الفواق وما يمكث الحالب من الحلب بين الحلبتين .

وبالجملة لا ينافي شيء من هذه الأخبار مع الأمر بين الأمرين اصلاً .

المقام الثاني

في صيغة الأمر

ذكر في الكفاية[1] ما حاصله: انها موضوعة لانشاء الطلب وتستعمل في ذلك دائماً، وانما الاختلاف من حيث كونها للارشاد تارة وللسخريّة أو الامتحان أو التهديد أو غير ذلك اخرى انما هو لاختلاف الدواعي، ثم بنحو التسليم ذكر انه يمكن أنْ يقال: بكونها موضوعة لانشاء حصّة خاصّة من الطلب، وهو خصوص ما اذا كان بداعي الجدّ لا غيره من الدواعي، وحينئذ يكون استعمالها فيما اذا لم يكن الانشاء بذلك الداعي، بل كان بسائر الدواعي مجازاً.

هذا وقد بيّنا في المعنى الحرفي وفي أول هذا المبحث انَّ الطلب انما هو بمعنى التصدّي نحو المقصود، فلا يقال طالب الضالة لمن يشتاق وجدانها ويميل اليه الا أنْ يقوم بصدده بايجاد مقدّماته.

والتصدّي فيما اذا كان المقصود فعل نفس الانسان يكون بالاشتغال بمقدّمات تحصيله، وفيما اذا كان فعل الغير الصادر منه اختياراً يكون التصدي بالبعث وتحريك الغير نحو المقصود، وعليه فيستحيل انشاء مفهوم الطلب بصيغة الأمر.

نعم يوجد بمادة الطلب بالوجود اللفظي، فقول «افعل» يكون من مصاديق الطلب حقيقة لا انشاء لمفهوم الطلب، وكم فرق بين تعلّق الصيغة بمفهوم الطلب

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٠٢.

وكونه بنفسه من مصاديقه ، وهذا من غير فرق بين صيغة الأمر وغيرها من الجمل التي يطلب بها كقولك « اطلب منك كذا » .

ولا مانع من اتحاد المفهوم والمصداق في مثل المقام كما يتّحدان في انشاء التمليك بلفظ ملّكتك مثلاً .

فصيغة الأمر لابدّ وأنْ تكون موضوعة لابراز الأمر النفساني على ما هو مقتضى ما اخترناه من تعريف الوضع بالتعهّد ، ولزوم تعلّقه بما هو مقدور الواضع .

كما ذكرنا ايضاً : انَّ هيئة الجمل الخبرية موضوعة لقصد الحكاية ، وبيّنا عدم الفرق بينهما من حيث مدلولهما ، ولا يتّصف مفاد الهيئة الخبريّة في نفسه بالصدق والكذب اصلاً ، كالانشاء ، فلو استعمل جملة « زيد قائم » في غير مورد قصد الحكاية كما في صورة المزاح لا يكون ذلك كذباً وانما يكون على خلاف تعهدالواضع.

فالجملة الانشائية مطلقاً مبرزة للأمر النفساني ، وصيغة افعل موضوعة لابراز اعتبار المادّة على ذمّة المكلّف ، كما في الدين ، فالشارع بمولويّته يعتبر المكلّف مديوناً له بالعمل ، ولذا اطلق الدين على الحج في قوله ﷺ : (دين الله احقّ أنْ يقضى) .

وما قيل : من انها مبرزة لنفس الشوق الذي هو ايضاً امر نفساني وإنْ كان في نفسه ممكناً الاّ انه غير مطّرد ، ولا يجري في الواجبات المشروطة التي ليس في موردها شوق اصلاً كما لو امر الميّت أولاده بأنْ يعطوا ثلثه لشخص بعد وفاته ، فانه لا يتحقّق للأمر في هذا الفرض شوق اصلاً ، لا فعلاً لانه مشروط على الفرض ، ولا عند تحقق الشرط لانه الموت . فمعنى الصيغة هو اعتبار اللابدّيّة ليس الاّ .

وبالجملة بعد ما تعهّد الواضع بذكر اللفظ الخاص عند ارادة المعنى المخصوص ، وحصلت العلقة بينهما بالجعل والمواضعة ، ودلّ اللفظ عند الاستعمال على قصد تفهيم ذلك المعنى بالدلالة الوضعية يمكن أنْ يكون ذلك اللفظ الدال على

ذاك المعنىٰ مصداقاً حقيقيّاً لمعنى آخر ، مثلاً اذا استعملت هيئة « زيد قائم » ، فمدلولها الوضعي ليس الاّ انَّ المستعمل قصد الاخبار ولا ينافي ذلك ان تكون مصداقاً واقعياً للحكاية والأخبار ، فكون الدلالة بالجعل والاعتبار لا يستلزم اَنْ يكون مصداقية الكلام للمعنى ، الآخر اعتبارياً .

وفي ما نحن فيه بعدما وضعت صيغة افعل لابراز الاعتبار فدلالتها على ذلك تكون جعليّة ولكنّها تكون طلباً حقيقة وبعثاً وتحريكاً واقعاً لا اعتباراً .

اذا عرفت ذلك ، فأمر الموضوع له في صيغة افعل يدور بين الاعتبار والشوق النفساني ، والثاني ممنوع ، لانَّ الصيغة تستعمل في الوجوب ، فتأمل ، وهو امر اعتباري يجري فيه الاستصحاب وليس امراً واقعيّاً كالشوق ، هذا مضافاً الى انها تستعمل في الوجوب الظاهري وليس هناك شوق ، وكذلك في الواجبات المشروطة التي ليس في موردها شوق فعلاً بل ولا الى الأبد ، كما لو أمر المكلّف بتقسيم ماله بعد موته ، فيتعيّن الثاني ، وعليه فاستعمالها في التهديد والتسخير والتعجيز وامثالها يكون مجازاً .

ويؤيّد ذلك عدم جواز استعمالها في معناها الحقيقي واحد هذه الأمور بـاَنْ يقال : « صم شهر رمضان ويوم العيد » مثلاً .

ثم انه لابدّ واَنْ نتكلّم في ما هو الفارق بين الوجوب والندب ليعلم انَّ الصيغة هل تكون موضوعة للاول او للثاني او لهما معاً أو للجامع بينهما أو كلاً منهما يكون خارجاً عن معناها ؟ ويترتّب على ذلك ثمر مهمّ كما هو واضح .

فنقول : ذكر القدماء انَّ الوجوب مركّب من الطلب مع المنع من الترك ، والندب مركّب من الطلب مع الترخيص في الترك ، وقد أوردوا عليه بانَّ الوجوب والندب أمران بسيطان وليس فيهما تركيب ، ومن ثم فرّق في الكفاية بينهما بالشدّة والضعف ، فذكر انَّ الطلب الشديد هو الوجوب ، والطلب الضعيف هو الندب .

وفيه : أولاً : انَّ الطلب كما عرفت عبارة عن التصدّي نحو المقصود ، وليس في ذلك شدّة ولا ضعف .

وثانياً : انَّ الطلب يكون منتزعاً عن الصيغة فكيف يمكن اَنْ تكون مستعملة فيه ؟! نعم الشوق يتصوّر فيه الشدّة والضعف ، اذ ربما يشتاق الانسان شيئاً بحيث يتحمّل المشاق في تحصيله ، وربما يشتاقه بمرتبة ضعيفة بحيث لو توقّف تحصيله على ادنى مشقّة لا يطلبه ، الاّ انَّ الشوق لا يمكن اَنْ يكون مدلولاً للصيغة لما عرفت .

وذكر المحقق النائيني ﷺ انَّ الفرق بين الوجوب والندب انما يكون من حيث الملاك والمصلحة الملزمة والغير الملزمة[1] .

وفيه : انَّ هذا الفرق وانْ كان ثابتاً الاّ انَّ الوجوب والندب ثابت على رأي الأشعري المنكر لتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد ايضاً ، ويجري في التكاليف العرفيّة الناشئة من غير مصلحة ايضاً .

وبالجملة لا ريب في انَّ الأحكام من الأمور المجعولة التي هي تحت اختيار جاعلها كغيرها من الأفعال الاختيارية ، وليست من قبيل الصفات النفسانية الخارجة عن الاختيار كالشوق ، وعليه فلا يمكن اَنْ يفرّق بين الوجوب والندب بكون الأول شوقاً شديداً والثاني شوقاً ضعيفاً ، فان الوجوب أو الندب من الأحكام ، وهي غير الشوق .

وكذلك لا يصحّ الفرق بينهما بالذهاب الى ان الوجوب هو الطلب القوي ، والندب هو الطلب الضعيف ، وذلك :

أولاً : فلأنَّ الطلب انما هو بمعنى التصدّي ، ولا معنى فيه للشدّة والضعف .

وثانياً : انَّ الطلب متأخر عن الوجوب وعن استعمال الصيغة فكيف يعقل

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٩٥ .

استعمالها فيه .

وهكذا لا وجه لما ذكره المحقق النائيني من الفرق بينهما من حيث المصلحة والملاك بدعوى انَّ التكليف الناشئ عن المصلحة الملزمة وجوب والناشئ عن المصلحة الغير الملزمة ندب ، فانَّ الوجوب والندب ثابتان في الأحكام الظاهرية مع انَّ المصلحة فيها ليس واحد وهو اغلبيّة مطابقة الطريق للواقع .

فالذي ينبغي اَنْ يقال : هو ان الصيغة موضوعة لابراز اعتبار اللابديّة على ذمّة المكلّف كالدين ، فاذا ابرز ذلك الاعتبار النفساني ، فتارة . يرخص المولىٰ في مخالفته ويجعل للمكلّف مخرجاً من ذلك ، وأخرى : لا يجعل له ذلك وينتزع العقل الوجوب عن الاعتبار الذي لم يرخص في مخالفته المولىٰ ، فالوجوب يكون بحكم المولىٰ فانه يثبت العمل ويلزمه على ذمّة المكلف ويعبر عنه في الفارسي بـ(چسبانيدن) ، ولا يعتبر الوجوب لغة الا الثبوت ، يقال : أوجبه أي اثبته ، وبهذا المعنى استعمل لفظ الوجوب في الأخبار وهكذا الالزام ، مثلاً لو جعل شخص احداً في حبس ولم يجعل له طريقاً للخروج عنه يقال الزمه في المحبس ، وهذا بخلاف ما لو جعل له مخلصاً عنه .

وبالجملة فالايجاب فعل المولى وليس بحكم العقل كما توهّم ، كما انه ليس مدلولاً للّفظ ايضاً ، ويترتب على ما ذكر أمور مهمّة .

منها : انه على هذا لا مجال للبحث عن انَّ الصيغة موضوعة للوجوب أو للندب او للجامع بينهما وان الوجوب يستفاد من انصراف الصيغة ونحو ذلك ، لانها على الفرض موضوعة لابراز الاعتبار النفساني .

ومنها : انه على هذا لو ورد امر من المولىٰ ولم يثبت ترخيص على مخالفته يثبت الوجوب لا محالة من غير توقّف على ثبوت قرينة على احد الأمرين ، وهذا بخلاف القول بكون الصيغة موضوعة للجامع بين الوجوب والندب ، اذ عليه يكون

اللفظ مجملاً ما لم تقم قرينة على التعيين .

ومنها : بل اهمّها انه لو ورد امر بأمور عديدة فانْ كان بنحو العام المجموعي كما ورد انه لا صلاة الاّ بأذان واقامة ، ثم ورد ترخيص في ترك بعضها فلا محالة ينتفي الوجوب عن الجميع ، اذ المفروض انه لم يكن في البين الاّ اعتبار واحد ، وقد رخّص في مخالفته ، وانْ كان بنحو العام الاستغراقي كما في قوله « اغتسل للجمعة والجنابة » ودَلَّ الدليل على جواز ترك الجمعة فلا وجه لرفع اليد عن وجوب الآخر ايضاً كالجنابة في المثال ، لانَّ الوجوب لم يكن مدلولاً للصيغة ، بل كان مستفاداً منها ومن عدم الترخيص بنحو تعدد الدال والمدلول ، وثبوت الترخيص في مورد لا يستلزم ثبوته في المورد الآخر .

ثم انَّ المحقق الخراساني[1] ذهب الى انَّ الجمل الخبريّة المستعملة في مقام الانشاء لا تستعمل في غير معانيها ، فالمعنى متّحد على التقديرين والاختلاف انما هو من ناحية الدواعي ، فاذا استعملت الجملة الخبريّة بداعي الحكاية يكون اخباراً وتتّصف بالصدق والكذب ، واذا استعملت بداعي البعث تكون انشاءً ولا تتّصف بالصدق والكذب ، كما تختلف كيفيّة الصدق والكذب في ارادة المعنىٰ الثاني من اللفظ ، فلو قيل زيد كثير الرماد وأريد منه الاخبار عن الجود يكون صدقه بتحقق الجود فيه ولو لم يكن في داره رماد ، ولو أريد منه معناه الحقيقي يكون صدقه بثبوته .

ونقول : قد ذكرنا انَّ اختلاف معاني الأخبار والانشاء سنخاً ، وانَّ الهيئة في الجمل الخبريّة موضوعة لقصد الحكاية وفي الانشائية لقصد ابراز الأمر النفساني ، فلابدّ من الامتثال فيما نحن فيه بالاشتراك اللفظي أو بالحقيقة والمجاز ، والأول هو الأظهر ، والشاهد لما اخترناه عدم جواز استعمال الجمل الاسمية في الانشاء

---

(١) كفاية الاصول / الجلد الاول / ص ١٠٤ .

وانحصار ذلك بالفعل الماضي والمضارع المتلو لاداة الشرط الذي يرجع الى الماضي ايضاً ، ولو كان الاختلاف بمجرد اختلاف الدواعي لأمكن ذلك في الجمل الاسميّة ايضاً .

وكيف كان على هذا تكون الجمل الخبريّة المستعملة في الانشاء دالّـة عـلى الوجوب كصيغة افعل ، ولا فرق بينهما الاّ في احتياج الجملة الخبريّة في دلالتها على ذلك الى القرينة .

المقام الثالث

في دلالة الأمر على التعبّدية والتوصّلية

وقد فرّق في الكفاية[1] بينهما بأنَّ التعبّدي ما لا يحصل الغرض منه الاّ باضافته الى المولى بخلاف التوصّلي، وكلامه غير خالٍ عن المسامحة، فانَّ في موارد الأمر غرضان: أحدهما في طول الآخر، فالآمر الملتفت العاقل اذا رأى المصلحة في فعل عبيده لا محالة يشتاقها، فتكون هي الغرض الأولي، وحيث انه مترتّب على فعل العبد الصادر باختياره فينقدح له غرض آخر وهو ايجاد الداعي ولو امكاناً في نفس العبد وبعثه وتحريكه، وهذا هو الغرض الثاني، وهو مترتّب على نفس الايجاب وفعل المولى.

وفي هذا الغرض لا يفرّق بين التوصّليات والتعبّديات، وانما اختلافهما يكون في الغرض المترتّب على فعل العبد وهو المصلحة، ففي التعبّدي لا يترتّب ذلك الاّ اذا اضيف العمل الى المولى وجيء به خضوعاً وعبوديّة كالامساك مثلاً، وفي الثاني يترتّب على مجرّد تحقق الفعل في الخارج كاعطاء الماء للعطشان، أو الخبز للجائع ليشبع.

وقد فسّر التعبّدي بمعنى آخر وهو: انَّ التعبدي ما اعتبر فيه الشارع اموراً ثلاثة، المباشرة والاختيار وايجاد العمل في ضمن الفرد المباح، وفي قباله التوصّلي

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٠٧.

ما لم يعتبر فيه ذلك .

وبين التفسيرين عموم من وجه ، ومادّة الافتراق من ناحية المعنى الاول على الظاهر منحصر بقضاء الولي صلاة والديه ، فانه مما يعتبر فيه الخضوع والاضافة الى المولى ولكنه يسقط بفعل الغير بالاستنابة او بالتبرّع ، فلا يعتبر فيه المباشرة ولا الاختيار .

ومورد الافتراق من ناحية المعنى الثاني على الظاهر هو ردّ السلام ، فانه لا يعتبر فيه التقرّب ولكنه لا يسقط بفعل الغير وبغير الاختيار وبالفرد المحرم فتأمّل .

ثم اذا شك في تعبّدية واجب وتوصّليّته ، فهل مقتضى الأصل هو الأول أو الثاني ؟

لا يخفى أنه تارة : يعلم من الخارج اعتبار القصد والاختيار في متعلّق تكليف المولى بأنْ يعلم بكون المأمور به من العناوين القصديّة كعنوان التعظيم الذي لا يتحقّق الاّ بقصده ، أو يعلم اعتبار قصد القربة في الواجب كما في الامساك ، فانَّ مجرّد ترك الأكل والشرب وبقيّة المفطرات لا يكون واجباً الاّ اذا انضم اليها قصد القربة ، ولا ريب في خروج ذلك عن حريم النزاع .

واخرى : يعلم بعدم دخل القصد والاختيار ولا الخضوع في المأمور به كالأمر بغسل الجسد عن الخبث للصلاة ، وهو ايضاً خارج عن مورد النزاع ، فانَّ الواجب في غسل الثوب يحصل ، ولو بفعل الغير أو بالوقوع في البحر ولو عن اكراه أو سهو ، وانما البحث فيما اذا لم يعلم ذلك وشك بعد الاتيان بالعمل ، اما عن غير اختيار ، أو بدون قصد القربة في كونه مسقطاً للواجب يمكن الأجزاء به وعدمه ، وهذا بحث كثير الفائدة في الفقه ، فهنا فيما اذا شك يمكن الاجزاء به وعدمه ، ويقع الكلام فيه في مقامين ، الأول في ما يقتضيه الأصل اللفظي ، والثاني في مقتضى الأصل العملي .

أما النقطة الاولى فقد استدل على اعتبار الاختيار في المأمور به بوجوه .

الأول : انَّ الهيئة منصرفة الى اسناد الفعل الاختياري الى الفاعل ، فهيئة « ضرب زيد » ظاهرة في ثبوت النسبة الاختيارية بين الضرب وفاعله ، وهكذا الهيئة في صيغة افعل فانها موضوعة للنسبة الايقاعية الاختيارية .

وفيه : انَّ الاختيار والقصد خارج عن مفاد الهيئة على جميع الأقوال فيها ، سواء كانت موضوعة لثبوت النسبة ، او للحكاية عنه ، فكون المحكي اختيارياً او غير اختياري لا يستفاد من الهيئة اصلاً ، ولذا يمكن استعماله في كلامين مثل « اكل زيد » الذي هو فعل اختياري ومثل « مات عمر » والذي هو أمر غير اختياري .

الثاني : انَّ المادة منصرفة الى الحدث الصادر عن الاختيار .

وفيه : انَّ الانصراف لا يكون بلا وجه وبلا ملاك ، وملاكه انما هو خروج الفرد عن كونه مصداقاً للطبيعة بنظر العرف ، ولو كان فرداً لها حقيقة ، اما لضعفه ، واما لقوّته ، والأول مثل انصراف الغصب عن مثل دقّ باب الغير ومس حائطه ، والثاني مثل انصراف الحيوان عن الانسان الكامل مع انه مصداقه حقيقة ، وليس شيء من الأمرين متحقّق فيما نحن فيه ، فانَّ نسبة الطبيعي الى الفرد الاختياري والغير الاختياري تكون على حد سواء ، مثلاً الحركة التي هي المقسم للاختيارية والقسرية والطبعية تكون كلياً متواطئاً لا مشككاً ، وهكذا عنوان الضرب .

وقد استدل المحقق النائيني[1] على كون المأمور به اختيارياً بوجهين :

أحدهما : أنَّ ملاك الوجوب الذي يتّبعه ليس هو الحسن العقلي الثابت في الاختياري منه والاضطراري ، وانما هو الحسن الفاعلي المتقوّم بالاختيار ، فالمأمور به دائماً يكون هو الفعل الاختياري .

وفيه : أولاً : انَّ كون ملاك الوجوب هو الحسن الفاعلي لا العقلي هو أول

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص١٠١ ـ ١٠٢ .

الكلام ، وقول بلا دليل .

وثانياً : على ذلك يلزم سد باب التوصليّات بالكلّية ، فانَّ الاتيان بالواجب التوصّلي كالانفاق على الزوجة بغير قصد القربة لا يوجب حسن فاعله ، فليس فيه ملاك الوجوب ليكون مصداقاً للواجب .

ثانيهما : انَّ نفس البعث والتحريك يقتضي امكان الانبعاث والتحرك ، اذ لا معنى للبعث نحو الأمر الغير المقدور ، فالقدرة على المأمور به تكون من مقتضيات نفس الأمر ، فالأمر بالدلالة الالتزامية يدل على كون متعلّقه خصوص الحصّة الاختياريّة .

وبعبارة أخرى : كما ان البعث التكويني لا يعقل نحو غير المقدور ، مثل اَنْ يبعث تكويناً أحد انساناً الى الطيران الى السماء ، كذلك لا يعقل البعث التشريعي نحو امر غير مقدور للمكلّف ، وعليه فمقتضى اطلاق دليل الواجب لو كان له اطلاق هو الاتيان بالفرد الاختياري حتى في فرض تحقق الفرد الغير الاختياري ، ولو لم يكن للدليل اطلاق فالاستصحاب أو الاشتغال يقتضي ذلك .

هذا ونقول : لا يتم ما افاده من اعتبار القدرة في الأمر مطلقاً على جميع الأقوال في حقيقة الأمر ، فانَّ ذلك انما يتم لو قلنا بانَّ حقيقة الأمر ومدلول الصيغة هو البعث والتحريك ، او قلنا بانه الطلب ، او قلنا بانه النسبة الايقاعيّة بداعي التحريك ، فانَّ جميع ذلك يقتضي امكان التحرك والانبعاث ، وأما لو قلنا بانَّ الأمر هو اعتبار اللابدية فلا وجه لاعتبار القدرة فيه اصلاً .

بيان ذلك : انه تارة يكون الطبيعي خارجاً عن اختيار المكلّف بجميع افراده بحيث لا يكون له فرد مقدور اصلاً ، واخرى يكون بعض افراده مقدوراً دون بعض .

امّا على الأول ، فاعتبار لابدّيته وانْ كان ممكناً في نفسه الاّ انه لغو لا يصدر

من الحكيم ، فلو امر المولىٰ عبده بالطيران الى السماء بغير آلة يقال له انك مجنون .

وأما الثاني ، فانْ كان الغرض مترتّباً على خصوص الحصّه الاختياريّة من الطبيعي ، فهو خارج عن محل الكلام ، واما إنْ كان الغرض مترتباً على الجامع وكان كل من الفرد الاختياري وغير الاختياري متساوي الأقدام من حيث الوفاء بغرض المولى فتقييد أمره حينئذ بخصوص الحصّة الاختياريّة يكون بلا موجب ، فلا محالة يأمر بالطبيعي على الاطلاق والسريان بمعنى رفض القيود وهو الاطلاق اللحاظي ، فتبقىٰ جهة لغوية ذلك ويدفعها انَّ ذلك يكون للتوسعة على العبيد فيما اذا صدر منهم الفعل بغير اختياره فانه لو كان المأمور به مطلق الطبيعي لحصل الامتثال بذلك ولم يحتج الى الاعادة .

وهذا بخلاف ما اذا كان متعلّق التكليف خصوص الفرد الاختياري ، فانَّ الاجتزاء بغير المأمور به عن المأمور به يحتاج الى دليل .

والحاصل على هذا فلو كان للآمر اطلاق نتمسّك به لنفي تقيد المأمور به بالاختيار ، فالمتيقّن هو تعلّق التكليف بالجامع ، وتقيده بخصوصيّة الاختيارية مشكوك ، فيكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، والأصل عدم تقيّد المأمور به بذلك .

ويترتّب على ما ذكرناه من عدم اعتبار القدرة في جميع متعلّق افراد التكليف ثمر مهم في باب التزاحم على القول بعدم الترتب ، فانَّ تصحيح العبادة المهم من ناحية الملاك يتوقّف على عدم اعتبار القدرة في متعلّق الأمر وثبوت اطلاق له ليعم الفرد الغير المقدور ايضاً ، والاّ فليس لنا طريق لاثبات الملاك في الفرد المزاحم بواجب اهم .

المسئلة الثانية : اذا صدر الواجب وتحقّق خارجاً عن غير المكلّف وشككنا في كونه مسقطاً للواجب عن ذمّة المكلّف فهناك صور ، فانه تارة يكون صدور

الفعل عن غير المكلّف اجنبياً عن المكلف من دون اَنْ يقصد به اتيانه عن المكلّف أو يتبرّع عنه ، واخرى يأتي بالفعل من قبل المكلّف .

أما على الأول ، فلا وجه للقول بسقوط الواجب عن المكلّف بمجرد عمل شخص آخر اجنبي عنه ، كما لو فرضنا انَّ زيداً مديون لعمر بعشرة دراهم فدفع بكر اليه عشرة دراهم من غير اَنْ يقصد به النيابة عن زيد ، أو ابراء ذمّته ، فهل يتوهّم في مثل ذلك سقوط الدين عن ذمّة المديون بلا وجه ؟!

والسرّ فيه هو انَّ سقوط التكليف عن ذمّة المكلّف بفعل غيره انما يتصوّر في فرضين ، الأول : اَنْ يكون الواجب مشروطاً بأَنْ لا يأتي به غيره ، الثاني : اَنْ يكون الواجب كفائياً ، واطلاق الأمر يدفع كلا الأمرين ومع عدم الاطلاق فحيث انَّ ثبوت التكليف الجامع بين الكفائي والعيني كان متيقّناً ، فيشك في سقوطه بفعل الغير فمقتضى الاستصحاب والاشتغال عدمه ولزوم الاتيان بالواجب .

وأما على الثاني ، وهو ما اذا قصد التبرّع أو النيابة ، فانْ قلنا باعتبار القدرة في متعلّق الأمر ، أمّا عقلاً واما لكونه من مقتضيات نفس الأمر ، فلا محالة بكون الواجب هو خصوص الحصّة المباشرية من الفعل ، فانَّ فعل الغير خارج عن تحت اختيار المكلّف فلا يكون مأموراً به ، والاجتزاء به عن المأمور به يحتاج الى دليل ، وأما على المختار من عدم اعتبار كون طبيعي المأمور به مقدوراً بجميع افراده فامكانا تعلق التكليف بالجامع بين الفعل المباشري والصادر من قبله وانْ كان ممكناً ، كما هو الحال في وجوب اداء الدين حتى بنظر العرف والعقلاء ، فكأنَّ المديون ملزم بدفع الدين اما مباشرة ، واما من قبله الاّ انَّ ظاهر الأمر عرفاً هو المباشرة ولذا لو قال المولىٰ لعبده تعال ، فلم يأتِ العبد بنفسه بل بعث غيره على الاتيان من قبله يعاقب على ذلك ويقال للغير الآتي انك لم تكن مأموراً بالاتيان فلماذا أتيت .

فمقتضى الظهور اللفظي عدم الاجتزاء بفعل الغير .

وأما لو لم يكن هناك اطلاق لفظي في صورة الاستنابة وكان دليل الواجب منحصراً باجماع ونحوه ، فمقتضى القاعدة هو الاجتزاء بفعل النائب ، فانَّ المتيقّن وجوبه انما هو الجامع بين فعل المكلّف بالمباشرة أو بالاستنابة ، وخصوصيّة المباشرة تكون اعتبارها مشكوكاً ، والأصل عدمه .

وملخّص الكلام انا ذكرنا انَّ التوصّلية والتعبّدية تستعملان بمعنيين : تارة بمعنى اعتبار قصد القربة وعدمه ، واخرى بمعنى اعتبار المباشرة والاختيار واتيان العمل في ضمن الفرد المباح وعدم اعتبار ذلك .

أما الشك في التوصّلية بالمعنى الثاني ففيه فروع ثلاثة :

الأول : ما اذا صدر الفعل من المكلف من دون اختياره وشك في سقوط التكليف بالفرد الغير الاختياري وعدمه ، فانْ قلنا بانَّ الايجاب ليس بمعنى البعث والتحريك وانما هو بمعنى اعتبار ما فيه الثقل على ذمّة المكلّف كاعتبار الدين ، فلا يقتضي مقدوريّة متعلّقه ، بل يمكن تعلّقه بالطبيعي بنحو الاطلاق ولو كان بعض افراده خارجاً عن تحت اختيار المكلّف وقدرته ، ولا يلزم تقييده بخصوص الحصّة الاختياريّة ، وعليه فمقتضىٰ اطلاق الدليل هو الاجتزاء بالفرد الغير الاختياري ، وهكذا مقتضىٰ الأصل العملي .

الفرع الثاني : ما اذا اتىٰ بالواجب غير الشخص المكلّف وشك في سقوط تكليفه بفعل الغير وعدمه ، فتارة يكون الغير آتياً بالفعل بعنوان نفسه ، وأخرى قد أتىٰ به من قبل المكلّف ، اما تبرعاً واما نيابة ، وعلى الأول لا مجال لتوهّم سقوط التكليف عن المكلّف اصلاً ، وذلك لانَّ سقوطه عنه بذلك لا يكون الاّ بأحد وجهين ، اما بأنْ يكون الواجب كفائياً أو يكون مشروطاً بعدم اتيان الغير بذلك العمل ، واطلاق الأمر ينفي كلا الأمرين .

وأما اذا لم يكن في البين اطلاق ، فيختلف مقتضى الأصل العملي باختلاف

كيفيّة اشتراط الواجب ، فانَّ الواجب المشروط تارة : يكون مشروطاً بشيء حدوثاً وبقاء بأَنْ يكون حدوث الشرط في كل آن موجباً لفعليّة التكليف في ذلك الزمان فاذا انتفى بعد ذلك تنتفي فعليّة التكليف حين انتفاء الشرط ، وذلك كاشتراط وجوب الستر وغيره مما يعتبر في الصلاة بالتمكن منه ففي كل زمان كان التمكن ثابتاً يكون الوجوب فعليّاً ، فاذا لم يأتِ المكلّف بالصلاة حتى فات التمكن يسقط الوجوب عن الفعلية .

واخرى : يكون التكليف مشروطاً بوجود الشرط في مجموع الزمان المعيّن ، بحيث لو انعدم الشرط في آخر الوقت كشف ذلك عن عدم تحقق الوجوب من اول الأمر ، وهذا نظير اشتراط وجوب الصوم على المرأة بأَنْ لا تحيض الى آخر اليوم ، فاذا حاضت قبل الغروب بآن يكشف ذلك عن عدم فعليّة وجوب الصوم عليها اصلاً .

ويختلف الأصل الجاري عند الشك في بقاء التكليف على اختلاف الكيفيّتين ، فلو شك المكلف في بقاء التكليف عند فقدان الشرط لدوران الأمر بين كون التكليف مطلقاً أو مشروطاً على النحو الأول ، فحيث انَّ ثبوت التكليف الفعلي كان متيقّناً على التقديرين لكون الشرط حاصلاً سابقاً فالشك يكون مجرى للاستصحاب ، فيستصحب بقاء التكليف أو يرجع الى الاشتغال .

وأما على الثاني ، فالمرجع هو البراءة ، لانَّ ثبوت التكليف الفعلي لم يكن متيقّناً ، لاحتمال كونه مشروطاً بشرط غير حاصل ، وهذا هو الميزان الكلّي في جريان الأصل في جميع الواجبات المشروطة ، ومنها ما نحن فيه ، فانْ كان اشتراط التكليف بعدم فعل الغير المحتمل ثبوته من قبل الأول ، ففعله غير المكلف فالمرجع في ذلك هو استصحاب بقاء التكليف الفعلي المتيقّن سابقاً ، والاّ فالأصل هو البراءة للشك في ثبوت التكليف الفعلي .

واما لو أتىٰ بقصد النيابة عن المكلف والتبرع عنه ، فانْ كان للواجب دليل لفظي يكون منصرفاً الى الفعل المباشري ، والاّ فالأصل العملي يقتضي عدم تقيّد الواجب بكونه فعلاً مباشرياً للمكلّف ، فانَّ المقدار المتيقّن من التكليف هو المتعلّق بالجامع بين المباشرة والاستنابة اي صدور الفعل من قبله وهذا النحو من الاعتبار موجود في الاعتبارات العرفيّة فانه ثابت على ذمّة المديون بهذا النحو بحيث يسقط لو تبرّع عنه متبرّع ، وفي هذا الفرض مقتضى القاعدة عدم السقوط الاّ في فرض واحد .

الفرع الثالث : ما اذا اتى المكلّف بطبيعي الواجب في ضمن فرد محرم ، وشك في سقوط التكليف بذلك ، فتارة : يكون ايجاد الطبيعي في ضمن الفرد بحيث يكون لكل منهما وجود مستقل غايته ثبتت بينهما الملازمة خارجاً ، ومثاله ما اذا امر المولىٰ بتعظيم زيد ونهىٰ عن تعظيم عمر فاوجدهما المكلف في ضمن قيام واحد . واخرى : يكون التركيب اتحادياً بأَنْ يكون المأمور به والمنهي عنه موجودين بوجود واحد كما في غسل الثوب بالماء المغصوب .

وعلى الأول يبنى الاجتزاء بالفرد المحرم على مسئلة جواز اجتماع الأمر والنهي ، فعلى القول به وانَّ مجرّد الصاق المحرم بالواجب وضمّه اليه لا يوجب منقصة في الواجب فيجتزئ به . وأما لو قلنا بعدم جوازه وانَّ النهي يسري الى الواجب ، فيلحق الفرض بالفرض الثاني ولا يمكن الاجتزاء فيه عن الواجب ، فانَّ الفرد المبغوض يستحيل اَنْ يكون مطلوباً للشارع فلا محالة تخصص الفعل الطبيعي المأمور به بغير الفرد المحرم والاكتفاء بغير المأمور به عن المأمور به يحتاج الى دليل ، ولا دليل على ذلك الاّ في بعض الموارد التي يعلم بحصول الغرض فيها ، مثل غسل المني بالماء المغصوب ، فانَّ الغرض من الغسل انما كان هو حصول الطهارة وقد تحقّق .

واما الكلام في التعبّدية بالمعنى الآخر فلو شككنا في واجب انه توصّلي أو

تعبّدي فهل يحكم بتوصّليته أو لا ؟ ويقع الكلام في ذلك في مقامات ثلاثة :

الأول : في مقتضى الدليل الأول ، اعني دليل وجوب الواجب ، كدليل وجوب الخمس مثلاً لو شك في توصّليته .

الثاني : في انه هل يكون في البين عموم يقتضى كون كل واجب تعبّدي الاّ ما خرج بالتخصيص وقام الدليل على توصّليته ؟

وليعلم انَّ المراد من اطلاق دليل الواجب هو الاطلاق الموجب لتوصّلية الواجب وعدم اعتبار قصد الأمر فيه ، وهكذا المراد من المقام الثاني وجود دليل من الخارج على انَّ كل واجب توصّلي الاّ ما خرج لا من نفس دليل الواجب .

الثالث : انه لو لم يكن لدليل الواجب اطلاق فهل يقتضي الأصل العملي عدم تقيّد الواجب بقصد القربة او لا يقتضي ذلك ؟

اما المقام الأول فنسب المحقق النائيني[١] الى الشيخ ﷺ ـ وانْ لم نعثر على ذلك في كلمات الشيخ ـ انه تمسّك باطلاق دليل الواجب لاثبات التوصّلية بدعوىٰ انَّ الدليل لو لم يكن مقيداً بشيء لابدّ واَنْ يكون مطلقاً بالقياس اليه ، واورد عليه الميرزا ﷺ بانَّ استحالة التقييد تستلزم استحالة التقيّد ، لانَّ الاطلاق متوقّف على مقدمات منها اَنْ يكون المتكلّم في مقام البيان ، وكان متمكّناً من التقييد ، ولم ينصب قرينة عليه ، فيستكشف من مقام الاثبات انَّ الواجب مطلق ثبوتاً فاذا لم يمكن التقييد لا يبقى مجال للاطلاق اصلاً .

ولكن الشيخ ﷺ ادّعىٰ على ما نسبه اليه الميرزا ﷺ[٢] انَّ استحالة التقييد تستلزم ضرورية الاطلاق .

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الأول / ص١١٢ .

(٢) المصدر السابق / ص١١٣ .

وبالجملة عدم امكان التمسّك باطلاق دليل الواجب لاثبات التوصّلية مبتن على مقدمتين :

أحديهما : عدم امكان تقييد الواجب بقصد الأمر .

ثانيهما : عدم امكان الاطلاق ما لم يمكن التقييد .

وقد ذكروا لاستحالة التقييد وجوهاً امتنها وجهان :

أحدهما : ما افاده المحقق النائيني ، وتوضيحه : انَّ للحكم مرحلتين ، مقام الانشاء ومقام الفعلية ، وفي مقام الانشاء لابدّ من فرض وجود الموضوع بجميع قيوده وخصوصيّاته ، وهذا هو الشأن في جميع الأحكام المنشأة على نحو القضية الحقيقية حتى الاخبارات ، مثلاً لو اخبر احد بانَّ بحراً من زئبق بارد بالطبع لابدّ للحاكم من فرض وجود البحر من زئبق ثم الحكم عليه بانه بارد ، وهكذا في الأحكام الوضعيّة ففي مثل : ﴿ أحلَّ اللهُ البيعَ ﴾[1] يفرض المولى البيع ، ثم يحكم بكونه موجباً للملكية وحصول النقل والانتقال ، وكذا الحال في الأحكام التكليفيّة ، فاذا حكم المولىٰ بوجوب حج البيت لابدّ له من فرض وجوده ثم الحكم بوجوب الحج اليه .

فما لابدّ منه في مقام الانشاء ليس الاّ فرض وجود الموضوع ، وامّا وجوده حقيقة فغير معتبر في مقام انشاء الحكم اصلاً ، ولذا يمكن انشاء وجوب الحج قبل وجود البيت ، ويجوز انشاء وجوب الصلاة عند الزوال قبل تحقق الزوال ، وهكذا فاذا شكّ في ثبوت الانشاء وارتفاعه بالنسخ يتمسك باطلاق الدليل ويحكم ببقائه .

وأما مرحلة الفعليّة فتتوقّفة على فعليّة الموضوع ووجوده حقيقة بما له من القيود والخصوصيات ، فما لم يتحقق الزوال لا يكون وجوب الصلاة عنده فعليّاً ،

---

(١) البقرة / ٢٧٥ .

وما لم يوجد البيت لا يكون وجوب حجّه فعليّاً ، وما لم يتحقق البيع لا يكون النقل والانتقال فعليّاً ، وهكذا ، ولا يتحقّق ذلك بفرض وجود الموضوع اصلاً ، وهذا هو مراد الشيخ الرئيس من ان الموضوع في القضايا الحقيقية ما صدق عليه عنوانه بالفعل ، وتخلّف احد المقامين عن الآخر لا بأس به على ما اخترناه من انَّ حقيقة الوجوب ليس الاّ الاعتبار ، اذ لا مانع من اعتبار الدين بعد سنة على ذمة المكلّف .

ونظير ذلك باب الوصيّة ، فالموصي يوصي بماله لزيد بعد موته ، فيعتبر المال فعلاً ملكا له بعد مماته وهكذا يأمر ابنه فعلاً بدفنه في المحل الخاص بعد وفاته ، وسيأتي تفصيل الكلام فيه في بحث الواجب المشروط .

هذا كله في موضوع الحكم .

واما متعلقه فنفس متعلّق التكليف لا يعقل اَنْ يجعل مفروض الوجود في مقام التكليف ، وكيف يمكن ذلك مع انه هو المطلوب ايجاده ، ومع فرض وجوده هل يكون طلبه الاّ من قبيل تحصيل الحاصل .

واما قيود المتعلّق فيمكن اَنْ تجعل مفروضة الوجود ، كما في وجوب الوفاء بالنذر ، فانَّ النذر بحسب التفاهم العرفي قد جعل مفروض التحقق في الأمر بالوفاء به ، ويمكن اَنْ يتعلّق به الطلب ايضاً كما في وجوب الصلاة مع الطهارة ، فانَّ الطهارة ايضاً واجبة التحصيل .

هذا اذا كان القيد اختيارياً ، واما لو لم يكن اختيارياً ، فدائماً لابدّ واَنْ يكون مفروض الوجود في مقام انشاء التكليف ، ولابدّ واَنْ يكون فعليّاً عند فعليّة التكليف .

اذا عرفت هذه الكبرى الكلّية فنقول في تطبيقها على المقام : انه لو قيّد الواجب بقصد الأمر فنفس المأمور به كالصلاة مثلاً مقدور للمكلّف ، والقصد ايضاً بنفسه مقدور ، واما الأمر فهو غير مقدور له ، لأنه فعل المولىٰ ، فلابدّ في مقام

الانشاء من فرض وجوده ثم الأمر بالعمل المقيد به ، وفي مرحلة الفعليّة انما يصير الأمر به فعليّاً بعد فعليّة الأمر ، فيلزم تأخّر الشيء عن نفسه ، وهو محال .

وبما بيّناه ظهر انه لا مجال لما ذكره بعض الأساطين ردّاً على كلام النائيني ﷺ ، من انَّ التكليف انما يتوقّف على فرض وجود الموضوع لا وجوده الخارجي ، اذ عرفت انَّ فرض الموضوع انما يكتفى به في مقام الانشاء لا الفعليّة .

وفيه : انَّ اخذ الموضوع والقيود المعتبرة فيه ، او في المتعلّق مفروض الوجود في مقام الحكم وتوقّف فعليّته على فعليّتها انما يكون في موردين .

احدهما : اَنْ يكون الظهور اللفظي مقتضياً لذلك كما في موارد القضايا الشرطيّة ، فلو قال المولى « ان نمت فتوضّأ » فظاهره ثبوت التالي على تقدير تحقّق المقدّم .

ثانيهما : اَنْ يكون البرهان العقلي قائماً على ذلك بأَنْ يكون التكليف من دون ثبوت القيد تكليفاً بما لا يطاق ، فانَّ العقل حينئذ يحكم بكون ذلك القيد مفروض الوجود في مقام الحكم ، لقبح التكليف بغير المقدور ، كما لو أمر المولى بالصلاة الى القبلة ، فانَّ وجود القبلة لابدّ واَنْ يكون مفروض الوجود في ذلك ، وهكذا فيما لو أمر بالصلاة عند الزوال ، اذ المكلّف غير قادر على ايجاد القبلة أو ايجاد الزوال ، فلا محالة يكون التكليف مشروطاً بتحقّقه .

وأما في غير ذلك فلا دليل على اعتبار كون الموضوع وقيوده مفروض الوجود وتأخر الحكم عنها اصلاً ، ومن ثم فرقنا في مسئلة اللباس المشكوك بين التكاليف الوجوبيّة والتحريميّة ، وذكرنا انَّ التكليف التحريمي يمكن اَنْ يكون فعليّاً قبل فعليّة موضوعه ، مثلاً لا تشرب الخمر فعلي وانْ لم يكن خمر في الخارج ، ولا يتوقّف فعليّة حرمته على اَنْ يوجد خمر خارجاً ، بل يكون شرب الخمر حراماً قبل تحقّق الخمر من قبيل التكليف المعلّق ، فانَّ الظهور العرفي يساعد على ذلك في

المحرمات دون الواجبات . ويمكن امتثال التكليف بترك مقدّمات شرب الخمر من ايجاد الخمر ونحوه ، فالتكليف به من دون وجود الموضوع ليس تكليفاً بغير المقدور فيصح ذلك .

اذا عرفت هذا فنقول : فيما نحن فيه يكون التكليف على الفرض متعلّقاً باتيان العمل بقصد الأمر ، كالأمر بالصلاة بقصد الأمر ، ففي مقام الانشاء يتمكّن المولىٰ من لحاظ الصلاة ومن لحاظ قصد الأمر وانشاء وجوب الصلاة بقصد الأمر ، والمكلّف بعد انشاء ذلك يكون قادراً على اتيان العمل كالصلاة بداعي الأمر أعني المنشأ والمعتبر لا الانشاء الذي ليس الاّ مجرد اللفظ ، لانَّ الأمر بذلك يصير فعليّاً لو كان المكلف جامعاً لشرائط التكليف من البلوغ والعقل ونحوه ، وانْ لم يكن الأمر فعلاً اختيارياً للعبد ولم يدل دليل على اشتراط فعليّة التكليف بفعليّة الأمر ليلزم تأخّر الشيء عن نفسه .

وبالجملة فكأنَّ المولىٰ أمر بجزئين ، بالصلاة وباتيانها بقصد الأمر ، وهذا الأمر بمجرّد تحققه مع كون المكلف جامعاً للشرائط يصير فعليّاً ، فيتمكّن المكلّف من امتثاله .

فما افاده المحقق النائيني ﷺ وانْ كان متيناً ، الا انه مختص بموردين كما ذكرناه ، ولا يجري في المقام ، فهذا الوجه غير تام .

الوجه الثاني : لاستحالة تقييد الأمر بقصد الأمر ما افاده بعض اعاظم مشايخنا ﷺ ، وحاصله : انَّ المراد بقصد الأمر كون الأمر داعياً للمكلف ومحركاً له على الاتيان بمتعلّقه ، فاذا امر المولى بشيء من غير اَنْ يأخذ فيه قصد الأمر لا محالة يكون الأمر داعياً له نحو العمل ، وأما اذا أخذ قصد الأمر ايضاً في المأمور به فالأمر بقصد الأمر انما يدعو الى داعوية نفسه ويحرّك نحو محرّكية نفسه ، وهذا مستحيل كاستحالة سببية الشيء لسببيّة نفسه ، وعلّية الشيء لعلّية نفسه ، فانَّ السبب موجود

في الخارج والمسبب كذلك ، واما السببيّة التي هي أمر انتزاعي فهي ذاتية للسبب وليست مجعولة ، ولا معنى لأنْ يكون الشيء علّه لعلّية نفسه ، كما لا يعقل اَنْ يكون الشيء علّة لنفسه ، انتهىٰ .

وفيه : انَّ المراد بقصد الأمر اَنْ يجعل المكلّف داعيه نحو العمل وغرضه منه امتثال أمر المولى لا سائر الدواعي النفسانية ، فانَّ الفعل لا يصدر من العاقل الملتفت بغير غرض وداعي ، فقصد الأمر فعل جوانحي فاذا أمر المولى بالصلاة مثلاً بقصد الأمر فلا محالة ينحل ذلك الأمر الواحد الى أمرين ضمنيّين ، ويتعلّق حصّة منه بذات العمل وحصّة أخرى بقصد الأمر ، كما هو الشأن في جميع موارد تعلق الأمر بالمركبات الخارجيّة .

نعم فرق بينهما وبين ما نحن فيه ، فانَّ الأمر بالمركّب الخارجي يكون عرضياً من حيث اجزائه ، بخلاف الأمر باتيان الفعل بقصد الأمر فانه طولي لا من حيث تعلّق الأمر ، بل من حيث انَّ مجرد الاتيان بذات العمل بقصد أمره الضمني يوجب امتثال الأمر بقصد الأمر ايضاً ، فيسقط ذلك الامر .

وهذا بخلاف الأمر بالمركب الخارجي ، فانَّ الاتيان بكل جزء من اجزاءه لا يكون امتثالاً للأمر الاّ اذا انضم اليه بقيّة الأجزاء .

اذا عرفت هذا ففيما نحن فيه بحسب اللب والواقع يكون امران ضمنيّان .

أحدهما : متعلّق بذات العمل ، والآخر : باتيانه بقصد الأمر الضمني المتعلّق به . فالأمر الثاني انما يدعو الى داعوية الأمر الأول لا الى داعوية نفسه ليلزم المحذور ، وانْ شئت فقل : انَّ احدى الحصّتين تدعوا الى داعوية الحصّة الأخرى ، فلا محذور .

وبالجملة : عمدة الوجوه المذكورة لاستحالة أخذ قصد الأمر في المتعلق أمور أربعة :

أولها : ما تقدم عن المحقق النائيني ﷺ .

ثانيها : ما افاده بعض مشائخنا المحقّقين ﷺ ، من انَّ كل أمر يدعو الى ما تعلّق به ذاتاً ، فاذا فرضنا تعلّقه بالعمل بقصد الأمر فلازمه داعويّته الى داعوية نفسه ، وهو محال .

ثالثها : ما في الكفاية ، وحاصله : انَّ المأمور به انما هو قصد الأمر الحقيقي لا التشريعي ، فانه لا معنى للأمر بالتشريع الذي هو قبيح عقلاً وشرعاً ، وقصد الأمر الحقيقي انما يتمكّن منه المكلّف لو تعلّق أمر بذات العمل ، والمفروض انَّ الأمر لم يتعلّق بذات العمل وانما تعلّق به مقيداً بقصد الأمر ، فيكون تكليفاً بما لا يطاق .

رابعها : ما افاده بعض اعاظم مشائخنا ﷺ ، ووضّحه بعض الأساطين من أنَّ أخذ قصد الأمر في المتعلّق وإنْ لم يكن مستلزماً للدور لعدم ثبوت التوقّف فيه من الطرفين ، وانما التوقّف في ذلك يكون من طرف واحد كما هو واضح ، وليس في البين تأثير وتأثّر ، ولكن لازم ذلك هو الخلف ، وذلك لانَّ لازم الأمر بالعمل المقيد بقصد الأمر هو تعلّق الأمر بذات العمل لأنْ لا يكون التكليف تكليفاً بغير المقدور .

ومعنى الأمر بالعمل المقيّد بقصد الأمر ان ذات العمل لا يكون مأموراً بـه ، وهذا خلف ظاهر .

وهذه الوجوه الأربعة عمدة ما ذكر في المقام .

والجواب عن جميعها يظهر بالانحلال ، وتوضيح ذلك ببيان مقدّمة ، وهي :

انا نرى بالوجدان انَّ غرضنا تارة : يتعلّق بذات العمل كما لو عطش المولىٰ فاراد الماء ليشربه ، واخرى : يتعلّق الغرض بحصّة خاصّة من العمل ، واعنى العبادة والخضوع واتيان العمل بقصد الأمر ، فيكون في مقام أمره مظهراً لمولويّته وعبوديّة عبيده ، وحينئذ لا يسقط غرضه باتيان العمل كيف ما اتفق ، وفي عالم الأعتبار ايضاً لا مانع من اعتبار الفعل في ذمّة العبد مطلقاً ، ولا مانع من اعتباره بعنوان الخضوع

والعبوديّة ، وفي مرحلة الابراز يمكن أنْ يبرز اعتبار العمل بنحو الاطلاق ، كما يمكن أنْ يبرز اعتباره على النحو الخاص ، فجميع هذه المراحل الثلاثة ممكنة ، فلا يبقى ما يوهم استحالة اخذ قصد الأمر في متعلّقه الا الأمور المتقدمة ، وكلها تندفع بما فصلناه في مبحث الأقل والأكثر من انَّ الأمر بالمركب التحليلي العقلي اي بالمقيد ينحل الى أمرين : الأمر بذات المقيد ، وأمر بتقيده ، كما ينحل الأمر بالمركب الخارجي .

اما اشكال دعوة الأمر الى داعوية نفسه ، فلأنه على الانحلال يكون هناك امران ضمنيان : امر بذات العمل ، وامر آخر باتيانه بداعي أمره الضمني ، والأمر الثاني يكون في طول الأمر الأول ، أي ناظراً اليه ، فيدعو الى داعوية ذلك الأمر لا داعوية نفسه ليلزم المحذور .

وبعبارة اخرى : الأمر الضمني المتعلّق بذات العمل كان بحسب ذاته قابلاً للداعوية ، والأمر الضمني الثاني يدعو الى داعويته الفعليّة .

واما اشكال عدم قدرة المكلف على الامتثال فانّا قد ذكرنا مراراً انَّ القدرة المعتبرة في صحّة التكليف انما هي القدرة حين العمل لا حين الأمر ، وعلى الانحلال يكون المكلّف قادراً على اتيان الفعل بقصد أمره الضمني حين الامتثال .

واما ايراد الخلف فكذلك مندفع على ما بيّناه ، لانَّ ما لابدّ منه انما هو تعلّق الأمر الضمني بذات العمل في مقام فعليّة التكليف ، ولا يلزم من الأمر بالمقيد انتفائه ، وامَّا في مقام انشاء الأمر بالمقيّد بقصد الأمر فلا يعتبر الاَّ تصور الأمر ولحاظه لا وجوده الخارجي ، والتصوّر سهل المؤنة .

هذا كله في المقدّمة الأولىٰ .

واما المقدّمة الثانية : وهي كون استحالة التقييد موجبة لاستحالة الاطلاق ،

فهي ايضاً ممنوعة ، اذ لا منشأ لها سوى ما ذكره المحقق النائيني[١] من انَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ، وقد افاد في بيان ذلك مقدّمة حاصلها : انَّ لكلّ من موضوع التكليف ومتعلّقه انقسامات سابقة ينقسم اليه مع قطع النظر عن ورود شرع وشريعة ، كانقسام المكلّف الى الأبيض والأسود ، والى الطويل والقصير ، الى غير ذلك ، وانقسام المشي الى البطيء والسريع ، وانقسامات لاحقة لا ينقسم اليها الموضوع أو المتعلّق الاّ بعد ثبوت الحكم وتحقّقه ، كانقسام المكلّف الى العالم بالحكم والجاهل به ، واهمال الحكم ثبوتاً بالنسبة الى الانقسامات الأولية مستحيل ، اذ لا معنى لأنْ يكون الحاكم الملتفت الى تلك الانقسامات جاهلاً بما تعلّق به حكمه أو بما رتب حكمه عليه ، فلا مناص فيه من الاطلاق او التقييد ، نعم اثباتاً يمكن الاهمال وأنْ لا يبيّن المولى موضوع حكمه أو متعلّقه .

وامّا بالقياس الى الانقسامات الثانوية ، فالاهمال ضروري ، ويستحيل كل من الاطلاق والتقييد ، اما استحالة التقييد فلما مر من لزوم الدور وتقدم الشيء على نفسه ، واما استحالة الاطلاق فلأنَّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، فانَّ الاطلاق انما هو بمعنى عدم التقييد فيما شأنه ذلك ، فاذا لم يكن للتقييد شأنيّة في مورد فلا مجال فيه لعدم تقييد ما من شأنه ذلك وانقسام المأمور به الى ما يقصد به الأمر وما لا يقصد من الانقسامات الثانوية المتفرّعة على تحقق الأمر .

هذا ونقول : ما افاده في استحالة اهمال الحكم من حيث الانقسامات الأولية بعينه يجري في الاهمال بالقياس الى الانقسامات الثانوية ، فانه لا يعقل أنْ يكون الحاكم الملتفت الى انقسام متعلّق حكمه ولو في مقام العمل ـ لا في مقام جعل الحكم ـ أنْ يكون جاهلاً بما اراده أو رتّب عليه حكمه ، فانه من قبيل أنْ يكون الحاكم طالباً

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص١٠٣ .

للمجهول المطلق ، فيدور الأمر حينئذ بين الاطلاق والتقييد ، فاذا استحال احدهما يتعيّن الآخر .

وما افاده من انَّ تقابل الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة وانْ كان صحيحاً من حيث الصغرى الاّ انَّ الكبرى التي افادها غير تامّة ، وذلك لانَّ الشأنيّة وان كانت معتبرة في العدم والملكة الاّ انها ليست هي الشأنيّة الشخصية ، بل هي اعم من الشأنية بحسب الصنف أو النوع أو الجنس ، ومن ثم يتّصف العقرب بالعمى مع انه بحسب نوعه غير قابل لأنْ يبصر ، فالمصحح لذلك انما هو شأنيته بحسب جنسه وجهل البارئ مستحيل ، فعلمه ضروري وعلم الانسان بكنه البارئ وبحقائق اغلب الأمور ممتنع ، فيكون جهله بها ضروري ، والسر ما ذكرناه .

وعليه ففي المقام تقييد المأمور به بخصوص الاتيان به بقصد الأمر وانْ كان مستحيلاً الا انه حيث يكون قابلاً للتقييد بنوع القيود فاذا استحال تقيّده بقيد خاص لا محالة يكون مطلقاً بالقياس اليه بعد ما بيّناه من استحالة الاهمال ، أو مقيداً بضده وقصد الأمر في الصلاة اذا امتنع تقييد الصلاة به مثلاً ، فيدور الأمر بين تقييدها بعدمه أو إطلاقها ، وحيث انَّ الأول مقطوع العدم ، فيتعين الثاني ويحرم بالاطلاق لا محالة .

فتحصل انه على تقدير تسليم المقدمة الأولىٰ ، فالمقدمة الثانية ممنوعة .

وقد حكىٰ انَّ الشيخ ﷺ ، كان يتمسّك بهذا الاطلاق .

ولا يخفىٰ انَّ الاطلاق المدعى انما هو الاطلاق الثبوتي ، اعني المنكشف ، لا الاطلاق في مقام الكاشف والاثبات ليقال انه لا اثر لهذا الاطلاق . وعدم التقييد الذي يكون منشأه عدم تمكن المولى من التقييد ، فانَّ ذلك انما يكون في الاطلاق الاثباتي ، فانَّ من مقدّماته اَنْ يكون المولى في مقام البيان وقادراً على التقييد ، فاذا لم يقيد يكون ذلك الاطلاق كاشفاً عن اطلاق المراد . واما الاطلاق في مرحلة

الثبوت فيترتّب عليه الأثر بعد اثبات استحالة الاهمال واستحالة التقييد ، فيجزم بانَّ المراد الواقعي مطلق ويترتب عليه الأثر .

ثم ليعلم انَّ كلتا المقدّمتين المذكورتين في الاستدلال ممنوعتان ، ويترتب على انكار كل منهما ثبوت اطلاق ، الاّ انَّ النتيجة تختلف على انكار كل منهما . فانْ انكرنا المقدمة الأولىٰ وذهبنا الى جواز تقييد الأمر بقصد الأمر يترتب عليه جواز التمسك بالاطلاق اللفظي في مقام الاثبات ، فيمكن اَنْ يقال : انَّ المولىٰ كان في مقام البيان وكان متمكّناً من التقييد ومع ذلك اطلق ولم يـقيد امـره بـالصلاة بـقصد الأمـر ، فيتمسك باطلاق كلامه ويثبت به اطلاق المراد الواقعي ، وهذا بخلاف ما اذا سلمنا تلك المقدمة وابطلنا المقدمة الثانية ، وقلنا انَّ استحالة التقييد لا تستدعي استحالة الاطلاق ، فانه عليه لا يمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات ، بل يكون المرجع في ذلك عند الشك هو الأصل العملي .

ولكن بعد اثبات استحالة الاهمال النفس الأمري ثبوتاً يدور الأمر بين اَنْ يكون الحكم مقيداً بضد ذلك القيد او مطلقاً ، فاذا علم بعدم تقييده بذلك يقطع ثبوت الاطلاق النفس الأمري ، وعلى هذا المسلك يلزم اَنْ تكون جميع الواجبات توصّلية الاّ ما دل الدليل الخاص على تعبّديته .

هذا كله في اخذ قصد الأمر .

وامّا الكلام في بقيّة الدواعي القربية من قصد المصلحة أو المحبوبية أو اهلية المولى وامثالها ، فذكروا انَّ اخذها في المأمور به وانْ كان ممكناً الاّ انا نقطع بعدم اخذ شيء منها في العبادات ، والاّ للزم عدم جواز الاقتصار على قصد الأمر فيها ، وهو بديهي الفساد ، فلا يحتمل دخل تلك الأمور فيها ليمكن التمسك لدفعه بالاطلاق .

وفيه : ان دخل كل من هذه الأمور بشخصه وانْ كان مقطوع العدم ، الاّ انه يحتمل اَنْ يكون الجامع بينها وبين قصد الأمر ـ ونعبر عنه بالاضافة الى المولى ، او

بالقربة ـ دخيلاً في المأمور به ، واخذ ذلك في المأمور به ممكن بناء على الانحلال ، ولو سلمنا جميع الايرادات المتقدمة الواردة على اخذ قصد الأمر وذهبنا الى استحالته ، حينئذ يتمسك باطلاق كلام المولى بعد كونه قادراً على اَنْ يأخذ جامع القربة في متعلق أمره ويحكم بعدم دخله فيه ، فهذا ايضاً من طرق تصحيح التمسك بالاطلاق في المقام .

فنلخص من جميع ما ذكر انه :

أولاً : ننكر المقدّمة الأولىٰ ثم ننكر المقدّمة الثانية ، وعلى تقدير التنزل على ذلك نتمسّك بالاطلاق من حيث عدم اعتبار المولىٰ جامع القربة في متعلّق تكليفه مع تمكنه من ذلك ، ومع التنزل عن هذا ايضاً نقول : لابدّ واَنْ يكون مايز بين التعبّديات والتوصّليات ، وليس المايز بينهما حكم العقل كما نبيّنه انشاء الله تعالىٰ ، بل المايز حينئذ لابدّ واَنْ يكون بالأمر الثاني أي بتعدّد الأمر ، وتفصيل ذلك : انَّ الأمرين تارة : يكون كل منهما ناشئاً عن غرض مستقل بحيث يكون هناك بعثان مستقلّان ، ولكل منهما اطاعة مستقلّة وعصيان مستقل ، يمكن اطاعتهما ، ويمكن عصيانهما ، ويمكن اطاعة احدهما وعصيان الآخر ، وذلك كما لو نذر المكلّف باتيان المكتوبة في اول وقتها او في المسجد او مع الجماعة ، فانَّ اصل الصلاة حينئذ تكون واجباً ، واتيانها على النحو الخاص يكون واجباً آخر ثبت وجوبه بالزام المكلف ذلك على نفسه بالنذر ، ولكل منهما اطاعة وعصيان .

ويمكن تصوير ذلك في قصد القربة ايضاً كما لو نذر المكلّف اَنْ يغسل بدنه للصلاة مضافاً به الى المولى وحينئذ يكون وجوب اضافة الغسل الى المولىٰ وجوب مستقل ناشئ عن غرض مستقل .

واخرى : يكون كلا الأمرين ناشئين من غرض واحد ، كما في الأوامر المتعلّقة باجزاء الواجب وشرائطه ، فانَّ الأمر الثاني حينئذ يكون ناشئاً من عين

الغرض الموجب للأمر الأول ، مثلاً قوله ﷺ « صلّ الى القبلة » بعد قوله تعالىٰ : ﴿ أقيموا الصلوٰة ﴾[1] ، وحينئذ يكون الأمر الثاني ارشاداً الى اعتبار الاستقبال في المأمور به بالأمر الأول . وليس هذا الارشاد ارشاداً الى حكم العقل لينافي المولويّة ، بل يكون المرشد اليه فيه امراً مولويّاً كما لا يخفىٰ .

اذا عرفت القسمين فنقول : تعدّد الأمر في قصد القربة لا يمكن اَنْ يكون من قبيل الأول بأَنْ يكون الأمر بنفس العمل ناشئاً من غرض مستقل ، والأمر باتيانه بقصد القربة ناشئاً من غرض آخر ، بداهة عدم سقوط الأمر باتيان العبادة بلا قصد القربة ولكانت من قبيل تعدد المطلوب للزم سقوطه بذلك كما عرفت في باب النذر ، كما لا يمكن اَنْ يكون من قبيل الثاني ، لانَّ المانع عن أخذ قصد الأمر لم يكن مانعاً اثباتياً ليندفع بتعدد الأمر بل كان المانع ثبوتياً ، فثبوتاً كان اعتبار وجوب المقيّد بقصد الأمر مستحيلاً ، فكيف تعقل اَنْ يكون الأمر الثاني ارشاداً الى دخل قصد الأمر في الواجب ، ولا معنى لأنْ يعتبر وجوب ذات العمل ابتداءً ثم يعتبر اعتبار قصد الأمر فيه ، فيبرز ذلك ، فلابدّ واَنْ يكون الأمر الثاني في المقام ناشئاً من شخص الغرض الأول ، ولكن يكون ارشاداً الى بيان متعلّق غرضه ، وانَّ غرضه سنخ غرض لا يسقط الاّ باتيان العمل بقصد الأمر .

ومن الواضح انه اذا ثبت تقيد الغرض فيكون الحكم باقياً ما لم يؤتى بمتعلّقه ، فانَّ الحكم حدوثاً وبقاءً يتبع الغرض ، وهذا الأمر الثاني هو الذي عبّر عنه المحقق النائيني ﷺ بنتيجة التقييد ، فاذا امكن ذلك وكان المولىٰ في مقام بيان غرضه ، ولم يبيّن ذلك نتمسّك بالاطلاق المقامي ، ويستكشف منه عدم تقيد متعلق غرضه بقصد الأمر .

---

(١) الأنعام / ٧٢.

ولا يذهب عليك الفرق بين هذا الاطلاق والاطلاق الثابت بناء على انكار المقدّمة الأولى وهي استحالة تقييد المأمور به قصد الأمر ، فانَّ الاطلاق هناك لفظي ، وفي المقام حالي ومقامي كما لا يخفىٰ .

وبالجملة بناء على القول بامكان اخذ قصد الأمر أو الجامع في متعلّق الأمر الاول لا اشكال في التمسك بالاطلاق ، وهكذا بناء على اَنْ يكون المايز بين التعبّديات والتوصّليات هو تعدد الأمر غايته انَّ الاطلاق على الأول لفظي وعلى الثاني مقامي ، ولذا يعبّر عنه بنتيجة الاطلاق .

واما على القول بعدم امكان كلا الأمرين وكون المايز بين العبادات والتوصّليات حكم العقل من ناحية الغرض ، فلا معنى للرجوع الى الاطلاق ، اذ عليه يكون اعتبار قصد القربة امراً واقعيّاً لا أمراً اعتبره الشارع في متعلّق تكليفه ، فلا محالة تصل النوبة الى الأصل العملي ، وذهب في الكفاية الى انه هو الاشتغال ، فيقع البحث في ذلك .

ولا يخفىٰ عدم اختصاص وصول النوبة الى الأصل العملي بهذا الفرض ، بل تصل النوبة اليه على الفرضين الأولين ، مع امكان ثبوت الاطلاق فيهما ، وذلك من جهة انَّ الأوامر الواردة في العبادات اغلبها لا يكون في مقام البيان من حيث الاجزاء وانما هي في مقام التشريع والاهمال ، فالبحث عن مقتضى الأصل العملي يجري على جميع الفروض .

اما على الفرض الأول ، فيكون المقام من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين ، وقد اخترنا فيه الرجوع الى البراءة لا الاشتغال .

واما على الفرض الثاني ، فالرجوع الى البراءة يكون اوضح ، فانه في الفرض الأول ، اي فرض وحدة الأمر ربما يجري اشكال يتوهّم منه الرجوع الى الاشتغال ، من حيث عدم انحلال العلم الاجمالي بدعوىٰ انَّ المتيقّن من مورد التكليف هو الاقل

بنحو الاهمال أو الاطلاق ، وانما العلم الاجمالي متعلّق بالأقل لشرط لا او الأكثر بشرط شيء ، وهما متباينان ، فلا انحلال لتجري البراءة عن الأكثر ، ونحن وإنْ اجبنا عن هذه الشبهة في محلّه ، الاّ انها غير جارية في فرض تعدد الأمر اصلاً ، اذ عليه يكون تعلّق التكليف بالأقل متيقّناً ، اما بنحو الاطلاق او الاهمال ، ويكون تعلّق التكليف الثاني مشكوكاً فيه بالشك البدوي ، فتجري عنه البراءة بلا اشكال .

واما على الفرض الثالث ، فالبراءة الشرعيّة غير جارية لاختصاص ادلتها كقوله ﷺ : « رفع ما لا يعلمون »[1] بما يكون قابلاً للوضع والرفع ، واعتبار قصد القربة في متعلّق الأمر محال على الفرض ، ودخله في الفرض امر واقعي اجنبي عن اعتبار الشارع فاذا لم يكن قابلاً للوضع الشرعي لا يكون قابلاً للرفع ايضاً . واما البراءة العقلية وهي « قبح العقاب بلا بيان » ، فهي جارية فيه ، وذلك لأن العبد وإنْ كان في غاية الانقياد لمولاه ، لا يتحرّك الاّ عن تحريك المولى ، فاذا لم يكن في البين بعث وتحريك لا يكون هناك ملزم له على الانبعاث ، فيحكم العقل فيه بقبح العقاب بلا بيان . وبعبارة اخرى : لا اختصاص للبراءة العقلية بباب التكاليف ، بل تجري في الاغراض ايضاً .

نعم يبقىٰ اشكال ، وهو انه اذا لم يكن البيان ممكناً ، فكيف يجري قبح العقاب بلا بيان ؟! والجواب عنه :

أولاً : انه لا وجه لاعتبار التمكن من البيان في ذلك ، ولذا لو كان المولىٰ في السجن وممنوعاً عن التكلم واحتملنا تعلّق غرضه بشيء تجري البراءة عن ذلك ولا يكون العبد ملزماً باتيان ما احتمل تعلق غرض المولى به .

وثانياً : في المقام يمكن للمولى البيان ولو بالاخبار ، وعليه فلا تصل النوبة الى

---

(١) الخصال / ج ٢ / ص ٤١٧ .

حكم العقل بالاشتغال اصلاً .

فتحصل من جميع ما ذكر انه يمكن اخذ قصد الأمر في المتعلّق ، وعلى فرض التنزل لا مانع من أخذ قصد القربة الجامع بين قصد الأمر وقصد سائر الدواعي القربية فيه ، وعلى ذلك فلو كان المولى في مقام البيان يتمسك بالاطلاق ، وينفي احتمال اعتبار قصد الأمر في المأمور به ، ولو لم يحرز كونه في مقام البيان فيرجع الى اصالة البراءة على المختار في الأقل والأكثر الارتباطيين ، فانَّ المقام من صغرياته .

بل نترقى عن ذلك ونقول : لو تنزّلنا عن ما ذكروا ، قلنا بانَّ اعتبار قصد القربة ليس بأمر الشارع ، وانما هو من ناحية دخله في غرض المولى ، فالبراءة الشرعية حينئذ وإنْ لم تكن جارية ، لانَّ الرفع انما يكون فيما يكون امر وضعه بيد الشارع ، الاّ انَّ البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان جارية في ذلك ، فانه لا اختصاص للأصول العملية بالتكاليف ، بل تجري في الأغراض ايضاً ، فيقال : انَّ دخل قصد الأمر في غرض المولى غير معلوم ، وكان المولى في مقام البيان ولم يبيّن ذلك ، فيجري فيه قبح العقاب بلا بيان . فعلىٰ جميع التقادير لا تصل النوبة الى الاشتغال .

ثم انه قد دلّ الدليل على عدم سقوط الأمر في بعض الواجبات بالاتيان بمجرّد العمل من دون اضافة الى المولى ، كالصلاة والصوم ونحوه ، فيستفاد من ذلك اعتبار قصد القربة فيها ، كما ورد الدليل على سقوط التكليف في بعض الموارد من دون حاجة الى قصد القربة .

وهناك واجبات لم يعلم اعتبار قصد القربة فيها ، ولا عدم اعتباره ، فهل يوجد دليل عام يستفاد منه تعبّدية كل واجب الاّ ما خرج بالدليل أو لا ؟

وقد استدل على الأول بوجوه :

الوجه الأول : الوجه العقلي ، وهو أمتن الوجوه ، وحاصله : انَّ الأمر فعل

اختياري للمولىٰ فلابدّ واَنْ يكون صادراً عن غرض وغاية ، فانَّ الفعل لا يصدر عن العاقل الملتفت بلا غرض ، ومن الواضح انَّ الغرض من الأمر ليس الاّ حصول الفعل خارجاً ولا يعقل اَنْ يكون الغرض منه خصوص الحصّة من الفعل الصادرة بغير داعي الأمر ، فان ذلك اجنبي عن الأمر فكيف يعقل اَنْ يكون هو الغرض منه ، كما لا يعقل اَنْ يكون الغرض حصول مطلق الفعل لعين هذا البيان ، فـينحصر اَنْ يكون الغرض من الأمر خصوص الفعل الصادر بداعي ذلك الأمر وغرض المولىٰ يجب تحصيله .

والجواب عنه بمنع الكبرىٰ والصغرىٰ .

اما منع الكبرىٰ ، فلانّا ولو سلمنا انَّ الغرض من الأمر هو حـصول الفـعل كذلك ، الاّ انه لا يحكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولىٰ من فعله وما يستقل به العقل الحاكم في باب الاطاعة ، وانما هو امتثال تكاليف المولىٰ لا تحصيل كل غرض يريده من فعله ، ولذا لا يعتبر قصد القربة في النواهي ولا في الواجبات التوصّلية مع انَّ هذا البيان يجري فيها .

وامّا منع الصغرىٰ بعد تسليم الكبرىٰ فلأنَّ الغرض مـن الشيء هـو العـلّة الغائية المتقدّمة على الشيء تصوّراً والمتأخرة عنه خارجاً ، المترتبة عـليه ، ومـن الواضح انَّ حصول الغرض لا يترتّب على الأمر به غـالباً لكـثرة العـصاة وقـلّة المطيعين ، فليس الغرض من الأمر ذلك لتجري فيه الشقوق الثلاثة المذكورة ، بل الغرض من الأمر ليس الاّ ايجاد ما يمكن اَنْ يكون داعياً للـمكلف أو زاجـراً له ، وهذا الغرض يترتب على الأمر لا محالة سواء اطاع المكلف أو عصىٰ من غير فرق بين التوصّليات والتعبّديات ، وهو اجنبي عن التعبّدية فالمولىٰ لمصلحة راجعة الى نفسه كما في الموالي العرفية أو الى عبيده كما في الشارع يوجد ما يمكن اَنْ يكون محركاً للمكلف اِنْ لم يكن له محرك من نفسه ، أو زاجراً عنه انْ كان له داعي نحو الفعل في

نفسه .

وبهذا البيان يندفع اشكال اللغوية في أمر العصاة وتكليفهم ، وفي النهي عما يتنفّر عنه الطباع كأكل القاذورات مثلاً ، فان الفائدة والغرض المراد من الأمر والنهي ليس الاّ امكان الداعويّة والزاجريّة ، وهي موجودة فيها .

نعم يبقىٰ اشكال آخر ، وهو انَّ امكان الداعويّة أو الزاجريّة انما يتعلّق به الغرض طريقياً ، وأي فائدة يترتب على ايجاد ما يمكن اَنْ يكون زاجراً عن شيء يتنفّر عنه طبع المكلف في نفسه ؟!

والجواب عنه هو انَّ فائدته تمكن المكلف من اضافة عمله حينئذ الى المولى ، وبه يحصل له التقرب وكمال النفس ، وهو الغرض الوحيد من التشريع .

الوجه الثاني : مما استدل به على اصالة التعبّدية قوله تعالى : ﴿ **ومَا أمروا الاّ ليعبدوا الله مُخلصينَ** ﴾[1] ، فانَّ ظاهر الآية هو الحصر ، فيستفاد منها انَّ جميع الأوامر تعبّدية الاّ ما خرج بالدليل .

وفيه : أولاً : انَّ تفسير الآية بهذا المعنى يستلزم تخصيص الأكثر ، وهو مستهجن ، فانَّ الواجبات أكثرها توصّلية خصوصاً الواجبات النظامية المعروفة ، بخلاف العبادات فانها منحصرة في الأمور المعدودة المعروفة ، فلابدّ واَنْ نفسّر الآية بمعنى لا يلزم منه التخصيص المستهجن وان لم نعرف نحن ذلك المعنىٰ .

وثانياً : انَّ الآية اجنبيّة عن التعبّدية رأساً بقرينة صدرها وذيلها كقوله عزّ شأنه : ﴿ **وما تفرّق الذين أُوتوا الكتاب الاّ من بَعدِ ما جاءَتهُمُ البَيِّنة** ﴾ الى آخر الآيات ، فظاهرها التعريض على اهل الكتاب الذين تفرّقوا وابتدعوا البدع من عبادة علمائهم ورهبانهم والسجود الى قبور انبيائهم الى غير ذلك ، فكأنه سبحانه

---

(١) البيّنة / ٥ .

يقول هم ما امروا بذلك وانما امروا بأَنْ يعبدوا الله مخلصين ، فهي أجنبية عن ما نحن فيه .

الوجه الثالث : ممّا استدل به ما ورد من انَّ الأعمال بالنيّات ، ولا عمل الاّ بنيّة ، فانَّ ذلك بالحكومة يدل على انَّ العمل الغير المشتمل على النيّة ـ أي القربة ـ ليس بعمل .

وفيه : أولاً : ما تقدم من استلزامه التخصيص المستهجن .

وثانياً : انَّ النيّة لغة انما هي بمعنى قصد الفعل ، فظاهر الروايات هو انَّ روح العمل يكون بقصد الفاعل ، فانَّ الفعل الصادر عن الفاعل لا يكون حسناً بالذات ، وليس الفعل كالعناوين مثل الظلم والعدل ليكون حسناً ذاتاً أو قبيحاً كذلك .

فربما يكون صدور الفعلين المتضادّين حسناً من شخصين باختلاف قصدهما ، كما لو فرضنا انَّ احداً رفع الحجر من الطريق لأنْ لا يعثر به احد ، وارجعه الآخر الى مكانه بقصد اَنْ يراه المحتاج ويأخذه اذا اراد ، فكلا الفعلين يكون حسناً .

فالمراد بهذه الأخبار هو انَّ روح العمل هو القصد ، فاذا كان القصد حسناً فالفعل الصادر بذلك القصد يكون حسناً لأنّه من آثاره . وهكذا العكس ، فضرب اليتيم بقصد التأديب حسن كما انَّ عين ذلك الضرب بقصد التشفي قبيح .

هذا على انه قد ورد ما يظهر منه تفسير هذه الأخبار في باب الجهاد من انَّ المجاهد اذا قصد بخروجه وجه الله يكون اجره على الله ، وانْ خرج بقصد تحصيل المال فأجره هو المال ، وهذا معنى قوله ﷺ : « انما الأعمال بالنيّات » .

فتحصل : انه لا دليل على اصالة التعبّدية في الواجبات ، بل مقتضىٰ الاطلاق والأصل العملي هو التوصّلية على ما عرفت .

المقام الرابع

في دلالة الأمر على النفسية والتعيّنيّة والعينيّة

اذا علمنا بوجوب شيء وشككنا في كونه نفسيّاً أو غيريّاً ، او في كونه تعيّنيّاً أو تخييريّاً ، أو في كونه عينيّاً أو كفائيّاً ، فالبحث عما يقتضيه الأصل العملي ينحصر بما اذا كان دليل الواجب لبيّاً ، أو كان مجملاً فيما اذا كان لفظيّاً .

والبحث عن مقتضى الأصل العملي بالنسبة الى دوران الأمر بين التعيين والتخيير أو دورانه بين العينيّة والكفائية موكول الى أواخر مبحث البراءة ، وبالنسبة الى دوران الأمر بين النفسيّة والغيريّة موكول الى بحث مقدّمة الواجب . فالكلام فعلاً فيما يقتضيه الأصل اللفظي اعني اطلاق الدليل .

وقد ذكر المحقق الخراساني[1] وغيره انَّ مقتضى ذلك هو النفسية والعينية والتعينية ، بدعوىٰ : انَّ ما يحتاج الى المؤونة الزائدة انما هو الغيرية والتخيرية والكفائية ، فاذا كان الآمر في مقام البيان وكان متمكّناً من نصب القرينة على التقييد ولم يفعل يتحقق الاطلاق ، وبتبعية مقام الاثبات للثبوت طبعاً كما عليه بناء العقلاء ايضاً يحكم باطلاق المراد الواقعي .

هذا وقد نوقش في ذلك بانَّ تبعية الاثبات لمقام الثبوت انما يكون فيما اذا كان

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١١٦ .

الاطلاق الواقعي محتملاً كما في قوله تعالى : ﴿ أحلَّ اللهُ البيعَ ﴾[1] ، فانه نحتمل اَنْ يكون مطلق البيع حلالاً ونافذاً ، واما اذا تيقناً بعدم الاطلاق في المراد الواقعي فلا أثر حينئذ للاطلاق اللفظي اصلاً ، كما لو فرضنا انا نعلم بانَّ الاطلاق غير مراد في الآية وانما المراد منها اما خصوص البيع المشتمل على العقد العربي ، أو خصوص المشتمل على العقد الفارسي ، فلا يمكن التمسك باطلاق الآية ، والمقام من هذا القبيل ، فانَّ كلا من العدلين يكون قسيماً للآخر ومقيداً بخصوصية مغايرة لما قيد به الأول ، مثلاً الوجوب النفسي هو الوجوب الذي لم يكن مترشحاً من الغير ، وفي قباله الوجوب الغيري ما يكون مترشحاً من وجوب شيء آخر ، كما انَّ الوجوب التعييني ما تكون الخصوصية معتبرة في متعلقه ، بخلاف التخييري فانه الوجوب الذي ليس لخصوصية متعلقّه دخل فيه ، وانما هو متعلّق بالجامع ، وهكذا الكلام في التعيني والكفائي .

وعليه فالمراد الواقعي لابدّ واَنْ يكون مقيداً باحدى الخصوصيّتين ، ولا معنى حينئذ للاطلاق الاثباتي والتمسّك به .

هذا والجواب عن الشبهة هو : انا اذا اجرينا الاطلاق وتمسكنا به في نفس المشكوك لكان ما ذكر تاماً ، الاّ انا انما نتمسك بالاطلاق في ملزوم مشكوكنا ثم نثبت لازمه وهوالمشكوك ايضاً بنحو الأصل المثبت فانَّ الأصول اللفظية مثبتاتها حجة ، ويثبت بها لوازمها العقلية وملزوماتها ايضاً اذا كانت متساوية .

بيان ذلك : هو انَّ لازم عدم ترشح الوجوب من الغير هو لزوم الاتيان بالواجب على المكلف ، كان هناك وجوب آخر ام لم يكن ، كما انَّ لازم الوجوب التعييني هو لزوم الاتيان لمتعلّقه على المكلف ، اتى بشيء آخر أم لم يأتِ ، ولازم

---

(١) البقرة / ٢٧٥ .

الوجوب العيني هو لزوم الاتيان بالمأمور به سواء أتى به شخص آخر ام لم يأتِ ، فمقتضى اطلاق دليل الواجب في مدلوله الالتزامي هو ذلك لا اللزوم على تقدير خاص دون تقدير ، فاذا ثبت هذا اللازم يثبت ملزومه ايضاً ، وهو كون الوجوب نفسياً وعينياً وتعينياً لانه ملزومه المساوي لما ذكرنا انَّ الأصول اللفظية حجة في مداليلها الالتزامية ولا تنحصر حجيّتها بمداليلها المطابقية .

المقام الخامس

في دلالة الأمر عقيب الحظر

اذا ورد امر عقيب الحظر أو توهّمه ، فسواء قلنا بانَّ الصيغة موضوعة لانشاء الطلب ، أو قلنا بانها موضوعة لايقاع النسبة ، أو قلنا بكونها موضوعة لابراز الاعتبار النفساني ، وسواء قلنا بانها ظاهرة في الوجوب وضعاً ، أو انصرافاً ، او قلنا بانَّ الوجوب يكون بحكم العقل من جهة عدم ثبوت الترخيص . وعلى جميع هذه التقادير لا يستفاد الوجوب منه حينئذ ، لانَّ ورودها في مقام الحظر صالح لأنْ يكون قرينة صارفة لها عن معناها ، فلا يستفاد منها الوجوب ، كما لا يستفاد منها الاباحة بمعناها الخاص بل تكون مجملة ، نعم يمكن اثبات الاباحة حينئذ باصالة الاباحة التي هي من الأصول العملية .

وهكذا الكلام فيالنهي الوارد عقيب الأمر او في مقام توهّم الوجوب ، فلا يستفاد منه الحرمة ولا الاباحة .

المقام السادس

في دلالة الأمر على المرة أو التكرار

تارة : يراد من المرّة الفرد ومن التكرار الافراد ، واخرى : يراد من المرة الدفعة ومن التكرار الدفعات ، وربما يتحد المعنيان خارجاً فيما اذا لم يكن للواجب افراد عرضية ، كالصلاة فانه لا يمكن ايجاد افراد منها دفعة واحدة ، فالتكرار فيها من حيث الافراد لابدّ وأنْ يكون بالتكرار بحسب الدفعات .

ثم انَّ الفرق بين مسئلة تعلق الأمر بالطبيعة أو بالفرد وبين هذا البحث بناء على ارادة الفرد من المرّة والافراد من التكرار غير خفي . فانَّ البحث في تلك المسئلة انما هو عن دخل الخصوصيات الفردية وعدمه في متعلق الأمر ، وفي المقام يكون البحث عن انَّ متعلق الأمر هل هو وجود واحد أو وجودات ؟

كما انَّ الفرق بين القول بالتكرار والقول بالانحلال لا يكاد يخفى . فانَّ معنى الانحلال أنْ يكون الحكم الواحد لفظاً منحلاً بعدد افراد موضوعه ، امّا بالظهور اللفظي كما في موارد العمومات مثل ان يقول المولىٰ « اكرم كل عالم » ، واما بالقرينة الخارجية كما في قوله تعالى : ﴿ أحلَّ اللهُ البيعَ ﴾[1] ، فانه غير مشتمل على اداة العموم الاّ انه حيث لا معنى لحلّية بيع ما لابدّ وان يكون الموضوع كل فرد من افراد البيع ، وعلى كل تقدير التكرار في موارد الانحلال انما يكون في نفس الحكم ، وهذا

---

(١) البقرة / ٢٧٥ .

بخلاف التكرار في المقام فانه يكون في متعلق الحكم .

وكيف كان البحث في المقام تارة يقع عما يقتضيه الاطلاق اللفظي ، واخرى : عما يقتضيه الأصل العملي .

اما ما يقتضيه الاطلاق اللفظي اي فيما اذا كان المولى في مقام البيان فتحقيق الكلام فيه انا مهما نشك في مادة الأمر أو في مواد هيئة المشتقّات ، فلا نشك في انها مشتركة مع مواد سائر المشتقات ، كما لا نشك ايضاً في عدم دخل شيء من المرة والتكرار في مادة غير صيغة الأمر من المشتقات ، ولذا لو قيل « زيد اكرم عالماً » لا يعلم منه انَّ اكرامه كان دفعة واحدة أو دفعات ، أو انه أوجد فرداً من الاكرام أو اتى منه بافراد ، وهكذا لا نشك في انَّ كل من المرة والتكرار اجنبي عن مفاد الهيئة على جميع الأقوال ، وعليه ففاد الصيغة ليس الاّ طلب الطبيعي والبعث نحوه ، ويمكن ايجاده مرة واحدة أو مرات ، الاّ انه من الخارج معلوم انه لا يمكن الامتثال عقيب الامتثال .

فلو اتى المكلف بطبيعي المأمور به بما له من القيود والخصوصيات دفعة واحدة فقد سقط التكليف ، والاّ لزم الخلف ، ولا يبقى مجال للامتثال الثاني بعد فرض سقوط الأمر ، وما ورد في تكرار الصلاة جماعة اجنبي عما نحن فيه كما سنبيّنه في بحث الأجزاء .

وامّا ما ذكر المحقق الخراساني[1] من بقاء الغرض الأقصى وامكان الامتثال عقيب الامثال من تلك الجهة .

ففيه : ما لا يخفى فانّا لسنا بمكلّفين بتحصيل الغرض الأصلي ، وانما يلزمنا الخروج عن عهدة تكاليف المولى وتحصيل المصلحة المترتبة على المأمور به ،

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٢٢ .

فالتكرار من حيث الافراد الطوليّة لا يمكن لهذه الجهة .

واما ما تقتضيه الأصول العمليّة ، فهو انه لو لم يكن المولىٰ في مقام البيان وأمر بشيء وشككنا في تقيد المأمور به بكل من المرة والتكرار فمقتضى الأصل العملي عدم كونه بشرط لا عن الزيادة ، وعدم كونه بشرط شيء بالاضافة الى التكرار ، وعليه فالاقتصار على المرة جائز ، كما انَّ الاتيان بأكثر من المرة ايضاً لا يكون مضرّاً بالامتثال .

المقام السابع

في دلالة الأمر على الفور أو التراخي

والكلام فيه تارة : يقع من حيث دلالة دليل الوجوب او الندب على ذلك ، أو دلالة دليل آخر عليه .

واخرى : في انه على الفور لو اخل به فهل يجب الاتيان به بعد ذلك أم لا ؟

وثالثة : في انه على ذلك هل يجب الاتيان به فوراً ففوراً أم لا ؟ فهنا مقامات ثلاثة :

أما المقام الأول : فالصيغة لا دلالة لها على الفور أصلاً ، لما عرفت من انَّ مادتها مشتركة مع مواد بقية المشتقات ، وهيئتها لا تدلّ الاّ على الابراز ونحوه .

نعم ربما يستفاد الفور من قرينة خارجيّة ، كما لو علمنا بانَّ المولىٰ عطشان وامرنا باحضار الماء ، فانَّ القرينة حينئذ دالة على الفور .

واما استفادة ذلك من دليل خاص فربما يستدل عليه بقوله عزّ شأنه : ﴿ **وسارعوا الى مغفرة من ربّكم** ﴾[1] ، وقوله تعالى : ﴿ **فاستبقوا الخيرات** ﴾[2] .

وقد أورد عليه في الكفاية[3] بانه لا يستفاد من الأمر الوارد في الآيتين

---

(١) آل عمران / ١٣٣ .

(٢) البقرة / ١٤٨ .

(٣) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٢٣ .

الوجوب ، اذ لو كان الفور والمسارعة لازماً لكان التحذير عن استتباع تركه الغضب والشر انسب .

ونقول : ما هو المراد من كلامه ؟ فانْ اراد من ذلك انه لابدّ في بيان الوجوب من اَنْ يكون ذلك بالتحذير لا بصيغة افعل ، فهو مضافاً الى فساده جار في جميع الواجبات .

وإنْ اراد به انَّ الأمر في خصوص الآيتين له خصوصيّة وهي تعلّقها بالمغفرة والخير ، فيستفاد منها انه عند ترك المسارعة ايضاً يكون العمل خيراً فليس هناك غضب وشر ، ولا معنى لثبوت الخير عند ترك الواجب ، فلابدّ واَنْ لا يكون الأمر فيهما للوجوب .

ففيه : انَّ هذا انما يتم لو كان وجوب الفور بنحو وحدة المطلوب بأَنْ لا يكون ذات العمل خيراً ، واما إنْ كان بنحو تعدد المطلوب كما هو الظاهر من الآية فلا مانع من كون المسارعة واجبة وكون الاتيان بذات العمل مع التراخي ايضاً مغفرة وخيراً .

ثم أورد عليه[1] ثانياً : بانَّ الأمر بالمسارعة والاستباق لابد واَنْ يحمل على الارشاد لاستقلال العقل بحسب ذلك كالأمر بالاطاعة .

وفيه : انَّ ملاك الحمل على الارشاد انما هو عدم امكان الحمل على المولويّة لا مجرد الحسن العقلي ، ولذا ترى ثبوت الأمر المولوي في كثير من الموارد التي استقل العقل فيها بالحسن كوجوب اداء الدين ، وهكذا يثبت النهي المولوي في مورد استقلال العقل بالقبح كحرمة القتل من غير حق ، وفي باب الاطاعة لا يعقل ثبوت الأمر المولوي .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٢٣ .

ثم أورد عليه ثالثاً : بانَّ الأمر يدور بين رفع اليد عن ظهور الأمر في الآيتين في الوجوب وحمله على الاستحباب وبين تخصيصه لغير المستحبات ، فانَّ الفور غير لازم فيها ، ولازمه التخصيص المستهجن ، ولا ريب في انَّ الأول لو لم يكن اولى ليس بأدون من الثاني .

وهذا الاشكال وارد جداً .

ولكن التحقيق : انَّ آية المسارعة اجنبيّة عن الفور بالكلّية ، فانَّ المغفرة انما هي فعل الرب ولا معنى للمسارعة اليها الا بالمسارعة الى مقدماتها واسبابها ، وليس اتيان كل واجب أو مستحب سبباً للمغفرة الاّ بعض الأعمال الخاصّة التي ثبت فيها ذلك بالدليل كزيارة الحسين عليه السلام . فما هو سبب المغفرة انما هو الندم والتوبة ، فالمراد من المغفرة ذلك ومن الأمر وجوب المسارعة اليها .

المقام الثاني : على فرض تسليم الفور فوجوب الاتيان بذات العمل اذا لم يؤتَ به فوراً وعدمه مبني على كون وجوب الفور بنحو وحدة الطلب وتعدده ، فانْ كان من قبيل الأول فلا يجب الاتيان به ثانياً ، لانَّ المقيد يزول بزوال قيده ، وامّا انْ كان من قبيل الثاني فيجب ذلك ، لانَّ عصيان احد الخطابين لا يستدعي سقوط الخطاب الآخر .

ثم انه لو استفدنا وجوب الفور من نفس دليل الواجب ، فيكون ذلك بنحو وحدة المطلوب . واما لو استفدناه من الآيتين يكون بنحو تعدد المطلوب ، لا لمجرد كون الدليل المقيد منفصلاً ، فانَّ التقييد المنفصل كالمتصل في ظهوره في وحدة المطلوب وهو كاشف عن تقيد المطلوب بذلك القيد من اول الأمر ، بل لخصوصية في الآيتين وهي ما تقدم من انَّ تعليق المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخيرات ظاهر في ثبوت الخير مع عدم المسارعة ايضاً ، ولا يتم ذلك الاّ على تعدد المطلوب ، فعليه يجب الاتيان بذات العمل وانْ لم يأتِ به فوراً .

وأما المقام الثالث : وهو وجوب الاتيان به فوراً ففوراً فهو مما لا دليل عليه اصلاً لا من الصيغة ولا من الخارج ، وكون الفور من قبيل الواجب في واجب وتعدد المطلوب لا يستلزم الفور ففوراً كما تخيله في الكفاية .

نعم ربما يتوهّم انَّ نفس آية المسارعة والاستباق يدل على ذلك ، لانَّ الاتيان بالزمان الثاني مسارعة بالاضافة الى الاتيان في الزمان الثالث ، وهكذا .

والجواب عنه واضح ، فانَّ المسارعة لا تصدق عرفاً اذا لم يؤتِ بالشيء في أول وقته العرفي ، مثلاً لو أدى المديون دينه بعد سنة ، فهو وإنْ كان مسارعاً فيه بالاضافة الى ردّه بعد سنتين الاّ انه لا يقال عرفاً سارع في اداء دينه ، وهكذا لو صلّى قبل ساعة من آخر وقتها .

وبعبارة أخرى : ظاهر المسارعة هو المسارعة بقول مطلق لا المسارعة الاضافية ، وهي لا تتحقق الا باتيان العمل في اول وقته عرفاً ، فلا دليل على مسئلة فوراً ففوراً اصلاً .

المقام الثامن

في الاجـزاء

وقع الكلام في الأجزاء وانَّ الاتيان بالمأمور به على ما ينبغي بما له من القيود المعتبرة فيه عقلاً أو شرعاً يقتضي سقوط امره ام لا ؟

ولا يخفى انَّ البحث عن ذلك بهذا المعنى لا وجه له اصلاً ، فانَّ سقوط الأمر بالاتيان بمتعلّقه كذلك ، فيما لا ريب فيه ومعه لا يبقى مجال للـقول بـعدم الاجـزاء والاتيان بالمأمور به ثانياً لا اعادة ولا قضاء .

والأمر في القضاء أوضح ، لانه فرع الفوت بل هو استدراك ما فـات ، وفي المقام على الفرض لم يفت من المكلف شيء ليتدارك خارج الوقت .

نعم يمكن البحث عن انَّ الاتيان بالمأمور بـه بـالأمر الظـاهري أو بـالأمر الاضطراري يقتضي الاجزاء عن الأمر الواقعي لكـونه وافـياً بـالغرض الواقـعي والمصلحة الواقعيّة او لا يقتضي ذلك لعدم وفائه بهما ؟

والفرق بين هذه المسألة ومسألة التكرار ، وتبعيّة القضاء للأداء واضح ، فانَّ البحث عن المرة والتكرار بحث عن مدلول الدليل ، وفيما نحن فيه يكون البحث عن وفاء المأتي به بالغرض أو المصلحة ، نعم يتّحد التكرار مع عـدم الاجـزاء بحسب النتيجة لكن بملاكين ، كما هو واضح .

والبحث عن تبعيّة القضاء للاداء وعدمها انما هو عن كون وجوب الواجب في

الوقت بنحو وحدة المطلوب الذي لازمه احتياج الوجوب في خارج الوقت الى دليل آخر ، أو بنحو تعدد المطلوب لأنْ لا يحتاج الى ذلك ، وعليه فلا جامع بين المسألتين اصلاً .

ثم ليعلم امران :

الأول : انَّ القول بالاجزاء يتوقّف على اَنْ لا يكون لدليل الواجب الواقعي اطلاق يقتضي بقاء الوجوب حتى بعد الاتيان بما هو المأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري ، والاّ فلا مجال للاجزاء لقصور المقتضي من أول الأمر .

الثاني : انَّ القول بعدم الاجتزاء يبتني على اَنْ لا يكون للأمر الظاهري أو الاضطراري اطلاق يستفاد منه البدليّة المطلقة وكون متعلّقه وافياً بالغرض الواقعي ، والاّ فلا مجال للقول بالاجزاء ايضاً ، وعليه فعمدة البحث عن المقام مبتني على هذين الأمرين ، وانَّ المستفاد من الدليل بحسب الفهم العرفي اي منهما .

وبالجملة : لا يعقل النزاع في اجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي بما له من الخصوصيات عن الأمر الواقعي فانَّ الاجزاء حينئذ يكون ضرورياً ، وهكذا اجزاء المأمور به الظاهري أو الاضطراري عن أمره .

نعم يمكن النزاع في اجزاء الاتيان بما هو المأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري عن الأمر الواقعي ، وعليه فيكون الفرق بين مسئلتنا ومسئلة التكرار أو تبعيّة القضاء للأداء واضح ، فانَّ البحث في تلك المسألة انما هو عما يستفاد من الدليل من المرّة والتكرار ، وفيما نحن فيه بعد وضوح مدلول الدليل يبحث عن وفاء المأمور به الاضطراري أو الظاهري بالغرض والمصلحة الواقعية وعدمه ، وفي مسألة تبعيّة القضاء للأداء يبحث عن كفاية الأمر الأول في وجوب العمل في خارج الوقت بعد فوت الواقع في الوقت ، فلا جامع بين هذه المسائل ليبحث عن وجه الفرق بينهما .

نعم بعد وضوح اجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي عن الأمر الواقعي وجواز الاكتفاء به يبقىٰ الكلام في جواز تبديل الامتثال ، وانه هل يمكن ذلك أو انَّ الاجزاء والاكتفاء بالامتثال الأول واجب ؟

وقد ذكرنا في بحث المرّة والتكرار انه لا يعقل جواز تبديل الامتثال ، لانه بعد الامتثال الاول ان كان الأمر باقياً فالامتثال الثاني واجب ، وانْ سقط الأمر فلا معنى للامتثال الثاني .

وما ذكره في الكفاية[1] من المثال العرفي وجواز تبديل الامتثال فيه لبقاء الغرض ففيه :

اولاً : انَّ الغرض من فعل المأمور به ليس الاّ ما يترتّب عليه من تمكّن المولى من رفع عطشه من تلك الناحية في المثال ، وليس الغرض منه رفع العطش ، وهو حاصل بمجرد الاتيان بالماء .

وثانياً : انَّ بقاء الغرض بعد الامتثال على فرض تسليمه انّما يتصوّر في الموالي العرفية فيما اذا كان الغرض من الأمر مصلحة عائدة الى الأمر فيمكن القول ببقاء الفرض ما لم يستوفِ الأمر مصلحته وانْ امتثل العبد ، وهذا بخلاف المولى الحقيقي فانَّ المصلحة في موارد امره انما تكون عائدة الى المكلفين ، وتحصل لا محالة بمجرد الامتثال .

وامّا الموارد التي توهم فيها ذلك في الشريعة كاعادة صلاة الآيات ما دامت الآية باقية ، واستحباب اعادة الصلاة جماعة اذا صلى المكلف منفرداً ، أو صلى اماماً وطلب منه الامامة ثانياً ، أو صلى مأموماً فاريد منه اَنْ يصلى بهم اماماً ، فلابد من حملها على احد وجهين على سبيل منع الخلو .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٢٧ .

اما على استحباب الصلاة الثانية كما هو المتيقّن في اعادة صلاة الآيات ، وامّا على كون الثانية قضائية لما فات منه يقيناً او احتمالاً ، والروايات الواردة في اعادة الفريضة في الموارد المذكورة قابلة الانطباق على ذلك ، فانَّ في بعضها ذكر عنوان الفريضة فقط ، وفي بعضها صرّح بعنوان القضاء ، فيكون ذلك مبيّناً لما أريد من الفريضة في غيرها ، وامّا ما ورد في بعضها من انَّ الله يختار له احبها فانما هو في مقام الاحتساب والكتابة في الديوان ، ولا مانع من اَنْ يكتب غير الفريضة مكان الفريضة تفضلاً اذا كانت اكمل كما يكتب عمل المغتاب لكن في ديوان المغتاب ـ بالفتح ـ وبالجملة ليس في الروايات ظهور في كون الاعادة من باب تبديل الامتثال اصلاً . ثم لا يتوهّم انَّ الجماعة غير مشروعة في الصلوات المستحبة ، فان ذلك انما هو في المستحبات الذاتية لا العرضية اذا قام الدليل على مشروعيتها فيها .

اذا عرفت ذلك ، فلنشرع في المطلب ، ويقع البحث في مقامين :

الأول : في اجزاء الاضطراري عن الواقع .

الثاني : في اجزاء الظاهري عن الواقع .

وفي المقام الاول : يقع الكلام في موردين :

أحدهما : في الاجزاء من حيث القضاء فيما اذا زال العذر بعد الوقت .

الثاني : في الاجزاء من حيث الأداء .

اما المورد الأول : فالظاهر هو الاجزاء ، وقد وقع التسالم عليه ، والوجه فيه هو انَّ القضاء لو كان تابعاً لفوت الفريضة الواقعية ففيما نحن فيه لم تفت الفريضة من المضطر ، لانَّ فريضته انما كان الوظيفة العذرية وغيرها لم تكن فريضة عليه كما يستفاد ذلك من الأدلة ، فانَّ ظاهر قوله تعالى : ﴿ **فلم تجدوا ماء فتيمَّموا** ﴾[1] انَّ

---

(١) النساء / ٤٣ .

الوضوء فريضة على الواجد دون غيره .

وان كان تابعاً لفوت ملاك الواقع فهو في المقام مشكوك فيه ، اذ يحتمل كون المأمور به الاضطراري وافياً بتمام ملاك الواقع ومصلحته ، فموضوع وجوب القضاء غير محرز . هذا مضافاً الى انَّ ظاهر الأدلة الاضطرارية وفاء متعلقاتها بتمام الغرض بالاضافة الى المضطر كما عرفت .

هذا كلّه في المورد الأول .

وأما المورد الثاني : وهو اجزاء الاضطراري عن الأمر الواقعي بالاضافة الى الاداء فيما اذا ارتفع العذر في الوقت ، فبالنسبة الى خصوص التقية قد ورد الدليل عليه ، بل على افضليّته . وامّا النزاع في ذلك بالنسبة الى بقية الاعذار فهو مبتن على القول بجواز البدار الذي هو فرع فقهي ، فانه على القول بعدم جواز البدار لا معنى للبحث عن الاجزاء ، اذ البحث عن ذلك انما هو في اجزاء المأمور به ، وعلى القول بعدم جواز البدار لا يكون المأتي به مصداقاً للمأمور به اصلاً حتى يبحث عن كونه مجزياً عن الواقع أو غير مجز .

نعم على القول بجواز ذلك يبحث عن الأجزاء اذا زال العذر والوقت باق .

وذهب السيد في العروة[1] الى جواز البدار في خصوص التيمّم ، تمسّكاً بالرواية الظاهرة في ذلك دون غيره ، وذهب بعض الى جواز البدار في غير التيمم من العبادات ، تقديماً لما ورد في عدم جواز البدار في خصوص التيمم .

والتحقيق : انَّ مقتضى القاعدة عدم جواز البدار ، لانَّ الأمر اذا تعلق بايجاد الطبيعي بين المبدء والمنتهى فان كان جميع افراده الطولية متساوية الاقدام من حيث الوجدان للاجزاء والشرائط وفقدانه لها فلا محالة يحكم العقل بالتخيير بين جميع

---

(١) العروة الوثقى / ج ١ / ص ٣٥٥ / طبعة مدينة العلم ـ عام ١٤١٣ هـ .

الأفراد.

وأما اذا لم تكن جميع الأفراد متساوية، كما اذا فرضنا انَّ بعض افراد الطبيعي كان فاقداً لبعض ما اعتبر في المأمور به دون بعض، فلا يحكم العقل حينئذ بالتخيير الا بين خصوص الافراد الواجدة، فلا يكون غيرها مأموراً بـه اصـلاً، مـثلاً لو فرضنا انَّ المكلّف غير قادر على الصلاة الواجدة لما اعتبر فيها في ساعة من آخر النهار، فلا محالة يتقيّد المأمور به بالنسبة اليه الى غير ذاك الحد، وهكذا من حيث المبدء، فاذا فرض انَّ المكلّف عاجز عن الطهارة المائية مقدار مـن اول الزوال، ولكنه تمكن منها في وسط الوقت فيتعيّن المأمور به في ما يؤتي به في ذاك الوقت، فلا يكون غيره مأموراً به، وهذا معنى عدم جواز البدار، فجوازه لابـدّ وأنْ يكـون مستنداً الى احد امور ثلاثة:

اما أنْ يدل دليل خاص على ذلك، فيكون جواز البدار حينئذٍ جوازاً واقعيّاً، كما في التيمم والصلاة عن جلوس لمقتضىٰ ظاهر قوله عليه السلام: «اذا قوي فليقم»[1].

وأما أنْ يطمئنّ المكلف ببقاء العذر واستمراره الى آخر الوقت، فيكون جواز البدار حينئذٍ بحكم العقل واعتقادياً.

واما أنْ يشك المكلف في استمرار عذره، فيستصحب ذلك، فيكون جواز البدار حينئذٍ ظاهرياً بحكم الاستصحاب.

اما ما كان جواز البدار فيه من قبيل الثالث ثم ارتفع العذر في اثناء الوقت وانكشف الخلاف فلا اشكال في خروجه عما نحن فيه، اذ عليه بانكشاف الخلاف يعلم انه لم يكن مضطراً، وما اتى به لم يكن مأموراً به بالأمر الاضطراري، وانما كان مأموراً به بالأمر الظاهري، فيكون داخلاً في المسألة الآتية.

---

(١) تهذيب الأحكام / ج ٢ / ص ١٦٩.

وامّا لو كان المستند في جواز البدار الاطمئنان وكان من قبيل القسم الثاني ، فلا اشكال حينئذ في عدم الاجزاء وخروج ذلك عن مورد النزاع ، لانَّ ما اتى به لم يكن مأموراً به واقعاً أصلاً ، وانما اعتقد وتخيّل كونه مأموراً بـه ، فـلا وجـه فـيه للاجزاء .

واما فيما كان مستند الجواز الدليل الخاص وكان جواز البدار واقعياً ، فـفي خصوص الصلاة اليومية التي دل الدليل من الاجماع وغيره على عدم وجوب كل من الصلوات الخمس في اليوم والليلة الاّ مرة واحدة يحكم بالاجزاء ، وذلك لانه اذا قام الدليل على جواز البدار وانْ احتمل زوال العذر كاشف عن انَّ وظيفة المضطر ما لم يرتفع اضطراره انما هو الأمر الاضطراري واقعاً وزوال العذر يكون مـن قـبيل تبدل العنوان ، نظير ما اذا صار المسافر حاضراً في اثناء الوقت ، فلو اتى المضطر بوظيفته في أول الوقت فقد سقط تكليفه وليس عليه الاعادة بعد ذلك .

وهذا معنى الاجزاء ، الاّ انه مختص بالصلوات اليوميّة ، مما دلّ الدليل على عدم وجوب ازيد من خمس صلوات على المكلف في كل يوم وليلة .

واما في غيرها مما يحتمل فيه ثبوت التكليف الواقعي بعد زوال العذر ، اذا لم يكن المأتي به الفاقد لبعض الاجزاء او الشرائط اضطراراً وافياً بتمام المصلحة الملزمة فلا يجري ذلك .

والصحيح فيه انَّ كلا من الاجزاء وعدمه ممكن فيه ثبوتاً ، اذ لا مانع من اَنْ يكون المأمور به الاضطراري وافياً بتمام المصلحة الواقعية فيجزي ، كما يمكن اَنْ لا يكون وافياً بتمامها ويبقى منها بمقدار ملزم فيجب استيفائها اذا ارتفع العذر ، واما في مقام الاثبات ، فاِنْ كان للأمر الاضطراري اطلاق من حيث عدم لزوم الاعادة فيما اذا ارتفع العذر في اثناء الوقت ، ولو بترك الاستفصال فيتمسك به ويحكم بالاجزاء ، واما لو لم يكن لذاك الدليل اطلاق فتصل النوبة الى الأصل العملي وهو البراءة لانَّ

الشك انما هو في حدوث تكليف جديد بعد زوال العذر ، اذ التكليف الثابت بنحو الطلاق قد امتثل وسقط بذلك ، ودليل تقيّده بالقيد الفاقد انما كان يقيده به في حال التمكّن دون حال الاضطرار ، فلا يكون وافياً لاثبات التكليف بعد زوال العذر ، وعليه فبعد الاضطرار يكون الشك في حدوث تكليف آخر ، والاصل هو البراءة عنه .

ونمثل لذلك مثالاً عرفياً ، وهو ما اذا امر المولى عبيده بأَنْ يأتوه في يوم الجمعة ، ثم امرهم بأَنْ يلبس كل منهم العمامة حال مجيئه الاّ من لم يكن متمكّناً من ذلك فانه يأتي بلا عمامة ، فاذا فرضنا انَّ بعضهم لم يكن متمكّناً فأتاه بلا عمامة ، ثم زال عذره وتمكن ، فهل يمكن توهم وجوب الاتيان عليه ثانياً بنفس ذاك الأمر الأول ؟! والمقام من هذا القبيل .

ثم لا يخفى انه لا ينتقض ما ذكرنا بما اذا عجّز المكلف نفسه اختياراً فأتى بما هو وظيفة العاجز ثم زال عذره ولم يقل احد فيه بالاجزاء ، وذلك لانَّ ادلة الاضطرار كقوله تعالى : ﴿ وانْ لم تجدوا ماءً فتيمّموا ﴾[1] لا يعم الاّ العاجز بطبعه دون من عجّز نفسه اختياراً ، فأدلة الاضطرار غير شامل لمثل ذلك .

وفي العرف لو امر المولىٰ عبده بضيافة احد فقال له إنْ كنت متمكّناً فاطعمه طبيخاً والاّ فتمّناً ، فاذا كان العبد قادراً على الأول وكان عنده ما يلزم طبخ التمن ولكن اتلفه اختياراً ، فاطعم الضيف الخبز لا يكون عرفاً ممتثلاً .

هذا كلّه في أجزاء الأمر الاضطراري عن الواقع .

المقام الثاني : في اجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي .

كما اذا فرضنا انَّ الامارة قامت على عدم وجوب السورة في الصلاة فأتى بها

---

(١) النساء / ٤٣ .

المكلف بلا سورة ، ثم انكشف الخلاف ، اما في الوقت واما في خارجه ، فهل يكتفي بما اتى به ام لا ؟

وانكشاف الخلاف تارة : يكون قطعياً ، واخرى : يكون بامارة اخرى اقوى كما في تبدل رأي المجتهد مثلاً ، فالكلام يقع في موردين :

المورد الأول : في ما لو انكشف الخلاف قطعاً .

وقد ادّعى الاجماع على عدم الاجزاء في الفرض ، بل جعل القول بالاجزاء فيه من فروع القول بالتصويب المجمع على بطلانه .

والانصاف : انَّ ما ذكره من عدم الاجزاء في غاية المتانة من غير فرق بين موارد الشبهة الحكمية كما في المثال المتقدم ، وبين موارد الشبهة الموضوعيّة كما لو قامت البيّنة على طهارة ثوب فصلّى فيه ثم انكشف مخالفتها للواقع . وذلك لانه لو فرضنا بقاء الواقع على حاله وعدم انقلابه بقيام الامارة على خلافه ـ بناء على ما هو الحق من الطريقية أو المصلحة السلوكية ـ فسقوطه لا يكون الاّ بأحد أمرين :

امّا الاتيان بما هو المأمور به واقعاً ، وامّا بقيام الدليل على الاجتزاء بغيره عنه ، وكلاهما مفقود في المقام ، فالقول بالأجزاء فيما نحن فيه في موارد الشبهات الحكمية مستلزم للتصويب واختصاص الاحكام الواقعية بالعالمين بها .

وأما في الشبهات الموضوعيّة ، فأخذ العلم في موضوعات الأحكام بأنْ يكون معلوم البولية نجساً أو معلوم الخمرية حراماً ، وان كان في نفسه ممكناً ، وعليه فيمكن القول بالأجزاء في موارد الشبهات الموضوعيّة ، الاّ انه يدفع ذلك امران :

احدهما ـ انَّ ظاهر الأدلة ثبوت الأحكام للعناوين الواقعية من غير دخل لعلم المكلف وجهله فيها ، فنفس البول نجس لا ما علم بوليّته .

ثانيهما ـ انَّ دليل حجّية الامارة وارد على نهج واحد ، فاما اَنْ يستفاد منه الطريقية مطلقاً ، أو يستفاد منه السببية مطلقاً ، والتفصيل لا وجه له .

وبعبارة أخرى : القول بالأجزاء فيها إنْ كان من جهة اخذ العلم في الموضوعات فيدفعه اطلاقات الأدلة ، وانْ كان من جهة قيام الامارة ففيه : انَّ لسان دليل حجّيتها لسان واحد ، فلا معنى لأنْ يدل على الطريقيّة في بعض الموارد ، وعلى السببية في بعضها .

هذا كلّه فيما اذا كان مستند الحكم الظاهري هو الامارة .

واما إنْ كان مستنده الأصل العملي ، فهل يجري فيه ما تقدّم ام لا ؟

ظاهر الكفاية[1] هو التفصيل ، ولنقدّم اولاً ما افاده في وجه ذلك ثم نذكر ما فيه ، وحاصل ما افاد : ان الامارة تكون ناظرة الى وجود الواقع في باب الاجزاء والشرائط أو عدمه كما في موارد الموانع ، فمفاد الامارة القائمة على طهارة الثوب مثلاً هو الاخبار عن الطهارة الواقعية بحيث لو انكشف الخلاف يستكشف انه لم يكن هناك شيء اصلاً بل كان المخبر مخطئاً في اخباره ، وهذا بخلاف الأصل العملي ، فانَّ مفاده جعل الحكم بعنوان الشاك نظير جعل الأحكام الواقعية على موضوعاتها النفس الأمرية ، فكأنه هناك حكمان ، احدهما : ثابت للعنوان الواقعي ، وثانيهما : لعنوان الشاك ، ونتيجة ذلك هو التوسعة في دليل الشرطية بالحكومة ، كقوله عليه السلام : « لا صلاة الاّ بطهور » فيكون المراد من الطهور فيه الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية .

وعليه فلو اعتمد المكلّف على قاعدة الطهارة أو استصحابها ـ على القول بكونه من الأصول ـ وصلّى في الثوب المحتمل نجاسته مثلاً ، فصلاته مشتمل على ما هو الشرط واقعاً غايته الشرط الظاهري لا الواقعي ، وهذا بخلاف كشف الخلاف في باب الامارات ، فانه يعلم منه انه لم يكن هناك شرط اصلاً ، ولذا التزم بالأجزاء في

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٣٣ وما بعدها .

موارد الأصول دون الامارات .

وقد اورد عليه المحقق النائيني[١] بوجوه على ما في التقريرات ، ونحن نتعرّض لوجهين منها :

أحدهما ـ النقض بأمور .

منها : اذا طهّرنا الشيء المتنجّس بماء طاهر بحكم القاعدة ، ثم انكشف نجاسته ، فانْ لازم القول بحكومة الأصل العملي على دليل الشرطية هو ثبوت شرط المطهرية في الماء ، أعني الطهارة ، ولازمه اَنْ يكون المغسول به طاهراً حتى بعد انكشاف الخلاف .

وبعبارة اخرى : لا فرق بين شرطية طهارة الثوب والبدن في الصلاة وبين شرطية طهارة الماء في باب الغسل ، فانْ اقتضى قيام الأصل على طهارة الثوب أو البدن تحقق الشرط في الصلاة حتى لو انكشف الخلاف لزم اقتضائه لذلك فيما اذا استندنا الى الأصل في طهارة الماء المغسول به المتنجس ، وانْ كان اقتضاؤه للطهارة محدودة الى زمان انكشاف الخلاف لجرى ذلك في الموردين .

ومنها : ما اذا لاقىٰ شيء مع النجس الواقعي المحكوم بالطهارة بحكم الأصل ، فانَّ لازم ذلك اَنْ لا يكون الملاقي محكوماً بالنجاسة حتى بعد انكشاف نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ في زمان تحقق الملاقات ، وذلك لأنَّ في وقت الملاقات كان الملاقي محكوماً بالطهارة على الفرض وبعد ما علم نجاسته لم تتحقق ملاقات ، فلا تصدق ملاقات هذا الشيء مع النجس .

ومنها : ما اذا بعنا الدهن المتنجس واقعاً تمسكاً بالأصل في طهارته ، ثم انكشف نجاسته ، فانَّ لازم ما تقدم صحّة البيع حتى على القول باعتبار الطهارة في

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الأول / ٢٠٠.

صحة بيع الدهن ، لانه حين تحقق البيع كان محكوماً بالطهارة ، ولا يضر بها ثبوت نجاسته بعد ذلك بانكشاف الخلاف ، كما يحكم بالاكتفاء بالصلاة المأتي بها في الثوب المتنجس ، أو مع نجاسة البدن مستنداً في طهارته الى الأصل عند انكشاف الخلاف في الوقت وقابلية التكليف للاستمرار ، الى غير ذلك مما ينتقض به في المقام .

وثانيهما ـ الحل ، وهو انَّ الحكومة على قسمين ، فانَّ الدليل الحاكم تـارة : يوجب التوسعة أو التضييق في الدليل المحكوم واقعاً كما في حكومة قوله عليه السلام : « كل مسكر خمر » على قوله عليه السلام : « الخمر حرام » ، ويعبر عنه : « بالحكومة الواقعية » ، واخرى : يوجب التوسعة او التضييق في المحكوم ما دام الشك موجوداً ، ويعبر عن ذلك « بالحكومة الظاهرية » ، والمقام من قبيل الثاني ، وعليه فبعد انكشاف الخلاف تنعدم الحكومة ، فيكون التكليف بالطبيعي الواجد للشرط باقياً على حاله ، فتجب الاعادة .

ثم انَّ الاجتزاء بالصلاة في الثوب المتنجس انما هو من جهة النص الخاص لا لكون الاستناد في طهارته على الأصل العملي ، ولذا يحكم بالاجزاء في ذلك ايضاً وان كان المستند في الطهارة غير الأصل من البيّنة والقطع الوجداني وغير ذلك بل في فرض الغفلة ايضاً ، فينكشف من ذلك انَّ المانع من الصلاة انما هو العلم بالنجاسة لا النجاسة الواقعيّة .

المورد الثاني : أعني ما اذا كان انكشاف الخلاف بقيام الامارة على خلاف الحكم الظاهري لا بالقطع الوجداني .

وتارة : يتصوّر ذلك في الشبهة الموضوعية ، كما لو اعتمد المصلي في الثـوب النجس او المتوضي بماء متنجس واقعاً على القاعدة ، او على قول ذي اليد فقامت البينة على نجاسته ، او استند المتوضي في حلّية الماء على اصالة الحل ـ بناء على ما هو المختار من اعتبار الحلّية الواقعية في ما يتوضّأ به ـ ثم قامت حجّة اقوى على كونه

مغصوباً .

واخرى : يتصوّر في الشبهة الحكمية ، كما في موارد تبدل رأي المجتهد الذي هو مورد بحثنا هنا .

والمشهور ذهبوا الى عدم الاجزاء في الأول ، والاجزاء في الثاني .

والصحيح : انه لا وجه للتفصيل ، وذلك :

أولاً ـ فلأنَّ دليل حجّية الطرق والامارات واحد بلسان واحد ، فكيف يستفاد منه الاجزاء في الشبهة الحكمية وعدمه في الشبهات الموضوعية ؟! وهذا هو النقض .

وثانياً ـ وهو الحل ، انَّ الاكتفاء بالمأتي به في مقام الامتثال يكون بأحد أمرين : أما الاتيان بما هو المأمور به واقعاً ، وحينئذ يكون الاجزاء عقلياً . وأما ورود الدليل على اكتفاء الشارع بالمأتي به في مقام الامتثال كما وقع ذلك في موارد قاعدة التجاوز والفراغ ، والاّ فالعقل يحكم بالاشتغال لا محالة .

ثم انَّ ما ذكرناه مستمر حدوثاً وبقاءً ، فكما نحتاج الى احد الأمرين في الاجتزاء بالمأتي به والحكم بحصول الامتثال حدوثاً نحتاج الى ذلك في مرحلة البقاء ايضاً ، فاذا انكشف الخلاف في الحكم الظاهري المعتمد عليه في مقام الامتثال لابدّ من الحكم بعدم حصول الامتثال بقاءً من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية ، فيجب الاعادة أو القضاء .

توضيح ذلك : انَّ المجتهد تارة : يستند في مقام الفتيا على قطعه الوجداني ، ثم ينكشف له الخلاف في ذلك ، كما لو اعتقد ظهور لفظ الصعيد في مطلق وجه الأرض فقام بعد ذلك عنده دليل على انه خصوص التراب ، أو اعتقد انَّ الراوي الفلاني ثقة عدل ، ثم ظهر خلافه ، وهذا الفرض خارج عما نحن فيه ، اذ لم يكن هناك حكم ظاهري اصلاً ، وانما تخيل المجتهد ثبوته .

واخرى : يستند في مقام الفتيا الى اصل لفظي ، كاصالة العموم بعد الفحص عن المخصص وعدم الظفر به ، أو اصل عملي ، ثم عثر على المخصص بعد ذلك ، أو قامت عنده امارة على خلاف مؤدى الأصل العملي ، وفي مثل ذلك وإنْ كان الامتثال ثابتاً بحكم الشارع حدوثاً لثبوت الحكم الظاهري واقعاً ما دام الجهل موجوداً ولذا لا تعقل الشبهة المصداقية في الأحكام الظاهرية بخلاف الحكم الواقعي ، الا انَّ ذلك يرتفع بقاءً بانكشاف الخلاف على ما بيّناه ، فتجب الاعادة إنْ كان في الوقت ، والقضاء إنْ كان في خارج الوقت .

وان شئت فقل : تبدل رأى الفقيه يكون على اقسام ثلاثة :

الأول : اَنْ يكون فتواه الاولى ناشئة من تطبيقه الكبرى على الصغرى باعتقاده انها من افرادها ، مثلاً اعتقد كون اللفظ الخاص ظاهراً في المعنى المخصوص ، كما كان اكثر العلماء فيما تقدم يعتقدون ظهور كلمة « ما » الموصولة في العموم ، أو اعتقد قيام حجة على حكم ، أو كون راوي الحديث الكذائي هو « ابو بصير » الثقة ، ثم بعد العمل على طبق قطعه انكشف له الخلاف ، وفي هذا القسم لا مجال لتوهم الاجزاء اصلاً ، لانه لم يكن هناك حكم لا ظاهري ولا واقعي ، بل كان تخيّل لثبوت الحكم .

الثاني : اَنْ يكون المستند في فتواه الاولى حجة شرعية ، كما لو فرضنا انه ظفر على رواية معتبرة دالة على حكم شرعي وبعد الفحص لم يعثر على ما يعارضها ، فأفتى على طبقها ، ثم ظفر بعد ذلك على ما يسقطها عن الحجّية ، كما لو فرضنا انه بعد مدّة ظفر على معارض لها بحيث سقطا معاً عن الحجّية ، فرفع المجتهد يده عن فتواه الاولى من دون اَنْ يعدل الى ما يوافق مؤدى الحجة الثانية لسقوطها بالمعارضة والتعبير بتبدل الرأي في الموردين غير خال عن المسامحة ايضاً .

الثالث : اَنْ يكون في فتواه الاولى مستنداً الى حجّة شرعيّة ثم عثر على حجّة

اقوى منها من دليل مخصص أو حاكم أو وارد على الدليل الأول ، بحيث عدل الى مفادها ، مثلاً كان معتمداً على عموم « حرم الربا » ولم يكن عاثراً على قوله ﷺ : (لا ربا بين الوالد والولد) ، وكان بانياً على حرمة الربا بينهما مدّة ، وكان عاملاً على ذلك الى اَنْ ظفر بالمخصص فتبدل رأيه .

فعلى الاول لا مجال للقول بالاجزاء كما عرفت .

وعلى الثاني لابد من التفصيل بين انكشاف الخلاف في الوقت وخارجه أي بين القضاء والأداء ، فانْ انكشف الخلاف في الوقت تجب الاعادة بمقتضى حكم العقل بقاعدة الاشتغال لكون الشك في الامتثال بقاءً بعد العلم بالتكليف ، واما لو انكشف الخلاف بعد انقضاء الوقت فالتكليف الثابت في الوقت سقط قطعاً ، لانَّ الصحيح انَّ القضاء يكون بامر جديد لا بالأمر الاول ، وثبوت الأمر بالقضاء في حق هذا الشخص مشكوك لعدم احراز موضوعه ، وهو فوت الواقع ، لانه يحتمل وجداناً كون ما اتى به موافقاً للواقع وان سقطت الحجّة القائمة على ذلك بقاء ، اذ لم تقم حجّة على خلافه ايضاً كما هو المفروض ، فيدفع احتمال التكليف بالقضاء بالبراءة .

وأما على الثالث ، فالصحيح هو عدم الاجزاء مطلقاً ، وسواء انكشف الخلاف في الوقت أو في خارجه . اما في الوقت ، فواضح ، واما في خارج الوقت ، فلأنَّ مفاد الحجّة الأقوى القائمة على خلاف الحجّة الاولى انما هو كون الواقع من اول الأمر مطابقاً لمؤداها ، فغاية الأمر كان الحكم الظاهري ثابتاً الى زمان وصول الحجّة الثانية ، فاذا كان الحكم الواقعي من اول الأمر كذلك والمفروض انه لم يأتِ به ، ففاته ذلك ، فيتحقق موضوع القضاء وهو الفوت لا محالة من دون حاجة الى الاستصحاب ولا الى غيره .

وحاصل الكلام في المقام هو انَّ منشأ رأي المجتهد الذي ينكشف له فيه

الخلاف تارة : يكون هو القطع الوجداني فيرى بعد مدة خطأه في ذلك ، وفي الحقيقة يكون التعبير حينئذ بتبدل الرأي غير خال عن المسامحة ، واخرىٰ : يكون حجّة شرعيّة ، ثم يعارضها حجّة أخرى بحيث تسقط كلاهما عن الحجّية من دون اَنْ يستلزم قيام الحجّة الثانية تبدل رأي الفقيه على طبق مؤداها ، وثالثة : يكون قيام الحجّة الثانية موجباً لذلك ، كما اذا كانت الحجّة الثانية مخصّصة للدليل الأول ، أو وارداً أو حاكماً عليه .

امّا على الأول ، فلا مجال للبحث عن الاجزاء اصلاً ، لانتفاء كل من الحكم الواقعي والظاهري في مورده .

وامّا على الثاني ، فيفصل بين كون الانكشاف في الوقت أو في خارجه ، فاذا كان الانكشاف في الوقت تجب الاعادة ، لانَّ الحجّة الثانية وانْ لم توجب عدم حجّية الدليل الأول حدوثاً الاّ انها توجب سقوطها عن الحجّية بقاءً فمن حيث البقاء ليس له دليل شرعي على اكتفاء الشارع بما اتى به ولو لم يكن موافقاً للواقع ، فكما يحتمل حصول الامتثال لاحتماله مطابقة ما اتى به مع الواقع كذلك يحتمل عدم حصوله لاحتماله عدم المطابقة ، ومقتضى حكم العقل بالاشتغال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم هو الاتيان بما يحرز معه الامتثال ولا يخفى انَّ هذا انما يكون فيما اذا كان التبدل في رأي المجتهد واجتهاده لا فيما اذا كان التبدل في المدرك من دون حصول تبدل في الرأي ، كما لو فرضنا انه كان بانياً على عدم وجوب السورة في الصلاة معتمداً على الروايات الواردة في ذلك ، ثم عثر على معارضها ، ولكن كان مستمراً على رأيه معتمداً على البراءة ، ففي مثل ذلك لا تجب الاعادة في الوقت ايضاً ، لثبوت الحجّة على الاجتزاء بقاءً ايضاً ، وهذا واضح .

وامّا اذا كان الانكشاف في خارج الوقت ، فحيث انه يعلم بسقوط التكليف السابق ، امّا بالامتثال لو كان المأتي به موافقاً مع الواقع ، وامّا بخروج الوقت لو لم

يكن الأمر كذلك ، وتعلق التكليف بالقضاء به مشكوك لعدم احرازه الفوت ، فيدفع بالبراءة ، وقد عرفت انَّ استصحاب عدم الاتيان بالواقع لا يثبت عنوان الفوت .

وامّا في القسم الثالث ، فلا يفرق بين القضاء والأداء ، فيحكم بعدم الاجزاء فيهما ، اما فيما اذا انكشف الخلاف في الوقت فواضح ، واما اذا انكشف الخلاف في خارج الوقت ، فلأنَّ نفس الحجّة الثانية المفروض كونها اقوى تثبت انَّ الحكم الواقعي من اول الأمر كان على طبق مؤداها ، غاية الأمر انَّ المكلّف كان ممتثلاً بحكم الشارع الى الآن ، والمفروض انه لم يمتثل الواقع الثابت بمقتضى الحجة الثانية وفاته ذلك فيجب القضاء .

وانْ شئت فقل : انَّ لازم قيام الحجّة الأقوى تحقق الفوت ، وهي حجّة في لوازمها العقلية ، لانها من الامارات ، فيتحقق موضوع القضاء .

هذا كله بناء على الطريقية المحضة .

واما على السببية ، فتارة : يقع الكلام فيما يمكن الالتزام به من اقسامها ، واخرى : في ما يترتب عليها من الأجزاء وعدمه .

فنقول : امّا السببية المنسوبة الى جملة من الأشاعرة ، وهي كون الواقع تابعاً لرأي المجتهد ، فهو غير معقول كما افاد العلّامة ، اذ لو لم يكن في الواقع حكم فعمّا يفحص المجتهد ؟ وبماذا يتعلّق رأيه ؟

واما السببية المنسوبة الى المعتزلة ، فهي وإنْ لم تكن بهذه المثابة من الفساد ، ولا تكون مستحيلة ، اذ يمكن اَنْ يتبدل الواقع بقيام الامارة على خلافه كما تتبدل الأحكام بطرو العناوين الثانوية ، كنذر الأمر المباح والشرط في ضمن العقد وامثال ذلك ، فلا مانع من اَنْ يكون خبر العادل مثلاً لموضوعيّته في نظر الشارع موجباً لانقلاب الواقع ، الا انه مخالف للاجماع وللاخبار ، مثل قوله ﷺ : « للمصيب اجران وللمخطئ اجر واحد » أي اجر الانقياد فقط ، فعلى الأول لا مجال للبحث عن

الاجزاء اصلاً ، لانه ليس هناك حكم واقعي غير مؤدى الامارة ليبحث عن اجزاء امر آخر عنه .

وامّا على الثاني ، وانْ كان مجال للنزاع الاّ انه لابدّ فيه ايضاً من القول بالأجزاء ، لأنَّ ما اتى به كان هو الواقع بالنسبة اليه حين الاتيان بالعمل ، فما افاده الشهيد من كون القول بالأجزاء من فروع التصويب تام لا شبهة فيه .

بقي الكلام في القسم الثالث من اقسام السببية ، وهو ما ذهب اليه بعض الامامية على ما يستفاد من كلام الشيخ ﷺ ، من الالتزام بالمصلحة السلوكية ، ويقع الكلام تارة : في بيان ذلك واستلزامه للقول بالاجزاء وعدمه ، واخرى : من حيث صحّة الالتزام به وعدمها .

فنقول : تختلف السببية بهذا المعنى من حيث السعة والضيق ، اعني الطول والقصر ، فانَّ المصلحة السلوكية التي يتدارك بها ما يفوت من المكلّف من المصلحة الواقعية لابدّ واَنْ تكون بالمقدار الذي يكون فواته مستنداً الى سلوك الطريق ، فاذا فرضنا ثبوت انكشاف مخالفة الامارة للواقع بعد فوات وقت الفضيلة فقط لا محالة يكون السلوك بذاك المقدار ، فتكون المصلحة السلوكية ايضاً كذلك ، واذا فرضنا تحقق انكشاف الخلاف بعد انقضاء أصل الوقت فالترك في الوقت يكون مستنداً الى سلوك الطريق دون ترك القضاء في خارجه ، فيتدارك بالمصلحة السلوكية مصلحة اصل الوقت ، كما انه ربما لا ينكشف الخلاف الاّ في وقت لا يمكنه القضاء ايضاً ، فيوصي ذلك الى وصيه ، فلابدّ واَنْ يتدارك ذلك المقدار من المصلحة ، وربما لا ينكشف الخلاف الى الابد ، فتمام مصلحة الواقع تتدارك بالمصلحة السلوكية بسبب الانقياد .

وبالجملة فالمصحلة السلوكية لا يتدارك بها اصل المصلحة الواقعية ، وعليه فهما انكشف الخلاف يكون الواقع باقياً على حاله من اشتماله على المصلحة ، غاية

الأمر المقدار الفائت من المصلحة بسبب السلوك يكون متداركاً ، فيجب الاتيان به من غير فرق بين كون انكشاف الخلاف في الوقت أو في خارجه ، فعدم الاجـزاء واضح على القول بالسببية بهذا المعنى بخلاف القول بـالسببية بـالمعنيين المـتقدمين المسلتزمة للاجزاء والتأمل يقتضي التفصيل في الأجزاء وعدمه بين القضاء والأداء على السببية بهذا المعنى ايضاً ، وذلك لانه لو كان وجوب الصـلاة في الوقت مـثلاً بتعدد الأمر امكن اَنْ يقال فيما اذا انكشف الخلاف بعد الوقت انَّ مـصلحة الوقت متداركة بالسلوك ومصلحة اصل الواجب باقية غير متداركة فيجب تداركها ، وامّا على المختار من كون القضاء بامر جديد وانَّ الصلاة في الوقت قد تعلّق بها تكليف واحد ، فلا معنى لاستيفاء مصلحة الوقت وبقاء مصلحة اصل الواجب ، اذ لا معنى للتفصيل ، بل لابدّ حينئذٍ من الالتزام ببقاء تمام المصلحة وعدم تداركها اصلاً ، وهو خلف ، أو الالتزام باستيفائها جميعها ، اي مصلحة أصل الواجب ، وهو المـتعيّن ، وعليه فلا يبقى مجال للاعادة ، فيجزي مـا اتى بـه عـن القـضاء ، وهـذا بخـلاف الانكشاف في الوقت ، فتأمّل .

هذا كلّه في بيان السببية بالمعنى الثالث .

واما الالتزام بها فالظاهر انه غير ممكن وذلك لاستلزامها التصويب وانقلاب الواقع خلافاً للمحقق النائيني ، لانه لو كان هناك فعلان وكـان كـل مـنهما وافـياً بالمصلحة نفرضهما صلاة الجمعة وصلاة الظهر ، لا يمكن للشارع جـعل الوجـوب لاحدهما تعييناً ، بل لابدّ له من ايجاب احدهما بنحو التخيير ، وفيما نحـن فـيه اذا فرضنا انَّ قيام الامارة على الخلاف اوجب حدوث مصلحة في مؤداها بالقياس الى الجاهل بالواقع فلابدّ من اَنْ يكون التكليف الواقعي بالقياس اليـه تخـييرياً ، امـا التكليف الاستحبابي فيما اذا كان السلوك في مـقدار فـوت فـضيلة الوقت ، وامـا التكليف الأدائي فيما اذا كان السلوك في تمامه ، وامّا اصل التكليف حتى القضائي لو

كان السلوك الى آخر العمر ، وهذا هو التصويب المجمع على بطلانه ، غاية الأمر انه فرق بين الانقلاب اللازم من هذه السببية والسببية على النحوين المتقدّمين ، اذ عليهما يكون الانقلاب في اصل الحكم وفي المقام في خصوصيّته ، اعني التعينيّة وانقلابها الى التخيير فلا يمكن الالتزام به .

ثم لو تنزّلنا عن ذلك وقلنا بامكانها ثبوتاً ، فمن الواضح عدم كفاية الامكان الثبوتي في الحكم بالواقع ، بل لابدّ له من قيام دليل في مقام الاثبات ، ولا دليل عليه ، وذلك لانه لو كانت هذه الطرق والامارات امور تأسيسية من الشارع لأمكن استظهار السببية من ادلة حجّيتها بدعوىٰ ظهورها في الموضوعية ، ولكن الأمر ليس كذلك ، بل جميعها طرق عقلائية قد امضاها الشارع كما هي عند العقلاء ، ومن الواضح انه ليس للعقلاء جعل حكم في مواردها ، بل انما يرونها طرقاً محضة وبنوا على طريقتيها حفظاً للناظم ، فالامضاء الشرعي ايضاً يكون كذلك .

فالصحيح انَّ السببية بجميع معانيها مما لا يمكن الالتزام بها .

والجواب عن شبهة ابن قبة ، يكون بأمور أخر تعرضّنا لها في مجالها .

تنبيهات

التنبيه الأول : فصل المحقق الخراساني في الكفاية[1] على القول بالسببية المستلزمة للاجزاء بين ما اذا قامت الامارة على الحكم ثم انكشف الخلاف ، وبين ما اذا قامت على بيان متعلق التكليف فانكشف خلافها ، فذهب الى القول بالاجزاء في الثاني دون الأول بتخيل انه لا مانع من ثبوت تكليفين بعد قيام الامارة ، احدهما مشترك بين العالم والجاهل وهو الحكم الواقعي ، والآخر ثابت للجاهل الذي قامت الامارة عنده على الخلاف بعنوان ثانوي ، فلا تنافي بينهما ، وعليه فبعد انكشاف الخلاف يكون الواقع باقياً على حاله ، فيجب الخروج عن عهدته ، وهذا بخلاف ما اذا قامت على تعيين متعلّق التكليف .

وفيه ـ انه لو كانت الامارة ناظرة الى تعيين الواقع المجهول الى مؤداها فلابدّ من القول بالاجزاء من غير فرق بين الصورتين ، وذلك لانها حينئذ بالدلالة الالتزامية تدل على نفي الواقع عن غير مؤداها ، مثلاً لو قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة فبالدلالة الالتزامية يعيّن المعلوم وهو وجوب احدى الصلاتين في مؤداها ، وينفي وجوب صلاة الظهر ، فيسقط لا محالة وينقلب كما هو المفروض ، كما انه ينقلب الواجب فيما اذا قامت الامارة على متعلق التكليف ، مثل كون الواجب للمسافر الى اربع فراسخ هو القصر مثلاً ، فينفي بالالتزام وجوب التمام عنه ، فيجزي المأتي به لا محالة .

واما لو لم تكن ناظرة الى تعيين الواقع المجهول في المؤدى ، فلا وجه للاجزاء على الفرضين ، اذ كما يحتمل ثبوت تكليفين عند قيام الامارة على الخلاف فيما اذا

---

(١) كفاية الأصول / المجلد الأول / ١٣٤.

قامت على الحكم ، يحتمل تعلق التكليف بأمرين ، أحدهما بعنوان ثانوي لمصلحة حادثة في المتعلق بسبب قيام الامارة ، فالتفصيل بين الحكم والمتعلق بلا وجه .

التنبيه الثاني : اذا شك في الطريقيّة والسببية المجزية ، فالقاعدة هل تقتضي الاجزاء او عدمه ؟

التحقيق : هو التفصيل بين كون انكشاف الخلاف في الوقت وبين كونه في خارجه ، وذلك لانه لو كان الانكشاف في خارج الوقت فلا يتمكن المكلف من احراز موضوع وجوب القضاء ، وهو الفوت ، اذ المفروض انه يحتمل السببية ، وكون ما اتى به وافياً بتمام المصلحة ، وهذا بخلاف ما اذا كان انكشاف الخلاف في الوقت ، اذ عليه لو كان لدليل التكليف الواقعي اطلاق من حيث العالم والجاهل فيؤخذ به في الحكم بعدم الاجزاء ، الاّ انه خلف فرض السببية وتبدل الواقع ، والاّ كما هو المفروض فيحكم بعدم الاجزاء للعلم الاجمالي .

فانَّ المكلف بعد انكشاف الخلاف يعلم اجمالاً بانه من اول الأمر كان مكلّفاً بأمر مردّد بين الواقع ومؤدى الامارة ، ومقتضى ذلك هو التخيير والاتيان بكلا الأمرين تحصيلاً للفراغ ، مثلاً لو فرضنا انَّ المجتهد بنى على وجوب صلاة الجمعة ثم تبدل رأيه في الوقت ، فبعد انكشاف الخلاف والاتيان بصلاة الجمعة يحدث له العلم بانه من اول الأمر كان مكلّفاً بصلاة مرددة بين الظهر والجمعة ، اذ على السببية يكون تكليفه الاتيان بالجمعة ، وعلى الطريقية يكون تكليفه الاتيان بالظهر ، فلابدّ له من الاتيان بالظهر ايضاً بمقتضى تنجز العلم الاجمالي ، فلا فرق بين احراز السببية والشك فيها من حيث القضاء ، نعم تظهر الثمرة بالنسبة الى الأداء كما عرفت .

التنبيه الثالث : استدلّ بعض على الاجزاء بامور :

منها : انَّ عدم الاجزاء يستلزم الحرج والعسر والهرج والمرج .

وفيه ـ انَّ الحرج لا يستلزم القول بالاجزاء مطلقاً ، لانَّ الميزان في الحرج هو

الحرج الشخصي ، ويختلف لزومه من القول بعدم الاجزاء باختلاف الاشخاص والأحوال والخصوصيات ، فأيُّ حرج يلزم من عدم الاجزاء ، فيما اذا رأى المجتهد عدم جزئية السورة في الصلاة ، وعمل على طبقه يوماً وليلة ، ثم انكشف له الخلاف ، وهكذا في المقلِّد ، فربَّ شخص ليس له شغل وهو فارغ البال يمكنه أنْ يعيد اعمال تمام عمره من غير أنْ يعسر ذلك عليه ، ثم على تقدير لزومه ، نرفع اليد عن التكاليف بمقدار يلزم منه الحرج لا اكثر ، وهذا غير مختص بموارد الاجزاء ، بل لو فرضنا انَّ احداً علم بانَّ ما صلىٰ به في مجموع عمره كان الى غير القبلة ، أو في حال الجنب فانه يجب عليه القضاء والاعادة حينئذ بلا كلام ، فاذا كان وجوب القضاء عليه حرجياً يرفع اليد عن ذلك لا محالة .

وتوهّم كون الميزان في الحرج هو الحرج النوعي مدفوع ، اذ ليس من الحرج النوعي أو الضرر النوعي وامثاله في الأخبار عين ولا أثر ، وانما ظاهر ادلتها الحرج الشخصي ، والاّ لكان اللازم عدم وجوب الوضوء على من لم يكن الوضوء بالقياس اليه حرجياً فيما اذا كان حرجاً على نوع أهل بلده ، ولا يمكن الالتزام به .

نعم يمكن أنْ يكون الحرج النوعي حكمة وداعياً للشارع في أنْ يجعل الحكم بنحو العموم ، كما في جعل الشفعة أو الطهارة للحديد او عدم ايجاب السواك ونحو ذلك ، ولكن لا ربط لذلك بالفقيه كما هو واضح .

ومنها : انه لا ترجيح للاجتهاد الثاني على الاجتهاد الاول ليستلزم تكرار ما اتى به على طبقه ، فاحدهما يكون معارضاً للآخر ولا ترجيح .

وفيه : اولاً : انَّ لازم ذلك جواز العمل على طبق الاجتهاد السابق بالقياس الى الأعمال اللاحقة ايضاً ، ولم يقل به احد .

وثانياً : انَّ الاجتهاد الثاني يوجب زوال الاجتهاد الاول وسقوطه عن الحجّية بقاءً فهو اقوى ، اما بالورود ، او بالحكومة ، ونحو ذلك ، كما هو المفروض .

ومنها : ما في الفصول[١] من انه لا معنى لتبدل الرأي وثبوت حكمين للواقعة الواحدة ، ونقل الاشتياني انَّ الشيخ سئل من صاحب الفصول بالمكاتبة ما اراده من كلامه ، فلم يبين له شيئاً ، فهو بظاهره لا معنىٰ له اصلاً .

ومنها : انَّ تبدل الرأي يكون من قبيل النسخ في الأحكام الواقعيّة ، فكما لا يستلزم ذلك تكرار العمل كذلك النسخ الظاهري فانه لا يكشف عن عدم حجّية الرأي الأول ، وانما يسقطه عن الحجّية بقاء ، فلا وجه للتكرار .

وفيه : انَّ ما ذكره من عدم كشف الاجتهاد الثاني عن عدم حجّية الاجتهاد الأول وإنْ كان صحيحاً الاّ انَّ الاجزاء وعدمه لا يدور مدار ذلك ، ولا نريد اثبات عدم الاجزاء بالاستظهار من الدليل الثاني ، وانما يدور الأمر في الاجزاء مدار تحقق الامتثال ، امّا حقيقة باتيان الواقع ، وامّا بقيام الدليل على اكتفاء الشارع بغير المأمور به عنه تعبداً ، وبعد تبدل رأى المجتهد لا يكون في البين شيء من الأمرين ، فانَّ الاجتهاد الثاني يسقط الاجتهاد الأول عن الحجّية في مرحلة القيام ، والمفروض انه لم يأتِ بالواقع ، ولا دليل على اكتفاء الشارع بما اتى به المكلّف ، فيحكم بعدم الاجزاء .

ومنها : التمسك للاجزاء بالاجماع واتفاق الاصحاب على ذلك ، وقد فصل المحقق النائيني[٢] في المقام وجعل مورد الاجزاء على انحاء ثلاثة ، لانَّ مورده تارة : يكون من التعبّديات ، كما لو صلّى قصراً ، ثم تبدل رأيه الى وجوب الاتمام ، واخرى : يكون من الأحكام الوضعية ، اما مع بقاء الموضوع ، كما لو فرضنا انَّ احداً اشترى داراً بالمعاطاة فتبدل رأيه عن صحّته وبنى على فساده مع بقاء الدار ،

---

(١) الفصول / ١١٨.

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٢٠٦ .

وامّا مع تلفه كما لو اشترى خبزاً بالمعاطاة فأكله وبعد ذلك تبدّل رأيه بحيث لا يكون هناك اثر للقول بعدم الاجزاء الاّ الضمان.

فذكر انَّ مورد الاجماع على الاجزاء انما هو الفرض الأول، ومورد الاجماع على عدم الاجزاء هو الفرض الثاني، والفرض الثالث لم يعلم ثبوت الاجماع فيه على احد الطرفين، فيجري فيه ما كان تقتضيه القاعدة من استصحاب عدم حصول النقل والانتقال، فيحكم فيه بالضمان.

ولكن الصحيح عدم جواز التمسّك بالاجماع في شيء من هذه الموارد، لانّ الاجماع انما يُعنىٰ به من جهة كشفه عن قول المعصوم، والاّ فلا اعتبار باقوال الاعلام، وضم غير الحجّة الى مثله لا يوجب الحجّية، فهو متقوّم بأمرين:

الأول: ثبوت الاتفاق من جميع العلماء أو من جماعة منهم يعتد بهم على اختلاف المسالك في منشأ حجّيته.

الثاني: اَنْ لا يحتمل اعتمادهم في فتاويهم على مدرك يحتمل فساده أو يقطع بفساده، والاّ فلا يكون اتفاقهم كاشفاً عن رأي المعصوم، فلا يكون حجّة كما عرفت، ومن ثم ذهب الشيخ ﷺ ومن لحقه الى عدم تنجّس البئر مع ذهاب المشهور من القدماء بل كلّهم الى تنجّسه بوقوع النجاسة فيه، وليس ذلك الاّ من جهة انهم رأوا انَّ اعتماد القدماء في فتاويهم انما هو على الروايات الواردة في ذلك، فلما رأوا عدم دلالتها عليه عدلوا عما كان القدماء متّفقين عليه.

وكلا الأمرين غير ثابت في المقام.

اما الأول: فلأنَّ مسألة الاجزاء في تبدل رأي المجتهد لم تكن معنونة في كلمات القدماء.

واما الثاني: فلانّا نحتمل اَنْ يكون مدرك القائلين بالاجزاء أو بعدمه بعض الأمور المذكورة، فالتمسك بالاجماع في ذلك غير تام.

بقي أمور :

الأمر الأول : انه لا فرق فيما ذكرناه من القول بعدم الاجزاء بين المقلد والمجتهد ، فكما لا يمكن القول بالاجزاء في المجتهد عند تبدل رأيه ، لا يمكن الالتزام به عند تبدل تقليد المقلد ، فاذا رجع المقلد عن تقليد من كان يقلده لموته ، أو لكون الثاني اعلم ، أو اختياراً بناء على اَنْ يكون التخيير في التقليد استمرارياً يجري فيه ما ذكرناه في تبدل رأي المجتهد كما هو واضح .

وتوهم السببية في خصوص التقليد من جهة انه يجوز تقليد الحي ولو كان مخالفاً للمشهور في فتواه ، ومن الواضح انَّ المقلد حينئذ يظن بمخالفة فتواه للواقع اذا الأمر دائر بين خطأ شخص واحد أو اشخاص عديدين ، فلو كان حجّية قول المجتهد للمقلد من باب الطريقية لكان اللازم عدم حجّيته مع الظن بالخلاف مدفوع :

أولاً ـ بانه مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه .

وثانياً ـ انَّ رجوع العالم الى الجاهل من الأمور العقلائية ، وقد امضاه الشارع على ما هم عليه ، فهو امر امضائي ، لا تأسيسي ، وقد ذكرنا انه ليس للعقلاء في العمل بالطرق جعل حكم ولا مصلحة سلوكية اصلاً .

واما ما ذكر من الدليل ففيه : انه لا مانع من اَنْ يعتبر الشارع شيئاً في باب الطرق وحجّيتها كالحياة في المجتهد بحيث يلزم منه ثبوت الحجّية حتى مع الظن بالخلاف .

الأمر الثاني : قد ذكرنا انَّ مورد البحث في الاجزاء ما اذا كان هناك حكم ظاهري للمكلف وانكشف فيه الخلاف ، واما فيما اذا لم يكن ذلك كما في موارد الخطأ في الاعتقاد أو في الظنون الاجتهادية ، مثل ما اذا ظن بكون اللفظ الخاص ظاهراً في المعنى الكذائي ، أو ظن بصحّة الرواية الى غير ذلك من موارد التطبيقات التي هي الغالب في موارد تبدل الرأي ، أو ظن بكون مورد محلاً للبراءة العقلية أو النقلية ،

فانكشف الخلاف ، فكلها خارجة عن محل البحث ، فتأمل .

هذا كله في الاجزاء وعدمه عند انكشاف الخلاف في الحكم الظاهري بالاضافة الى شخص واحد ، وقد عرفت انَّ مقتضى القاعدة فيه عدم الاجزاء .

واما اجزاء الحكم الظاهري الثابت لشخص ونفوذه بالقياس الىٰ شخص آخر وعدمه ، فيقع الكلام فيه في موارد ثلاثة :

الأول : في خصوص النكاح .

الثاني : في باب الطهارة والنجاسة .

الثالث : في بقيّة الموارد من العبادات والعقود والايقاعات .

امّا باب النكاح ، نظير ما اذا كان احد يرى جواز النكاح بالعقد الفارسي اجتهاداً او تقليداً ، فتزوّج امرأة بالعقد الفارسي ، وكان الشخص الآخر يرى فساد ذلك ، فلا ريب في نفوذ ذاك التزويج عليه ايضاً ، وليس له اَنْ يزوج تلك المرأة لنفسه ، بحيث يكون لها زوجان ، ولو فرضنا المرأة من الكفار ، وانها لا تعتني بتعدد الزوج .

والوجه في الاجزاء في ذلك ما ورد من انَّ لكل قوم نكاح ، فانَّ اطلاقه يعم المجتهد الذي يرى صحّة النكاح بالعقد الفارسي أو مقلّده ، فانَّ ظاهر الحديث انَّ الشارع امضى نكاح كل قوم ظاهراً وما لم ينكشف لهم الخلاف وإنْ كان فاسداً في الواقع ، ولذا لو فرضنا انَّ المجوسي تزوّج باخته على مسلكه ليس لشخص ثاني اَنْ يزوجها لنفسه ، لاجل فساد نكاحها ، وهكذا لو زوَّج المرأة أخوها مع عدم رضاها ، وكان من العامة الذين يرون للاخ ولاية على تزويج الأخت ، ليس لغيره اَنْ يزوجها لنفسه لفساد النكاح الى غير ذلك .

ويقابل هذا المورد باب الطهارة والنجاسة ، فانَّ الطهارة الظاهرية الثابتة عند شخص لا تكون نافذة في حق غيره ، مثلاً لو كان احد يرى طهارة الغسالة ، لا يجوز

لمن يرى نجاسته اَنْ يشربها ، ولو غسل احد ثوبه بماء قليل مرّة واحدة بناء منه على عدم اعتبار التعدد ليس لمن يرى اعتباره اَنْ يصلي في ذلك الثوب ، لاطلاق الأدلة .

نعم في كون الغيبة موجبة للحكم بالطهارة حتى في فرض عدم اعتقاد من عنده العين بنجاسته كلام ، ولا يبعد ذلك ، الا انه حكم فرعي خارج عن محل الكلام وهذا واضح .

واما المورد المتوسط بينهما ، اعني بقية العبادات والمعاملات ، كما لو فرضنا انَّ احداً اشترى خبزاً بالمعاطاة ، وكان بانياً على صحّتها ، فهل يجوز لمن يرى فساد المعاطاة اَنْ يتصرّف في ذلك الخبز ام لا ؟ الظاهر هو الثاني وعدم الاجزاء في ذلك لاطلاق الأدلة .

ومن فروع هذا الفرض جواز ائتمام من يرى بطلان صلاة الامام اذا كان الامام بانياً على صحّه صلاته ، كما لو فرضنا انه يرى كفاية التسبيحة الواحدة من التسبيحات الأربع ، فاكتفى بها ، فانه بناء على الاجزاء يصح الائتمام به ، ولو لم يكن هناك دليل خاص على جواز ذلك ، والاّ فلا يجوز الائتمام .

هذا تمام الكلام في مبحث الاجزاء .

المقام التاسع

في مقدّمة الواجب

البحث في مقدّمة الواجب يقع في امور :

الامر الأول : انَّ هذه المسألة من المسائل الاصولية لوقوع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي ، كما سيظهر لك عن قريب . ولا وجه للقول بكونها فرعية ، ولكن توهم ذلك من تقريب صاحب المعالم[1] عنوان المسألة . هكذا « وما لا يتم الواجب الاّ به واجب » ، فتخيل بعض اَنَّ ما لا يتم الواجب الاّ به من الموضوعات الخارجية والوجوب حكم شرعي ، فالمسألة فقهية .

ولكنه توهم فاسد ، لا لما ذكره المحقق النائيني ﷺ[2] ، من ان الحكم الفرعي لابدّ واَنْ يكون حكماً ثابتاً للعنوان الذاتي الذي يكون تحته افراد متّفقة الحقيقة ، فالبحث عن وجوب عنوان انتزاعي قابل الانطباق على المقولات المتباينة لا يكون بحثاً عن الحكم الفرعي ، ووجوب ما لا يتم الواجب الاّ به يكون من قبيل الثاني ، اذ ربما يكون مقدّمة الواجب بيعاً ، وربما يكون اكلاً او شرباً ، وذلك لانه لا دليل على اعتبار ذلك في المسألة الفرعية اصلاً ، ولذا يبحث في الفقه عن وجوب الوفاء بالنذر مع انه تارة يتعلّق بالصلاة ، واخرى بالصوم ، وثالثة بغير ذلك . وهكذا وجوب

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين / ص٦٦ .

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص .

الوفاء بالعهد والشرط ، وكذلك وجوب اطاعة الوالد ، فانَّ الاطاعة امر انتزاعي من امثال الأمر الذي هو قابل لأنْ يتعلّق بأمور متباينة .

بل انما ننكر كون مبحث وجوب المقدّمة بحثاً فرعياً لاجل انَّ المبحوث عنه فيه انما هو الملازمة بين مطلوبية ذي المقدمة ومحبوبيّته ، وبين مطلوبية مقدمته ، الجامع بين الوجوب والندب ، ومن الواضح انه في الفقه لا يبحث عن المطلوبية الجامعة بين الوجوب والاستحباب ، وانما يبحث فيه عن كل من الأحكام الخمسة بخصوصها .

وعليه فهذه المسألة تكون من المسائل الاصولية العقلية الغير المستقلة ، بحيث انه يحتاج في استنباط الحكم الفرعي منها الى ضم مقدمة اخرى شرعية اليها ، فانَّ مجرد ثبوت الملازمة غير كاف في ثبوت اللازم ، لانه مترتب على الملازمة وتحقق الملزوم ، وهو لا يثبت الاّ بدليل شرعي ، فيقال بالقياس الاستثنائي اذا ثبت وجوب ذي المقدمة يثبت وجوب مقدمته ، لكن وجوب ذي المقدمة ثابت فوجوب المقدمة ثابت ، كقولك « اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، لكن الشمس طالعة ، فينتج انَّ النهار موجود » .

وهذا بخلاف الأحكام العقلية المستقلة التي يستنتج منها الحكم الشرعي بنحو اللم من دون حاجة الى ضم مقدمة شرعية اليها كباب التحسين والتقبيح العقليين .

وبالجملة على هذا لا وجه للقول بانَّ هذه المسألة من المسائل الكلامية وقد وقع البحث عنها استطراداً ، أو انها من المبادئ بعد امكان جعلها من مسائل علم الأصول ، كما عرفت .

الأمر الثاني : المحتمل في المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام امور :

الأول : اَنْ يراد منه اللزوم واللابدية العقلية ، وعليه فالنزاع عنه لغو محض لبداهته .

الثاني : اَنْ يراد منه صحة اسناد الوجوب الشرعي الى مقدمة الواجب ، ولو مجازاً بأَنْ يقال : مقدمة الواجب واجبة شرعاً ، والبحث عن ذلك لا يناسب الاصول ، وانما يناسب علم المعاني والبيان .

الثالث : اَنْ يراد منه الوجوب الاستقلالي الترشحي بمعنى كونه معلولاً لوجوب المقدمة كما ذكره الميرزا القمي ﷺ ، وهذا لا يناسب عمومية البحث للاحكام العرفية ، فانه ربما يأمر المولى العرفي بذي المقدمة مع غفلته عن مقدمته ، بل مع اعتقاد بانه غير متوقف على شيء ، ومن الواضح انَّ الوجوب الاستقلالي متوقف على الالتفات .

الرابع : وهو المتعين اَنْ يراد منه الوجوب الترشحي التبعي الاجمالي الارتكازي ، بحيث لا ينافيه الغفلة وعدم الالتفات ، فانَّ كل آمر بذي المقدمة يأمر بمقدماته ايضاً بالارتكاز ، ولو كان غافلاً .

الأمر الثالث : في الثمرة المترتّبة على هذه المسألة وقد تعرض تعرض لها المحقق الخراساني في آخر البحث لنكتة في ذلك ، وإِنْ كان التقديم هو الأولىٰ .

الأمر الرابع : قسّموا المقدّمة الى الداخلية وهي الاجزاء الخارجية والى المقدمة الخارجية وهي ما يتوقف عليه الشيء اعم من المقتضي والشرط وعدم المانع . ووقع الخلاف في دخول المقدمات الداخلية في محل النزاع .

فذهب بعض الى عدم صدق المقدّمة عليها اصلاً ، لتوقفه على تعدد الوجودين وتوقف احدهما على الآخر المفقود في المقام .

وذهب جماعة بعد تسليم الصغرىٰ وصدق المقدّمة عليها الى خروجها عن محل النزاع لاتصاف الاجزاء بالوجوب النفسي ، ولا مجال بعد ذلك لاتصافها بالوجوب المقدمي .

وهناك قول ثالث بدخولها في محل النزاع والحاقها بالمقدمات الخارجية .

ونقول : ينقسم المركب الى اقسام ثلاثة :

احدهما : المركب الاعتباري .

ثانيهما : المركب الحقيقي ، وهو ايضاً منقسم الى قسمين ، لانه تارة : يكون مركباً عقلاً وبسيطا خارجاً ، واخرى : يكون مركباً بالتحليل العقلي وفي الخارج ايضاً .

اما المركب الحقيقي العقلي فكالاعراض ، فانها بسائط خارجية غير مركبة من مادة وصورة ، ولكن العقل يحللها الى جهة مشتركة وجهة مميّزة ، فهو خارج عن محل النزاع ، اذ ليس له جزء خارجي ليبحث عن دخوله في محل البحث .

واما المركب الخارجي فكالجواهر ، فانَّ الاجسام كما انها مركبة عقلاً من جنس وفصل ، فهي مركبة خارجاً من مادة وصورة ، ولذا ترى بقاء المادة مع تبدل الصور المختلفة وطروها عليها ، مثلاً يصير التراب الذي هو من الجماد نباتاً ، والنبات حيواناً ، والحيوان انساناً ، اذ من الواضح انَّ هذه التبدلات ليست من قبيل انعدام جوهر بالكلية وحدوث جوهر آخر ، كما هو واضح .

وهذا القسم من المركب ايضاً خارج عن مورد النزاع ، وذلك :

اولاً ـ فلأنَّ الجوهر لا يتصف بالوجوب ، اذ التكليف انما يتعلق بفعل المكلف ، وهو من الاعراض .

وثانياً ـ لو اغمضنا عن ذلك ، فالتركيب بين المادة والصورة ليس انضمامياً ، كانضمام احد الاصبعين الى الآخر ، وانما هو تركيب اتحادي ، فانَّ المادة هي ما بالقوة والصورة فعليته على ما بيّن في محلّه ، فليس في الخارج وجودان مستقلان ليكون احدهما مقدمة للآخر .

واما القسم الثالث ـ اعني المركب الاعتباري كالدار والصلاة مثلاً ـ فهو عبارة عن وجودات متباينة ، بداهة انَّ الحصى غير الاجر والخشب ، وكلها غير

الحديد ، وهكذا ، واتحادها انما هو لتعلق الأمر الوحداني بها ، أو لدخلها في غرض واحد ، أو للحاظها بلحاظ واحد ، فالنزاع في كون الاجزاء مقدمة للمركب وعدمه لفظي ، فانَّ المقدمة المشتقة من التقدم تارة : يراد منها التقدم بالعلّية ، بأَنْ يكون هناك وجودان يترتب احدهما على الآخر بنحو الترتب والعلّية ، فيقال وجد فوجد ، وعليه لا ريب في عدم صدق المقدمة على الاجزاء ، اذ ليس المركب وجوداً منحازاً عن وجود الاجزاء ومتفرعاً عليها .

وان اريد منها التقدم بالتجوهر ، ويعبر عنه بالتقدم بالطبع ، والمراد به استحالة وجود اللاحق خارجاً ـ وهذا هو السر في التعبير عنه بالتقدم بالطبع ـ أو في مقام التجوهر من دون تحقق السابق بدون العكس ، فمن الواضح صحّة اطلاقها بهذا المعنى على الاجزاء ، كما هو ظاهر ، فالنزاع في صدق المقدمة عليها يكون لفظيّاً .

واما دخولها في محل النزاع ، فالظاهر عدمه ، وذلك لانَّ في المقدمات الخارجية نرىٰ بالوجدان انَّ احداً اذا اشتاق زيارة الحسين عليه السلام يشتاق بالتبع الى ركوب السيارة ونحوها من المقدمات . واما اذا اشتاق الى ايجاد المركب الخارجي فبالضرورة ليس له شوق مستقل ترشحي الى ايجاد الاجزاء ، بل الارادة المتعلقة بنفس المركب بعينه تتعلق بالاجزاء ، ولا فرق بين الارادة التكوينيّة والتشريعيّة في ذلك ، فالفرق بين المقدمة الداخلية والخارجية في غاية الوضوح .

وبالجملة : ما يتعلّق به التكليف ، وهو الفعل يكون من الاعراض ، وقد عرفت انَّ الاعراض بسائط خارجية غير مركبة من مادة وصورة ، وإنْ كانت مركبات تحليلية ، فلا مجال لاحتمال دخوله في محل النزاع اصلاً .

واما الاجسام فهي وإنْ كانت مركبة خارجاً ايضاً ، الا انها غير قابلة لتعلق التكليف بها ، مضافاً الى انَّ التركيب بين جزئيها اتحادي لا انضمامي .

وامّا المركبات الاعتبارية ، فنفس عنوان المركب ليس الاّ امراً انتزاعياً من

الوجودات المتغايرة ، اما المتباينة من حيث الطبيعة ، بأَنْ تكون من انواع متباينة ، وامّا المتغايرة من حيث الصنف والحصص والاتحاد بينها ، سواء كان من ناحية تعلق الأمر الواحد بها بنحو الانضمام ، اي الاجتماع لا الترتيب لعدم اعتباره في كثير من المركبات ، أو كان من حيث ترتب غرض واحد عليها ، أو تصورها بلحاظ واحد ، انما يكون اعتبارياً بداهة انَّ تعلق الطلب الواحد بالامور المتباينة ، أو ترتب غرض واحد عليها لا يوجب اتحادها حقيقة ، وعليه فالتكليف المتعلق بالمركب بعينه ينبسط على الاجزاء لا محالة ، وقد عرفت صدق المقدمة على اجزائه على تقديرٍ ولكنه لا يستلزم اتصافها بالوجوب المقدمي ، بل الوجدان الذي كان هو الدليل على اتصاف المقدمات الخارجية بالوجوب المقدمي ينفي ثبوته للاجزاء ، كما هو واضح .

ثم انَّ بعض الاساطين ذكر ثمرة عليه للقول باتصاف الاجزاء بالوجوب المقدمي وعدمه في انحلال العلم الاجمالي في باب الأقل والأكثر ، وحاصل ما افاده هو : انه لو شككنا في انَّ الصلاة الواجبة مثلاً اسم لنفس الركوع ، أو له وللسجود مثلاً ، فعلى القول باتصاف الاجزاء بالوجوب ، لا ينحل العلم الاجمالي بالوجوب المردد بين تعلّقه بالركوع فقط ، أو به منضماً الى السجود ، وذلك لأنَّ وجوب الركوع حينئذ وإنْ كان متيقناً تفصيلاً ، الاّ انَّ المعلوم بالتفصيل انما هو الجامع بين الوجوب النفسي والغيري ، اعني المردد بينهما ، فانَّ الركوع في الفرض يكون واجباً نفسياً لو لم يكن السجود جزء للصلاة ، ويكون وجوبه غيرياً لو كان جزء لها . ومن الواضح انَّ المعلوم بالاجمال انما كان وجوباً نفسياً ، فالمعلوم بالتفصيل يكون مغايراً لما هو المعلوم بالاجمال ، فلا يوجب انحلاله ، فيكون مورداً للاشتغال .

وهذا بخلاف ما اذا لم نقل بوجوب الاجزاء بالوجوب المقدمي ، فانه عليه يكون تعلق التكليف النفسي بالجزء المعلوم متيقناً ، ويشك في انبساطه على الجزء

المشكوك فيه ، فيجري فيه البراءة على القول بجريانها في الأقل والأكثر ، انتهىٰ .

وفيه : أنَّ ذلك انما يتم لو كان المثبت للوجوب المقدمي للاجزاء نافياً وجوبها النفسي ، كما ينسب الى الميرزا القمي ﷺ بل الظاهر عدم تمامية ما ذكره حتى على هذا المسلك ، فانَّ عدم جواز الرجوع الى البراءة حينئذ ، انما هو لعدم انحلال الأمر النفسي ، لا لكون الاجزاء واجبة بالوجوب المقدمي ، الاّ انَّ الأمر ليس كذلك ، فانَّ الالتزام بانبساط الوجوب المتعلق بالمركب على اجزائه ضروري ، لابدّ من الالتزام به ، سواء قلنا بوجوبها الغيري ايضاً ام لم نقل . وعليه فيتحقق الانحلال لا محالة من غير فرق بين القولين اصلاً .

فالانصاف : انه لا ثمرة للبحث عن وجوب الاجزاء غيرياً اصلاً ، ولو قلنا به واغمضنا النظر عما ذكروا عن كونه مستلزماً لاجتماع المثلين .

ثم انه تارة : يراد من المقدمات الداخلية خصوص الاجزاء الأعم من الخارجية والعقلية كالتقيد ، وتقيد بالداخلية المحضة او بالمعنى الأخص ، واخرى : يراد منها الأعم من ذلك ومن نفس القيد والشرط ، اي مطلق ما يعتبر في المأمور به شرعاً اعم من اَنْ يكون المعتبر نفسه أو التقيد به ، فيشمل نفس القيد ايضاً ، وعلى هذا الاصطلاح تقيد بالداخلية بالمعنى الأعم والخارجية بالمعنى الأعم . وعلى اي حال تنقسم المقدمة الى الخارجية المحضة ، والداخلية المحضة ، والوسط بينهما .

وقد عرفت دخول الاولى في محل النزاع ، وخروج الثانية عنه ، وامّا الثالثة فهل تكون داخلة في مورد البحث ام لا ؟ فيه تفصيل ، وذلك لأنَّ الشرط المقيد به الواجب تارة : يكون خارجاً عن تحت اختيار المكلف وارادته نظير القبلة والوقت ، ولا ينافي ذلك كون التقيد به اختيارياً ، كما هو ظاهر ، واخرى : يكون القيد ايضاً تحت قدرة المكلف كنفس التقيد ، اعني الحصة الخاصة .

اما ما كان من الشرائط من قبيل الأول ، فلا مجال لتوهم دخوله في مورد

البحث ، اذ لا معنى لوجوب امر خارج عن الاختيار .

واما ما كان من قبيل الثاني ، فالظاهر الحاقه بالمقدمات الخارجية المحضة ، فيكون واجباً بوجوب ترشحي على القول بوجوب مقدمة الواجب .

ثم انَّ التقسيمات التي قسموا المقدمة اليها امّا اَنْ ترجع الى احد المذكورات او تكون خارجة عن مورد النزاع .

ومن التقسيمات ، تقسيمهم المقدمة الى العقلية والشرعية والعادية .

اما العقلية فهي التي عبّرنا عنها بالخارجية ، اعني ما يكون توقف الواجب عليه عقلياً غير مستند الى الشارع ، كالمشي بالاضافة الى الحج .

واما الشرعية فهي المقدمات الداخلية بالمعنى الأعم ، اعني بها ذات القيد والشرط الذي يكون توقف الواجب عليه لاجل اخذ الشارع التقيد به في المأمور به .

واما العادية ، فانْ اُريد بها مجرد ما جرت العادة عليها فقط من دون اَنْ يكون هناك توقف ومقدمية ، نظير الأكل باليد اليمنى الذي جرت عليه العادة من غير توقف الأكل على ذلك ، فلا ريب في خروجه عن حريم النزاع ، فالأمر بالأكل ليس امراً بالأكل باليد اليمنىٰ اصلاً .

وامّا اِنْ اُريد به المقدمة العقلية التي كان منشأ مقدمتيها الأمر الطبعي والعادي ، كنصب السلّم أو الدرج بالقياس الى الكون على السطح الذي يتوقف الواجب عليه عقلاً الاّ انَّ منشأه انما هو عدم كون الانسان ذا جناح ، بحسب العادة والطبع ، والاّ لم يكن صعوده متوقفاً على نصب السلم عقلاً ، فهو داخل في المقدمات الخارجية .

واما تقسيمها الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ، فيرجع الى ما ذكرناه ايضاً ، اذ المراد من مقدمه الوجود المقدمات العقلية ، اعني الخارجية التي يتوقف

عليها الواجب عقلاً ، والمراد من مقدمة الصحة هو الاجزاء والشرائط المعبر عنها بالمقدمات الداخلية بالمعنى الأعم ، فانَّ الصحّة ليست الاّ مطابقة المأتي به مع المأمور به من حيث الأجزاء والشرائط .

واما تقسيمها الى مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب ، فأجنبي عن المقام ، لأنَّ مقدّمة الوجوب لا يعقل دخولها في محل البحث ، فانَّ الوجوب متوقف على ثبوتها في ظرفها ، فلا وجوب قبل تحققها ليترشح منه الوجوب المقدمي اليها ، وبعد فرض تحقق الوجوب لا محالة تكون المقدمة مفروض التحقق ، فلا يعقل طلبها لانه طلب الحاصل .

واما المقدمة العلمية ، فهي ايضاً خارجة عن محل البحث ، وذلك لأنَّ تحصيل العلم باتيان المأمور به ليس من الواجبات الشرعية ، وانما هو واجب عقلاً بعد العلم بالاشتغال ، فمقدماته كالصلاة الى اربع جهات ايضاً تكون واجبة عقلاً ، بمعنى صحة العقاب من المولى اذا لم يصادف المأتي به الواقع .

وبالجملة فالصحيح في التقسيم ما بيّناه لا غيره .

[الشرط المتأخر]

ثم يقع البحث عن الشرط المتاخر ، ولكن موضوع البحث فيه اعم من مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب استطراداً .

فنقول : يقسم الشرط الى المتقدم والمتأخر والمقارن ، والشرط المتأخر تارة : يكون شرطاً للحكم التكليفي ، واخرى : يكون شرط الحكم الوضعي ، كالاجازة في البيع الفضولي ، وثالثة : يكون شرطاً للواجب مع اطلاق الوجوب .

وتظهر ثمرة البحث عن امكان الشرط المتأخر في مثل الاجازة بالقياس الى

العقد الفضولي ، فان ظاهر ادلتها هو الكشف الحقيقي . فانْ اثبتنا امكان الشرط المتأخر نأخذ بظواهر الأدلة ، ونقول بكاشفية الاجازة بالكشف الحقيقي ،وإنْ قلنا باستحالته فلابدّ من رفع اليد عن ظاهر الدليل والقول بالنقل ، أو بالكشف الحكمي كما ذهب اليه الشيخ ﷺ .

ثم لا يخفى ما في كلام المحقق الخراساني ﷺ ، في الكفاية[1] في موردين :

الأول : ما ذكره في اول دخوله في البحث عند بيان استحالة الشرط المتأخر ، من انَّ الشرط حيث انه من اجزاء العلّة لابدّ من تقدمه على المشروط ، فيستحيل الشرط المتأخر .

ونقول : إنْ اراد من تقدم الشرط تقدمه زماناً ، فهو مضافاً الى كونه خلاف الواقع ، اذ ربما يكون الشرط مقارناً زماناً مع المشروط ، مناقض لما صرح به بعد ذلك من لزوم تقارن الشرط مع المشروط زماناً .

وان اراد به التقدم الرتبي اي بالطبع ، فهو وانْ كان صحيحاً الاّ انه لا يناسب ما فرعه عليه من استحالة الشرط المتأخر زماناً ، اذ لا تنافي بين التقدم الرتبي والتأخر الزماني ، كما لا منافاة بين السبق بالشرف والتأخر بالزمان ، كما انَّ نبيّنا ﷺ مقدم بالشرف على سائر الأنبياء ومتأخر عنهم بالزمان ، فالعبارة غير خالية عن المسامحة . اللّهم الاّ ان يراد من ذكر السبق الرتبي بيان كون الشرط من اجزاء العلّة ليرتب على ذاك استحالة تأخره .

وكيف كان فانَّ بيان استحالة الشرط المتأخر بتقريب احسن كان ممكناً ، بأَنْ يقال : لو وجد المشروط حينئذ قبل وجود شرطه ، فاما اَنْ يكون الشرط باقياً على شرطيته ودخيلاً في العلّة ، او لا ، وعلى الأول يلزم وجود المعلول قبل وجود علّته ،

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٤٥ .

اي تأثير المعدوم في الموجود وهو محال ، وعلى الثاني يلزم الخلف وعدم شرطية ما فرض شرطيّته .

الثاني : ما ذكره بعد ذلك[1] من انَّ الشرط لابدّ وانْ يكون مقارناً مع المشروط ، فالشرط المتقدم ايضاً مستحيل كالشرط المتأخر .

وهذا بظاهره واضح الفساد ، فانَّ ما يعتبر فيه التقارن انما هو المفيض والمقتضي دون بقيّة اجزاء العلة ، ولذا ترى بالوجدان انَّ تقدم وجود آدم عليه السلام زماناً علينا من انَّ وجوده مما يتوقف عليه وجودنا ، والصعود على الدرج الأول مقدم على الصعود على السطح ، مع كونه من اجزاء علته ، فالشرط كما يمكن اَنْ يكون مقارناً مع المشروط ، يمكن اَنْ يكون متقدماً عليه اذ الشرط اما اَنْ يكون مؤثراً في اقتضاء المقتضي ، او يكون مؤثراً في قابلية المحل ، فيمكن اَنْ يتحقق سابقاً على تحقق المعلول ويؤثر اثره فيعدم حين تحقق المعلول ، مثلاً الجسم المدهون لا يقبل اللون ، فيغسل اولاً ، ثم بعد ذلك يصبح باللون .

وبالجملة ليس لنا كلام في معنى لفظ الشرط ، وانما الكلام فيما يتوقف عليه الشيء سواء سُمي بالشرط أو بالمعد ، فيمكن اَنْ يكون ماله دخل في تأثير المقتضي أو في قابلية الصورة للعروض على المادة او في قابلية المادة لطرو الصورة عليها مقدماً على تحقق ذلك الشيء زماناً ، كما يمكن اَنْ يكون مقارناً معه .

نعم الشرط المتأخر مستحيل لاستلزامه تأثير المعدوم في الموجود كما ذكر ، اللّهم الاّ اَنْ يكون مراده قدس سره بيان المعنى الاصطلاحي ، وما هو الفارق بين الشرط والمعدّ بحسب الاصطلاح ، وهو بعيد من ظاهر كلامه قدس سره .

وكيف كان يقع الكلام اولاً : في الشرط المتأخّر بالاضافة الى الواجب ، وقد

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٤٥ .

عرفت انَّ ثمرة البحث انما هي الاخذ بظاهر الدليل على تقدير امكانه ، ولزوم رفع اليد عنه على تقدير استحالته .

وقد ذكر في امكان ذلك وجوه :

١ ـ منها : ما ذكره في الكفاية[١] ، من انَّ شرط الواجب ليس من قبيل الشرط في العلل الخارجية ليكون مؤثراً فيها ، وانما هو بمعنى ما يتصف الواجب بالاضافة اليه بالحسن والمحبوبية ، أو بالوفاء بالغرض ، ومن الظاهر انَّ حسن الافعال وقبحها يختلف بالوجوه والاعتبار ، ومنها الاضافات ، مثلاً الفعل الواحد كالنظر الى امرأة معيّنة بالاضافة الى زوجها حسن وبالاضافة الى الاجنبي قبيح ، وامثلته في العرفيات كثيرة ، فانَّ كثيراً من الافعال تكون بالاضافة الى الاشخاص المتعارفين حسناً ، وبالاضافة الى زعيم القوم قبيحاً ، أو بالعكس ، ومن الوجوه عنوان الفعل بعمل آخر مثلاً رفع عمامة أحد في الملأ عن رأسه قبيحاً ، الاّ اذا كان متعقباً بقتل العقرب الذي رآه في عمامته ، فانه حينئذ يكون حسناً ، أو عنوان مسبوقيته بشيء ، مثلاً ضرب المؤمن بلا جهة قبيح ، واذا كان مسبوقاً بصدور عمل قبيح منه يكون حسناً ، والمقام من هذا القبيل ، فانَّ ملحوقية الواجب بشيء يمكن اَنْ يكون دخيلاً في اتصافه بالحسن واضافة العمل الى الفعل المتأخر موجباً لمحبوبيّته .

ونقول : ما افاده صحيح بالقياس الى الحسن أو القبح الذي هو من الأمور الاعتبارية ، ولكنه لا ربط له بالواجبات على ما هو الصحيح عندنا من تبعية الأحكام لمصالح في متعلقاتها ، فانَّ الواجب حينئذ يكون مؤثراً في المصلحة ، فيلحق بالعلل الخارجية ويجري فيه ما تقدم .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٤٧ .

٢ ـ ومنها : ما اجاب المحقق النائيني[١] عن الاشكال ، بانَّ الامتثال لا يحصل الاّ بعد ايجاد الشرط المتأخر ، ببيان انَّ الأمر بالعنوان الانتزاعي لا محالة يرجع الى الأمر بمنشأه ، اذ لا وجود الاّ لمنشأه ، فالأمر الضمني المتعلق بالتقيد الذي هو أمر انتزاعي متعلق بنفس القيد لا محالة ، فكأنَّ الأمر متعلق بالمركب من الاجزاء ومن القيد ، ومن ثم لا يحصل الامتثال الملازم لاتيان المأمور به الاّ بعد ايجاد الشرط المتأخر ، فلا يلزم المحذور .

وما افاده مبني على مقدمتين :

الأولىٰ : انه لو تعلّق الوجوب بالأمر الانتزاعي فلا محالة يكون متعلّقاً بمنشأ انتزاعه ، اذ لا وجود في الخارج الاّ له .

الثانية : انَّ التقيد انما ينتزع من ذات القيد ، فالأمر المتعلق بالتقيد متعلق بذات القيد ، فيكون الشرط المتأخر نظير الاجزاء التدريجية في المركب ، وكما لا يحصل الامتثال في ذلك الاّ بعد الاتيان بالجزء الأخير من المركب كذلك لا يحصل الامتثال في الشرط المتأخر الاّ بعد الاتيان به خارجاً .

وعليه ففي الحقيقة يرجع الشرط المتأخر الى الشرط المقارن ، فيندفع الاشكال من اصله ، لانه انما كان يلزم بناء على حصوله قبل تحقق الشرط .

وفي كلتا المقدمتين نظر .

أما الأولىٰ : اعني اصل الكبرى ، فلأنّه لو أريد من الأمر الانتزاعي العناوين الاعتبارية ، كالعناوين الاشتقاقيّة ، مثل عنوان العالم والقائم ونحوه ، فهو متين جداً ، اذ ليس لهذه العناوين ما بازاء في الخارج ، وانما الموجود في الخارج هو الذات والوصف ويسند وجودهما الى العنوان الاشتقاقي بالعناية والمسامحة ، فالأمر بها أمر

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الأول / ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

بمنشأ انتزاعها .

واما إنْ اريد بها مقولة الاضافة ، كعنوان الفوق والأكبر والأصغر والأبوّة والبنوّة ، وامثال ذلك مما هي من المقولات الحقيقية ، ويكون لها وجود مستقل ، وهي خصوصيات ثابتة في محالها غايته انَّ وجودها اضعف من وجود سائر المقولات ، غير وجود الهيولي ، فانه اضعف من وجود مقولة الاضافة المتقومة بذاتها بطرفين ، فهي متحققة سواء كان هناك عاقل ومعتبر أم لم يكن ، فالسماء متصف بالفوقية المنتزعة من كون الشيء في جهة العلو حقيقة ولو لم يكن معتبراً اصلاً ، وهكذا الأرض متصفة بالتحتية ، والجبل اكبر من النملة ، وهكذا سواء كان مدرك ام لم يكن .

فالعقل في هذه الموارد يدرك الأمر الواقعي ، لا انه يعتبر الفوقية أو التحتية أو الكبر والصغر ، ومن هذه الجهة تعد الاضافة من المقولات الحقيقية ، فالأمر بهذه العناوين يكون امراً بذواتها ، وتكون اطرافها مقدمة لتحققها خارجاً .

واما المقدمة الثانية : وهي بيان الصغرىٰ وتطبيق الكبرىٰ على المقام ، فقد عرفت انَّ التقيد أمر واقعي ، وليس منتزعاً من القيد ، وانما القيد مقدمة لحصوله ، ومن ثم يمكن الأمر بالمقيد مع عدم قدرة المكلف على ايجاد القيد فيما اذا كان ايجاد المقيد ممكناً كالأمر بالصلاة في الوقت أو الى القبلة ، مع انه على ما افاده يستدعي ذلك الأمر بما لا يطاق .

هذا مضافاً الى انَّ لازم ما ذكره ﷺ اَنْ لا يكون في البين فرق بين الجزء والشرط ، لأنَّ الجزء ما هو دخيل في المركب قيداً وتقيداً ، والشرط ما يكون دخيلاً فيه تقيداً لا قيداً ، وعلى ما افاده يلزم اَنْ يكون جميع الشروط ايضاً دخيلة في المركبات قيداً ايضاً .

على انه ﷺ فرّق بين الجزء والشرط في خروج الأول عن حريم النزاع بخلاف

الثاني ، وبناء على ما ذكره لم يبق فرق بينهما اصلاً ، فما افاده غير تام ، فليس ذات القيد مما تعلق به الأمر النفسي ، وعليه فيحصل الامتثال قبل حصول الشرط ، غايته يكون مراعى من حيث الكشف ، فيعود الاشكال .

٣ ـ والتحقيق اَنْ يقال : في حل الاشكال انه ليس المراد من شرط الواجب معناه الاصطلاحي ، وانما المراد منه ما يكون الواجب مقيداً ومربوطاً به من دون اَنْ يكون للشرط تأثير فيه أو في وفائه بالغرض أو في ترتب المصلحة عليه ، وانما الواجب هو الحصّة الخاصة من الطبيعي ، ومن الواضح انَّ التحصص كما يحصل بتقيد المأمور به بالامور المقارنة يحصل بالامور السابقة واللاحقة ايضاً . مثلاً القيام له صنفان ، وينقسم الى القيام الملحوق بالمطالعة ، والقيام الغير الملحوق بها ، فيمكن اَنْ يكون خصوص الصنف الأول وافياً بالغرض والمصلحة دون اَنْ يكون لثبوت القيد في ظرفه دخل في ذلك اصلاً حتى بنحو المقدمة ، فانَّ السبق واللحوق لهما خصوصية من بين سائر انواع الاضافات ، فيتحقق كل منهما حقيقة مع عدم تحقق الآخر . مثلاً الآن الاول سابق على الآن الثاني ومتصف بالسبق واقعاً قبل وجود الآن الثاني ، وهكذا العكس .

والمقام من هذا القبيل ، فصوم المستحاضة يكون ملحوقاً بالغسل حقيقة من اول تحققه فيما لو أتت المرأة بالغسل في الليل ، فالغسل انما يكون كاشفاً عن ملحوقية الصوم به ليس الاّ ، نظير اشتراط خياطة الثوب في ضمن البيع مثلاً ، فانَّ الاتيان به في ظرفه يكشف عن صحّة البيع ونفوذه من اول الأمر .

توضيح ذلك : انَّ ما يتصف ذاتاً بالسبق واللحوق انما هو التدريجيات كاجزاء الزمان الغير القابلة للاجتماع في الوجود ، وانما ينعدم منها جزء ثم يوجد الجزء الآخر ، فالجزء الاول متصف بالسبق حقيقة ويكون متقدماً على الجزء الثاني قبل تحققه .

واما الأمور الزمانية كالافعال ، فهي انما تتصف بالسبق واللحوق بالعرض ، ومن حيث تقيدها بالزمان السابق أو اللاحق ، فالفعل المقيد بكونه واقعاً في الجزء الأول من الزمان حقيقة متصف بالتقدم بالاضافة الى الجزء الثاني من الزمان وبالقياس الى الزماني الآخر المقيد بالزمان الثاني ، ولا مانع من تقيد الفعل بالزمان المعبر عنه اصطلاحاً بمقولة « متى » ، كما لا مانع من تقيده بالمكان المعبر عنه بمقولة « الاين » ، وعليه فكما يمكن اَنْ يكون الفعل المقارن لزمان خاص كالصلاة المقارنة للزوال مثلاً ، أو المسبوق بزمان خاص كالصلاة بعد المغرب ، أو الملحوق بزمان معين كالصلاة قبل المغرب وافياً بالغرض أو المصلحة ، كذلك يمكن اَنْ يكون العمل المقارن لفعل خاص أو السابق عليه أو اللاحق به وافياً بالمصلحة ومتعلقاً للأمر ، فيكون المطلوب حينئذ هو الحصة الخاصة من الطبيعي .

وانْ شئت فعبر عنها بالمشروط أو بالمقيد ، كالصوم المتعقب بالغسل في الليل من دون أن يكون للغسل دخل وتأثير في المأمور به وفي ترتب المصلحة عليه اصلاً ، ولا نعني بالشرط في الواجب الاّ أخذ التقيد به في المأمور به ، ومن الظاهر انَّ الصوم حقيقة يتصف بالتعقب من حين تحققه فيما اذا اتت المرأة بالغسل في الليل ، فلا يبقى حينئذ اشكال اصلاً .

هذا كله في الشرط المتأخر بالقياس الى الواجب .

واما بالقياس الى الحكم كاشتراط الملكية الحاصلة بالبيع الفضولي بالاجازة المتأخرة فقد وقع الخلاف بين المحققين في امكانه واستحالته ، وحيث انَّ جملة من العلماء ذهبوا الى استحالته لم يمكنهم الالتزام بالكشف الحقيقي في اجازة الفضولي ، فاختار بعضهم الكشف الحكمي ، وبعضهم القول بالنقل ، اذ لا يلزم فيه اشكال الاّ من حيث تقدم الشرط ، اعني العقد وانعدامه حين ثبوت الأثر ، وقد عرفت انه ليس في ذلك كثير اشكال ، كما نشاهد ثبوت مثله في الأمور التكوينيّة .

وكيف كان فقد ذهب صاحب الكفاية ﷺ[١] الى امكان ذلك ايضاً .

وقد أفاد في وجهه بما وحاصله : انَّ الامور الخارجية يستحيل دخلها بما هي خارجية في الأفعال الاختيارية والاّ لخرجت عن الاختيارية فيما اذا كانت تلك الأمور خارجة عن الاختيار ، بل المؤثر في الفعل الاختياري انما هو الأشياء بوجوداتها العلمية ، اي لحاظها ، ولذا كثيراً ما يتخلف من الطرفين ، مثلاً يكرم زيداً باعتقاده انه هو الذي اكرمه سابقاً والحال انه لم يكن ذاك الشخص ، وربما ينعكس الأمر ، فالمؤثر انما هو الوجود العلمي ، وكما يمكن تعلق العلم واللحاظ بالوجود المقارن يمكن تعلقه بالأمر السابق أو المتأخر ، مثلاً يكرم زيداً بلحاظ انه كان قد اكرمه سابقاً ، أو يكرمه باعتقاد انه يعطيه المال بعد ذلك ، ومن الواضح انَّ الأحكام من الأمور الاختيارية ، فلا يؤثر فيها الأمور الخارجية ، وانما المؤثر فيها هو اللحاظ ، فيلحظ البيع المتعقب بالاجازة فيحكم بكونه مورداً للملكية .

وبالجملة : ارجع صاحب الكفاية شرائط الحكم باجمعها الى شرطية اللحاظ ، بدعوى : استحالة دخل الأمور الخارجية في الأفعال الاختيارية سوى ما يكون دخيلاً في القدرة عليها ، نظير دخل الحبل الخارجي في الاستقاء ، والشاهد عليه ما نراه من التخلف من طرفين .

ونقول : ما افاده وإنْ كان متيناً في نفسه ، الاّ انه لا يرتفع به الاشكال ، وذلك لأنَّ للحكم بأيّ معنى كان مقامين : مقام الجعل ، ويعبر عنه بمقام الانشاء . ومقام المجعول المعبر عنه بمرحلة الفعلية .

والحكم في مقام جعله كما افاده لا يعقل اَنْ تكون الأمور الخارجية بوجوداتها الواقعية دخيلة فيه ، وانما المؤثر فيه هو الأمور النفسانية من التصور

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٤٦ .

واللحاظ والتصديق بالفائدة والعزم والجزم والارادة ونحوها ، وتأثير تلك الأمور فيه تأثير حقيقي ، فاطلاق الشرط على لحاظ المتعلق بماله من القيود اطلاق حقيقي لا مسامحي فيلاحظ المولى الحج ، ويلاحظ المستطيع من حيث الزاد والراحلة وبقية الأمور ، فيجعل وجوب الحج على المستطيع ، وارتفاع ذلك لا يكون الاّ بالنسخ .

وهذا بخلاف الحكم في مقام الفعلية ، فانَّ ما يكون دخيلاً في فعلية الحكم انما هو تحقق موضوعه وما اخذ فيه خارجاً ، كما انَّ ارتفاعها يكون بارتفاعه ، ولا يكفي فيها مجرد اللحاظ ، ولذلك ترى انَّ وجوب الحج مثلاً يكون فعلياً بالاضافة الى من تحققت له الاستطاعة ولا يكون فعلياً في حق غيره ، مع انَّ نسبة اللحاظ الى الجميع على حد سواء . على انه لو كان اللحاظ هو الموجب لفعلية الحكم لزم اَنْ يكون وجوب الحج فعلياً حين جعله قبل ألف وأربعمأة سنة تقريباً .

والحاصل : لا يعقل اَنْ تكون نجاسة الملاقي للنجس فعلية قبل حصول الملاقاة ، كما لا يعقل فعلية حرمة شرب الخمر قبل وجوده في العالم ، ولا يعقل فعلية الحج قبل حصول الاستطاعة ، وانما تكون فعلية الحكم بفعلية موضوعه بماله من القيود .

ولا يخفى انَّ التعبير بالموضوع في بعض الموارد وبالشرط في بعض الموارد الأخر وبالسبب في غير ذلك ليس مبنياً على ملاك ، ولم نفهم الى الآن وجهاً لتعبيرهم بهذه العناوين في الموارد المختلفة ، ولذا يصح لك التعبير بأي منها شئت ، وسر ذلك واضح ، فانَّ جميع هذه الأمور دخيلة في فعلية الحكم ، فلا مانع مع التعبير عنها بالموضوع ، او بالسبب ، او بالشرط .

واوضح مثال يتضح به الفرق بين مرحلة الجعل ومقام المجعول ، ما اذا اوصى احد اَنْ يكون داره لزيد بعد موته ، فانَّ الملكية في مقام الجعل قد تحققت بمجرد ذلك ، ولكن لا تثبت الملكية الفعلية لزيد الاّ بعد تحقق الموت ، فانَّ المنشأ انما كان

مقيداً بذلك .

اذا عرفت هذا نقول : جعل الشارع الملكية في التجارة عن تراض بقوله عزّ شأنه : ﴿ لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الاّ ان تكون تجارة عن تراض منكم ﴾[1] فالملكية الجعلية تمّت بذلك ، ولكن لا معنى للقول بثبوت الملكية الفعلية قبل تحقق التجارة خارجاً ، أو قبل حصول شرطها وهو التراض ، فاذا وقع العقد الفضولي يستحيل ثبوت الملكية الفعلية قبل تحقق رضاء المالك الذي فرض دخله فيها ، ومن هذه الجهة التزم المحقق النائيني بالكشف الحكمي في العقد الفضولي دون الحقيقي ، ورفع اليد عن ظاهر تلك الآية .

وتوضيح ما تقدم هو : انه تارة يكون الحكم مجعولاً بنحو القضايا الخارجية الشخصية ، مثلاً يلاحظ فقر زيد فيقول لعبده اعط زيداً درهماً ، واخرى يكون الحكم مجعولاً بنحو القضايا الحقيقية بأَنْ يجعل الحكم على العنوان من دون اَنْ يلحظ الخارج اصلاً ، بل ربما يكون جاهلاً أو غافلاً بما ينطبق عليه ، مثلاً يقول لا تدخل في سفرك على كافر مثلاً مع انه لا يدري كيفية سفره ومنازله ومن يرد عليه في اثناء الطريق اصلاً .

اما ما كان من قبيل الاول ، فليس له مرتبتان ، لانه بنفس الجعل يكون فعلياً لا محالة ، كما انه لا يكون للموجود الخارجي دخل فيه اصلاً ، بل جميع مباديه تكون من الأصول النفسانية من اللحاظ ونحوه ، ولذا يكون انتفاء الشرط المتأخر فيه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع .

واما ما كان من قيل الثاني ، فنفس الجعل فيه لا يتوقف الا على لحاظ الموضوع بما له من القيود والخصوصيات ، واما فعليته فتوقّفة على وجود

---

(١) النساء / ٢٩ .

موضوعه ، خارجاً اذ لا معنى للبعث الفعلي من غير وجود المبعوث ، فيستحيل التخلف بينهما كما يستحيل تخلف العلّة عن المعلول وبالعكس .

وحيث انَّ القيود المأخوذة في الحكم باجمعها ترجع الى الموضوع كما ذكره المحقق النائيني ﷺ ففعلية الحكم تتوقف على فعلية قيود الموضوع وشرائطه ايضاً ، مثلاً كما لا يمكن فعلية الحكم المجعول بقوله تعالى : ﴿ **الا ان تكون تجارة عن تراض** ﴾[1] بدون تحقق عقد خارجاً هكذا تستحيل فعليته من دون تحقق التراض ايضاً .

وكيف كان فالنزاع في الشرط المتأخر للحكم انما هو في المرحلة الثانية كما صرح به في الفصول وغيره ، ولهذا مثلوا لذلك بالاجازة في بيع الفضولي ، وذهب جماعة ممن يرى استحالة الشرط المتأخر الى الكشف الحكمي في ذلك دون الكشف الحقيقي .

تلخص من جميع ما ذكر انَّ الوجه في استحالة الشرط المتأخر هو ما افاده المحقق النائيني ﷺ من انَّ كل قيد أخذ في الحكم يرجع الى الموضوع لا محالة ، فاذا امكن فعلية الحكم من دون تحقق شرطه لزم تحقق الحكم من دون فعلية موضوعه ، وهو نظير تحقق المعلول من دون حصول علّته التامة . وان شئت قلت : انَّ الشرط المتأخر إنْ لم يكن دخيلاً في الموضوع فهو خلف ، وانْ كان دخيلاً فيه ومع ذلك تحقق الحكم الفعلي من دون تحققه يلزم فعلية الحكم مع عدم فعلية الموضوع .

والجواب عنه انَّ فعلية الموضوع بقيوده وإنْ كانت معتبرة في فعلية الحكم لاخذها مفروضة التحقق فيه ، الاّ انَّ كيفية الأخذ مختلفة ، فانه كما يمكن اخذ بعض القيود مفروض التحقق في الحكم بنحو التقارن كما هو الغالب ، يمكن اخذ القيد

---

(١) النساء / ٢٩ .

مفروض الوجود في الزمان المتقدم أو في الزمان المتأخر .

وبعبارة أخرى : تارة يكون المفروض هو الوجود المتقدم ، واخرى الوجود المقارن ، وثالثة الوجود المتأخر . ففي مرحلة الامكان كل ذلك ممكن ، مثلاً يحكم المولى بوجوب الحج متسكعاً على من كان عاصياً للتكليف بالحج عن الاستطاعة في ظرفها ، ومن الواضح انَّ العصيان امر حدث وانعدم في ظرفه ، وليس له بقاء حين ايجاب الحج متسكعاً اصلاً ، وهكذا من فات منه الصوم يجب عليه القضاء وإنْ لم يكن الفوت مقارناً ، وكذلك الحال في جميع الأمور التي يكفي حدوثها لثبوت الحكم بقاءً ايضاً كالحد بالقياس الى رد الشهادة أو عدم جواز الائتمام به ، الى غير ذلك ، فاذا امكن اخذ الأمر المتقدم وفرضه في الموضوع ، امكن فرض تحقق الأمر المتأخر في ظرفه في الموضوع ايضاً ، ومثاله الواضح عرفاً انَّ مالك الحمام يكون راضياً فعلاً بدخول الرجل في الحمام وتصرفه فيه اذا دفع الاجرة اليه بعد فراغه وحين خروجه من الحمام ، فتعلق رضائه بعنوان مَنْ يدفع الاجرة حين الخروج وعدم رضائه بمن لا يدفع ذلك ، ومثاله الواضح ما اذا اوصى الميت بدفع ثلثه الى ولده الصغير اذا اشتغل بالتحصيل بعد بلوغه ، فانه يملك المال من حين موت الموصي لو كان محصلاً حين بلوغه فيما بعد ، ولذا يدخل نماء ذلك المال في ملكه من حين موت الموصي ، وهذا الذي ذكرنا تصويره في القضايا الخارجية يكون اوضح من القضايا الحقيقية .

وعلى اي حال فاذا كان الشرط مفروض الوجود في الزمان المتأخر فلا محالة يكون الحكم فعلياً لو تحقق ذلك الشرط في ظرف وجوده .

هذا كله في مرحلة الامكان .

واما في مقام الاثبات ، ففي جملة من الموارد لابدّ من الالتزام بالشرط المتأخر ، لظهور الدليل في ذلك ، كما في موت المورث الذي له ولد وهو حمل في بطن امه ، فانه يرث اباه ، الاّ انه مشروط بأَنْ يولد حياً ، فاذا ولد حياً يكشف عن كونه

مالكاً من اول الأمر ولذا يملك نماء الارث ايضاً . ومن ذلك اسلام الوارث قبل قسمة الارث ، فانه يملك من اول الأمر لو اسلم قبل القسمة .

وفي جملة من الموارد لابدّ من الالتزام بذلك عقلاً كما في الواجبات التدريجية كالصلاة والصيام ، فانَّ الصلاة حيث انها مركبة من امور تدريجية ارتباطية فوجوب الجزء الأول منها مشروط بحياة المكلف وقدرته على آخر جزء من اجزائه ، فلو مات في اول الوقت قبل مضي مقدار من الوقت يتمكن فيه من اتمام الصلاة يكشف ذلك عن عدم كونه مكلفاً بالصلاة من اول الأمر ، وهكذا في الصوم ، فالحائض في اثناء النهار لا تكون مكلفة بالصوم اصلاً ، فأمرها بالامساك في اول النهار مشروط بتمكنها من الصوم الى آخر الغروب .

وفي بقية الموارد لابدّ من مراجعة الأدلة والاستظهار منها ، كالاجازة ونحوها ولا بأس بتوضيح المقال في الاجازة .

فنقول : ظاهر قوله تعالى : ﴿ الاّ ان تكون تجارة عن تراض ﴾[1] هو اعتبار الرضا المقارن للملكية ، كما هو ظاهر دليل اعتبار القبض في بيع الصرف والهبة ، فانَّ الملكية الفعلية في الموردين لا تتحقق الاّ بعد تحقق القبض ، الاّ انه فرق بين الرضا والقبض ، فانَّ الرضا حيث انه من الامور النفسانية التعلقية ذات الاضافة كما يمكن تعلقه بأمر مقارن يمكن تعلقه بأمر متأخر وبأمر سابق .

ففي العقد الفضولي يتعلق الرضا والاجازة المتأخرة بالعقد السابق ، فذاك العقد من حين تعلق الاجازة به يستند الى المجيز ، ويكون عقده ، فيتوجه اليه خطاب ﴿ اوفوا بالعقود ﴾[2] اي بعقودكم ، ومعنى ذلك لزوم ترتيب آثار العقد

---

(١) النساء / ٢٩ .

(٢) المائدة / ١ .

السابق عليه والحكم بثبوت الملكية السابقة من حين تحقق الاجازة بأَنْ يعتبر من حين تحققها الملكية السابقة للمشتري على المبيع ، وللبايع على الثمن .

وهذا هو معنى الكشف ، وبه يجمع بين الأخبار الواردة في ذلك ، مثل ما ورد في ما اذا وقع النكاح الفضولي بين صغيرين فمات احدهما وكبر الآخر فاجازا العقد من انه يستحلف المجيز على رضائه بالزوجية ، فاذا حلف يرث من الطرف ، وينتقل اليه الارث منه من حين موته .

ولكنه قد اورد على ما ذكرناه بوجوه ثلاثة :

الأول: ما ذكره الشيخ وتبعه النائيني ﷺ [1] من أنَّ الملكية المنشأة بعقد البيع الواقع فضولياً لم تكن ملكية مقيّدة بكونها من حين العقد وانما هي طبيعي الملكية ، فالرضا بها واجازتها غير مستلزم لثبوت الملكية السابقة اصلاً .

وفيه : اولاً : إنا ننقل الكلام فيما اذا كان العقد الواقع فضولة اجارة ، بأَنْ آجر احد دار زيد من اول الشهر فأجازه المالك في آخره مثلاً ، فانَّ المنشأ بالاجارة انما هو تمليك المنفعة المقيدة بزمان سابق ، فلا يجري الاشكال فيه .

وثانياً : انَّ الملكية المنشأه بالبيع وإنْ لم تكن مقيدة ، الاّ انها لم تكن مقيدة بالعدم ايضاً ، فلابدّ وأَنْ تكون مطلقة ، لاستحالة الاهمال النفس الامري ، ولازم اطلاقها ثبوتها من حين العقد ، والمفروض انَّ الاجازة قد تعلقت بتلك الملكية المطلقة ، فلابدّ من الحكم بثبوتها كلها .

الثاني : انَّ هذا مستلزم للانقلاب وكون المملوك الواحد ملكاً لشخصين في زمان واحد .

وفيه : انه لا ضير في ذلك اذا كان زمان الاعتبارين متعدداً وانْ كان زمان

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٢٢٩ .

المعتبرين وظرفه متحداً ، اذ لا يلزم منه حينئذ اجتماع الضدّين وثبوت مالكين لمملوك واحد في زمان واحد كما هو واضح .

الثالث : ما ذكره المحقق النائيني ﷺ [1] من انه اذا امكن ثبوت الملكية السابقة بالاجازة لامكن انشائها ابتداء ايضاً بأَنْ يبيع احد ماله لشخص من قبل سنة .

وفيه : انه لا مانع من ذلك عقلاً لو كان عليه دليل في مقام الاثبات ، فالمنع عن ذلك انما هو لانصراف دليل صحّة البيع عن مثل ذلك لا من جهة إمتناعهِ عقلاً ، فالحق ما قدمناه ، وتمام الكلام به موكول الى محله .

ثم لا يخفى انَّ لكاشفية الاجازة معنيان :

احدهما : اَنْ تكون الملكية متحققة من حين العقد لكنها تكون مراعاة الى زمان حصول الاجازة ، نظير اشتراط التكليف باول جزء من اجزاء الواجب التدريجي بالقدرة على الاتيان بآخر اجزائه ، فانَّ ثبوت القدرة على ذلك في ظرفه يكشف عن ثبوت التكليف وتعلقه به من اول الأمر .

ثانيهما : ما اخترناه من ثبوت الملكية السابقة من حين العقد واعتبارها عند تحقق الاجازة ، وقد عرفت انه لا يرد عليه اشكال الاّ من حيث اجتماع اعتبار ملكيتين لشخصين في آن واحد لمملوك واحد ، وقد اجبنا عنه بانَّ الاعتبار لا يزيد عن الأوصاف الحقيقية ، فكما يمكن تعلق الرضا والسخط في زمانين بامر واحد في زمان واحد ، وتعلق الجهل والعلم به ، كذلك يمكن تعلق اعتبارين به في زمانين ، ولا اشكال في ذلك ، لانه يعتبر في التناقض وحدة الزمان كما هو ظاهر .

هذا كله في الشرط المتأخر .

---

(١) المصدر السابق .

الواجب المطلق والواجب المشروط

قسموا الواجب الى القسمين . وقد اختلفت كلماتهم في بيان معنى الاطلاق والاشتراط ، والظاهر انه ليس لهم في العبارتين اصطلاح خاص ، وانما ارادوا منهما معناهما اللغوي ، فالاطلاق بمعنى الارسال ، والاشتراط بمعنى الارتباط ومن ثَمَّ اطلق الشريط على الخيط الذي يربط به بين شيئين .

ثم انَّ التعبير بالواجب المطلق والواجب المشروط في المقام غير خال عن المسامحة ، لانه يكون من الوصف للشيء بحال متعلقه ، اذ ليس المراد منه اشتراط الواجب واطلاقه كاشتراط الصلاة بالقبلة واطلاقه من بعض الجهات الاخر ، وانما المراد اطلاق الحكم اعني الوجوب أو الحرمة أو الاباحة واشتراطها بحيث لا يكون الحكم ثابتاً من دون تحقق الشرط .

ثم انَّ الاطلاق والاشتراط يكونان من الامور الاضافية ، والاّ فلا معنى لكون الحكم مطلقاً حقيقة ، اذ لا اقل من اشتراطه بالشرائط العامة من العقل والبلوغ والحياة والقدرة ، كما انه قد يكون الوجوب مشروطاً بشيء مطلق بالقياس الى شيء آخر ، ويكون الشيء الواحد شرطاً لواجب ولا يكون شرطاً لواجب آخر كالوقت بالقياس الى وجوب الصلاة وبالقياس الى وجوب الزكاة ، فانه شرط في الأول دون الثاني ، وتمام الحول على عكس الوقت .

وكيف كان حيث عرفت انَّ المراد في المقام الواجب المشروط أو المطلق هو الوجوب كذلك نقول : وقع الخلاف في انَّ القيود المأخوذة في الكلام هل ترجع الى الحكم أعني الهيئة أو ترجع الى المادة اعني الواجب ؟ نسب الثاني الى الشيخ في

تقريراته ، وقد حكى الميرزا ﷺ[١] عن السيد الشيرازي كذب هذه النسبة ، ويظهر ذلك ايضاً من ما ذكره ﷺ في بحث التعليق في العقد حيث التزم برجوع القيد في العقد المعلق الى المنشأ اعني الملكية ، ولذا تمسك في بطلان التعليق في البيع الى الاجماع ، كما يظهر ذلك ايضاً من بعض كلماته في مبحث الاستصحاب ، وعلى اي حال فالمسألة ذات قولين قال الشيخ بذلك ام لم يقل .

ثم انَّ القول برجوع القيود الى المادة دون الهيئة تارة يكون من جهة توهم استحالة رجوعها الى الهيئة ، واخرى لضرورية رجوعها الى المادة .

وبالجملة ما ذكره الشيخ ﷺ من لزوم رجوع القيد مطلقاً الى المادّة دون الحكم وجهين على ما حكى في تقرير بحثه ، والأول منهما اخص من المدعى ، لاختصاصه بما اذا كان الحكم اعم من اَنْ يكون وجوباً ، أو حرمة ، أو اباحة مستفاداً من الهيئة التي هي معنى حرفي كصيغة الأمر ، أو بسائر الهيئات المستعملة في مقام الطلب من هيئة الماضي والمضارع ونحوها . ولا يعم ما اذا كان مستفاداً من المادة اعني المعنى الاسمي ، كما في قوله ﷺ : « اذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاة والطهور »[٢] .

ثم انَّ ما ذكره من رجوع القيد الى المادّة لا يلازم كون القيود المأخوذة في الحكم بأجمعها واجبة التحصيل ، فانه ﷺ يدعي ان القيود سنخان : فبعض منها واجب التحصيل كالطهارة بالقياس الى الصلاة التي ثبت وجوب تحصيلها ، وبعضها غير لازم التحصيل ، ولا يستفاد من نفس القضية لزوم تحصيل القيد اصلاً ، اذ لا معنى لوجوب تحصيل ما اخذ مفروض الوجود في الواجب .

وكيف كان **فالوجه الاول** : من الوجهين هو انَّ معنى الهيئة حيث انه من

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٣٠ .

(٢) وفي التهذيب / ج ٢ / ص ١٤٠ عن ابي جعفر ﷺ قال : « اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة » .

المعاني الحرفية فلا محالة يكون جزئياً ، ولا معنى للاطلاق والتقييد في الجزئي اصلاً ، فلابدَّ من رجوع القيود المأخوذة في القضية الى المادة .

والظاهر انَّ ما ذكره لا يتم سواء اراد من الجزئي الجزئي الخارجي ، أو الذهني ، أو الاضافي .

بيان ذلك : انه إنْ اراد انَّ المعاني الحرفية جزئيات حقيقية ولذا لا تكون قابلة للاطلاق ولا للتقييد .

ففيه : اولاً : انَّ المعاني الحرفية لا يلزم اَنْ تكون جزئيات خارجية ، اذ قد تكون معاني كلية ، وليس الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي بالكلية والجزئية ، بل الفرق بينهما بالاستقلال وعدمه على ما بين في محله .

وثانياً : انَّ الجزئي الخارجي ايضاً قابل للتقييد من حيث الحالات ، وانما لا يكون قابلاً للتقييد من حيث الافراد ومن ثم نقول : « زيد الجائي اكرمه » .

وثالثاً : لو سلّمنا كون المعاني الحرفية التي منها مفاد الهيئات جزئيات خارجية ، وسلمنا استحالة تقييد الجزئي حتى من حيث الحالات نقول : انَّ ما ذكر من استحالة تقييد الجزئي مغالطة منشأها مجرد الاشتراك في الاسم ، اذ الاطلاق او التقييد المستحيل في الجزئي ما يكون بمعنى السعة والضيق لا ما يراد منه الارسال والارتباط ، فانَّ من الواضح امكان ارتباط الموجود الخارجي بشيء حتى في الخارج ، ولا مانع من اَنْ يقال انَّ تمام الموجودات الممكنة مربوطة بخالقها وغير مستغنية عنه .

فالتقييد بمعنى الربط وعدمه امر ممكن في الجزئي وغيره ، نعم لا معنىٰ فيه للسعة والتضيق كما هو واضح .

وإنْ اراد من الجزئي الجزئي اللحاظي وعدم استقلال المعاني الحرفية في اللحاظ لكونها آلية ، فهو إنْ سلّم من الايرادات الثلاثة المتقدمة كما لا يخفى الاّ انه

ايضاً غير تام .

وبالجملة الوجوه المذكورة لاستحالة رجوع القيد الى الهيئة امور :

الوجه الأول : ما ذكر من كون المعاني الحرفية جزئيات خارجية ، فلا تكون قابلة للتقييد .

وقد عرفت انَّ الجزئي لا يكون قابلاً للتقييد بمعنى التضييق من حيث الافراد ، لا للتقييد من حيث الحالات .

الوجه الثاني : ما ذكره النائيني ﷺ[1] من ان المعاني الحرفية ملحوظات آلية وتبعية لا استقلالية ، فهي كالمغفول عنها ، ومعه كيف يمكن تقييدها ؟

وفيه : اولاً : قد عرفت فيما تقدم انَّ المعاني الحرفية قابلة للحاظ الاستقلالي ، بل ربما تكون متعلقاً للغرض ، كما لو أُريد السؤال عن وقوع صلاة زيد في المسجد فيقال : « زيد صلّىٰ في المسجد » فليس الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي من حيث تبعية اللحاظ واستقلاليته ، بل المعنى الحرفي بنفسه معنى تبعي بخلاف المعنى الاسمي .

وثانياً : لو سلمنا كون المعاني الحرفية ملحوظات باللحاظ التبعي ، فاللحاظ التبعي وإنْ لم يكن مصححاً للاطلاق والتقييد الاّ انَّ الملحوظ بذاك اللحاظ لابدّ واَنْ يكون مطلقاً ، أو مقيداً في مرتبة سابقة على اللحاظ ، لاستحالة الاهمال النفس الأمري .

فهذا الوجه ايضاً غير تام .

الوجه الثالث : هو تخلّف الانشاء عن المنشأ ببيان : انَّ الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى في الوعاء المناسب له ، وعليه فاذا تحقق الانشاء ، فاما اَنْ يوجد المنشأ ايضاً اعني الحكم ويكون متعلقه امر تقديرياً فهو المطلوب ، واما اَنْ لا يوجد المنشأ

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٣١ .

فيلزم تخلف الانشاء عن المنشأ ، وهو بمنزلة تخلف الايجاد عن الوجود ، وهو خلف واضح ، فانَّ الايجاد والوجود حقيقة أمر واحد والفرق بينهما اعتباري .

وقد اجاب عن الاشكال في الكفاية[1] بما حاصله : انَّ الانشاء انما هو كالاخبار ، فكما يمكن الاخبار والحكاية عن أمر متاخر تقديري لحكاية المنجز الجزمي مثلاً تارة نقول « زيد ابن عمر » واخرى نقول « مات زيد اِنْ شرب السم » كذلك الانشاء تارة يتعلق بأمر منجز فينشأ الحكم المنجز كما لو قال « اكرم زيداً » ، واخرى يتعلق بثبوت الحكم على تقدير دون تقدير فيقال « اكرم زيداً ان جاءك » ، فعلى الثاني لابدَّ واَنْ يتاخر المنشأ عن الانشاء والا يلزم الخلف ، لأنَّ المنشأ بهذا الانشاء كان امراً تقديرياً لا منجزاً ، والمفروض انه لم يتعلق انشاء بالمنشأ الفعلي المنجز .

هذا والظاهر انه ليس جواباً عن الاشكال ، فانه انما كان من حيث استحالة تخلف الايجاد عن الوجود وامتناع تعلق الانشاء الفعلي بالمنشأ التقديري .

نعم لو كان ذلك ممكناً فالتخلف يكون خلفاً ، الاّ انَّ الكلام فعلاً في امكانه واستحالته ، ولا وجه لقياس الانشاء بالاخبار ، اذ الاخبار ليس بابه باب الايجاد وانما هو حكاية ، فيمكن تعلقه بامر استقبالي أو سابق او مقارن .

فالصحيح اَنْ يقال:ان الانشاء على ما عرفت ليس الاّ ابراز الاعتبار النفساني ، كما انَّ الاخبار ايضاً كاشف عن قصد الحكاية لا عن النسبة الخارجية ، بداهة عدم استلزامه التصديق بالمخبر به اصلاً ، ولذا لو اخبر احد بعدم الصانع لا نتيقن من اخباره بذلك وانما نحكم بكفره وقد ذكرنا انه غير متّصف بالصدق والكذب الاّ من جهة كون المبرز به متعلقاً بما في الخارج ، فالصدق والكذب فيه انما

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٥٤ .

يكون من حيث مطابقة المخبر به مع الخارج وعدمه ، وهذا بخلاف الانشاء ، فانَّ المبرز به ليس له تعلق بامر خارجي اصلاً .

وعليه فاذا ابرز اعتبار اللابدية الفعلية يكون الابراز والمبرِز والمبرَز ومتعلق الاعتبار جميعها موجودة فعلاً ، واذا ابرز الاعتبار المتعلق باللابدية على تقدير فالابراز والمبرِز والمبرَز باجمعها موجودة فعلاً الاّ انَّ متعلق المبرز اعني الاعتبار امر تقديري بلا مانع من ذلك .

ويتّضح ما ذكرناه بملاحظة الأحكام الوضعية ، كاعتبار الملكية واقسامها عند العقلاء حتى مع قطع النظر عن ورود الشرع ، فانه تارة : يعتبر الملكية الفعلية المتعلقة بمال فعلي ويبرزه في الخارج كما في الهبة ، واخرى : يكون الابراز فعلياً والاعتبار ايضاً فعلياً والمعتبر ايضاً كذلك الاّ انَّ متعلق المعتبر يكون امراً متأخراً ، كما في الاجارة المتعلقة بالمنافع المتأخرة ، فانَّ المستأجر بالاجارة يملك جميع تلك المنافع بالفعل ولذا يجوز نقلها الى الغير وتورث منه ، فيكون المعتبر في باب الاجارة اعني الملكيّة فعلية الا انها متعلقة بالمنافع المتأخرة . وثالثة : يكون الابراز والمبرِز والمبرَز اعني الاعتبار فعلياً فقط دون المعتبر ودون متعلقه بحيث يكون الاعتبار متعلقاً بالملكية المتأخرة كما في الوصية ، فانَّ الموصي اذا اوصى بمنافع املاكه لشخص بعد موته لا تكون الملكية موجودة وانما توجد الملكية للموصى اليه بعد موت الوصي ، وانما الموجود بالفعل اعتبار الملكية المتأخرة المتعلقة بامر متأخر ولا مانع في شيء من ذلك ، لان الاعتبار يكون كالبناء الذي هو قابل للتعلق بامر متاخر ، فيبني الانسان على الاتيان بعمل خاص في الغد أو بعده .

فاذا امكن ذلك في الأحكام الوضعية امكن في التكاليف ايضاً ، فلا مانع من اَنْ يعتبر المولىٰ فعلاً اللابدية على تقدير على ذمة المكلف كالدين على تقدير .

والحاصل انَّ اشكال تخلف الايجاد عن الوجود متفرع على اَنْ يكون الانشاء

ايجاداً للمعنى ، فيقال حينئذ انه لا فرق بين التكوينيات والتشريعيات في استحالة تخلف الايجاد فيها عن الوجود ، وقد عرفت انَّ الانشاء انما هو اعتبار نفساني ، فيصح تعلقه بأمر متأخر كما يصح تعلق سائر الصفات التعلقية به من التصور واللحاظ والرضا والبناء ونحو ذلك .

الوجه الرابع : لاستحالة رجوع القيد الى الهيئة ما ذكره المحقق النائيني[1] من انَّ اهل الادب ذكروا انَّ اداة الشرط موضوعة لربط جملة بجملة ، فالشرط في قولك « إنْ كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » يعلق مفاد التالي وهو وجود النهار على مفاد المقدم وهو طلوع الشمس ، وهكذا لو قال « اذا زالت الشمس فصلِّ » فمفاد صلِّ اعني وجوب الصلاة أو اتصافها بالوجوب معلق على زوال الشمس ، وعليه فالقيود لا ترجع الى المادة ولا الى الهيئة ، وانما ترجع الى مفاد الجملة وهي النسبة الايقاعية .

هذا ويرد عليه .

اولاً : انَّ هذا عين ما انكره من رجوع القيد الى الهيئة غايته بتقريب اخر ، فانَّ القائل برجوع القيد اليها لا يقول برجوعهِ الى طبيعي الوجوب مطلقاً ، وانما يدعي رجوعهِ الى الوجوب الخاص المتعلق بما ذكر في القضية كوجوب الصلاة في المثال ، فعلى القولين يكون المعلق وجوب الصلاة ، فليس بينهما فرق الاّ لفظي .

وثانياً : انَّ مفاد الجملة لا محالة يكون مستفاد من مجموعها المركب من المعنى الاسمي والحرفي ، والمتحصل منهما لابدّ وأنْ يكون معنى حرفياً غير قابل للحاظ الاستقلالي على مسلكهم ، فكيف يكون قابلاً للتقييد ، فلا محصل له .

الوجه الخامس : ما ذكره الشيخ ﷺ من الرجوع الى الوجدان ، فانَّ من تصور

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٣١ .

امراً ، فأما اَنْ لا يطلبه اصلاً ، او يطلبه مطلقاً ، ولا كلام لنا فيهما ، أو يطلبه على تقدير دون تقدير ، وعليه فاما اَنْ لا يكون ذاك التقدير اختيارياً للمكلف ، أو يكون تحت اختياره ، وعلى الثاني فامّا يكون ذاك القيد مما يجب تحصيله على المكلف كالطهارة في الصلاة فيكون واجب التحصيل فعلاً كنفس العمل ، أو لا يكون واجب التحصيل فحينئذ يطلبه فعلاً على تقدير تحقق ذاك القيد خارجاً ، ففي جميع الصور يكون الطلب فعلياً بالوجدان .

هذا واجاب عنه في الكفاية[1] بما حاصله : تسليم ذلك من حيث المقتضي وتماميه الحصر لولا المانع ، الاّانه ذكر انه ربما يكون في البين مانع عن الطلب الفعلي ، فلا محالة يكون الطلب مشروطاً ، كما في الأحكام الواقعية اذا أدىٰ الأصل والامارة على خلافها ، فانَّ ذلك يمنع عن فعليتها مع تمامية المقتضي لفعليتها ، وكما في الأحكام التي لم تبين وأخر بيانها الى امام العصر (عج) ، فانَّ المقتضي فيها تام ولم يبيّن لمانع .

والتحقيق : عدم تمامية ما افاده ، لانا نرى بالوجدان انَّ واجباتنا المشروطة ليست تعليقية الطلب في جميعها مستنداً الى وجود المانع عن الطلب فعلاً مع تمامية مقتضيه ، كما في طلب ترك العبادة عن الحائض ، فانَّ الحيض هو المقتضي لترك عبادتها فطلبه قبل ذلك لابدّ واَنْ يكون مشروطاً بالحيض مع كونه مقتضياً له وهكذا اشتراط التكليف بالبلوغ والعقل ونحوهما مقتضياً له .

واما المثالان فلا ربط لهما بالمقام . اما الأحكام الواقعية فهي فعلية ، غاية الأمر انها لا تكون منجزة للجهل بها ، فيكون المكلف معذوراً فيها ، والا لزم التصويب المجمع على بطلانه . واما ما اخر بيانه الى زمان الحضور فكما يحتمل فيه اَنْ يكون التأخير لمانع عن الفعلية يحتمل اَنْ يكون ذلك لعدم المقتضي لها فعلاً ، لامكان

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٥٢ ـ ١٥٣ .

أَنْ يكون ابناء هذه الازمنة بالنسبة الى اشخاص ذاك الزمان نظير غير البالغ بالاضافة الى البالغين ، فلا يكون عدم فعليتها لوجود المانع عن ذلك ، كما يحتمل أَنْ يكون بعضها من هذا القبيل وبعضها من قبيل الأول .

واجاب المحقق النائيني[1] عما نسب الى الشيخ ﷺ بانَّ الطلب في جميع هذه الصور وإِنْ كان فعلياً الاّ انَّ الطلب سنخان : فعلي ، وتقديري .

وفيه : انه لا معنى للوجود التعليقي في التكوينيات اصلاً ، فان الشيء إِنْ تحققت علّة وجوده يكون موجوداً لا محالة ، والاّ فيكون معدوماً .

نعم الوجود التعليقي بمعنى الوجود الشأني الاقتضائي بمعنى الاستعداد والقابلية ثابت ، فانَّ النواة شجر اقتضاءً ، بمعنى انَّ فيه الاستعداد والقابلية لأنْ يكون نخلاً مثمراً بخلاف الحصاة التي ليس فيها تلك القابلية ، ولكن الثابت في ذلك ايضاً فعلي وهو القابلية دون غيرها ، فاذن لا معنى للطلب التعليقي الموجود بالفعل .

فالذي ينبغي أَنْ يقال : انَّ لنا في مقام الطلب امور ثلاثة : الشوق والارادة بمعنى اعمال القدرة في تحريك العضلات ، والاعتبار ، فنفتّش عن كل منها لنرى أي منها قابل للتعليق .

اما الشوق فليس قابلاً للتعليق اصلاً ، بداهة انَّ الانسان اذا توجه نحو شيء ولو كان امراً متاخراً إِنْ كان ملائماً لقواه يشتاقه بالفعل كاشتياقنا الى الجنة ، والاّ فلا يشتاقه اصلاً فما افاده الشيخ ﷺ من فعلية الطلب على كل تقدير تام فيه الاّ انه غير الطلب ، لانَّ الشوق من صفات النفس بخلاف الطلب فانه من الافعال القائمة بالفاعل .

واما اعمال القدرة في تحريك العضلات فهو ايضاً لابدّ وأَنْ يتعلق بأمر فعلي ،

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٣٠ .

ولا يعقل تعلقه بما يكون ظرف تحققه متاخراً لا يعقل تعلقه بفعل الغير وبما هو خارج عن الاختيار.

واما الاعتبار فهو بنفسه ايضاً غير قابل للتعليق، ولكن متعلقه الذي نعبر عنه بالمجهول يمكن اَنْ يكون امراً تقديرياً لا يوجد ظرفه بعد، كما يمكن تعلقه بامر فعلي كما عرفت في الوصية والاجارة.

وعليه فتارة يكون ذلك القيد والتقدير مما له دخل في اتصاف الفعل بالمصلحة كالمرض بالقياس الى شرب الدواء أو البلوغ بالقياس الى الاحكام الشرعية، واخرى يكون مما له دخل في استيفاء المصلحة منه ووفائه بها.

وانْ شئت فقل: انَّ القيد تارة يكون له دخل في أصل الحاجة الى الفعل بحيث لا يكون الفعل بدونه محتاجاً اليه، واخرىٰ يكون له دخل في ارتفاع الحاجة به ككون شرب الدواء مفيداً ووافياً بالغرض اذا شربه المريض في هواء بارد، ونظير دخل الوقت في وفاء الصلاة بالملاك ونحو ذلك.

فانْ كان القيد من قبيل الأول، فلا محالة يكون المعتبر معلقاً على حصوله، اذ لا معنى لاعتبار لابدّية شرب الدواء وثبوته فعلاً على ذمّة المكلف قبل حصول المرض ولو متعلقاً بالشرب بعد حصول المرض، اذ لا معنى للحكم من دون ثبوت ملاكه، وهو لغو هذا مضافاً الى انَّ لازمه وجوب تحصيل المقدمات، وربما يقع المكلف بسببه في كلفة زائدة بلا وجه، وربما لا يتصف اصل الفعل بالمصلحة الى الأبد، وهذا ايضاً لغو محض.

وانْ كان القيد من قبيل الثاني، فلا محالة يكون المعتبر هو اللابدّية الفعلية متعلقاً بايجاد العمل على تقدير خاص، سواء كان ذلك التقدير اختيارياً ام لم يكن.

وبالجملة فالمجعول قابل لأنْ يكون فعلياً، وقابل لأنْ يكون تقديرياً، فلا مانع من رجوع القيد الى الهيئة، كما لا مانع من رجوعهِ الى المادة.

ومما تقدّم ظهر الفرق بين الواجب المشروط والواجب المعلّق .

ثم انَّ المقدمات الوجودية للواجب المشروط وإنْ كانت في نفسها داخلة في مورد النزاع ، الاّ انه لا ثمرة لذلك اصلاً ، فانها بعد تحقق الشرط وإنْ كانت تتصف بالوجوب الفعلي تبعاً لاصل الواجب الاّ انه بعد حصول الشرط يكون واجباً مطلقاً ، وامّا قبل ذلك فاتصافها بالوجوب الفعلي مستحيل ، لانَّ ذيها بعد غير متّصف بالوجوب ، فكيف يعقل اتصاف مقدماته بالوجوب المقدمي ؟!

نعم يعقل اتصافها بالوجوب المقدمي التقديري اي المشروط بتحقق شرط الواجب ، ولا اثر لذلك اصلاً ، فما افاده المحقق الخراساني وإنْ كان صحيحاً الاّ انه لا يترتب عليه اثر .

نعم الواجب المشروط على مسلك الشيخ اي المعلّق يتّصف مقدماته بالوجوب المقدمي الفعلي لفعلية وجوب ذيها كما هو ظاهر ، وهذه هي الثمرة بين المسلكين كما لا يخفىٰ .

والحاصل : انَّ الشرط في الواجب المشروط بالمعنى المتعارف الذي قيد الحكم به لا يكون واجب التحصيل ، امّا لو لم يكن اختيارياً فواضح ، واما لو كان اختيارياً كما في قوله « ان سافرت فقصّر » فلأنّه اخذ مفروض الوجود في تحقق الحكم ، فكيف يمكن ترشح الوجوب منه ، اللهم الاّ اَنْ يكون وجوبه لامر آخر كنذر وحلف ونحوه ، واما مقدماته الوجودية فكذلك لا تتصف بالوجوب المقدمي لعدم وجوب ذيها .

المقدمة المفوّتة

يقع الكلام في انَّ العقل هل يستقل بلزوم الاتيان بها تحفّظاً على الملاك الملزم في ظرفهِ ، أم لا ؟ وبعبارة واضحة لو كان الاتيان بامر كاخذ الپاسپورت أو شراء المركب مثلاً أو التحفظ علىٰ شيء كالتحفظ على الماء دخيلاً في تحقق ما يكون واجباً فيما بعد كالحج في الموسم ، أو الصلاة بعد دخول الوقت ، او كان دخيلاً في بعض قيوده كالطهارة المائية في الصلاة مثلاً ، فهل يحكم العقل بلزوم ذلك حفظاً للملاك ام لا ؟

ولم نعثر على من تعرض لهذه الكبرىٰ الكلّية مستقلة الاّ المحقق النائيني ﷺ نعم تعرضوا لذلك في ابواب متفرقة اجمالاً .

فنقول : لو قلنا بامكان الواجب التعليقي ، ورجوع القيود الى المادة دون الهيئة وقام دليل على وقوعه ايضاً ـ فان الامكان اعم من الوقوع فمجرده لا يكفي في تحقق الشيء ـ فلا اشكال في إتصاف مقدماته الوجودية بالوجوب المقدمي ولو كان ظرف الواجب متأخراً ، لانَّ وجوبه فعلي على الفرض ، فيترشح منه وجوب المقدمات لا محالة .

واما لو لم يثبت الواجب التعليقي ، اما امكاناً أو وقوعاً ، وكان القيد راجعاً الى الهيئة ، فهل يجب عقلاً حفظ مقدمات الواجب اذا كانت حاصلة ، او تحصيلها فيما اذا علم المكلف بعدم تمكنه من ايجادها في ظرفه بحيث يفوت الواجب ، أو بعض ما يعتبر فيه مع عدم التحفظ على مقدمته عقلاً ؟ مثلاً يعلم المكلف بانه اذا نام لا يقوم لصلاته في وقته ، أو اذا اجنب نفسه لا يتمكن من الاغتسال قبل الفجر ليصح

صومه ، أو لا يتمكن من الطهارة المائية لصلاته الى غير ذلك .

وقبل بيان ذلك لابدّ من تقديم مقدّمة وهي : انهم ذكروا انَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، وقد تعرضوا لذلك في موردين :

احدهما : في علم الكلام .

وثانيهما : في مبحث اجتماع الأمر والنهي .

اما ما ذكر في علم الكلام فهو اجنبي عما نحن فيه ، لانه انما هو في رد الاشاعرة الذين انكروا الأفعال الممكنة بدعوىٰ انَّ الفعل إنْ وجدت علّته التامّة فهو ضروري الوجود ، والاّ فهو ممتنع الثبوت ، فردهم الخواجه والعلّامة ﷺ بانَّ الامتناع أو الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بمعنى انَّ الفعل وإنْ كان بعد تعلق الارادة به واعمال القدرة في ايجاده يكون واجباً والاّ فيكون ممتنعاً الاّ انه حيث يكون ذلك بسبب الارادة والاختيار فهو وجوب أو امتناع بالعرض ، فلا ينافي الاختيار .

واما ما ذكروه في مبحث اجتماع الأمر والنهي فالمراد منه انَّ الامتناع الحقيقي اذا كان ليس باختيار العبد لا ينافي الاختيار فانَّ من القى نفسه من شاهق وانْ امتنع عليه عدم الوقوع على الأرض حقيقة ولا معنى لتكليفه بذلك ، الاّ انَّ العقاب عليه ليس بمستحيل لكون الفعل فعله اختياراً . والأقوال فيه ثلاثة ، فالمشهور على انَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً فقط ، فانَّ من القى نفسه من الشاهق يكون تكليفه بعدم الوقوع على الأرض لغوا ، الاّ انَّ العقاب عليه صحيح .

ونسب الى ابي هاشم انه لا ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً ، ولازم كلامه جواز التكليف بالجمع بين نقيضين مشروطاً باتيان عمل اختياري في الخارج كالصعود الى السطح مثلاً بأنْ يقول اذا صعدت السطح فاجمع بين نقيضين .

ويقابله ما نسب الى بعض من انَّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً .

والصحيح منها هو الأول ، لأنَّ تكليف العاجز لغو ، وبقاء العقاب حينئذ امر وجداني يستفاد من بناء العقلاء وعملهم فى امورهم العادية ، فانَّ من رمى ابن المولى وإنْ كان بعد الرمي عاجزاً عن عدم قتل ابن المولى فلا يصح تكليفه به الاّ انَّ استحقاق العقاب لا يسقط عنه عقلاً ، وليس له اَنْ يعتذر عند المولىٰ باني بعد الرمي كنت عاجزاً ، وكان ترك القتل ممتنعاً بالقياس اليّ .

اذا عرفت هذا فنقول: ذكر المحقق النائيني[1] انَّ ما نحن فيه يتصوّر على صور :

الاولى : اَنْ تكون القدرة على العمل في ظرفه دخيلة في اتصافه بالملاك والمصلحة ، ويعبر عنها بالقدرة الشرعية بحيث يكون الملاك الملزم التام ثابتاً في ظرفه ، كان العبد قادراً على الاتيان بالعمل حينئذ ام لم يكن بأَنْ يكون عدم امر المولى به لمانع منه ، ويعبر عن هذه القدرة بالقدرة العقلية ، فالعقل في ذلك يلزم بتحصيل مقدماته قبل وصول ظرف العمل ، لانَّ تركه مستلزم لتفويت الملاك الملزم التام في ظرفه اختياراً ، وهو قبيح على حد قبح المعصية ، لانَّ الملاك هو روح التكليف ، فيستقل العقل باستحقاق العقاب على ذلك ، ويشهد لذلك الرجوع الى ما عليه بناء العقلاء في امورهم وسياساتهم كما عرفت .

وما افاده ﷺ من استقلال الفعل بذلك متين جدا ، الاّ انه ذهب الى استتباع هذا الحكم العقلي لثبوت وجوب شرعي في مورده قد عبر عنه بمتمم الجعل[2] ، ونحن نعبر عنه بالوجوب بالغير ، بدعوى انه اذا استقل العقل بحسن شيء أو قبحه فبما انَّ الشارع رئيس العقلاء فلابدّ اَنْ يحكم به ايضاً ، وليس حكمه بالحسن الاّ الزامه بالفعل ، كما ان حكمه بقبح شيء ليس الاّ الزامه بالترك .

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٥٠ .

(٢) راجع اجود التقريرات / المجلد الاول / ص١٥٦ .

ونقول : الظاهر عدم ثبوت الحكم الشرعي في هذا المورد اصلاً ، لما عرفت من انَّ الحكم العقلي المستتبع للحكم الشرعي انما هو حكمه في مرحلة ملاكات الأحكام بأنْ ادرك العقل ثبوت المصلحة ، أو المفسدة في شيء ، كما أدرك المفسدة في الظلم وانه موجب لاختلال النظام وفناء النوع ، وامثال ذلك ، فالشرع ايضاً حكم بحرمته ، وأمّا حكمه باستحقاق العقاب في مورد فلا يستتبع الحكم الشرعي اصلاً ، لانه حكم واقع في سلسلة معلول الحكم الشرعي وملاكه فكيف يعقل أنْ يكون مستتبعاً له ، مضافاً الى انَّ ثبوت الحكم المولوي في مثل ذلك لغو محض بعد استقلال العقل باستحقاق العقاب على الترك كما فيما نحن فيه ، وهو واضح ، فما هو ثابت بالوجدان انما هو حكم العقل لا الشرع .

فالكبرىٰ الكلية التي افادها مع قطع النظر عن ما ذكره من استتباع الحكم الشرعي تامة ، ويترتب عليها فروع كثيرة ، الاّ انَّ الكلام في تحقق صغراها ، فانه ذكر ﷺ في وجه عدم دخل القدرة في الملاك ما حاصله : انه لو امر المولىٰ بشيء فمدلول كلامه مطابقة انما هو وجوب ذلك الشيء ، ومدلول ذلك التزاماً هو ثبوت ملاك الوجوب فيه ، فمدلوله المطابقي وهو التكليف يقيد عقلاً بالقدرة لقبح تكليف العاجز . واما مدلوله الالتزامي وهو ثبوت الملاك الملزم في العمل فلا وجه لتقييده بحال القدرة ، فيبقى على اطلاقه ، فيستكشف منه ثبوت الملاك حتى في فرض عجز المكلف ، انتهىٰ .

وفيه : انَّ المدلول الالتزامي يتبع المدلول المطابقي ثبوتاً وسقوطاً ، وحجّية واطلاقاً وتقييداً على ما سنبيّنه في بحث الضد ، فاذا قيد المدلول المطابقي فلا يبقى المدلول الالتزامي على اطلاقه ، فيحتمل سقوط الملاك عند العجز كما يحتمل بقائه ، فما ذكره من استظهار بقاء الملاك عند العجز في جميع الواجبات غير تام ويزيد ما ذكرناه انه لو كان الأمر كذلك واحرز اطلاق القدرة حتى في حال العجز لكان اللازم

التحفظ حتى عن ما يحتمل كونه مفوتاً . فلو فرضنا انه لو نام يحتمل فوات صلاته لحرم عليه النوم ، اذ لا يفرق بين صورة القطع بتفويت الملاك وبين احتماله فيما لم يكن مؤمن .

نعم فيما احرز بقاء الملاك يتم ما افاده من الكبرى الكلّية ، ولزوم حفظ القدرة قبل مجيء ظرف العمل كما لو علم المكلف بتوجه خطر نحو الامام بعد يوم ، أو توقف حفظ بيضة الاسلام فيما بعد على الاتيان بامر فعلاً لوجب ذلك ، للقطع ببقاء ملاك وجوبه على اطلاقه .

وبما ذكرنا ظهر الحال في الواجبات التي ثبت فيها القضاء ، فانَّ المستفاد من الادلة انَّ التكليف فيها ينحل الى تكليفين ، تكليف باصل العمل ، ولا معنى لفواته بفوت الوقت ، وتكليف آخر بايقاعه في الوقت ، ويكون حاله حال بقية الواجبات من حيث اعتبار القدرة في ملاكه وعدمه .

فاذن لا فرق بين الواجبات التي ثبت فيها القضاء وغيرها من حيث احتمال اعتبار القدرة في ملاكها ، هذا كلّه في الصورة الاولى ، وبما بيناه فيها ظهر الحال في بقية الصور ، ولكن لا باس ببيانها استطراداً .

الصورة الثانية : ما اذا كانت القدرة ـ في الجملة أعم من القدرة قبل حصول الشرط وتحقق ظرف الواجب أو القدرة بعد ذلك ـ دخيلة في ملاك الواجب في ظرفه ، ويجري في هذه الصورة جميع ما ذكرناه في الصورة المتقدمة من تمامية الكبرىٰ ، وعدم الدليل على صغريها في مقام الاثبات .

الصورة الثالثة : ما اذا كان حصول بعض المقدمات دخيلاً في ملاك الواجب دون بعضها الاخر ، ومثلوا لذلك بالاستطاعة في باب الحج ، وانها دخيلة في ملاك الحج بخلاف غيرها من مقدماته ، فذهبوا الى انَّ ملاك الحج لا يكون فعلياً قبل الاستطاعة . وزاد عليها المحقق النائيني ﷺ حضور اشهر الحرم وبعد ذلك يكون

ملاكه تاماً ، فلا يجوز تفويت بقية مقدماته من المشيء واخذ الراحلة ، ونحو ذلك .

ولا يخفى انَّ كون ذلك من قبيل المقدمات المفوتة انما يتم بناء على انكار الواجب التعليقي ، واما على المختار من امكانه فظاهر الآية هو فعلية وجوب الحج بعد حصول الاستطاعة ، فيجب تحصيل مقدماته مقدمة ، لا من باب حفظ المقدمات المفوتة كما هو واضح .

الصورة الرابعة : ما اذا كانت القدرة في ظرف العمل دخيلة في الواجب ، كما في جميع الواجبات المأخوذ فيها القدرة شرعاً في لسان الدليل ، ولا اشكال في عدم وجوب حفظ القدرة فيها ، فانَّ المكلف حينئذ لو كان عاجزاً عن العمل في ظرفه يكون خارجاً عن الموضوع تماماً ، فلا يكون هناك فوت ملاك اصلاً .

فتحصّل مما ذكر انَّ الاشكال في جميع الصور الثلاثة المتقدمة التي حكم فيها بالمقدمات المفوتة ، انما هو من ناحية الصغرىٰ وفي مرحلة الاثبات .

ثم انه ينبغي التنبيه على امر وهو : انَّ الميرزا ﷺ فرق في لزوم حفظ الطهارة المائية بين ما اذا كان المكلف واجداً للماء قبل الوقت وعلم بانه لو لم يحفظه لم يتمكن من الطهارة المائية في الوقت وبين ما اذا كان متطهراً وعلم انه لو احدث لا يتمكن من تحصيلها في الوقت ، فذهب الى وجوب حفظ الماء في الأول دون الثاني ، وذكر انَّ الفارق في ذلك هو الصحيحة ، والظاهر كما اعترف به ﷺ بعد مراجعته انَّ ذلك اشتباه منه ، وليس في المقام صحيحة ، وحيث انه أولاً كان يدعي ذكر الصحيحة في العروة لا يبعد اَنْ يكون منشأ اشتباهه هو الفرع الاخر المذكور في العروة قبل هذا الفرع ، وهو التفصيل في الوقت بين ما اذا كان واجداً للماء أو كان متطهراً واراد الجماع ، فيجوز الثاني دون الاول لورود الصحيحة على جواز الاجناب حينئذ مع انَّ القاعدة كانت قاضية بعدم جوازه ، كما لا يجوز اتلاف الماء لثبوت التكليف الفعلي المنجز بالصلاة عن طهارة مائية .

هذا كله في المقدمات المفوتة .

وجوب التعلم

واما التعلم فيتصور فيه صور ثلاثة ، لانَّ ترك التعلم .

تارة : لا يترتب عليه شيء اصلاً ، لا ترك الامتثال ولا ترك احرازه ، كما لو فرضنا انه تمكّن من التعلّم في الوقت أو من الاحتياط . مثلاً لو لم يتعلق حكم القصر والاتمام يمكنه اَنْ يحتاط بالجمع بينهما . وفي هذا القسم لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب التعلم اصلاً ، وتوهم طولية الامتثال الاجمالي عن الامتثال التفصيلي مدفوع .

اولاً : بانه لا دليل على الطولية اصلاً .

وثانياً : على تقدير تسليمها فهي انما هو فيما اذا كان المكلف متمكناً من الامتثالين في ظرف العمل ، وامّا التمكن منهما قبل العمل بحيث يجب حفظ القدرة على الامتثال التفصيلي فلم يقل به احد .

واخرى : يترتب على ترك التعلم عدم احراز الامتثال لا اصل الامتثال ، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين اذا لم يتعلم حكمها قبل الوقت ، أو كانت الشبهة غير محصورة بحيث لا يتمكن المكلف من الاتيان بجميع اطرافها في الوقت وفرضنا عدم تمكن المكلف من المعرفة في الوقت .

وفي هذا الفرض يستقل العقل بلزوم حفظ القدرة ، للزوم دفع الضرر المحتمل بعد عدم ثبوت مؤمن عنه كما في المقام ، فانَّ ادلة البراءة تُقيد بما دل على لزوم التعلم ، فلا يعم ما اذا كان التفويت من ناحية تركه ، فاذن لا يبقى مؤمن في البين .

وحينئذ اِنْ لم يتعلم فانْ صادف المأتي به للواقع فلا يبقى في البين الاّ عقاب

التجري ، والاّ فاستحقاق العقاب ثابت بحكم العقل .

وثالثة : يترتب على ترك التعلم فوت اصل الأمتثال ، نظير ما اذا لم يكن المكلف عارفاً بالقراءة مثلاً ، ولم يكن قادراً على تعلمها في الوقت لو لم يعرفها قبله . وعليه فان قلنا بانه يستفاد من الاخبار الواردة في التعلم كقوله : « هلّا تعلمت » وجوبهِ النفسي غايته وجوباً للغير كما هو الصحيح ، فيتحقق استحقاق العقاب بمجرد ترك التعلم وانْ كان ذلك على ترك الواجب في ظرفه ، فيكون العقاب على ما ينتهي بالاختيار ، وامّا لو لم نستفد من تلك الادلة الوجوب النفسي ، فيرد الاشكال من حيث احتمال كون القدرة في طرف العمل دخيلة في ملاك الواجب ، فلا يتحقق له ملاك في ظرفه بالاضافة الى العاجز اصلاً ، فلا يكون هناك وجه لاستحقاق العقاب اصلاً ، ولا دافع للاشكال غير ما ذكره المحقق الأردبيلي ﷺ .

والحاصل : انه يجب التعلّم فيما اذا تيقن المكلف بترتب ترك الواجب على تركه ، أو احتمل ذلك ، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين أو الشبهة الغير المحصورة ، لقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل ، فلا فرق بين الصورتين ، فيثبت استحقاق العقاب على مخالفة الأمر بالتعلم ووجوبه النفسي ولو كان مصلحته التحفظ علىٰ فوت الواقع .

ثم انَّ ما ذكرناه انما يتم فيما اذا كانت الوقائع المجهولة مما يعم الابتلاء بها بحيث يظن مكلف ما بالابتلاء بها كالشكوك المتعارفة ، ولذا حكم الشيخ بفسق من ترك تعلم حكمها .

واما لو كانت الواقعة مما يندر الابتلاء بها بحيث يحتمل المكلف اَنْ لا يبتلى بها اصلاً ، فهل يجب تعلم حكمها لغير المفتي ام لا ؟

الظاهر انَّ ذلك مبني على جريان الاستصحاب في الأمر المتأخر وعدمه ، فانْ قلنا بجريانه فلا مانع من استصحاب عدم ابتلائه بها فيما بعد ، ويترتب عليه عدم

لزوم التعلم الذي كان وجوبه طريقياً ، والاّ فمقتضىٰ وجوب دفع الضرر المحتمل يكفي مجرد احتمال ابتلائه بها في وجوب التعلم .

وما يتوهم كونه مانعاً عن جريان الاستصحاب في الأمر المتأخر امران :

احدهما : توهم لزوم اختلاف زمان اليقين والشك ، وتقدم الاول على الثاني في جريان الاستصحاب .

ويندفع : ذلك بما بيناه في بعض تنبيهات الاستصحاب من انَّ المعتبر انما هو سبق زمان المتيقن على المشكوك لا سبق نفس احدى الصفتين على الاخرى ، ولذا قد يحدث اليقين والشك في مورد الاستصحاب في آن واحد ، كما قد يتقدم الاول على الثاني ، وقد ينعكس الأمر ، وفي جميعها يجري الاستصحاب لو كان زمان المتيقن سابقاً على زمان المشكوك .

ثانيهما : ما ذكره النائيني ﷺ من انَّ المستصحب لابدَّ من اَنْ يكون اثراً شرعياً أو موضوعاً لاثر شرعي .

وفيه : انَّ هذا انما يتم على مسلك صاحب الكفاية من كون المجعول في موارد الاستصحاب هو الحكم المماثل ، اذ عليه لابدّ من احد الأمرين حتى يصح جعل الحكم المماثل لنفس المستصحب على الاول ، والمماثل لحكمه على الثاني ، وامّا على ما حققناه من كون المجعول في الاستصحاب هو نفس الطريقية لليقين السابق في ظرف الشك ، ومن ثَمَّ قدمنا الاستصحاب على البراءة وقاعدة الحل والطهارة ، فالمجعول فيه بنفسه اثر شرعي ولو لم يكن المستصحب اثراً شرعياً ولا موضوعاً لاثر شرعي .

نعم ، لابدَّ واَنْ يكون هناك اثر مترتب على واقع المستصحب لا على الشك فيه ليترتب ذلك الأثر على جريان الاستصحاب لأنْ لا يكون لغواً ، وهو ثابت في المقام ، وهو عدم وجوب التعلم عقلاً ، ويكون هذا نظير استصحاب وجوب ذي

المقدمة الذي يترتب عليه وجوب المقدمة ، وليس هذا من الاصل المثبت ، لان المثبت انما هو ترتيب الاثر الشرعي المترتب على اللازم العقلي للمستصحب ، وهذا انما هو ترتيب الأثر العقلي على المستصحب كما في المثال .

وبالجملة ، فهذا الاستصحاب في نفسه لا مانع منه ، الاّ انَّ الأدلة الواردة في التعلم كقوله : « هلا تعلمت »[1] تكون رادعة عن جريان الاستصحاب في امثال المقام ، وذلك لانَّ اغلب موارد الجهل يكون مما يحتمل المكلف عدم ابتلائه بها في مدة حياته ، فاذا خصصنا مورد تلك الاخبار بصورة القطع بالابتلاء لزم تخصيصها بالمورد النادر ، فلا يمكن ذلك ، وعليه فتعم موارد ثبوت الاستصحاب ايضاً ، فتكون رادعة عنه .

ويمكن ابداء مانع اخر عن جريان الاستصحاب في المقام ، وهو دعوىٰ ثبوت العلم الاجمالي بالابتلاء ببعض الوقائع المحتملة الى آخر العمر ، وعليه فيتعارض استصحاب عدم الابتلاء بكل منها باستصحاب عدم الابتلاء بالآخر ، فيسقط لا محالة فيبقىٰ حكم العقل بلزوم التعلم دفعاً للضرر المحتمل . ولا يخفى انَّ تنجيز هذا العلم الاجمالي غير مبني على تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات ، فانَّ هذا العلم منجز وإنْ لم نقل بذلك لانَّ اثر فعلي وهو وجوب التعلم .

وبعبارة اخرى : التكليف المعلوم بالاجمال فعلي وهو وجوب المعرفة غايته متعلق ما تعلق به الوجوب امور تدريجية ، فانَّ المكلف يعلم اجمالاً بوجوب تعلم بعض المسائل عليه اجمالاً ، فيكون منجزاً سواء قلنا بتنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات أو لم نقل ، فاذن لا فرق في وجوب التعلم بين القطع بكون الواقعة مما يبتلى بها واحتماله .

---

(١) راجع اصول الكافي / ج ١ / ص ٣٠ .

ثم بعد ما ثبت وجوب التعلم بالفعل لا يبقى مجال لاستصحاب بقاء قدرته على التعلم فيما بعد ليترتب عليه جواز تأخيره ، فانَّ وجوب التعلم حكم عقلي مترتب على احتمال الضرر ، ولا يترتب على الاستصحاب . فتحصل انّه لا يقاس التعلم ببقية المقدمات .

بقي امران :

الاول : ان استحقاق العقاب عند ترك التعلم أو تعجيز النفس بتفويت المقدمة وعدم التحفظ عليها هل يكون عند ترك التعلم أو المقدمة الاخرى ، أو يكون ذلك عند تحقق المخالفة والعصيان ؟

فصل الميرزا ﷺ بين ترك التعلم والتعجيز بتفويت سائر المقدمات ، فذهب الى انَّ استحقاق العقاب في الثاني يتحقق بمجرد تعجيز النفس ، وفي الأول لا يتحقق الاّ بعد العصيان ، بدعوى انه في التعجيز لا يكون المكلف قادراً على الامتثال وانما لا يكون قادراً على احرازه .

وفيه : اولاً : انه في ترك التعلم ايضاً ربما لا يكون المكلف قادراً على اصل الامتثال كما عرفت سابقاً .

وثانياً : انَّ استحقاق العقاب انما يكون بتفويت الملاك ، ومن الواضح انَّ بالتنجيز لا يفوت الملاك وانما يفوت بعدم الاتيان به في ظرفه ، فالصحيح انَّ استحقاق العقاب لا يكون الاّ عند العصيان .

نعم لا يبعد اَنْ يكون الاستحقاق ثابتاً عند ترك التعلم لكونه واجباً نفسياً على ما عرفت .

الثاني : انَّ الشيخ افتى في رسالته العملية بفسق من لم يتعلم احكام الشك وقد احتمل في وجه ذلك وجوه :

أحدها : اَنْ يكون من باب ذهابه الى وجوب التعلم نفسياً .

وفيه : انه على فرضه ليس تركه من الكبائر .

ثانيها : أَنْ يكون ذلك من جهة التجري .

وفيه : انَّ التجري لا يكون حراماً شرعاً ، وعلى فرض تسليمه فليس من الكبائر قطعاً .

ثالثها : أَنْ يكون ذلك للتفصيل بين الشكوك وغيرها لكثرة الابتلاء بها .

وفيه : انَّ اسناد ذلك الى الشيخ بعيد غايته كما هو ظاهر ، فانَّ غيرها من الواجبات ايضاً يكثر الابتلاء بها مع انَّ الفسق لا يتحقق بمجرد ترك الواجب ما لم يكن كبيرة .

والذي ينبغي أَنْ يقال : انَّ الوجه لما افاده احد امرين :

الاول : انَّ الشيخ يذهب الى انَّ العدالة ملكة راسخة في النفس ، أي هو البناء العملي على اتيان الواجبات وترك المحرمات ، وهذا البناء ينافيه ترك تعلم الشكوك مع الاطمينان بالابتلاء بها الذي يترتب على تركه ترك امتثال الواجب ، فلا تتحقق الملكة في مثل هذا الشخص .

الثاني : انَّ وجوب التعلم حيث انه للغير فيتبع ذلك الغير من حيث كون تركه كبيرة أو غير كبيرة ، وحيث انَّ ترك تعلم الشكوك يؤدي الى ترك الصلاة الذي هو من الكبائر فيكون كبيرة ويوجب الفسق ، والصحيح هو ما افاده ﷺ في المقام .

الواجب المعلّق

ثم انه قسم صاحب الفصول الواجب المطلق الى المنجز والمعلّق ، والمراد من المعلّق ما اذا كان الوجوب فعلياً والواجب امراً مقيداً بقيد استقبالي ، ويترتب عليه دفع الاشكال عن وجوب مقدمات جملة من الواجبات التي يكون ظرف وجودها متاخراً عن ظرف وجود مقدماتها ، كالحج بالاضافة الى شراء الزاد والراحلة والمشي ، والصوم بالقياس الى غسل الجنابة والاغسال النسائية فانَّ الالتزام بوجوبها نفسياً مستلزم لتعدد العقاب ولا دليل عليه ، ومقدمياً لا يعقل اذا لم يكن ذيها متصفاً بالوجوب بعد .

وعلى القول بالواجب المعلّق وكون الوجوب في مثل هذه الموارد فعلياً والواجب استقبالياً كما هو المستفاد من ظواهر الأدلة ايضاً كقوله تعالى : ﴿ **ولله على الناس حجّ البيت من استطاع اليه سبيلاً** ﴾[1] يندفع الاشكال من اصله من غير حاجة الى التحّلات التي ذكرها المحقق النائيني من متمم الجعل أو المقدمات المفوتة ، فلا وجه لنفي الثمرة عن تصوير الواجب المعلق كما عن الكفاية .

وشيخنا الأنصاري ﷺ حيث ارجع القيود المأخوذة في القضية الى المادة وانكر رجوعها الى الهيئة قد وافق صاحب الفصول في تصوير الواجب المعلّق ، فهو في الحقيقة منكر للواجب المشروط كما ذكر في الكفاية .

وكيف كان تارة : يتكلم في امكان الواجب المعلّق ، واخرى : فيما ذكره في

---

(١) آل عمران / ٩٧ .

الفصول .

اما اصل الواجب المعلّق ورجوع القيد الى الواجب دون الوجوب ، فهو بمكان من الامكان بعد ما عرفت من انَّ الوجوب ليس الاّ اعتبار اللابدية على ذمّة المكلف ، فقد اجاد صاحب الفصول في تصوير الواجب المعلّق وبيان امكانه ، الاّ انه أخطأ في جعل المقسم الواجب المطلق ، فانَّ الوجوب المتعلق بامر استقبالي لا محالة يكون مشروطاً بالبلوغ والقدرة والعقل في ظرف العمل بل بمجيء ذاك الزمان . فوجوب الحج مثلاً مشروط بكون المكلف في الموسم بالغاً عاقلاً حياً قادراً على الاتيان بالمناسك ، ومشروط بمجيء زمان الحج ، ولذا لو جُنَّ المكلف في الموسم أو مات قبل ذلك يكشف عن عدم وجوبه عليه من اول الأمر . فلا يجب اخذ النائب عنه .

فالصحيح في التقسيم اَن يقال : انَّ الواجب المشروط بالنحو المتعارف تارة : يكون مشروطاً بشرط مقارن ، ولا كلام لنا فيه ، واخرى : يكون مشروطاً بشرط متأخر على النحو الذي بيناه بأَنْ يكون تحقق الشرط في ظرفه كاشفاً عن فعلية الوجوب من اول الأمر ، وعليه ففيما كان القيد امراً خارجاً عن اختيار المكلف ، تارة : يكون القيد قيداً للواجب ايضاً وهذا معنى الواجب المعلّق ، واخرى : لا يكون قيداً للواجب ، فالمقسم لهذا التقسيم انما هو الواجب المشروط بالشرط المتأخر لا الواجب المطلق ، اذ يستحيل اَنْ لا يكون الوجوب المتعلق بالأمر المتأخر مشروطاً بتحقق ذاك الزمان أو ذاك القيد كما عرفت .

والحاصل : انَّ الالتزام بالواجب المعلّق مستلزم للالتزام بالشرط المتأخر ، وذلك لانَّ الأمر المتأخر الغير الاختياري لو كان قيداً للواجب لابدّ واَنْ يكون تحققه قيداً للوجوب ايضاً بنحو الشرط المتأخر ، فالمعلّق قسم من المشروط لا من المطلق .

فالواجب ينقسم الى قسمين : مطلق ومشروط ، والمشروط تارة : يكون مشروطاً بشرط مقارن ، واخرى : بشرط متأخر ، وذاك الشرط تارة : يكون قيداً للواجب ايضاً وهو المعلّق ، واخرى : لا يكون كذلك ، فالتثليث لا وجه له . هذا كلّه في كلام الفصول .

واما اصل امكان الواجب المعلّق ، فقد ذكر لاستحالته وجوه :

منها : ما في الكفاية[1] من انه تعتبر قدرة المكلف على اتيان الواجب ، ومن الواضح انه لو كان مقيداً بأمر متأخر لا يتمكن المكلف من ايجاده قبل تحقّقه .

وفيه : انَّ القدرة المعتبرة في صحّة التكليف انما هي القدرة في ظرف الامتثال لا القدرة حين التكليف ، وهي حاصلة على الفرض .

ومنها : ما ذكره المحقق النائيني من انَّ القيد المتأخر الغير الاختياري المأخوذ في القضية الذي يرجع الى المادة إنْ لم يرجع الى الهيئة يلزم التكليف بما لا يطاق ، لانَّ الأمر بالمقيد ينحل الى الأمر بالقيد ، فلو أمر المكلف بالصلاة حين دلوك الشمس وكان القيد قيداً للواجب دون الوجوب لا نحل ذلك الأمر الى الأمر بايجاد الدلوك ، وهو غير مقدور للمكلف ومحال ، وإنْ رجع القيد الى الهيئة ايضاً فلابدّ وأنْ يكون دخله فيها بنحو الشرط المتأخر ليكون الوجوب فعلياً لو كان القيد متحققاً في ظرفه في نفس الأمر ويتحقق الواجب المعلّق ، وقد عرفت استحالة الشرط المتأخر ، فالواجب المعلّق محال على كلّ تقدير .

وفيه : اولاً : انَّ ما ذكره من انبساط الأمر بالمقيد الى ايجاد القيد قد عرفت فساده ، وان الذي تحت الطلب انما هو التقيد لا القيد ، ولا منافات بين كون التقيد اختيارياً وكون القيد خارجاً عن تحت الاختيار كما في المثال بعينه ، فليس التكليف

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٦٣ .

في مثله تكليفاً بما لا يطاق .

وثانياً : انَّ ما أفاده من استلزام رجوع القيد الى الهيئة للشرط المتأخر وإنْ كان متيناً كما عرفت ، الا انَّ الشرط المتأخر امر ممكن كما مرّ بيانه ، وعليه ففي كل مورد دلَّ الدليل عليه يلتزم به ، كما في وجوب الحج على المستطيع الذي استفدناه من الآية المباركة بضميمة ما ورد في تفسير الاستطاعة المأخوذة فيها بالزاد والراحلة وتخلّيه السرب . نعم مجرد امكان الواجب المعلّق أو الشرط المتأخر غير كاف في الالتزام بوقوعه .

ومن الوجوه المذكورة لاستحالة الواجب المعلّق ما هو مبنى على مقدمتين :

الاولىٰ : وهي بمنزلة الكبرىٰ انَّ ما يستحيل تعلق الارادة التكوينية به يمتنع تعلق الارادة التشريعيّة به ايضاً ، فهناك ملازمة بين الارادة التكوينيّة والارادة التشريعيّة امكاناً وامتناعاً ، فكلما يمتنع تعلق الارادة التكوينيّة به امتنع تعلق الارادة التشريعية به ايضاً .

الثانية : التي هي بمنزلة الصغرىٰ لتلك الكبرىٰ انه يمتنع تعلق الارادة التكوينية بالأمر المتأخر ، ونقرب ذلك بتقريبين :

احدهما : ما ذكر في الكفاية وغيره من انَّ الأمر المتأخر بما انه متأخر غير مقدور للمكلف ، فيستحيل تعلق الارادة التكوينيّة والتشريعيّة .

وهذا بظاهره واضح الفساد ، بداهة انّا نرى تعلق ارادتنا بايجاد ذي المقدمة قبل الاتيان بمقدماته ، بل لو سئلنا عن وجه تحمل المشاق والاتيان بالمقدمات كمقدمات زيارة الحسين عليه السلام نجيب ونقول : تحملنا ذلك لارادة الزيارة ، فامكان ارادة الأمر المتأخر واشتياق ايجاد ذي المقدمة قبل حصول مقدمته بمكان من الامكان .

ومن ثَمَّ ذكر المحقق النائيني ﷺ[١] انَّ مجرد التأخر مع كون القيد المتأخر اختيارياً لا يوجب سلب اختيار المكلف وقدرته على ايجاد المتأخر ، لانَّ المقدور بالواسطة مقدور ، كالصلاة مع الطهارة بالاضافة الى غير المتطهر ، فانها متأخرة عن الزمان الذي يتطهر فيه ومع ذلك تكون مقدورة للمكلف ، ففصَّل بين ما اذا كان القيد المتأخر مقدوراً ، وما اذا كان غير مقدور .

ولذا عدل الى التقريب الثاني وحاصله : انَّ المقيد بالزمان المتأخر حيث انَّ قيده خارج عن اختيار المكلف ، ولا يعقل تعلق الارادة التكوينيّة من المولى والعبد به ، فالمقيد ايضاً كذلك .

هذا ونقول : امّا المقدمة الثانية ، فيرد على التقريب الأول انه ما المراد من الارادة ؟ والمحتمل فيها في المقام امران : فانْ أُريد بها الشوق النفساني الذي هو من صفات النفس فهو يتعلق بأمر متأخر بلا اشكال ، كما يتعلق بالأمر الغير المقدور كما هو ظاهر ، وإنْ أُريد بها الاختيار وتحريك العضلات فلا يعقل تعلقها بأمر متأخر كما يستحيل تعلقها بغير المقدور .

وبهذا ظهر الحال في التقريب الثاني ، فانه لو أُريد من الارادة الشوق فيمكن تعلقه بغير المقدور كما يمكن تعلقه بالأمر المتأخر ، وإنْ أُريد بها الاختيار فهي وانْ امتنع تعلقها بغير المقدور ، الاّ انه يستحيل تعلقها بالأمر المتأخر ايضاً وإنْ كان قيده اختيارياً كالمثال المتقدم ، فلا وجه للتفصيل الذي ذكره المحقق النائيني ﷺ ، هذا كله في المقدمة الثانية .

واما المقدّمة الاولى ، فلابدَّ اولاً من السؤال عن ما يراد من الارادة التشريعية ؟ فانْ أُريد بها الشوق النفساني المتعلق بفعل الغير فتعلقه بالأمر المتأخر

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٤٠ وما بعدها .

كغير المقدور وإنْ كان بمكان من الامكان ، الاّ انه ليس حكماً وتكليفاً ولا فعلاً للمولى ، وانما هو من صفاته . وإنْ أُريد بها اختيار فعل الغير فهو في الموالي العرفية مستحيل ، لخروج فعل الغير عن اختيار شخص آخر ، وفي المولى الحقيقي وإنْ كان ممكناً الاّ انه ينافي التكليف بذلك الفعل ، لانه حينئذ يكون حتى ضروري الوجود .

وعلى اي حال لا يمكن اَنْ يراد من الارادة التشريعية شيء من الاحتمالين ، فليس لنا شغل بهذه العبارة ، بل لابدّ لنا من ملاحظة امكان تعلق الايجاب بالأمر المتأخر وعدمه :

فنقول : ان الايجاب ليس الاّ اعتبار اللابدية في ذمة المكلف ، ولا مانع من اعتبار ثبوت اللابدية المتعلقة بالأمر المتأخر على ذمة المكلف نظير الاجارة ، هذا من حيث التأخر . وامّا من حيث عدم مقدورية القيد ، فقد مرّ غير مرة انَّ نفس القيد لا يدخل تحت الطلب ، وانما التقييد يكون مطلوباً ، والاّ لانقلب الشرط جزءً ، فايجاب المقيد بأمر غير اختياري لا مانع منه اذا كان التقيد اختيارياً كما هو واقع خارجاً .

نعم اذا لم يكن التقيد ايضاً اختيارياً كالصلاة في السماء الرابعة مثلاً فايجاب مثل ذلك يكون قبيحاً كما لا يخفى ، لكنه خارج عن محل الكلام ، فهذا الاشكال ايضاً ليس بشيء .

تنبيهان

الأول : يستفاد من كلام الفصول انَّ القيد في موارد الواجب المعلّق يكون غير اختياري دائماً ، كما في الحج فانه مقيد بمجيء الموسم الذي هو خارج عن اختيار المكلف ، واشكل عليه بانه لا وجه لحصره في ذلك ، فانه ربما يكون القيد في الواجب المعلّق اختيارياً للعبد كما في مثل قوله « إنْ سافرت فقصّر » فانَّ وجوب القصر ثابت بالفعل للمسافر ولو فيما بعد مع انَّ السفر امر مقدور ولكن لا يجب تحصيله لانه اخذ مفروض الوجود .

وبالجملة عمدة الوجه في توهم استحالة الواجب المعلّق انما هو اخذ الأمر المتأخر فيه مفروض الوجود بنحو الشرط المتأخر من غير فرق بين كونه مقدوراً للمكلف أو غير مقدور له ، وهذا هو منشأ اشكال المانعين ، فالاختصاص لا وجه له .

الثاني : ذكر صاحب الكفاية[1] انه لو تم ما ذكره صاحب الفصول لكفى في دفع الاشكال في وجوب مقدمات الحج وامثاله قبل مجيء زمان الواجب ، لانه لو كان الوجوب فعلياً وظرف امتثال الواجب متاخراً لسرى الوجوب الفعلي من ذي المقدمة الى مقدماته ، اذ عليه تكون المقدمة متأخرة عن ذيها وجوباً ومتقدمة عليها وجوداً كما هو الحال في غالب المقدمات ، لكن دفع الاشكال غير منحصر بذلك ، بل يمكن دفعه بالالتزام بالشرط المتأخر ايضاً . ولو لم نقل بالواجب المعلّق ، فانَّ ما ينفعنا في دفع الاشكال انما هو فعلية الوجوب قبل تحقق زمان الواجب ليمكن سريانه الى المقدمات الحالية ، وفعلية الوجوب كما تكون بناء على الوجوب التعليقي تثبت

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٦٤ وما بعدها .

بناء على الشرط المتأخر ايضاً، والفرق بين الأمرين انما هو في انَّ القيد على الواجب المعلّق يرجع الى المادّة، وفي الواجب المشروط بالشرط المتأخر يرجع الى الهيئة، والأثر المترتب عليهما شيء واحد، انتهىٰ.

وفيه: انَّ القيد المتأخر في الواجب المشروط إنْ لم يكن قيداً في الواجب بأَنْ كان ظرف امتثاله حالياً وكان القيد راجعاً الى الهيئة فقط دون المادة فهو خلاف المفروض، فان محل كلامنا انما هو فيما اذا كان زمان الواجب ايضاً متأخراً وكان القيد قيداً له.

وانْ كان القيد قيداً له ايضاً فهو بعينه الواجب المعلّق، لانَّ القيد المتأخر حينئذ يكون دخيلاً في المادّة والهيئة معاً. توضيحه: انَّ في الواجب المعلق لابدَّ وأَنْ يكون القيد راجعاً الى المادة لكن بنحو لا يجب تحصيله لاخذه فيه مفروض الوجود، فيكون الفعل المطلوب هو الحصّة الخاصّه الواقعة في الظرف الخاص، مثلاً القصر حال السفر واجب لا مطلقاً ولو بعد الحضر واعتبر ايقاع الصلاة عند الزوال لا مطلقاً، كما انَّ القيد المتأخر يرجع الى الهيئة ايضاً فيكون الوجوب الفعلي مقيداً به بنحو الشرط المتأخر بحيث لو لم يتحقق الشرط في ظرفه لانكشف عدم الوجوب من اصله.

فكل واجب معلق واجب مشروط بالشرط المتأخر، والقيد فيه راجع الى الهيئة من جهة كما انه راجع الى المادّة ايضاً لكن بنحو لا يجب تحصيله، اما لكونه غير مقدور أو لاخذه مفروض الوجود.

فما افاده في الكفاية من تصوير وجه آخر يفيد فائدة الواجب المعلّق خارج عن الفرض على بعض صوره، وعين الواجب المعلق على بعض الصور.

فتحصل انَّ الواجب المعلّق والمشروط كلاهما بمكان من الامكان، فحينئذ وقوع كل منهما في كل مورد يتبع ظهور الدليل، فانْ كان ظاهره اختلاف زمان

الحكم وظرف الامتثال ، وهذا معنى الوجوب التعليقي كما في الحج لظاهر الآية وفي باب النذور وامثاله فهو وانْ كان ظاهر الدليل تعلق الحكم على تحقق القيد بنحو الشرط المقارن كتعلق وجوب صلاة الظهر على مجيء الزوال في قوله ﷺ « اذا زالت الشمس وجب الطهور والصلاة »[1] يحكم به فلا محالة يتّحد الوقتان اعني وقت الوجوب والامتثال . وهذا كلّه واضح .

وانما الكلام فيما اذا كان الدليل مجملاً ، وتردد امر القيد بين اَنْ يرجع الى الهيئة بنحو الشرط المقارن وبين رجوعه الى المادّة ، ففي مثله يقع الكلام في مقامين :

احدهما : فيما يقتضيه الأصل اللفظي .

ثانيهما : من حيث مقتضى الاصل العملي .

اما المقام الاول : فتارة يبحث عما كان القيد فيه متصلاً ، واخرى عما كان القيد منفصلاً . فأولاً نتكلم في الثاني فنقول : انْ كان لكل من الهيئة والمادة اطلاق فلا محالة يدور الأمر بين تقييد احدهم ، وقد ذهب الشيخ الى تقديم اطلاق الهيئة وتقييد اطلاق المادة ، لانَّ اطلاق الهيئة شمولي واطلاق المادّة بدلي ، ومهما دار الأمر بين تقييد احدهما قدم الثاني .

فالبحث يقع في المقام من جهتين :

احداهما : في تعيين الصغرىٰ ، وانَّ اطلاق الهيئة شمولي والمادة بدلي او لا ؟

ثانيتهما : في بيان الكبرىٰ ، وانه عند الدوران قدم الثاني .

اما الصغرىٰ : فالحق فيها ما ذهب اليه العلّامة الأنصاري ، لانَّ مفاد الهيئة وهو الوجوب ثابت على ذمّة المكلف في جميع حالاته ولا يخرج عن عهدته الاّ بامتثاله ، فالصلاة تجب على المكلف قائماً كان أو جالساً ، ماشياً كان أو راكباً الى

---

(١) راجع تهذيب الاحكام / ج ٢ / ص ١٤٠ .

غير ذلك من الطوارئ والعوارض ، وهذا معنى الاطلاق الشمولي . واما اطلاق المادّة فهو عبارة اخرى عن تعلق التكليف بالطبيعي ، ولازمه كون المكلف مخيراً في تطبيقه على اي فرد من افراده شاء .

واما الكبرىٰ: فقد تبع المحقق النائيني شيخنا الأنصاري،فما ذهب اليه من تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي عند دوران الأمر بينهما اوضحه بتوجيهات ثلاثة :

احدهما : انه لو قال المولى : « اكرم عادلاً » وقال ايضاً : « لا تكرم فاسقاً » تكون النسبة بينهما عموماً من وجه ، وحيث انَّ اطلاق الأول بدلي ، لانَّ الحكم المستفاد منه واحد ، وهو اكرام طبيعي العالم والمكلف مخير في تطبيقه على اي فرد اراد ، واطلاق الثاني شمولي يعم جميع افراد الفاسق بنحو الاستيعاب ، فالحكم واحد صورة ومنحل لبّاً الى احكام عديدة بحسب ما للفاسق من الافراد ، فلا محالة يُقيَّد الاطلاق البدلي ويبقى الاطلاق الشمولي على حاله ،وذلك لانه لو انعكس الأمر لزم رفع اليد عن الحكم وتخصيص المطلق الشمولي في بعض افراده ورفع اليد عن مدلوله ، وهو على خلاف القاعدة ولا يصار اليه الاّ لضرورة ، وهذا بخلاف ما ذكر فانه لا يلزم منه محذور ، اذ لم يكن الحكم في المطلق البدلي متعدداً وانما كان دائرته قبل التقييد موسعاً ويضيق بعد ذلك من دون اَنْ يتصرف في مدلوله .

وفيه : اولاً : انَّ للمطلق البدلي في المقام دلالتان ، دلالة مطابقية ودلالة التزامية ، امّا الدلالة المطابقية فهي ايجاب المادّة على المكلف ، واما مدلوله الالتزامي فهو ثبوت الترخيص الشرعي للمكلف في تطبيقه المأمور به على ايّ فرد من افراد الطبيعي شاء . فانَّ هذا الترخيص ايضاً شرعي مستفاد من اطلاق الدليل في مقام الاثبات وعدم تقييد الطبيعي بخصوصية خاصة .

فانَّ الأمر المتعلق بالطبيعي وإنْ كان لابدَّ في امتثاله من ايجاد الطبيعة في ضمن

خصوصية ما ، لاستحالة ايجادها خالية عن جميع الخصوصيات ، اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، الاّ انَّ تلك الخصوصية التي وجد في ضمنها الطبيعي لا تكون دخيلة تحت الأمر ، ولذا يمكن اَنْ يتعلق تكليف بالخصوص والخصوصية من الوجوب كما في ما لو نذر المكلف ايقاع الفريضة في المسجد ، والحرمة كما في الصلاة في الدار المغصوبة ، أو الكراهة أو الاستحباب على ما تقدم توضيحه في باب الكراهة في العبادات ، او الاباحة بالمعنى الأخص الاصطلاحي وهي الترخيص الشرعي .

والترخيص فيما نحن فيه ـ اي ترخيص المكلف به على اي فرد شاء ـ مستفاد من اطلاق المادة بالدلالة الالتزامية عن عدم تقيدها بخصوصية خاصة ، واطلاقها من هذه الجهة شمولي لا بدلي لانه سار الى جميع الافراد والخصوصيات فالترخيص المستفاد منه منحل الى ترخيصات عديدة .

وعليه فرفع اليد عن اطلاق المادّة وتقديم المطلق الشمولي على البدلي وإنْ لم يستلزم التصرف في مدلوله المطابقي الاّ انه مستلزم للتصرف في مدلوله الالتزامي ، فانَّ شموليته كانت تقتضي جواز تطبيق طبيعي المامور به على ذاك الفرد .

وثانياً : لو اغمضنا عن هذا المدلول الالتزامي ايضاً وقلنا بانَّ الترخيص في التطبيق في المقام عقلي لا شرعي . نقول : كما انَّ تقديم المطلق البدلي على الشمولي كان مستلزماً للتصرف في مدلول المطلق الشمولي كذلك العكس مستلزم للتصرف في مدلول المطلق البدلي ، فانه كما يكون ظاهر المطلق الشمولي هو السريان وانحلال الحكم الى جميع الافراد ، كذلك المطلق البدلي ظاهر في تعلق الحكم بنفس الطبيعة على سعتها الغير المقيدة بقيد القابلة للانطباق على جميع الافراد ، ورفع اليد عن ذلك مخالف لظاهره وموجب لرفع اليد عن سعته التي كانت مدلولاً له ، وكلا الظهورين في عرض واحد .

نعم لو كان احد الظهورين اقوىٰ من الآخر بأَنْ كان احدهما بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة قدم الاول على الثاني بلا كلام ، وهذا بخلاف ما اذا كان كل من الاطلاقين بمقدمات الحكمة .

وإنْ كان احدهما شمولياً دون الآخر فانَّ تقديم كل منهما يستلزم التصرف في الاخر ، امّا بالتخصيص الافرادي ، وامّا بالتخصيص الانواعي وتضييق دائرة الحكم كما في تقديم المطلق البدلي على الشمولي .

فهذا الوجه ليس بشيء .

الوجه الثاني : انَّ الحكم في المطلق الشمولي ينحل الى احكام عديدة بعد تمامية مقدمات الاطلاق فيه ، فتكون هناك احكام عديدة أداها المولى ببيان واحد .

وامّا في المطلق البدلي فالحكم متعلق بالطبيعة الملغى عنها جميع الخصوصيات ، وعليه فالعقل يرى تساوي اقدام الافراد من حيث الوفاء بغرض المولى ، فيحكم بالتخيير . فحكم العقل بالتخيير انما هو بعد احرازه التساوي ، ومن الواضح انَّ المطلق الشمولي يصلح للقرينية واثبات عدم تساوي مورد الاجتماع مع بقية الافراد في الوفاء بالغرض والملاك ، ومعه كيف يحكم بالتساوي أو بالتخيير في تطبيق الطبيعي المأمور به عليه ؟!

وفيه : انَّ الترخيص في المقام شرعي لا عقلي ، والحاكم بالتساوي هو نفس اطلاق الدليل ، والشاهد عليه انه لو قال : « اكرم عادلاً » وتعلق الحكم بالطبيعي الملغى عنه الخصوصيات فشك في جواز تطبيقه على فرد خاص أو قال : « اعط الخمس للسيد » فشك في جواز تطبيقه على السيد الفاسق وعدمه وانَّ العلوي الفاسق واف بالملاك ام لا ؟ فنفس اطلاق الخطاب يكفي في ثبوت الترخيص وتساوي اقدام الافراد في الوفاء بغرض المولىٰ ، وعليه فكما انَّ مقتضىٰ الاطلاق البدلي وفاء الفرد الذي هو مورد الاجتماع بالملاك كذلك مقتضى الاطلاق الشمولي

عدم وفائه بذلك ، فتقع المعارضة بينهما لا محالة ، ولا وجه لتقديم احدهما على الآخر كما تقدم .

الوجه الثالث : انَّ الأمر في المطلق البدلي متعلق بالطبيعة المعراة عنها الخصوصيات الفردية ، فتعم كل واحد من الافراد بنحو البدلية ، وظهوره في ذلك متفرع على عدم ثبوت مانع من شموله لبعض الافراد ، والمطلق الشمولي صالح للمانعية عن شموله لمورد الاجتماع لسريانه ، بخلاف العكس ، فانَّ حجّية المطلق الشمولي في الاطلاق غير متوقّفة على عدم المطلق البدلي والاّ لدار . فالتوقف يكون من المطلق البدلي على الشمولي لا العكس ، فمن هذه الجهة نقدم الاطلاق الشمولي على البدلي .

وفيه : ما تقدم ، ونزيده وضوحاً : انه إنْ أُريد من التوقف توقف الحكم المستفاد من المطلق البدلي وهو الوجوب ثبوتاً على عدم الحكم المستفاد من المطلق الشمولي وهو الحرمة ثبوتاً ، بمعنى انَّ ثبوت الوجوب لفرد متفرع على عدم حرمته واقعاً فهو غير تام . وذلك لانه وإنْ سلّمنا تضاد الأحكام الخمسة الاّ انه ليس بين ثبوت كل حكم وعدم الاخر ترتب ، ولا توقف اصلاً ، بل كل حكم مع عدم الاخر يكونان في مرتبة واحدة .

وانْ أُريد من التوقف انَّ حجّية الظهور في المطلق البدلي متوقفة على عدم المانع الاثباتي عنها ، بمعنى انَّ حجّية الظهور فيها ما دامية فمتى قامت امارة على الخلاف سقطت عن الحجّية في الظاهر ، فهو في محله وإنْ كان تاماً ، اذ حجّية كل ظهور متوقفة على عدم قيام امارة على خلافه ، وقيامها على خلافه يوجب سقوط حجّيته لو كانت منفصلة وعدم انعقاد الظهور له اذا كانت متّصلة ، بداهة انَّ اصالة العموم متفرعة على عدم وجود الخاص ، واصالة الاطلاق فرع عدم وجود المقيد . الاّ انَّ الكلام في مانعيّة المطلق الشمولي عن المطلق البدلي دون العكس ، اذ بعد ما

عرفت من كون الاطلاق في كل منهما مستفاداً من مقدمات الحكمة فلا ترجيح لاحدهما على الآخر اصلاً، كما انَّ نسبة المقيد الى كل منهما نسبة واحدة.

فتحصل مما ذكر انَّ في امثال المقام لا يمكن تقديم احد الاطلاقين على الآخر، والوجوه التي ذكرت لا تثبت شيئاً، فبعد قيام العلم من الخارج على تقييد احد الاطلاقين حيث انَّ القرينة منفصلة على ما هو المفروض يسقط كلا الاطلاقين عن الحجّية.

ومنه يعلم انَّ ما افاده النائيني وصاحب الكفاية من انه لو وقعت المعارضة بين العام والمطلق قدم العام، لانَّ دلالته بالوضع بخلاف دلالة المطلق فانَّ ظهوره انما هو بمقدمات الحكمة التي لا تجري فيما اذا كان العام قابلاً للبيانية غير صحيح وذلك لانَّ صاحب الكفاية ذهب الى انَّ اداة العموم لا تدل الاّ على تسرية الحكم الى افراد مدخوله، ولا تكون متكفلة لاثبات ما اريد من المدخول سعة وضيقاً اطلاقاً وتقييداً. فقولنا: «اكرم كل عالم» لا يدل الاّ على وجوب اكرام كل فرد من افراد ما أُريد من الدخول، فانْ اراد المتكلم منه مطلق العالم فالعموم يسري الى جميع افراده، وهكذا. فاطلاق المدخول لابدّ وأنْ يستفاد من مقدمات الحكمة، وامّا نفس الاداة فلا تكون متكفلة لذلك، هذا هو الذي ذكره في باب العام والخاص[1]، وارتضاه النائيني ﷺ.

وعلى هذا فكون العموم مستفاداً من مقدمات الحكمة امر مشترك بين العموم والاطلاق، وعليه فلا وجه لتقديم العام على المطلق فيما اذا وقعت المعارضة بينهما، اذ ليست المعارضة حينئذ الاّ بين اطلاقين كما هو واضح، وهو اطلاق مدخول اداة العموم واطلاق المطلق، وليس بينه وبين نفس اداة العموم معارضة اصلاً. بداهة انَّ

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٣٤.

اجتماع الحكمين المتضادين الذي هو منشأ المعارضة انما يلزم من اطلاق المدخول ، ولو كان مقيداً لم يلزم ذلك اصلاً ، فطرف المعارضة هو ذلك لا العموم ، فلا وجه للتقديم .

نعم بناء على المختار من أنَّ اداة العموم بالوضع تدل على اطلاق المدخول وسعته وانها موضوعة لذلك ، فلو قال المولى « اكرم كل عالم » وأُريد من العالم خصوص الفقهاء لكان مستعملاً للفظ في غير ما وضع له ، وكان غلطاً ، فاداة العموم تدل بالوضع على ما كان نتيجة الاطلاق من اطلاق المدخول وعمومه ، يكون ما ذكراه وجيها ، اذ دلالة العام على تسرية الحكم حيينئذ تكون بالوضع بخلاف دلالة المطلق عليه ، فانها تكون بمقدمات الحكمة ، فيكون العام بياناً بالاضافة الى المطلق دون العكس ، ولعلّه الى هذا اشار الشيخ ﷺ بقوله في باب العام : « انَّ دلالة العام تنجيزية ودلالة المطلق تعليقية » .

هذا كلّه في الكبرىٰ .

واما الصغرىٰ وتطبيق هذه الكبرىٰ على ما نحن فيه على فرض تسليمه ، فالظاهر انها غير منطبقة عليه ، وذلك لانَّ التنافي في المطلقين في غير المقام انما كان بين نفس الدليلين غايته في بعض مدلوليهما لعدم امكان الجمع بينهما لاستحالة الحكم بوجوب اكرام العالم الفاسق وحرمته فلم يكن مناص من رفع اليد عن احدهما .

واما في المقام فلا تنافي بين اطلاق الهيئة واطلاق المادة اصلاً ، وانما التنافي حصل من الخارج ، ونسبته الى كل منهما نسبة واحدة .

وبعبارة اخرى : في ما تقدم كان التنافي بين نفس الاطلاقين ، ومن تنافيهما ذاتاً علمنا بانَّ احد الاطلاقين غير مراد في مقام الثبوت ، فلم يكن لنا بد من تقديم أحد الاطلاقين على الآخر بترجيح الأظهر ، أو رفع اليد عنهما معاً .

واما فيما نحن فيه فليس بين نفس الاطلاقين تناف اصلاً ، وانما المنافاة بينهما

ناشئة من العلم الخارجي لورود المقيد على احدهما فيعلم منه عدم ارادة كلا الاطلاقين . ومن الواضح انَّ نسبة العلم الاجمالي اليهما على حد سواء ، واقوائية احدهما في الظهور لا توجب تقدمه على الآخر ، اذ لم يكن التعارض بين الظهورين كي يتقدم الأظهر على الظاهر ، مثلاً لو ورد من المولى « اكرم زيداً » ثم نقل عنه « اكرم عالماً » بنحو العموم البدلي وعلمنا من الخارج اجمالاً بكذب احد الدليلين ، أو انه لم يرد الظاهر من احد الخطابين واما استعمل لفظ زيد في غير معناه مجازاً او لم يرد الاطلاق من المطلق . فلا وجه لتقديم ظهور لفظ زيد في معناه ، ورفع اليد عن اطلاق المطلق لاقوائيته حيث انه بالوضع لا بمقدمات الحكمة ، وهكذا لو علمنا بطهارة احد الانائين وجدانا وحكمنا بطهارة الاناء الآخر بقاعدة الطهارة ثم علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين فلا وجه لرفع اليد عن طهارة الاناء التي كان مستند طهارته هو القاعدة ، لاقوائية العلم الوجداني عن القاعدة .

وكذا الحال لو علمنا اجمالاً بارادة خلاف الظاهر ، امّا من الدليل الحاكم وامّا من الدليل المحكوم مثل قوله ﷺ « لا شك لكثير الشك » مع ادلة الشكوك ، فلا يتقدم ظهور الدليل الحاكم لكونه اقوىٰ .

وبالجملة لا عبرة لاقوائية احد طرفي العلم الاجمالي على الآخر في تقديمه عليه ، والوجه فيه واضح ، فانَّ التعارض ليس بين نفس الظهورين وانما هو من جهة العلم الاجمالي ، ونسبته الى اضعف الحجج واقواها على حد سواء .

والمثال الواضح لذلك هو انَّ البيّنة لا تعارضها اليد ، لانها تتقدم عليه على كل حال ، فلو قامت البيّنة على عدالة زيد وحكمنا بقاعدة اليد بانَّ الدار الفلاني ملك عمرو ثم علمنا بكذب احد الدليلين ومخالفته للواقع ، فلا وجه لتقديم البيّنة على اليد لكونها اقوىٰ منه ، بل لابدّ في ذلك من العمل بما يقتضيه العلم الاجمالي ، ومقتضىٰ العلم الاجمالي فيما نحن فيه سقوط كلا الاطلاقين عن الحجّية بعد ثبوتها لفرض انفصال القرينة .

الواجب النفسي والغيري

وقد قسم الواجب اليهما ، وتظهر ثمرة البحث والتقسيم في بيان ما يقتضيه الأصل اللفظي أو العملي فيما اذا شك في كون واجب نفسياً او غيريّاً مع سقوط ما وجب هذا الواجب لاجله على تقدير غيريته عن الوجوب لعجزه عنه ونحوه .

فانه لو كان الواجب نفسياً يكون باقياً على وجهه ، ولو كان غيرياً لسقط وجوبه لا محالة لسقوط ذي المقدمة وما وجب لاجله عن وجوبه . وعلى اي حال يقع الكلام في مقامات ثلاثة :

الأول : في تعريف الواجب النفسي والغيري .

الثاني : فيما يقتضيه الأصل اللفظي عند الشك في الوجوب النفسي والغيري .

الثالث : فيما يقتضيه الأصل العملي .

أمّا المقام الأول : فالمشهور عرفوا الواجب النفسي بانه ما وجب لا لواجب اخر ، والغيري بما وجب لواجب اخر .

وقد اورد على ذلك بانَّ لازمه اِنْ تكون جل الواجبات بل كلها غير وجوب المعرفة غيرية بناءً على مسلك العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ، فانه عليه جميع الواجبات انما وجبت لترتب تلك المصالح الملزمة اللازم استيفائها عليها ، فهي واجبة لواجب آخر اعني استيفاء المصلحة . نعم يتم ذلك على مسلك الاشاعرة .

وكأنّ المحقق الخراساني[1] سلم الاشكال ولذا، عدل عن تعريف المشهور الى تعريف اخر وهو: انَّ الواجب النفسي ما وجب لحسنه النفسي اي كان الداعي على ايجابه هو حسنه الذاتي وإنْ كان مشتملاً على المصلحة الملزمة ايضاً. والواجب الغيري ما وجب لترتيب واجب آخر عليه كاستيفاء المصلحة الملزمة وكان الداعي على ايجابه ذلك وان كان حسناً ذاتاً ايضاً الاّ انَّ الداعي على ايجابه لم يكن ذلك.

وفيه: انه ما المراد بالحسن الذاتي؟

فانْ أُريد به الحسن الناشئ من ترتب الملاك والمصلحة عليه فهو عين المصلحة والواجب لأجله واجب غيري على ما ذكره.

وإنْ أُريد به حسن نفسي مستقل، فاولاً: اي دليل دل على اشتمال الواجبات النفسية على الحسن الذاتي زائداً على ترتب المصلحة عليها، بل هو امر مقطوع العدم في غير الركوع والسجود من العبادات الذاتية الحسنة بالذات ولو لم تكن في البين مصلحة مترتبة عليها، بداهة انه لا حسن في دفن الميت غير عدم انتشار جيفته، وهكذا في غسله.

وثانياً: بناء على ذلك لا يبقى في البين واجب متمحض في النفسية، بل جميع الواجبات النفسية تكون مرددة بين النفسي والغيري، وذلك لوجود كلا الملاكين فيها، اي ملاك الوجوب النفسي وهو الحسن الذاتي، وملاك الوجوب الغيري وهو ترتب المصلحة عليها. ولا معنى لأنْ يجعل المولىٰ داعيه لايجابه الحسن الذاتي مع وجود الملاك الآخر التام للداعوية فيها، فانه ترجيح بلا مرجح، ولا يمكن الالتزام بذلك.

فهذا التعريف ايضا مخدوش، فنرجع الى تعريف المشهور فننظر في انه هل

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٧٢.

يترتب عليه المحذور المتقدم ام لا ؟

وقد اجاب المحقق النائيني[١] عن الاشكال بما حاصله : ان الأحكام وان كانت تابعة للمصالح او المفاسد في متعلقاتها الاّ انَّ نسبة تلك المصالح الى الواجبات ليست نسبة المسببات الى اسبابها ، والمعلولات الى عللها التامّة لتكون مقدورة للمكلف ولو مع الواسطة ، بل نسبتها اليها نسبة المعاليل الى عللها المعدّة ، بداهة عدم ترتب الانتهاء عن الفحشاء على مجرد الصلاة ، بل تتوسط في ذلك ارادة الغير ، نظير زرع الحنطة وصيرورتها سنبلاً ، فانه يتوسط بينه وبين فعل الزارع امور خارجة عن اختيار الزارع ، ومن ثم يقبح تكليف الزارع بذلك واستشهد على ذلك بظواهر ادلة الواجبات وتعلق الأمر فيها بالافعال دون المصالح المترتبة عليها مع انها لو كانت مقدورة لكان تعلق الأمر بها ابتداء اولي . وعليه فلا يمكن تعلق الايجاب بالمصالح لتكون الافعال الخارجية واجبة لواجبات اخر .

ثم انه انقض على تعريف المشهور بالواجبات التهيئية المعبر عنها بالواجب للغير ، كالغسل الواجب على الجنب ، والحائض في الليل لمن يجب عليه صوم غده فانها واجبة لواجب آخر .

هذا ونقول : ما ذكره من الجواب ومن النقض كلاهما غير تام .

اما جوابه : فلانه انما يتم لو كان الداعي على الايجاب هو الغرض الاقصى ، وليس كذلك ، بل الداعي لذلك ليس الاّ الغرض الادنى الذي يترتب على الفعل لا محالة وهو الاعداد والتهيؤ لترتب المصلحة القصوىٰ ، ونسبته الى العمل نسبة المسبب الى سببه ، والمعلول الى علته التامة فيكون مقدوراً للمكلف بالواسطة ، فيعود المحذور .

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٦٧ .

واما نقضه ففيه :

اولاً : انَّ ظاهر تعريف المشهور بانَّ الواجب الغيري ما وجب لواجب آخر اَنْ يكون ذو المقدمة ايضاً واجباً في عرض وجوب المقدمة ، بل يترشح الوجوب منه اليها ، فلا يعم الواجبات التهيئة المتقدم وجوبها على وجوب ذيها .

وثانياً : لا مانع من دخولها في التعريف بعد ما عرفت من انَّ الغرض من هذا التقسيم ليس مجرد الاصطلاح ، وانما هو الأثر المترتب على ذلك عند الشك في الوجوب النفسي والغيري مع سقوط وجوب ذي المقدمة . فانه لو كان مقتضى الأصل اللفظي او العملي الوجوب النفسي لبقى وجوب ذاك الواجب ، والاّ لسقط ، فانَّ هذه الثمرة تجري في الواجب للغير ايضاً ، فلا مانع من دخوله في مورد البحث وإنْ لم يعبر عنه اصطلاحاً بالواجب الغيري .

فالصحيح : في الجواب عن اصل الاشكال هو انه بناء على القول بانَّ الأمر المتعلق بالمسبب بنفسه متعلق بالسبب كما ذهب اليه بعض فلا اشكال كما هو ظاهر .

واما بناء على المعروف من انَّ العلّة والمعلول وجودان مستقلان وانَّ الأمر المتعلق بكل منهما لا يكون امراً بالآخر كما هو الصحيح ، ففيما نحن فيه نقول : انَّ الغرض الأدنى المترتب على الفعل الواجب وإنْ كان اختيارياً للمكلف الاّ انه مضافاً الى العلم الوجداني بعدم تعلق التكليف بالاغراض والمصالح ، حيث انها مما لا يلتفت اليها ولا يعرفها عامّة الناس ، بل لا يعرف حقيقتها الاّ المعصومون لا يعقل تعلق التكليف بها ، اذ لا يفهم البدوي ايجاد ما هو معد ومهيء للانتهاء عن الفحشاء ، فانه يعتبر في متعلق التكليف اَنْ يكون مما يعرفه عامة المكلفين ، فاذن لا يكون استيفاء المصلحة الملزمة واجب شرعاً ليكون ايجاب سببه لذلك الواجب ، فلا اشكال اصلاً .

هذا ويمكن اَنْ نقول : انه بناء على مسلك الاشاعرة من عدم ثبوت مصلحة في

الواجبات فانتفاء الاشكال يكون من السالبة بانتفاء الموضوع . وامّا على مسلك العدلية من التبعية فنعرف الواجب النفسي بانه : « ما وجب لغرض في غيره مترتب عليه » والواجب الغيري بانه : « ما وجب لغرض في غيره مترتب على الغير » .

المقام الثاني : لا ريب في انه لو كان لدليل الواجب اطلاق فمقتضاه هو النفسية . كما ان مقتضى اطلاق الهيئة هو العينيّة والتعيّنية على ما تقدم الكلام فيه . وقد نسب الى الشيخ ﷺ انكار التمسك بالاطلاق لاثبات النفسية ، ولعل منشأه على تقدير صحّة الاسناد هو المنشأ لما نسب اليه ايضاً من انكار الواجب المشروط ، بدعوىٰ انَّ مفاد الهيئة من المعاني الحرفية التي هي غير قابلة للاطلاق والتقييد ، وقد ذكرنا في ما تقدم عدم تمامية الاسناد ، وانَّ الشيخ قائل بالواجب المشروط كما يظهر من كلماته ﷺ في رسائله ومكاسبه .

وعلى اي تقدير لو كان ما نسب اليه من انكار الواجب المشروط ثابتاً ايضاً لا يمكننا المساعدة على ما اسند اليه في المقام ، وذلك لانَّ الشيخ لا يمكنه انكار الواجب الغيري مع كثرة المقدمات ، والالتزام بوجوبها النفسي المستلزم لتعدد العقاب عند تركها كما ترى ، فلا مناص له من تصوير الواجب الغيري ، وحينئذ نقول : ما المايز بين الوجوبين في نظر الشيخ في مقام الاثبات بعد وضوح المايز بينهما ثبوتاً على اي تعريف ؟

وما يمكن استفادة الوجوب الغيري منه انما هو احد امرين على سبيل منع الخلو :

اما تقييد الواجب بقيد كما لو قال المولى « صلِّ عن طهارة » فيستفاد منه وجوب ذاك القيد غيرياً ، ولو كان لوجوبه دليل آخر ايضاً فانه يقيد اطلاقه بذاك الدليل المقيد ، لو لم نحتمل تعدد الوجوب ، فانَّ مثبتات الأصول اللفظية حجّة .

واما تقييد الوجوب وتعليقه على وجوب آخر كما في قوله تعالى : ﴿ **واذا قمتم**

الى الصلاة فاغسلوا ... ﴾[1] ، اي اذا وجبت الصلاة . والتقييد في مثل ذلك يكون في مفاد الهيئة على المختار وفي المادّة المنتسبة على مسلك الميرزا ﷺ وفي المادّة على ما نسب اليه الشيخ غايته بنحو لا يجب تحصيل القيد .

وفي المقام القيد وهو الايجاب غير مقدور للمكلف دائماً ، فلو ثبت احد التقيدين يثبت الوجوب الغيري لا محالة ، وامّا لو لم يتحقق تقييد الواجب ولا تقييد الوجوب بأحد المعاني المزبورة فيستفاد من اطلاق احدهما انْ لم يكن الآخر مطلقاً بأَنْ كان مهملاً لا مقيداً أو من اطلاق كليهما الوجوب النفسي . فانكار امكان التمسك بالاطلاق لاثبات الوجوب النفسي مما لا يمكن على جميع التقادير والأقوال .

المقام الثالث : لو لم يكن للفظ اطلاق أو كان دليل الوجوب لبياً ، فهل مقتضى الأصل النفسية أو الغيريّة ؟

ذهب المحقق الخراساني ﷺ الى الثاني بدعوىٰ انه من الشك في التكليف ، فيكون مورداً للبراءة .

واشكل عليه النائيني ﷺ بما حاصله : انَّ المقام يكون نظير الشك في الأقل والأكثر الإرتباطيين ، فالشك فيه يكون مورداً للاشتغال ، لانَّ تعلق التكليف الجامع بين النفسي والغيري به معلوم ، فلا مجال فيه للبراءة .

ونقول : الظاهر انَّ مورد كلام الآخوند مغاير لمورد كلام الميرزا ، وكل من القولين صحيح في مورده ، بيانه : انَّ الشك في الوجوب النفسي والغيري له صورتان : فانه تارة : يكون الشك في ذلك مع علم المكلف بكونه فاقد لبعض شروط وجوب ذي المقدّمة ، كما لو شكت الحائض في انَّ وجوب الوضوء نفسي أو غيري مقدمة للصلاة التي سقط وجوبها عنها قطعاً لانتفاء شرطه وهو الطهر ، ففي

---

(١) المائدة / ٦ .

هذه الصورة يتم ما ذكره الآخوند ، فانه ليس للمكلف علم بتوجه تكليف اليه بالقياس الى الوضوء ، فتجري البراءة بالاضافة اليه .

واخرى : لا يكون المكلف فاقداً لشرط وجوب ذي المقدمة الاّ انَّ وجوبه المحتمل ثبوته غير واصل اليه ، كما لو فرضنا انه علم بوجوب المشي الى السوق عليه لكنه تردد بين كونه نفسياً وكونه طريقياً لشراء اللحم الواجب ، وفي هذه الصورة يتم ما ذكره الميرزا النائيني ، وذلك لانَّ المكلف متيقن بتعلق الوجوب بالمشي الى السوق غايته تردد بين النفسية والغيرية ، ووجوب ذي المقدمة وإنْ لم يكن واصلاً اليه ومنجزاً عليه بل يكون مورداً للبراءة الاّ انا قد ذكرنا في بحث الأقل والأكثر امكان كون التكليف الواجب واصلاً ومنجزاً من ناحية دون اخرى ، ففي موارد الشك في الأقل والأكثر تفويت الواقع من ناحية الأكثر اعني الجزء المشكوك لا يوجب العقاب لعدم تنجّزه من تلك الناحية .

وفي المقام ايضاً كذلك تفويت الواجب النفسي من جهة الاخلال بهذه المقدمة موجب للعقاب ، بخلاف تفويته من جهة اخرى .

وحل المطلب ما ذكرناه هناك من انحلال حرمة الترك الى الجهات ، فلا مانع من كون الترك من جهة حراماً دون الترك من جهة اخرىٰ .

وبعبارة اخرى : المشي الى السوق في المثال واجب على كل تقدير يقيناً ، ومعه لا مجال لاجراء البراءة عنه ، فلو تركه العبد فسأله المولى لِمَ تركت ما كنت عالماً بوجوبه ؟ ليس له جواب ومؤمن عن ذلك .

وبعبارة اخرى : يعلم حين ترك المقدمة بانه يخالف الواجب النفسي على التقديرين .

وانْ شئت فقل : حيث انَّ ثبوت الوجوب الغيري مستلزم لثبوت الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة فلا محالة يتولد من العلم بوجوب الشيء مردداً بين

النفسي والغيري علم اجمالي آخر وهو العلم بوجوب المقدمة نفسياً أو وجود ذيها كذلك ، وحيث انَّ كلاً من الطرفين في نفسه مورد للبراءة لا محالة تسقط فيهما بالمعارضة ، ونتيجته الاحتياط ولزوم الاتيان بكل منهما .

هذا ولكن المختار هو انحلال هذا العلم الاجمالي بالعلم بوجوب المقدّمة تفصيلاً غايته مردداً بين كونه نفسياً او غيرياً ، وهذا نظير انحلال العلم الاجمالي في الأقل والأكثر بالعلم التفصيلي لوجوب الأقل على كل تقدير مردداً بين اَنْ يكون ضمنياً او استقلالياً ، فمن قال بالانحلال هنا يقول به في المقام ، ومن قال بانه لا ينحل بذلك لا يقول به في المقام ايضاً .

ومن هذه الجهة ذكرنا انَّ ما نحن فيه يكون نظير الشك في الأقل والأكثر ، ونتيجة الانحلال هو وجوب الاتيان بالمقدمة فقط ، فعلىٰ أي حال لا تصل النوبة الى البراءة عن وجوبها كما هو واضح .

وهناك صورة ثالثة للشك في الوجوب النفسي والغيري ، وهي ما اذا علم المكلف بوجوب شيئين وتردد امر احدهما بين كونه واجباً نفسياً او غيرياً . وبعبارة اخرىٰ شك المكلف في تقيد احد الواجبين بالآخر .

وقد ذهب الشيخ والميرزا ﷺ الى جريان البراءة عن التقييد في ذلك .

والتحقيق انه يكون لهذه الصورة اقسام :

القسم الأول : اَنْ يعلم المكلّف باتحاد الوجوبين من حيث الاطلاق والاشتراط وتلازمهما في ذلك كما في وجوب الوضوء والصلاة المستفاد من قوله ﷺ : « اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة » وحيث انَّ المكلف في هذا القسم يعلم اجمالاً بوجوب الوضوء نفسياً ، أو تقيد الصلاة به ، وكل من الخصوصيتين في نفسه مورد للبراءة ، فلا محالة تسقط البراءتان بالمعارضة ، فلابدّ من الاحتياط العقلي حيث لا رافع لاحتمال التقيّد .

القسم الثاني : اَنْ يكون احدهما مطلق والآخر مقيّد ، كما لو علمنا بانَّ الوضوء لو كان واجباً نفسياً فهو مطلق بالقياس الى خارج الوقت وداخله ، وانْ كان غيرياً فوجوبه مقيد بدخول الوقت وقبله ليس بواجب ، والاجتزاء بغير المأمور به عن المأمور به يحتاج الى دليل .

وذهب النائيني ﷺ في هذا الفرض الى جريان البراءة عن النفسية التي لازمها الاطلاق ، فيرد عليه : انَّ البراءة انما تجري عن التضييق لا عن الاطلاق والتوسعة ، فلا وجه لما افاد .

فالصحيح انَّ العلم الاجمالي المتعلق بالوجوب النفسي أو التقيد بما بعد الوقت يمنع عن جريان البراءة عن كل من الأمرين ، فتصل النوبة الى الاشتغال لا محالة .

القسم الثالث : ما اذا كان احد الوجوبين على تقدير ثبوته مقيداً بالوقت والآخر بقبل الوقت ، كما لو فرضنا انَّ الوضوء لو كان واجباً نفسياً فهو مقيد بما قبل الوقت ، وانْ كان غيرياً فهو مقيد بما بعد الوقت .

وفي هذا الفرض ايضاً تقع المعارضة بين البراءة عن كل من التقييدين بعد العلم الاجمالي ، فتسقط ، فلابدّ من الاشتغال بالاتيان بوضوئين احدهما في الوقت والآخر قبل دخوله .

هذا ملخّص الكلام في اقسام الشك في الغيريّة . وقد عرفت انَّ المرجع في بعضها هو البراءة كما في الصورة الأولىٰ ، وفي جملة منها الاشتغال كما في بقيّة الصور .

ثم لا ريب في ترتب الثواب على امتثال الوجوب النفسي وترتب العقاب على مخالفته ، الاّ انه ليس المراد من استحقاق الثواب اَنْ تكون الاثابة واجبة على المولىٰ ، بداهة انَّ العقل يلزم العبد بالقيام بوظيفة العبودية ، فهو من وظائفه ، مضافاً الى انَّ ما اتى به العبد وامتثاله من تكاليف المولىٰ ، لا يساوي بعض ما انعم المولىٰ عليه في الدنيا فكيف يطالب به الثواب من المولىٰ بل المراد من استحقاق الثواب

الاهلية بمعنى ان المولى ، اذا اثاب العبد المطيع فقد وضع الثواب في محله ، بخلاف ما اذا اثاب العبد على فعل مباح فانه واقع في غير محله .

اما الواجب الغيري فقد وقع الخلاف في ترتب الثواب على امتثاله ، وفصل المحقق القمي في ترتب الثواب على امتثاله وترتب العقاب على مخالفته بين ما اذا كان الوجوب الغيري مورداً لخطاب مستقل وما اذا لم يكن كذلك وعبر عنه بالوجوب التبعي .

ولكن الصحيح هو التفصيل بين ترتب الثواب على امتثال الوجوب الغيري وترتب العقاب على عصيانه ، والقول بترتب الاول دون الثاني وذلك : لانَّ العقاب انما يترتب على عصيان الوجوب النفسي سواء اتى بمقدماته كلا او بعضاً أو لم ياتِ ، كما انه لو فرضنا انَّ المكلف امتثل التكليف النفسي من دون الاتيان بمقدماته لا يكون مستحقاً للعقاب اصلاً .

وهذا بخلاف استحقاق الثواب على اطاعته ، فانَّ الواجب الغيري لكونه واقعاً في طريق الاتيان بالواجب النفسي يمكن اضافته الى المولى ، فالاتيان به بداعي طريقيته لما هو واجب نفسياً ، وليس كالمباحات الصرفة التي لا تكون قابلة للاضافة الى المولىٰ .

ومن الواضح انَّ الثواب مترتب على ما يؤتي مضافاً به الى المولى ، فلا يعتبر في اضافته اليه قصد الأمر الغيري اصلاً ، فلا وجه لما ذكره في الكفاية من انَّ الأمر الغيري لا يكون مقرباً فكيف يكون الواجب الغيري مقرباً الى المولىٰ .

وبما ذكرنا ظهر انَّ الثواب يترتب على الاتيان بمقدمة الواجب بداعي وقوعه في طريق اتيان الواجب النفسي سواء قلنا بوجوب المقدمة شرعاً ام لم نقل به ، كما هو الصحيح علىٰ ما نبيّنه انشاء الله . لما عرفت من انَّ ترتب الثواب على امتثاله ليس من جهة قصد امره الغيري .

وبهذا ظهر الجواب عن الميرزا القمي ، اذ عرفت أنه لا حاجة في ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيري ، ونعبر بالمقدم ليكون اعم الى الوجوب فكيف بالخطاب المستقل ، ويؤيد ما ذكرناه الروايات الواردة في ترتب الثواب على الاتيان ببعض المقدمات كالمشي الى زيارة الحسين عليه السلام أو الى الحج ونحو ذلك .

ثم انه استشكل في الطهارات الثلاث من جهات :

احدها : انَّ الأمر الغيري يكون توصلياً ، فمن اين نشأت عبادية الوضوء والغسل والتيمم ؟!

ثانيها : انَّ ظاهر بعض الاخبار ترتب الثواب عليها ، كما ورد في الوضوء « ان الوضوء على الوضوء عشر حسنات »[1] الى غير ذلك .

اما الجواب عن الجهة الثانية فقد ظهر بما تقدم .

واما الجهة الاولى فاجيب عنها بوجوه :

منها : ما في الكفاية من انها عبادات ذاتية[2] ، وليست عباديتها لاجل امرها الغيري ، بل العبادة بما هي كذلك تكون مقدمة للصلاة مثلاً نظير امر الوالد بصلاة الليل او نذرها .

وقد اشكل المحقق النائيني[3] عليه بوجوه :

الأول : انَّ الاستحباب الذاتي إنْ تم فأنما يتم في الغسل والوضوء ، ولا دليل عليه في التيمم .

وفيه : انه ورد في الحديث « انَّ التراب احد الطهورين » وفي خبر آخر

---

(١) الكافي / ج ٣ / ص ٧٢ .

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٧٧ .

(٣) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٧٥ .

« التيمم احد الطهورين »[١] وكلاهما صحيح ، فانَّ الطهور تارة يستعمل فيما يتطهر به كما استعمل بذاك المعنىٰ في الخبر الاول ، واخرى يستعمل بمعنى الفعل الناشئ منه الطهارة وقد استعمل بهذا المعنى في الخبر الثاني ، وبهذين الخبرين يثبت الموضوع والصغرىٰ اعني كون التيمم طهوراً ، واذا ثبت ذلك فيعمه اطلاق ما دل على محبوبية الطهورة كقوله تعالى : « ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين »[٢] وغير ذلك .

نعم كونه طهوراً انما هو في فرض عدم وجدان الماء كما هو واضح ، ولا ينافي ما ذكرناه شيءٌ من الأحكام المخصوصة بالتيمم اصلاً كما هو ظاهر .

الثاني : انه ولو سلّمنا الاستحباب الذاتي فيها الا انه يزول بعد ثبوت الوجوب الغيري لها ، فلا يبقى منشأ للعبادية .

وفيه : بعد الاغماض عما هو المختار من امكان اجتماعهما كما نتعرض لبيانه في مورد مناسب ، انَّ الاستحباب لا يزول حقيقة بالكلية بمجيء الوجوب ، وانما تتبدل المرتبة الضعيفة من الطلب الى المرتبة القوية ، فالقربيّة تكون باقية على حالها .

الثالث : انه على هذا يلزم اَنْ لا تكون الطهارة متحققه فيما اذا غفل الفاعل عن استحبابها النفسي ، ولم يقصده ، وقصد امرها الغيري ، فانه لا يكون حينئذ آتياً به على وجه القربة ، وقد نظّر كلامه بما اذا صلّىٰ الظهر لابداعي وجوبها بل بداعي مقدمتيها لصلاة العصر .

وحيث انَّ صاحب الكفاية كان ملتفتاً الى هذا الاشكال ذكر في المتن ما حاصله : انه يمكن حصول القربة بقصد امرها الغيري ، وذلك لانه لا يدعو الاّ الى ما كان مقدمة للواجب ، والمفروض انَّ المقدمة هو العمل المأتي به بداعي امره

---

(١) الكافي / ج ٣ / ص ٦٤ .
(٢) البقرة / ٢٢٢ .

الاستحبابي النفسي فيكون قصده ثابتاً بالاجمال ، ولذا اجاب عنه المحقق المذكور بانه يستحيل ذلك ، فانه عليه في المرتبة السابقة لابدّ وأنْ يتّصف العمل بالعبادية ويقصد امره الاستحبابي النفسي ليتعلق به الأمر الغيري ويمكن قصده ، فقصد الأمر الاستحبابي لا محالة متقدم رتبة على الأمر الغيري فكيف يحصل به .

والانصاف انَّ هذا الاشكال وارد على هذا الجواب ولا يمكن التفصي عنه .

ومنها : ما ذكره النائيني[1] ﷺ من انه لا مانع من أنْ يكون الأمر الواحد عبادياً من جهة وتوصّلياً من جهة اخرى ، ومثّل لذلك بما اذا نذر المكلف أنْ يعطي درهماً الى زيد ويصلي ركعتين بنحو الانضمام لا الانحلال ، فانَّ الأمر الواحد بوفاء النذر يكون توصلياً بالقياس الى الأول وتعبدياً بالقياس الى الثاني ، وذكر انَّ ذلك بالنسبة الى اجزاء الواجب غير واقع في الشريعة ، وامّا بالاضافة الى الشرائط فهو متحقق ثابت ، فانَّ الأمر بالصلاة من حيث الستر والاستقبال توصلي ومن حيث الطهارة تعبدي .

وفيه : ما قدمناه في مبحث التعبدي والتوصلي من انَّ الشرائط والقيود لا تكون متعلقة للامر ، ولذا قد تكون امراً خارجاً عن الاختيار والاّ لما امكن اتصافها بالوجوب الغيري كما لا تتصف به الاجزاء . نعم التقيد يكون كالاجزاء متصفاً بالوجوب النفسي ، واما ذات القيد فلا ، وعليه فينتفي الجواب من اصله .

والتحقيق أنْ يقال : في الجواب عن الاشكال انَّ اعتبار القربة في الطهارات الثلاث ناشئ من نفس مقدميتها فانَّ مقدميتها للصلاة ونحوها انما هي بجعل الشارع ، والشارع جعلها كذلك مقدمة لا ذواتها ، فهي مع قصد القربة مقدمة لها ، فذواتها تكون جزء من المقدمة لاتمامها ، نظير بعض اجزاء كل منها كغسل الوجه

---

(١) راجع اجود التقريرات / الجلد الاول / ص ١٧٤ .

مثلاً في الوضوء ، فلا يترتب ذي المقدمة على ذواتها ، لا لعدم كونها مقدمة اصلاً ، بل لعدم كونها تمام المقدمة .

واما حصول العبادية فيها فيكون باحد امرين : اما الاتيان بها بداعي امرها النفسي وهو واضح ، واما الاتيان بها بداعي وقوعها في طريق الواجب النفسي وكونها مقدمة له ، سواء قصد بها الوجوب الغيري ام لم يقصد ، بل سواء قلنا بوجوب المقدمة شرعاً ام لم نقل به ، وقلنا بانَّ الخطابات المتعلقة بالمقدمات كلها ارشاد الى وجوبها العقلي كما هو المختار وذلك لما عرفت من انَّ مجرد وقوع العمل في طريق الوصول الى مطلوب المولىٰ كاف في قابليته للاضافة اليه ، وبقصد هذا العنوان تتحقق الاضافة والتقرب .

وعلى هذا لا يرد شيء مما اورد على ما سلكه المحقق الخراساني والنائيني ﷺ وبتحقق العبادية فيما اذا كان الاتي بها غافلاً عن امرها النفسي أو لم يكن معتقداً به اصلاً .

بقي فرعان :

احدهما : انه لو توضأ المكلف قبل دخول الوقت بداعي امرها النفسي الندبي لا اشكال في صحّة وضوءه ، ويجوز له الاتيان بالفريضة بعد دخول الوقت من دون اعادة الوضوء ، لانَّ الأمر بالوضوء عند القيام الى الصلاة المستفاد من الآية الشريفة ارشاد الى اعتبار الطهارة في الصلاة والمفروض انها حاصلة في مورد الكلام ، فلا وجه للاعادة .

وثانيهما : انه لو توضأ بعد دخول وقت الفريضة بداعي الوجوب الغيري فلا اشكال . واما لو توضأ بداعي امره الندبي أو لغاية مندوبة ولم يكن قاصداً للاتيان بالفريضة ، بل كان بانياً على عدم الاتيان بها ، فهل يصح هذا الوضوء ويجوز له الاجتزاء به لصلاة الفريضة اذا بدى له اَنْ يصليها أو يجب عليه الاعادة ؟

ربما يستشكل في صحّته بدعوىٰ انَّ الأمر الاستحبابي قد زال بطرو الوجوب على الوضوء ، فما قصده المتوضأ لم يكن وما كان لم يقصده .

وفيه : اولاً : انه متوقف على القول بوجوب المقدمة شرعاً ، وهو خلاف التحقيق كما سنبيّنه .

ثانياً : قد عرفت انَّ طرو الوجوب لا يوجب زوال الاستحباب ولا انقلابه الى مرتبة اخرى كما قيل وانما يوجب زوال الترخيص في الترك الثابت قبل مجيئه ، وعليه فاصل الطلب والشوق الثابت قبل ذلك يكون باقياً بعد مجيء الوجوب ايضاً ، فلا مانع من قصده .

بقي فرع لا باس بالاشارة اليه وهو : انه لو توضأ المكلف لغاية واجبة ، أو مستحبة فلم يأتِ بها ، فهل يصح وضوءه ليجوز له الدخول في غيرها مما يشترط بالطهارة ام لا ؟

ربما يستشكل في ذلك من حيث انَّ عدم ترتب تلك الغاية عليه يكشف من عدم كونه مقدمة له وعدم مطلوبيته لتلك الغاية .

ولا يخفىٰ ان البحث عنه علمي محض ، وربما تبتني صحّته على القول بالمقدمة الموصلة وعدمه ، ولكن الحق صحته مطلقاً على التقديرين ، وذلك لانه لا يعتبر في عبادية العبادة الاّ امران :

احدهما : ان يكون العمل قابلاً لأنْ يضاف به الى المولىٰ .

ثانيهما : اَنْ يضيفه العبد الى المولى ويأتي به متقرباً الى الله تعالى .

وكلا الأمرين موجود في المقام .

اما اضافته الى المولىٰ فظاهر ، لانه اتى به للتوصل الى تلك الغاية المطلوبة .

واما قابليته للاضافة فقد يستشكل فيها من حيث عدم ترتب الغاية ، فيتوهم انه لم يكن قابلاً لذلك وانما تخيل المكلف قابليته ، الاّ انه خلاف الواقع ،

وذلك لانَّ محبوبيّته النفسية ثابتة سواء ترتبت عليه الغاية ام لم تترتّب ، قلنا بالمقدمة الموصلة ام لم نقل .

نعم خطأ المكلف من حيث جهة الاضافة وهو لا يضر بالعبادية ، نظير ما اذا غفل المكلف عن نذره لصلاة الليل فاتىٰ بها بداعي الاستحباب ، أو تخيل استحباب امر واجب فاتى به بداعي الاستحباب ، فانَّ الظاهر صحّة العمل في جميع ذلك .

اختصاص وجوب المقدّمة بالمقدّمة الموصلة وعدمه

ثم انه وقع الخلاف في انَّ وجوب المقدمة على القول به أو محبوبيّته هل يكون مختصّاً بالمقدمة الموصلة ، أو التي قصد بها الايصال ، او انَّ مقدمة الواجب محبوبة مطلقاً ؟

ولا يخفى انَّ الانسب تأخير هذه المسألة عن البحث عن أصل وجوب المقدمة ، فذكرها في المقام من قبيل تقديم ما حقّه التأخير ، وكيف كان الأقوال فيها خمسة :

الاول : هو القول بكونها تابعة لذيها من حيث الاطلاق والاشتراط .

الثاني : ما نسب الى المعالم من انَّ وجوب المقدّمة مشروط بارادة الاتيان بذي المقدّمة ، وعليه فتكون ارادة الاتيان بذي المقدّمة شرطاً لوجوب المقدمة لا قيداً للواجب فقط .

الثالث : ما نسب الى الشيخ من انَّ الواجب هو الحصّة الخاصّة من المقدّمة وهي ما قصد به الايصال الى ذي المقدّمة .

الرابع : ما نسب الى الفصول من انَّ الواجب خصوص الموصلة منها التي يترتّب عليها ذو المقدّمة .

الخامس : ما ذهب اليه بعض اعاظم مشايخنا ﷺ من اعتبار كلا الأمرين فيها .

ونقول : اما ما ذكره في المعالم ففساده واضح ، وذلك لانه لا منشأ للقول بوجوب المقدّمة شرعاً الاّ دعوىٰ الملازمة بين محبوبية ذي المقدّمة ومحبوبيّة مقدّمته ، وعليه فنسأل من صاحب المعالم بعد وضوح استحالة التعليق في الملازمة انه لو لم

يرد المكلف اَنْ يصلي الفريضة مثلاً فهل يكون وجوبها فعلياً أو لا ؟ وعلى الثاني يلزم اَنْ يكون التكليف تابعاً لاختيار المكلف ، ولا يمكن الالتزام به ، فلابدّ من الالتزام بالاول ، وعليه فانْ كان ذو المقدّمة واجباً يستحيل عدم وجوب مقدّمته بعد فرض الملازمة لانه خلف .

وامّا ما نسب الى الشيخ من اعتبار قصد الايصال ، فقد استدل عليه على ما في التقريرات بانَّ الواجب ليس ذات المقدّمة ، بل بعنوان المقدمية واذا كان العنوان تحت الأمر لا يتحقق المأمور به الاّ اذا قصد ذات العنوان ، نظير عنوان التعظيم والتأديب ونحو ذلك .

وقد اوضح بعض مشايخنا ﷺ ما في التقريرات في ضمن مقدمتين .

احداهما : انَّ الجهة التعليلية للأحكام العقلية ترجع الى الجهة التقييديّة ، وبعبارة واضحة انَّ علّة الحكم العقلي في الحقيقة تكون عنواناً لموضوعه ، والحكم حقيقة يكون ثابتاً لذاك العنوان ، وثبوته لموضوع القضيّة كما في الشكل الأول الذي ترجع جميع القضايا اليه انما هو من باب تطبيق الكبرىٰ على الصغرىٰ وكون ذاك الموضوع من مصاديق ذاك العنوان ، من غير فرق بين الأحكام النظرية أي ما ينبغي اَنْ يعلم كحكمه بالامكان أو الاستحالة ، والاحكام العملية اي ما ينبغي اَنْ يعمل كحكمه بالحسن والقبح ، مثلاً اذا حكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي لكونه مستلزماً لاجتماع الضدين أو النقيضين ففي الحقيقة يكون الموضوع لحكمه بالاستحالة هو اجتماع النقيضين ، ويثبت ذلك لاجتماع الأمر والنهي بما انه من احد مصاديقه وصغرياته ، ومن ثم ذكر الشيخ الرئيس انَّ الكبرىٰ هي التي يدخل عليها لام التعليل .

ثانيهما : انَّ الالزام من المولى لابدَّ واَنْ يتعلق بالحصّة الاختيارية من الطبيعة ، فلا يكون الغير الاختياري منها مصداقاً للمأمور به وإنْ كان وافياً

بالغرض احياناً ومسقطاً للأمر .

ثم بضم احدى المقدمتين الى الأخرى استنتج انَّ وجوب المقدّمة متعلّق بعنوان المقدمية لانه العلّة لثبوته لا بذات المقدّمة .

واذا ثبت ذلك فمقتضى المقدمة الثانية انَّ ما يكون مصداقاً للواجب منها هو المقدمة التي قصد بها عنوان المقدمية والايصال الى ذي المقدّمة ، لانه اذا لم يؤتِ بها بهذا العنوان لا تكون المقدّمة بعنوان المقدّمية صادرة عن الاختيار وإنْ صدر ذاتها اختياراً ، الاّ انها لم تكن متعلقاً للأمر والوجوب وان كان مسقطاً له .

هذا ونقول : ما افاده من الكبرىٰ الكلية مبتني على الأحكام العقلية ولا يصغى الى ما نسب الى بعض الاساطين من انَّ باب العلل في الأحكام العقلية كبقية العلل والمعاليل لا باب الحكم والموضوع الا انه اجنبي عن المقام ، فانَّ وجوب المقدمة المبحوث عنها ليس من الأحكام العقلية وانما هو شرعي ، والعقل يستكشف ثبوته من الملازمة ، والاّ فالحاكم هو الشرع والحكم شرعي ومن ثم ذكرنا انَّ الانسب تأخير هذا البحث عن مسألة وجوب المقدّمة ، اذ بعد اثبات الوجوب الشرعي لها نتكلم في انه مطلق ، او الواجب مطلق ، او مشروط ، ولا يلزم رجوع الجهات التعليليّة في الأحكام الشرعية الى الجهات التقييديّة .

فعلّة حكم الشارع بوجوب المقدّمة وإنْ كان عنوان المقدمية ، وتوقف ذي المقدّمة عليه ، الاّ انه مع ذلك يمكن اَنْ يجعل الوجوب على ذوات المقدمات ، لانها المتوقف عليه لا على عنوان المقدميّة ثم انه لو سلمنا ذلك وفرضنا ثبوت الوجوب لعنوان المقدمة لا لذاتها نمنع المقدمة الثانية ونقول : لا يعتبر في اختيارية الفعل الاّ العلم والالتفات الى العنوان ، وامّا قصده بأَنْ يكون الداعي لتحصيله تحقق العنوان ، فلا يعتبر فيها اصلاً ، ولذا لو قلنا بانَّ مقدمة الحرام حرام واتى بها المكلف مع العلم والالتفات ولم يقصد بها التوصل الى المحرم قد اتى بالحرام قطعاً ، وعليه ففي المقام لو

كان المكلف ملتفتاً الى المقدميّة ، واتى بها فقد حصلت المقدّمة بعنوانها اختياراً ، قصد بها التوصل ام لم يقصد .

ثم انه ذكر لهذا القول ثمرات .

منها : ما في التقرير من ظهور ثمرة البحث عن اعتبار قصد الايصال في من اراد الصلاة الى بعض الجهات الأربع دون جميعها عند تردد القبلة بينها ، فانه على القول باعتبار قصد الايصال بطلت الصلاة ولو صادفت القبلة الحقيقية ، بخلافه لو لم نقل بذلك ، فانه تصح صلاته حينئذ وتكون مجزية .

وفيه : ما ذكره الميرزا من انَّ ذلك خارج عن محل الكلام ، لانَّ الصلاة الى القبلة الواقعيّة واجبة نفسياً ، والصلاة الى بقيّة الجهات غير واجبة اصلاً لا نفسياً ولا غيرياً ، لانها ليست مقدمة لوجود الواجب وانما هي مقدمة علمية ، ولا ربط لها بمحل البحث وقد تعرض لصحّة ذلك وجعلها مبتنية على القول بلزوم الموافقة القطعية للعلم الاجمالي وعدمه والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية بناء على اعتبار الجزم في النية .

ومنها : ما في التقرير ايضاً من ظهور الثمرة فيما اذا توضأ لخصوص غاية ، فانه على القول باعتبار قصد الايصال لا يمكن ترتيب الغايات الاخر عليها ، مثلاً اذا توضأ للصلاة وصلّى لا يمكنه مس المصحف مع ذاك الوضوء ، لعدم تحقق مقدمة جوازه لعدم قصد الايصال اليه .

ثم تنظر فيما ذكره بانَّ الوضوء طبيعة واحدة فاذا تحققت تترتب عليها جميع اثارها ، فاجاب بانَّ الثمرة انما تترتب في الغسل لانه ماهيات مختلفة ، ونقول :

اولاً : انَّ الغسل ايضاً ماهيّة واحدة .

وثانياً : بناء على اختلافها انما تختلف باختلاف اسبابه ، مثلاً غسل الجنابة ماهية مباينة لغسل الحيض ، ولا تختلف ماهية الغسل باختلاف الغايات ، ولم يقل

احد بذلك .

فالصحيح من الثمرات هو الذي ذكره في الكفاية من انه لو توقف واجب اهم على مقدمة محرمة في نفسها ، كما لو توقف انقاذ الغريق على التوسط في الأرض المغصوبة فدخلها المكلف لكن لا بقصد التوصل ، فانه بناء على اعتباره قد فعل حراماً ، وبناء على عدمه لم يأتِ بالحرام ، اذ لا يعقل ثبوت الحرمة الفعلية لما يتوقف عليه الواجب الفعلي ، هذا ولكن كفاية مجرد قصد التوصّل في محبوبيّة المقدمة مما يأباه الذوق السليم والوجدان الذي استدل به الشيخ ﷺ .

فالصحيح ما ذهب اليه الفصول من اعتبار الايصال الخارجي في وجوب المقدّمة ، بداهة انَّ وجوب المقدمة انما هو لترتب ذي المقدمة عليها ، فالمحبوب ما يقع في طريق الايصال اليه لا ذات المقدمة ، وهذا وجداني كما ذكره في الفصول .

وتوضيح ذلك بمثال عرفي ، وهو انه لو فرضنا انَّ بعض محارم الرجل غرق في البحر وتوقف إنقاذهُ على اَنْ يمس رجل اجنبي جسدها ، فلا محالة يكون ذلك محبوباً لمحبوبية الانقاذ ، ولكن لو مس احد جسدها من دون اَنْ ينقذها لا يكون ذلك محبوباً له بالضرورة ، وانما يجب المس الذي يترتب عليه انقاذها .

فالوجدان اقوى دليل على اعتبار الايصال في المقدمة الواجبة .

ثم انَّ صاحب الفصول بعد ما استدل على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة دون غيرها بالوجدان اَيَّد دعواه بجواز اَنْ ينهى المولىٰ عن غير المقدمة الموصلة وعدم جواز نهيه عن خصوص الموصلة او عما يعمها أي عن مطلق المقدّمة ، وذكر انَّ ذلك أيد اختصاص الوجوب بالموصلة دون غيرها .

وقد اورد عليه في الكفاية[1] بوجهين :

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٨٨ .

احدهما : انه لا مانع من نهي الشارع عن بعض افراد المقدمة ، فانه يوجب ذلك انصراف وجوبها الى غير المنهي عنه ، نظير ما اذا توقف الواجب على المشي في طريقين فنهى الشارع عن المشي في احدهما ، فلا يكون في صحّة النهي دليل على الاختصاص .

ثانيهما : انه لو اختص وجوب المقدمة بالمقدمة الموصلة لزم التكليف بغير المقدور ، وجواز ترك الواجب النفسي اختياراً فيما اذا لم يرد المكلف الاتيان بذي المقدمة في فرض انحصار المقدمة بالمحرم ، وذلك لانه حينئذ لا تكون المقدمة مرخصاً فيها ، لانَّ جوازها انما يكون في فرض ايصالها وارادة الاتيان بذيها ، فتبقىٰ على حرمتها ، واذا كانت محرمة فهي ممتنعة شرعاً ، واذا امتنعت المقدمة يمتنع ذوها ايضاً ، فيكون التكليف به تكليفاً بغير المقدور .

وفي كلا الايرادين ما لا يخفى .

اما الايراد الاول ففيه :

اولاً : انه يمكن اَنْ يغير صاحب الفصول تقريبه بـاَنْ يـقول : انَّ الحـاكـم بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوبها انما هو الحكم ، فالعقل ـ بعد ما بينا غير مرة من انَّ الاحمال النفس الامري غير معقول ، وانَّ الحاكم لا يعقل اَنْ يكون شاكاً في موضوع حكمه ـ اما اَنْ يحكم بثبوت الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مطلق المقدمة ، واما اَنْ يحكم بالملازمة بينه وبين وجوب حصّة خاصة من المقدمة ، وعلى الثاني يثبت المطلوب ، وعلى الأول يستحيل اَنْ يخصص حكم العقل بالنهي الشرعي ويرتفع به اطلاق وجوب المقدمة ، فمن صحّة النهي يستكشف انَّ طرف الملازمة من اول الأمر انما كان غير المنهي عنه .

ولا يخفى انَّ مرادنا من الاطلاق والتقييد انما هو اطلاق فرد واحد وتقييده بالاضافة الى حال الايصال وعدمه ، فلا يقاس ذلك باصل وجـوب المـقدمة في

الجملة اي افراد ما منها على نحو القضية المنفصلة ليكون التطبيق باختيار المكلف الذي هو قابل للتقييد بالنهي الشرعي عن بعض الافراد .

وثانياً : لو سلمنا ذلك فنقول : يكتفي صاحب الفصول بما التزم به الخراساني ﷺ من امكان النهي عن بعض افراد المقدمة او اصنافها ، لانه اذا امكن ذلك ففي مورد ظهور الثمرة ـ وهو فرض انحصار المقدمة بالمحرم ـ مجرد امكان النهي يكفي في ثبوته بمقتضى اطلاق دليل حرمة الغصب مثلاً ، ولا يخرج عن ذلك الاّ بالمقدار المتيقن ، وهو خصوص المقدمة الموصلة ، وعليه فلا يفرق بين قول الفصول وبين ما ذكر في الكفاية من حيث اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة ، الاّ انه على مسلك الآخوند يكون ذلك لأجل المانع عن الشمول ، وهو نهي الشارع ، وعلى مسلك الفصول يكون الاختصاص لقصور في المقتضي لثبوت الوجوب بنحو الاطلاق .

واما الايراد الثاني ، فهو من كبوة الجواد ، وذلك لانَّ ما ذكره انما يتم لو كان التعليق والقيد راجعاً الى الجواز كما ذهب اليه المعالم وردّه في الكفاية . واما بناء على رجوع القيد الى الجائز ، فالحكم مطلق غير مقيد بارادة ذي المقدمة ولا بشيء آخر ، فتكون الحصّة الموصلة من المقدمة محكومة بالجواز ، اتى به المكلف ام لم ياتِ ، والمفروض انه قادر على الاتيان بها ، فلماذا يكون ذيها غير مقدور ، فيكون الترك اختيارياً .

ثم انه استدل على عدم اختصاص الوجوب بالموصلة بوجوه :

منها : ما في الكفاية[1] وحاصله : انَّ وجوب المقدمة لابدَّ وانْ يكون بملاك وغرض مترتب عليها ، وهو غير مختص بالموصلة ، بل هو موجود في غيرها ايضاً ،

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٨٤ .

فيعم الوجوب الجميع .

وتوضيح ذلك بمقدمتين :

احداهما : انَّ الغرض من ايجاب المقدمة انما هو حصول ما لولاه لما امكن ذي المقدمة .

ثانيهما : انَّ هذا الغرض ثابت في مطلق المقدمة ولو لم تكن موصلة وهو واضح ، واما فعلية الترتب والوصول فليست هي الغرض من المقدمة ، والاّ لأختص وجوب المقدمة بالعلّة التامّة ، وهو بديهي الفساد .

وفيه : انَّ الصحيح كما ذكرنا انَّ ملاك وجوب المقدمة ليس الاّ استحالة انفكاك ذيها عنها وتوقفه عليها ، واما ما ذكره ، فانْ أُريد به ظاهر عبارته اعني « حصول ما لولاه الخ .... » فهو غير المقدمة لا الغرض المترتب من ايجابها ، وإنْ أُريد بذلك معنى آخر اعني به التمكن من الاتيان بذي المقدمة فهو واضح الفساد ، بداهة انَّ امكان ذي المقدمة ليس مترتباً على حصول مقدمته في الخارج وانما هو متوقف على امكان مقدمته ، نعم حصوله مترتب على حصولها ، ومن ثم يصح الأمر بذي المقدمة مع عدم الاتيان بمقدماته .

وقد ذكر بعض اعاظم مشايخنا بعد ما اورده عليه انَّ الغرض من ايجاب المقدمة انما هو القابلية والاستعداد لايجاد ذي المقدمة من ناحيتها ، وإنْ شئت فعبر عن ذلك بسد باب عدم ذي المقدمة من قبلها ، وهذا مترتب على مطلق المقدمة ولو لم تكن موصلة .

وفيه : انَّ هذا وإنْ كان ممكناً ثبوتاً الاّ انه لا دليل عليه في مرحلة الاثبات ، اذ كما يحتمل اَنْ يكون الغرض من ايجاب المقدمة ذلك يحتمل اَنْ يكون الغرض منه امراً اخراً لا يتحقق الاّ بعد انضمام بقية المقدمات اليها ، نظير ما اذا اراد المولىٰ طبخ الطعام فامر بعض عبيده باحضار الماء وبعضهم باحضار الحطب والقدر الى غير

ذلك ، فانه ليس غرضه من امر كل منهم بذلك سد باب العدم من قبله ، وانما غرضه طبخ الطعام الذي لا يترتب على جميع المقدمات .

واذا كان الغرض كذلك فلا محالة ينحصر الواجب بخصوص المقدمة الموصلة ، وإنْ شئت فعبر عنها بالعلّة التامّة وانْ كانت العبارة غير خالية عن المسامحة .

ومنها : ما ذكره في الكفاية[1] ايضاً ، وحاصله : انه لو اتى المكلف بالمقدمة ولم يأتِ بعد بذيها فيكون التكليف بها ساقطاً لا محالة ، ولابدَّ اَنْ يكون سقوطه بالاطاعة كما هو المطلوب ، أو بالعصيان ، أو بزوال الموضوع ، او بحصول الغرض ، وعلى الأول يثبت المطلوب ، والوسطان غير محتملين ، وعلى الرابع لابدَّ من اَنْ يكون مطلوباً ، لانَّ الوافي بالغرض يؤمر به لولا المانع .

والجواب عن ذلك .

اولاً : بالنقض بما اذا شرع المكلف في الواجب التدريجي واتى ببعض اجزاءه ، فانه تجري فيه الشقوق المتقدمة .

وثانياً : الحل في الجميع هو انَّ الاطاعة والسقوط فيها يكون مراعىٰ على الاتيان ببقية الاجزاء بنحو الشرط المتاخر ، فانْ اتى بها المكلف يستكشف سقوط التكليف من الأول بالاطاعة ، والاّ فيستكشف عدم كون ما اتى به مصداقاً للمأمور به من اول الأمر ، وهذا واضح .

ومما اورد على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة ما ذكره المحقق النائيني من الدور ، ويمكن تقريبه بوجهين :

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٨٦ .

الاول : ما استفدناه من مجلس بحثه[1] وهو تقريب الدور من ناحية الوجوب ، بأنْ يقال : انَّ الايصال وعدمه امران منتزعان من ترتب ذي المقدّمة على مقدمته ، فاذا قيدنا المقدمة الواجبة بالايصال فلا محالة يترشح من وجوبها وجوب غيري يتعلق بالواجب النفسي وهو ذي المقدمة ، والمفروض انَّ وجوبها كان مترشحاً منه ، فيلزم تقدم المتأخر وبالعكس ، وهو معنى الدور .

والجواب عنه واضح : فانَّ الموقوف غير الموقوف عليه ، بداهة انَّ وجوب المقدمة وإنْ كان مترشحاً من الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة الاّ انَّ الوجوب المترشح من وجوبها ليس هو الوجوب النفسي ليلزم الدور ، وانما هو وجوب غيري آخر ، فلا يلزم من ذلك الا اجتماع وجوبين على واجب واحد ، ويندفع محذوره بالالتزام بالتأكد على المشهور .

الثاني : من التقريبين تقريب الدور من ناحية المقدمية بأنْ يقال : انَّ المقدمية لو كانت مختصة بالايصال فلا محالة يكون تحققها متوقف على ترتب ذي المقدمة ، فيلزم الدور .

والجواب عنه : انَّ الايصال ليس دخيلاً في عنوان المقدمية اصلاً ، وانما هو دخيل في الواجب وقيد له لا للمقدمية ، فاشكال الدور مندفع بتقريبيه .

فلا يبقى إلا لزوم اجتماع وجوبين في الواجب النفسي الذي هو مخالف للوجدان ، بداهة انَّ من يطلب ذي المقدمة ليس في نفسه طلبان متعلقان به ، احدهما نفسي والآخر غيري .

ويندفع ذلك بما هو الجواب الصحيح عن اشكال الدور ايضاً وهو : انَّ القائل بالمقدمة الموصلة لا يجعل الايصال وترتب الواجب قيداً للمقدمة الواجبة اصلاً ،

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٢٣٧ .

وانما يجعله عنواناً مشيراً ومعرفاً عن ذات المقدمة التي هي ملازمة مع تحقق ذي المقدمة خارجاً من دون ان يكون هناك تقيد اصلاً ، فلا يلزم شيء من المحذورات المتقدمة .

فالصحيح انَّ وجوب المقدمات الذي هو وجوب وجداني لا تعدد فيه متعلق بذوات المقدمات التي تلازم وجود ذي المقدمة خارجاً ، وليس لكل مقدمة وجوب مستقل ، اذ الغرض كما عرفت مترتب على المقدمات بنحو الانضمام من المقتضي والمعد وعدم المانع التي نعبر عنها بالعلّة التامّة ولو مسامحة ، لتوسط الاختيار بينها وبين تحقق الواجب خارجاً .

هذا بناء على القول بوجوب المقدمة شرعاً ، ولكن لو لم نقل بذلك كما هو الصحيح ايضاً يترتب على بحث المقدمة الموصلة ثمر مهم في فرض انحصار المقدمة بالفرد المحرم ، فانَّ العقل لا محالة يحكم بالترخيص فيما اذا كان الواجب اهماً ، فيبحث عن ان المرخص فيه هل هو خصوص الموصلة او الاعم .

فثمرة هذا البحث غير منحصرة بالقول بوجوب المقدمة شرعاً ، وقد عرفت انَّ الصحيح ما ذهب اليه الفصول من اختصاص ثبوت الترخيص العقلي بالمقدمة الموصلة اي التي تلازم وجود ذيها خارجاً .

بقي الكلام فيما اختاره صاحب الحاشية والميرزا النائيني ﷺ[1] مما يكون نتيجته عدم وجوب غير الموصلة من المقدمة بعد انكارهما اختصاص وجوبها بالموصلة ، وحاصل ما ذكراه مبتني على مقدمتين :

الاولى : انه بعد ما ثبت على مبناهما استحالة تقييد الواجب بخصوص الموصلة ، فاستحالة التقييد يستلزم استحالة الاطلاق ، لانَّ التقابل بينهما تقابل

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٢٤٠ وما بعدها .

العدم والملكة ، ويفترق هذا التقابل في ذلك عن غيره من تقابل التضاد وتقابل السلب والايجاب ، فانَّ استحالة احد المتضادين يستلزم ضرورية الضد الاخر أو أحد الاضداد ، كما انَّ استحالة احد النقيضين يستدعي ضرورية النقيض الآخر ، وهذا بخلاف العدم والملكة فانَّ استحالة الملكة تستلزم استحالة عدمها ايضاً ، وعليه فاذا ثبتت استحالة تقييد المقدمة الواجبة بخصوص الموصلة فيستحيل اَنْ تكون مطلقة من حيث الايصال وعدمه ، فلابدّ واَنْ يكون وجوب المقدمة مهملة .

المقدمة الثانية : انَّ الغرض من ايجاب المقدمة ليس الاّ ترتب ذيها عليها ، ومن الواضح انَّ هذا الغرض انما يكون مترتباً على خصوص المقدمة الملازمة لترتب الواجب عليها دون مطلق المقدمة ، فالغرض مختص بخصوصها ، وعلى هذا ففي المقدمة المحرمة يتحقق خطابان بنحو الترتب .

احدهما : الأمر بايجاد المقدمة بنحو الاهمال .

وثانيهما : حرمة الاتيان بها على تقدير عصيان الخطاب النفسي وترك الاتيان بذي المقدمة أو ترك الاتيان بالمقدمة التي يترتب عليها ذوها على الخلاف في ذلك ، وعلى هذا فتبقى المقدمة الغير المترتب عليها ذو المقدمة على حرمتها ، وهذا هي ثمرة القول بالمقدمة الموصلة .

والى هنا يشترك المحققان ، ولا فرق بين ما ذكراه الاّ من ناحية المرتب عليه ، فانَّ الظاهر مما ذكره صاحب الحاشية في مبحث الضد هو انَّ وجوب الصلاة مترتب على عصيان الأمر بترك الصلاة المترتب عليه وجود الازالة ، وقد ذكرنا في محله انَّ الترتب وانْ كان من الواضحات الاّ انه انما يعقل مع تعدد الموضوع لا مع وحدته واما المحقق النائيني فجعل المترتب عليه عصيان الخطاب النفسي المتعلق بذي المقدمة ، وهذا هو الصحيح في بحث الترتب .

هذا ولكن على فرض انكار القول بالمقدمة الموصلة لا يتم شيء من

المقدمتين :

اما الاولى : فلما مرّ تفصيله في بحث التعبدي والتوصلي من استحالة اَنْ يكون الحاكم جاهلاً بموضوع حكمه ، فالاهمال الواقعي غير معقول ، وذكرنا انَّ استحالة التقييد لا تستلزم استحالة الاطلاق وان كان بينهما تقابل العدم والملكة ، فانَّ استحالة الملكة ربما تستلزم وجوب عدمها كما في العلم والجهل بكنهه تعالى ، وعليه فالموضوع لوجوب المقدمة لابدّ واَنْ يكون مطلقاً أو مقيداً بالايصال ، أو بعدمه . والثالث بديهي البطلان ، والثاني ابطلوه على فرضهم ، فيتعيّن الاطلاق .

وبالجملة قسم صاحب الفصول المقدمة الى الموصلة وغير الموصلة وجعل متعلق الوجوب خصوص الاولى ، اعني المقدمة بشرط لا عن ترتب ذيها عليها ، فهي باقية على حكمها الأول من اباحة أو حرمة أو غير ذلك .

وصاحب الحاشية حيث رأى استحالة ذلك ذهب الى انَّ الواجب ذات المقدمة من حيث ترتب الواجب عليها بمعنى انَّ الحيثية تكون تعليلية لا تقييدية ، وقد بينا انَّ ما ذكره وتبعه فيه المحقق النائيني مبنى على مقدمتين :

الاولى : انه كما يستحيل تقييد متعلق الوجوب بخصوص الموصلة كذلك يستحيل اَنْ يكون مطلقاً بالقياس اليه ، بدعوىٰ انَّ استحالة التقييد تستدعي استحالة الاطلاق ، لانَّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، فلا محالة يكون متعلق الوجوب المقدمة بنحو الاهمال .

الثانية : انَّ الغرض من ايجاب المقدمة ليس الاّ الوصول الى ذي المقدمة ، وهو لا يترتب الاّ على المقدمة الملازمة لترتب الواجب النفسي عليها خارجاً دون غيرها ، فيستكشف من مجموع ذلك ثبوت تكليف ، أو ترخيص معلق بايجاد المقدمة من حيث ترتب الغرض عليها خارجاً ، وثبوت تحريم متعلق بايجادها بنحو الترتب على عصيان الوجوب الغيري على ما سلكه صاحب الحاشية على ما حكي

عنه ، أو على عصيان الوجوب النفسي على ما ذهب اليه النائيني ، فيكون مفادهما على مسلك صاحب الحاشية انه يجب عليك الايجاد بالمقدمة من حيث ترتب الغرض عليها وإنْ عصيته ولم توجد المقدمة من ذاك الحيث ، فيحرم عليك ايجادها . وعلى مسلك النائيني انه يجب الايجاد بالمقدمة وإنْ عصيت الوجوب النفسي المتعلق بذيها ، فيحرم عليك الاتيان بها ، وذلك لانَّ امكان الترتب يكون مستلزماً لوقوعه كما هو مبيّن في محلّه ، فتكون النتيجة حرمة المقدمة المحرمة التي لا يترتب عليها ذي المقدمة خارجاً .

ونقول : اما المقدمة الاولى ، فقد عرفت عدم تماميتها وانَّ الاهمال النفسي الامري مستحيل ، فلا مناص من اطلاق متعلق الوجوب أو تقييده باحد الأمرين ، وانَّ استحالة التقييد في مقام لا يستلزم استحالة الاطلاق .

نعم اذا استحال التقييد في مقام الاثبات بأَنْ قال المولى « اعتق رقبة » وبمجرد ذلك عرض له مانع عن التكلم فامتنع عليه التقيد لا يتحقق للفظ اطلاق نستكشف منه اطلاق مراد المولى ثبوتاً .

وهذا مضافاً الى انَّ تقابل الاطلاق والتقييد ليس من تقابل العدم والملكة ، بل تقابلهما من تقابل التضاد ، وذلك لانَّ الاطلاق الثبوتي امر وجودي وهو لحاظ السريان ورفض القيود ، ومن الواضح انَّ استحالة احد الضدين يستلزم ضرورية الضد الآخر .

واما المقدمة الثانية ، فهي صحيحة كما ذكر ، بداهة انَّ المحبوب ليس الا المقدمة التي يترتب عليها المحبوب النفسي في الخارج دون غيرها .

ثم مع تسليم صحّة المقدمتين هل يتم الترتب في المقام ام لا ؟ .

الظاهر هو الثاني ، اما على مسلك الحاشية فواضح ، لما ذكرنا من انَّ الترتب انما يتم اذا كان الحكمان في موضوعين ، وامّا ثبوت حكمين لموضوع واحد بنحو

الترتب فلا يعقل بأَنْ يقول يجب عليك الصلاة وإنْ غصبت ولم تاتِ بها فتحرم عليك، اذ لا معنى للحرمة مع فرض الترك، أو للايجاب مع فرض تحقق الفعل كما هو واضح.

واما على مسلك النائيني ﷺ فحيث انَّ شرط حرمة المقدمة انما هو عدم الاتيان بذي المقدمة. والمفروض انَّ ذا المقدمة دائماً يكون متأخراً عن مقدمته زماناً، فلابدَّ وأَنْ يكون دخل عدمه في حرمتها بنحو الشرط المتأخر. فبناءً على استحالته كما يظهر من الميرزا يستحيل الترتب لذلك، ومع تسليمه وارجاعه الى وصف التعقب كما فعله ﷺ في موارد ثبوت الدليل عليه فلا يمكن الالتزام به في المقام ايضاً، وذلك لانه لو كانت حرمة المقدمة مشروطة بعدم الاتيان بذي المقدمة، فلابدَّ وأَنْ يكون جوازها مشروطاً بالاتيان بذي المقدمة بالملازمة، كما انَّ كل ضدين اذا اشترط وجود احدهما بأمر فلا محالة يكون وجود الآخر مشروطاً بعدمه.

وعليه فيكون الاتيان بذي المقدمة شرطاً للحكم، اعني الجواز دون الجائز كما توهمه صاحب المعالم، فيرد حينئذ اشكال الكفاية، فيلزم محذوران:

الأول: أَنْ يكون طلب ذي المقدمة من طلب الحاصل، لانَّ فرض جواز المقدمة الذي هو فرض القدرة عليها وعلى ذي المقدمة وفرض تعلق الأمر به انما هو فرض الاتيان به وحصوله خارجاً، ومعه كيف يمكن طلبه، وهل هو الاّ طلب الحاصل.

الثاني: أَنْ يجوز تركه اختياراً كما تقدم بيانه، اذ لا يجب على المكلف ايجاد شرط الوجوب في الخارج، وهو واضح.

فالصحيح ما ذهب اليه صاحب الفصول من اختصاص الوجوب بالمقدمة الملازمة لوجود ذي المقدمة أي المنضمة الى بقية المقدمات وإنْ اخطأ في تعبيره عنها بالموصلة كما مر بيانه، بداهة انَّ المقدار المتيقن الذي يكون محبوباً انما هو ذلك دون

غيره ونحن ناخذ به ونرفع اليد عن المنشأ به .

ثم انه لا تختص ثمرة البحث عن الموصلة بما اذا قلنا بوجوب المقدمة شرعاً ، بل يجري على القول بعدمه ايضاً في ما اذا كانت المقدمة منحصرة بالمحرم ، فانَّ الترخيص الثابت بحكم العقل على القول بالموصلة مختص بها ، والاّ فهو مطلق كما هو ظاهر .

فاذا اجر احد نفسه للدخول في الدار المغصوبة فدخلها ، وترتب عليه انقاذ غريق او واجب اخر اهم يحكم بصحّة الاجارة وإنْ كان الأجير متجرياً في ذلك .

هذا تمام الكلام في المقدمة الموصلة .

ثم انَّ صاحب الفصول جعل من ثمرات المقدمة الموصلة صحّة العبادة المضادة لواجب اهم ، كالصلاة المزاحمة بالازالة ، بدعوى انه لو كانت المقدمة مطلقاً واجبة فترك الصلاة يكون واجباً ، وحيث انَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العام ، فلا محالة يكون فعل الصلاة منهياً عنه ، والنهي في العبادة يوجب الفساد ، وهذا بخلاف ما لو اختص الوجوب بخصوص الترك الموصل ، فانَّ فعل الصلاة حينئذ عند عدم ارادة الازالة لا يكون محرماً فلا يبطل ، فيمكن تصحيحه بالأمر بنحو الترتب أو من ناحية الملاك .

وقد اورد عليه الشيخ على ما في التقريرات بانَّ الصلاة في الفرض فاسدة على القولين ، وذلك لانَّ نقيض كل شيء رفعه ، فنقيض الوجود المطلق عدمه ، وامّا الوجود المقيد بامر خاص كالقيام في الدار مثلاً هو عدمه ، وهو يتحقق بامرين عدم القيام راساً وعدم الخصوصية ، وهكذا العكس .

وعليه ففيما نحن فيه . نقيض الترك الخاص انما هو عدم الترك الخاص ويكون له فردان ، احدهما : الترك المجرد ، وثانيها : فعل الصلاة ، فكل منهما يكون منهياً عنه .

واورد عليه في الكفاية[1] بما توضيحه : انه ليس معنى القول المعروف من انَّ نقيض كل شيء رفعه اَنَّ نقيض كل شيء عدمه والّا لتسلسل ، فانَّ نقيض الوجود هو العدم ، ونقيض العدم هو عدم العدم وهكذا ، ولزال التضايف بين المتناقضين مع وضوح التضايف بين المتناقضين ، فلابدَّ واَنْ يراد من الرفع معناه الحقيقي اعني القطع ، فانَّ الوجود يكون ناقض العدم بمعنى انه يقطع الهيئة لاتصالية الثابتة للعدم الازلي ، وكذلك العدم الطارئ يقطع الهيئة الاتصالية الثابتة للوجود الواحد وانْ انعدم بعد ذلك ايضاً . وعلى هذا فنقيض الوجود هو العدم ، ونقيض العدم هو الوجود . ففيما نحن فيه نقيض الترك الخاص ليس الا الفعل الخاص ، واما الترك المجرد فليس نقيضاً للترك الخاص ، واقوى شاهد عليه هو امكان اجتماعهما ، والنقيضان لا يجتمعان .

وفي عبارة الكفاية في هذه الجملة مسامحة واضحة ، حيث يعبر عن نقيض الترك بترك الترك فراجع ، وعليه فلا يتم ما ذكره الشيخ ﷺ .

هذا وما افاده متين جداً مع قطع النظر عن المسامحة في التعبير ، الاّ انه يرد على الفصول انَّ ما ذكره مبني على مقدمات باطلة باجمعها .

الأولى : اَنْ يكون ترك الضد مقدمة لفعل ضده ، وهو فاسد .

الثانية : اَنْ تكون المقدمة واجبة شرعاً .

الثالثة : اَنْ يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده العام .

وجميع تلك المقدمات فاسدة كما مر وسيأتي انشاء الله .

هذا مضافاً الى جميع ذلك انَّ النهي الذي يوجب فساد العبادة انما هو النهي النفسي الناشئ عن مفسدة ومبغوضية في الفعل . واما النهي الغيري والمبغوضية

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٩٣ .

الفرضية فلا وجه لاقتضائه فساد العبادة اصلاً ، لعدم تماميّة الملاك فيه كما سيأتي بيانه انشاء الله .

فالثمرة الصحيحة للمقدمة الموصلة ما ذكرناه من المقدمات المحرمة فراجع .

الواجب الأصلي والتبعي

ثم انَّ المحقق الخراساني ﷺ [1] تعرض لتقسيم الواجب الى الأصلي والتبعي ، والظاهر انَّ تعرضه له في المقام من سهو القلم ، وكان محله عند ما قسم الواجب الى المشروط والمطلق وغيرهما ، ونحن نتبعه في ذلك فنقول : المحتمل في المراد من الأصلي والتبعي امور ثلاثة :

الأول : اَنْ يراد الاصلية والتبعيّة في مقام الاثبات والدلالة . فانه تارة . يكون وجوب الشيء مقصوداً بالافهام في مقام الاثبات ، اما بالدلالة المطابقية أو الالتزامية بالمعنى البين الأخص بحيث يعرف الملازمة الآمر واهل العرف ، واخرى : لا يكون كذلك بأَنْ يكون اللزوم الثابت بيّناً بالمعنى الأعم بحيث لا يعرفه العرف .

الثاني : اَنْ يراد من الاصلية والتبعية الارتكاز والتفصيل . فانه تارة : يكون الآمر ملتفتاً الى انه مريد للشيء الفلاني تفصيلاً ، واخرى : لا يلتفت اليه الاّ اجمالاً وهذا التقسيم بهذا المعنى مباين مع تقسيم الواجب الى النفسي والغيري ، ولذا يتّصف كل منهما بالقسمين .

اما انقسام الواجب الغيري اليهما فواضح ، فانَّ الآمر تارة : يكون ملتفتاً الى كون الشيء الفلاني مقدمة لمراده ، فيكون مراداً تفصيلاً ، واخرى : لا يكون ملتفتاً الى مقدميّته فيكون مراداً اجمالاً وارتكازاً .

وأما انقسام الواجب النفسي اليهما ، فلأنه لو التفت المولى الى اشتمال العمل

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٩٤ .

الخاص على مصلحة ملزمة فامر به فلا محالة يكون وجوبه تفصيلياً ، وإنْ لم يلتفت اليه كما لو غرق ابنه وهو يتخيّل كونه عدوه مثلاً فلا يأمر بانقاذه ، فلا محالة يكون انقاذه حينئذ واجباً بالارتكاز ، الاّ انَّ التعبير عنه بالوجوب التبعي غير خال عن المسامحة .

وبالجملة لا وجه للقول باختصاص هذا التقسيم بهذا المعنى بالواجب الغيري كما تخيّله في الكفاية .

الثالث : اَنْ يراد الأصلية والتبعيّة في مقام الثبوت والواقع ، فانْ كان الوجوب ثابتاً لمصلحة في نفس الواجب كان هناك واجب آخر ام لم يكن ، فلا محالة يكون اصلياً ، وإنْ كان مترشحاً عن وجوب آخر ، وناشئاً عن مصلحة فيه يكون تبعياً .

والأصلي والتبعي بهذا المعنى متحدان مصداقاً مع النفسي والغيري في الخارج ، وانما الفرق بينهما اعتباري ، فانَّ التعبير بالغيرية انما هو باعتبار الغاية والنهاية وهي ترتب ذو المقدمة عليه ، والتعبير بالتبعية باعتبار المبدأ والمنشأ اعني ترشح الوجوب من وجوب آخر .

اذا عرفت ذلك فاعلم انَّ هذا التقسيم يترتب عليه الأثر بالمعنى الأخير ، وقد ظهر لك رجوعه الى التقسيم الى الواجب النفسي والغيري .

واما بالمعنيين الاوليين فلا يترتب عليه أثر اصلاً ، وإنْ كان حينئذ فرق بينهما فلا وجه له اصلاً .

ثمرة القول بوجوب المقدمة

ثم انه هل يترتب على القول بوجوب المقدمة شرعاً اثر عملي ام لا ؟ الظاهر هو الثاني ، لبطلان جميع الثمرات التي يوهم ترتبها عليه وهي كما يلي .

الاولىٰ : ما في الكفاية[1] من انَّ ثمرة البحث الاصولي وهو البحث عما يقع في طريق الاستنباط هو كبرىٰ كلية لو انضم اليها صغراها انتجت حكما فرعياً ، وفي المقام نتيجة البحث هو وجوب المقدمة ، فاذا انضم اليه الصغرىٰ وقلنا هذا مقدمة للواجب الفلاني ومقدمة الواجب واجبة ، يحكم بوجوبه لا محالة .

وفيه : انه لا يترتب على ذلك ثمر عملي بعد ثبوت اللابدية للمقدمة عقلاً ، فلا يقاس المقام ببقية الأحكام كوجوب الصلاة مثلاً ، فانه إنْ ثبتت يؤتى بها والاّ فلا ، وهذا بخلاف وجوب المقدّمة .

الثانية : فساد العبادة المضادة لواجب اهم كالصلاة والانتهاء له ، فانها تبطل بناء على وجوب المقدمة لو قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه .

وقد عرفت الجواب عنه .

الثالثة : انَّ الثمرة تظهر في ما لو نذر اَنْ يعطي درهماً لمن اتى بواجب ، فانه يبرء نذره اذا اعطى لمن اتى بمقدمة الواجب بناءً على وجوبها ، بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها .

وفيه : اولا : انه لو قلنا بوجوب المقدمة فالواجب منها خصوص الموصلة ،

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص١٩٦ .

وهي لا تنفك عن ترتب ذيها عليها خارجاً ، فيكون الاتي بها آتياً بالواجب لا محالة ، فيبرء من النذر باعطاء الدرهم اياه .

وثانياً : انَّ النذر تابع لقصد الناذر الاّ اَنْ يكون مقصوده من اتى بما هو واجب واقعاً .

وثالثاً : انَّ تطبيق الكبرىٰ على الصغرىٰ لا يمكن اَنْ يكون ثمراً للبحث الاصولي ، لانَّ نتيجته انما هو حكم كلي كاصل وجوب الوفاء بالنذر ، والاّ لكان البحث عن كل شيء مسألة اصولية ، كالبحث عن المسافة بين النجف والخندق ، لظهور ثمرته في ما لو نذر احد اَنّ يعطي درهماً لمن مشىٰ في زيارة الحسين عليه السلام فرسخاً مثلاً .

الرابعة : ظهور الثمرة في قصد القربة .

وقد عرفت انَّ امكان التقرب بالمقدمة غير متوقف على وجوبها اصلاً ، وانَّ القابلية لذلك ثابتة بمجرد وقوعها في طريق الايصال ، فلا نطيل .

الخامسة : دعوىٰ ظهور الثمرة في حصول الفسق بترك الواجب الذي له مقدمات عديدة اذا لم يكن الواجب الأصلي من الكبائر ، فانه على القول بوجوب مقدمة الواجب شرعاً يحصل به الاصرار على الصغيرة فيثبت الفسق ، وهذا بخلاف ما اذا لم نقل بوجوب المقدمة فانه لا يحصل به الاصرار على الصغيرة كما هو واضح .

وقد اورد عليه في الكفاية بعدم تحقق الاصرار حتى على القول بوجوب المقدمة ، وذلك لانه سقط وجوب ذي المقدمة بترك أول مقدمة من مقدماته لأمتناعه عليه بذلك ، فيسقط وجوب بقيّة المقدمات ايضاً ، فلا يتحقق في الخارج الاّ ترك واجب واحد ، فلا يتحقق الفسق بترك المقدمات ولو قلنا بوجوبها .

ونقول : ما افاده يتم على تقدير دون تقدير ، فانه لو قلنا بانَّ المراد من الاصرار هو العصيان دفعات ومرات ، فيتم ما افاده ، اذ لا يبقى مجال للعصيان مرة

ثانية أو ثالثة بعد سقوط وجوب ذي المقدمة ، وإنْ قلنا بانَّ معناه تكرار المعصية ولو دفعة واحدة ، فلا يتم ما ذكره ، لانه بترك المقدمة الاولى يتحقق عصيان جميع المقدمات وذيها على القول بوجوبها ، وهنا يترتب عليه العقاب ، لانَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً .

والصحيح في الجواب انَّ العصيان انما يكون بمخالفة التكليف النفسي الناشئ عن غرض ملزم في متعلقه وتفويته ، وامّا الوجوب الغيري فليس له عصيان لعدم ثبوت الغرض الملزم فيه فلا تفويت .

والشاهد على ذلك انه لا فرق في المعصية بين ما اذا اتى المكلف ببعض مقدمات الواجب ولم يأتِ بالواجب وما اذا لم ياتِ بشيء منها اصلاً .

السادسة : ظهور الثمرة في جواز أخذ الاجرة على المقدمة وعدمه . وقد ذكر النائيني ﷺ ما حاصله[1] : انه تارة : يكون الواجب هو ايجاد العمل اي المعنى المصدري دون المعنى الاسم المصدري ، واخرى : ينعكس الأمر .

وعلى الأول يبقى العمل على ماليته كما في وجوب اعطاء الطعام عند المخمصة والمجاعة ، فانَّ الواجب حينئذ على المحتكر ليس الاّ الاعطاء بالمعنى المصدري واما نفس المال فهو باق على ماليته ولذا يجوز اخذ البدل عليه . وهكذا في باب الاجارات عند وجوبها .

وعلى الثاني فان كان وجوبه عينياً فالظاهر سقوط العمل عن المالية ، لكونه مملوكاً له تعالى بايجابه ذلك ، وإنْ كان كفائياً فانْ لم يكن قابلاً للنيابة فكذلك ، وإنْ كان قابلاً لها كما في الجهاد ، فانه يمكن اَنْ يستنيب احد غيره للجهاد اذا كان مريداً للحج ، فلا مانع من اخذ الاجرة عليه ، والمقدمات تابعة لذيها في ذلك .

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٢٤٥ وما بعدها .

هذا ونقول في كلامه ﷺ مواقع للنظر :

اولاً : انه لا فرق بين المصدر واسم المصدر الاّ بالاعتبار وانْ كان لفظهما مختلفاً غالباً في اللغة الفارسية ، فانه إنْ لوحظت الماهية بما هي يقال له اسم المصدر ، وانْ لوحظت مسندة الى فاعل ما يطلق عليها المصدر ، واما مصداقهما في الخارج فليس الاّ امر واحد ، فلا معنى للتقسيم المزبور اصلاً .

وثانياً : انه ما المراد من كون الواجب العيني ملكاً له تعالى ؟! إنْ أُريد منه الملكية الاعتبارية فايّ دليل على ذلك ، لانَّ الايجاب لا يستلزمها ، وإنْ اريد بها الملكية بمعنى الأحاطة فهي لا تنافي جواز اخذ الاجرة اصلاً لثبوتها في كل شيء .

وثالثاً : اي دليل دل على الملازمة بين حرمة أخذ الاجرة على واجب وحرمة أخذ الاجرة على مقدمته ؟!

والتحقيق في الجواب : انَّ المانع من اخذ الاجرة على الواجب إنْ كان جهة عباديتها وكون ذلك منافياً لقصد التقرب به ، فهو امر غير مختص بالواجبات ، بل يجري في المستحبات العبادية ، وهو اجنبي عما نحن بصدده فعلاً ، وسنبحث عنه في باب النهي عن العبادة انشاء الله .

وإنْ كان المنع من حيث منافاته مع الوجوب ، ففيه : انه ليس المطلوب في الواجبات الاّ ايجاد العمل في الخارج ، واما كونه مجانياً فلا يستفاد من مجرد الايجاب ، فاذا اتى المكلف بالواجب يتحقق مطلوب المولى ولو أخذ الاجرة عليه ، نعم دل الدليل الخاص على عدم جوازه في بعض الموارد كباب الصلاة . وبالجملة فمجرد الايجاب لا يلازم المجانية ، وعليه فلا مانع من هذه الجهة من اخذ الاجرة على الواجب النفسي ، فكيف بالواجب الغيري .

والحاصل : انَّ منع اخذ الاجرة على الواجب ، تارة : يكون من جهة العبادية ومنافاته لقصد القربة ، وهو خارج عما نحن بصدده فعلاً ، بل يجري في المقدمات

العبادية ، قلنا بوجوبها ام لم نقل .

واخرى : يكون من جهة نفس الوجوب ، وهو غير مستلزم للمجانية ، فلا مانع من ايجاد الواجب خارجاً واخذ الاجرة عليه ، كما انَّ اعتبار القدرة على التسليم في الاجارة لا ينافي الوجوب ، وذلك لانَّ المراد بالقدرة على التسليم امكان صدور العمل عن الاجير اختياراً ، وهو ثابت في الواجبات ، ولا ينافيه سلب قدرته عن الترك تشريعاً .

واما عدم جواز اخذ الاجرة على المحرمات فهو انما يكون من جهة انَّ النهي يمنع عن شمول دليل « اوفوا » وامثاله لمورده ، فلا يكون نافذاً .

مانعية العبادة عن اخذ الاجرة :

ثم لا بأس بالتعرض للجواب عن توهّم مانعيّة العبادية عن اخذ الاجرة بنحو الاختصار ، فنقول : في باب الاجارة بنفس العقد يملك الاجير الثمن ، ويملك المستأجر العمل على ذمّة الأجير وإنْ لم يكن له حقّ المطالبة بالثمن ما لم يسلّم العمل ، وعليه فالاتيان بالعمل بعد الاجارة ليس بداعي تملك الثمن ، لانه حاصل فلو لم يكن عليه مراقب للاتيان بالعمل ، فلابدَّ وأنْ يكون اتيانه به لمجرد فراغ ذمته والوفاء بعقده لأنْ لا يبقى مشغول الذمّة خوفاً من العقاب وهو من الدواعي القربية ، ولو كان عليه رقيب فلا اشكال ايضاً في انَّ اتيانه بالعمل صحيحاً ليس الاّ بذاك الداعي القربي ، لتمكنه من الاخلال ببعض ما يعتبر فيه بحيث لا يعلم به الرقيب . هذا في الاجارة .

واما في الجعالة فربما يتوهم انَّ الاتيان بالعمل انما هو بداعي أنْ يملك حق الجعالة ، اذ بدون الاتيان بالعمل لا يملكهُ ، الاّ انه توهم فاسد ، وذلك لانه يمكن

للانسان اَنْ يدّعي انه اتى بالعمل ويأخذ الجعالة مع عدم الاتيان به واقعاً فيما لم يكن هناك مراقب عليه .

واما مع فرض المراقب فيمكنه اَنْ يأتي بصورة العمل العبادي فاسداً ، ويأخذ مال الجعالة ، لعدم كون من يحفظ عليه عمله عالماً بالغيب ، فبالأخرة لا يكون الداعي على الاتيان بالعمل صحيحاً الاّ حلية مال الجعالة له ، ومرجعه الى الخوف من عقابه تعالى ، وهو داعي قربي فكيف يُخل بعباديته .

فتحصل انه لا مانع من اخذ الاجرة على الواجبات عبادية كانت أو توصلية ، عينية كانت او كفائية ، الاّ فيما اذا دل دليل من اجماع ونحوه على اعتبار المجانية في العمل ، كما لا يبعد دعوىٰ ذلك في اخذ الاجرة على الاذان . فهذه الثمرة ايضاً غير تامّة .

السابعة : الثمرة الأخيرة للقول بوجوب المقدمة هي التي تظهر في المقدمة المحرمة وحاصلها : دخول المقدمة المحرمة على القول بوجوبها تحت كبرى اجتماع الأمر والنهي ، فعلى القول بالجواز تصح تلك المقدمة ، وهذا بخلاف القول بعدم جواز الاجتماع ، أو القول بعدم وجوب مقدمة الواجب .

ولا يخفى انه لابد واَنْ يفرض ذلك في المقدمة العبادية ، ضرورة انَّ الوجوب التوصلي يسقط بالاتيان بما يفي بغرض المولى ولو كان ذلك محرماً ، من غير فرق بين القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه .

وقد اجيب عن هذه الثمرة بوجوه :

منها : ما في الكفاية ، وحاصله : انَّ وجوب المقدمة على القول به انما يتعلق بذات المقدمة ، وعنوان المقدمية انما هو جهة تعليلية لا تقييدية ، ومن الواضح مورد البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي انما هو ما اذا تعلق كل من الأمر والنهي بعنوان وكان ذلك العنوان جهة تقييدية ، فمحل الكلام خارج عن بحث اجتماع الأمر والنهي

بالكلية .

وقد اورد عليه المحقق النائيني ﷺ بما حاصله ، انَّ مورد الكلام انما هو ما اذا كان عنوان مقدمة لواجب ، فلا محالة يكون الواجب حينئذ هو ذاك العنوان ، فاذا انطبق عليه عنوان محرم يدخل في باب اجتماع الأمر والنهي ، وليس المراد من عنوان الواجب عنوان المقدمية ليقال انه جهة تعليلية لا تقييدية .

وما افاده متين جداً ، فهذا الجواب عن الثمرة غير تام .

ومنها : ما ذكره في الكفاية وارتضاه الميرزا ﷺ وحاصله : انه تارة : تكون المقدمة منحصرة في المحرم ، واخرى : لا تكون منحصرة ، فانْ كانت منحصرة فلا محالة تدخل في باب التزاحم ، فلابدَّ اما من سقوط وجوب ذي المقدمة ، أو سقوط حرمة المقدمة ، فيبقى الاهم من التكليفين ويسقط المهم منهما ، والاّ يلزم التكليف بما لا يطاق ، اذ لا يتمكن المكلف حينئذ من امتثالهما . وإنْ لم تكن منحصرة فالوجوب لا يتعلق الاّ بالفرد المباح من افراد المقدمة ، ولا يتصف الفرد المحرم بالوجوب اصلاً . فعلى التقديرين يكون المقام اجنبياً عن اجتماع الأمر والنهي .

وفيه : انه لا وجه لتخصيص الوجوب المقدمي المستكشف بحكم العقل بخصوص الفرد المباح بعد كونه مساوياً مع الفرد المحرم من حيث وفائه بالغرض والملاك . ومجرد كون الفرد المحرم مقارناً ومنضماً الى جهة محرمة لا يمنع عن اتصافه بالوجوب ، فيكون واجباً من جهة وان كان منضماً الى قرين خبيث محرم ، كما في الواجبات النفسية . وهذا واضح على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي المبني على كون التركيب في مورد الاجتماع انضمامياً لا اتحادياً كما هو مبنى الامتناع .

ومنها : ما ذكره المحقق النائيني من انَّ هذه الثمرة انما تتم لو اعتبرنا في العبادة خصوص قصد الأمر ، واما لو اكتفينا في ذلك بمطلق اضافة العمل الى المولىٰ ، فلا مانع من الاتيان بالفرد المحرم بداعي كونه وافياً بالملاك ، ويصح ذلك حتى بناء على

القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانبه ، وعليه فلا دخل لوجوب المقدمة في صحتها .

وفيه : اولاً : انَّ الفرد المحرم على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي الملازم لكون التركيب اتحادياً وتقديم جانب النهي مستلزم لمبغوضية ذات العمل ، ومن الواضح انه لا يحصل التقرب من المولىٰ بايجاد مبغوضه ولو فرضنا اشتماله على الملاك .

وثانياً : قد ذكرنا مراراً انه لا يمكن استكشاف الملاك بعد فرض سقوط الخطاب الاّ لمن هو عالم بالغيب .

فهذا الجواب ايضاً ساقط .

والصحيح اَنْ يقال : انَّ المقدمة العبادية التي هي منحصرة في الطهارات الثلاث اِنْ قلنا بانها مستحبات نفسية ، فالفرد المحرم فيها يكون داخلاً في باب اجتماع الأمر والنهي ولو لم نقل بوجوب المقدمة من جهة استحبابها النفسي ، اذ لا اختصاص لبحث اجتماع الأمر والنهي بخصوص الأمر الايجابي ، ولذا لا يفرق الحال في حكم الصلاة في الدار المغصوبة بين كونها فريضة أو نافلة .

وامّا لو قلنا بانَّ عباديتها انما تكون بقصد الايصال ، فكذلك يمكن الاتيان بها صحيحة بقصد الملاك ، بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وكون التركيب انضمامياً من غير حاجة الى اثبات وجوب المقدمة اصلاً .

الثامنة : ومن الثمرات التي ذكرت لوجوب المقدمة انه بناء على القول به لو امر احد غيره بعمل له مقدمات فأتى المأمور بجملة من المقدمات ولكن لم ياتِ بذيها ، اما اختيارياً او لعذر ، فعلى المشهور من انَّ الأمر مستلزم للضمان لو قلنا بوجوب المقدمة يستحق العامل اجرة مثل ما اتى به من المقدمات على الآمر وله اَنْ يطالبه بذلك لكونه ضامناً له ، وهذا بخلاف ما لو لم نقل بوجوب المقدمة فانَّ ما اتى به

حينئذ يكون اجنبياً عن الأمر ، فلا يضمن له شيء اصلاً .

وفيه : اولاً : انَّ هذا انما يتم لو قلنا بوجوب المقدمة مطلقاً ، واما لو خصصناه بالمقدمة الموصلة فلا تتم الثمرة ، وذلك لانه حينئذ إنْ اتى بمجرد المقدمة ولم تكن موصلة فلم ياتِ بالمأمور به ، وان كانت موصلة فلا تختلف عن ذيها فتستحق الاجرة على اصل العمل .

ومن الواضح انه تختلف اجرة العمل من حيث الكثرة والقلّة باختلاف قلّة مقدماته وكثرتها ، مثلاً اجرة ايصال المكتوب الى بلد ناء اكثر من اجرة ايصاله الى شخص في نفس البلد ، وعليه فلا يترتب تعدد الاجرة ووحدتها على القول بوجوب المقدمة الموصلة وعدمه كما هو واضح .

وثانياً : انَّ كون الآمر بالعمل مستلزماً للضمان لم يرد عليه دليل لفظي ، وانما مدركه سيرة العقلاء ، فلابدّ وأنْ ننظر هل السيرة ثابتة على تحقق الضمان وثبوت اجرة المثل فيما اذا اتى المأمور ببعض المقدمات ولم ياتِ باصل العمل ، مثلاً جاء الطبيب الى الدار لمعالجة المريض وعرض عليه مانع من التداوي بعد وصوله الى الدار ، هل تثبت السيرة على استحقاقه للاجرة في ذلك ام لا ؟

فانْ كانت ثابتة نقول بثبوت الاجرة ، سواء قلنا بوجوب المقدمة ام لم نقل ، ولو لم تكن ثابتة لا نقول بها على التقديرين .

فالانصاف ان هذه الثمرة ايضاً غير تامة فتلحق بغيرها .

فالصحيح انه لا ثمرة للبحث عن اصل وجوب المقدمة .

نعم يترتب على الابحاث المتقدمة التي منها المقدمة الموصلة ثمرة فقهية على ما تقدم .

أدلّة وجوب المقدمة

ثم انا نتعرض لما ذكر دليلاً على وجوب المقدمة تبعاً للاعلام . وقبل ذلك نذكر ما يقتضيه الأصل العملي عند الشك في وجوبها فالبحث في مقامين :

المقام الأول : في مقتضىٰ الاصل العملي . وهو تارة يجري في المسألة الاصولية واخرىٰ في المسألة الفرعية اما الرجوع الى الأصل العملي في المسألة الأصولية ، اعني بها الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته فغير ممكن فانها ان كانت ثابتة فهي ثابتة ازلاً ، وإنْ لم تكن كذلك فليس فيها حالة سابقة متيقّنة شك في بقائها .

وامّا من حيث المسألة الفرعية ، اعني وجوب المقدمة ، فقد ذكر في المنع عن الرجوع فيه الى الأصل العملي وجوه :

منها : ما في الكفاية[1] وحاصله : انَّ وجوب المقدمة من قبيل لوازم الماهية ، فليس امراً مجعولاً بالجعل البسيط ولا بالجعل التأليفي .

ثم اجاب عن ذلك بانه وان لم يكن مجعولاً ذاتاً ، ولكنه مجعول تبعاً لجعل وجوب ذي المقدمة ، ويكفي ذلك في جواز الرجوع الى الأصل العملي .

هذا ولكن الاشكال والجواب كلاهما فاسد .

اما فساد الاشكال ، فلما بيّناه في اول المبحث من انَّ وجوب المقدمة المبحوث عنه في المقام انما هو وجوب مستقل مترشح من وجوب ذي المقدمة ، فهو وجوب مجعول مستقل غايته معلول لوجوب ذي المقدمة نظير بقيّة العلل ومعلولاتها ،

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٩٩ .

فليس ذلك من قبيل لوازم الماهية وهي الأمور الانتزاعية عن الماهية المعبر عنها باللوازم .

وبهذا ظهر الاشكال في جوابه ايضاً ، اذ لا مجال بعد ما ذكرنا للقول بانه مجعول تبعاً لجعل وجوب ذي المقدمة .

ومنها : انَّ الرجوع الى ادلة الأصول العملية انما هو في مقام الاثبات بعد الفراغ عن مقام الثبوت وامكان نفي التكليف واثباته ، واما لو لم يكن اصل الامكان محرزاً بان احتمل استحالة ذلك فلا معنى للرجوع الى الدليل في مقام الثبوت ، وفيما نحن فيه يحتمل استحالة عدم وجوب المقدمة في فرض وجوب ذيها .

وهذا الاشكال قد ذكر نظيره في بحث حجّية الخبر عند التعرض لاشكال ابن قبة واستحالة التعبد بخبر الواحد ، وقد ذكرنا هناك انَّ بناء العقلاء والسيرة القطعية ثابتة على عدم رفع اليد عن الظهور بمجرد احتمال الاستحالة ، بل يبنون على امكان ذلك الشيء ما لم يثبت امتناعه .

ففي المقام ايضاً لابدَّ من التمسك باطلاق ادلة الأصول وشمولها لفرض احتمال الامكان ، فلا يرفع اليد عنه . فهذا الاشكال ايضاً غير وارد .

وعمدة الاشكال في التمسك بالأصل العملي في المقام هو انه لابدَّ في جريان الأصل العملي من اثر عملي مترتب عليه ، ولا اثر كذلك في المقام بعد لابدّية الاتيان بالمقدمة عند ارادة الاتيان بذيها ، ومن هذه الجهة لا مجال لجريان الأصل العملي في نفي وجوب المقدّمة اصلاً .

المقام الثاني : استدل على وجوب المقدمة بوجوه :

منها : الوجدان وانَّ الانسان في ارادته التكوينية اذا اراد شيئاً يريد مقدماته ايضاً ، ويأتي بها لا محالة ، فالوجدان شاهد على ذلك ، وهذه الملازمة ثابتة في الارادات التشريعية ايضاً ، اذ لا فرق بينهما الاّ في انَّ الاولى متعلقة بفعل نفس

الانسان والثانية بفعل غيره .

وفيه : انَّ الملازمة ثابتة بين تعلق الشوق بذي المقدمة وتعلق الشوق بمقدماته ، الاّ انه خارج عن محل الكلام ، اذ الشوق غير الوجوب ، فانه من الصفات الخارجة عن تحت الاختيار ، بخلاف الوجوب فانه فعل اختياري للامر ولذا يتمسك في نفيه عند الشك بالبراءة ، واما ثبوت الملازمة بين الوجوبين فهي غير معلومة .

اما انْ اَريد به الابراز والانشاء فواضح ، فانا نرى بالوجدان عدم استلزام انشاء وجوب ذي المقدمة لانشاء وجوب مقدمته وعدم ترشحه منه .

واما اِنْ اُريد به الاعتبار النفساني فكذلك ، مضافاً الى انَّ اعتبار الوجوب لشيء لابدّ فيه من علّة غائية والاّ فيكون اعتباره لغوا ، وفي المقام لا يترتب اثر على اعتبار الوجوب للمقدمة بعد كون الاتيان بها مما لابدّ منه بحكم العقل .

ولا يقال : انَّ وجوب المقدمة وجوب قهري ، فلا يتوقف على ثبوت اثر فيه .

لانا نقول : قد عرفت فيما تقدم انَّ الوجوب ليس بمعنى الشوق الذي هو صفة نفسانية ربما تتحقق وربما لا تتحقق ، وخارجة عن اختيار الانسان ، وانما هو بمعنى الاعتبار المبرز الذي هو فعل اختياري للانسان ، فلا يكون حصوله قهرياً . وبالجملة قياس الارادة التشريعية بالارادة التكوينية انما يتم لو اريد بها الشوق لا الحكم .

هذا بل يمكن اَنْ يفرق بين الشوقين ايضاً بأَنْ يدّعىٰ عدم الملازمة حتى بين الشوق بذي المقدمة وشوق مقدمته في الارادات التشريعية ، وانَّ الارادة التشريعية لا تقاس بالارادة التكوينية اصلاً ، وذلك لانَّ في الارادة التكوينية حيث انَّ متعلق الشوق فعل نفس الانسان ، ولا يتحقق ذلك خارجاً الاّ بايجاد مقدماته ، فلا محالة تتعلق ارادة المشتاق بايجاد المقدمة ايضاً ، وهذا بخلاف الارادة التشريعية ، فانَّ

المشتاق اليه فيها انما هو فعل الغير الذي هو مشتمل على المصلحة ، والمشتمل على المصلحة ليس الاّ نفس الفعل دون مقدماته بحيث لو تمكن المكلف فرضاً من ايجاده من دون الاتيان بمقدماته ، وأوجده كذلك كان وافياً بغرض الآمر ، فليس للآمر غرض بالمقدمة ليأمر بها اصلاً .

فالانصاف ان قياس الارادة التشريعية بالارادة التكوينية في غير محله .

ومنها : ما ذكر في الكفاية من انه قد تعلق الأمر الغيري بجملة من المقدمات وحيث يستحيل ثبوت الأمر من دون ملاك فلابدَّ وأنْ يكون مشتملاً على الملاك ، وملاكه موجود في جميع المقدمات .

وفيه : انَّ ذلك انما يتم لو ثبت كون تلك الأوامر اوامر غيرية ، ولكنه اول الكلام ، فانَّ اغلب تلك الأوامر ارشادية الى الجزئية أو الشرطية في العبادات والمعاملات بالمعنى الاعم ، ولذا ربما يتعلق باجزاء الواجب مع استحالة اتصافها بالوجوب الغيري على ما هو محقق في محله .

وجملة منها مما لا تكون ارشادية تكون تأكيداً للأمر النفسي ، مثلاً يقول المولى لعبده « اشتر اللحم » فاذا تسامح في ذلك يقول له « قم والبس ثيابك واخرج من الدار » الى غير ذلك ، وليس ذلك الا تأكيداً للأمر النفسي المتعلق بشراء اللحم .

ومنها : ما ذكره ابو الحسن وحاصله : انه لو لم تكن المقدمة واجبة لجاز تركها وحينئذ إنْ بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق ، وإنْ سقط عن وجوبه لخرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً .

وفيه : انه ما المراد من قوله : « حينئذ » إنْ اراد به نفس الترك فمن الواضح انَّ الترك الاختياري لا ينافي القدرة ولا ينافي صحّة التكليف والعقاب على مخالفته ، وإنْ اراد به نفس جواز الترك فمن الواضح انَّ مرادنا من جواز ترك المقدمة ليس الاّ عدم وجوبها ، وعدم الوجوب الشرعي لا ينافي اللابدية العقلية ، ولا معنى لأنْ

يكون للجواز الشرعي دخلاً في القدرة على ذي المقدمة .

نعم الحكم باباحة المقدمة شرعاً من جميع جهاتها والأمر بذيها مما لا يجتمعان كما هو واضح ، فتحصل انه لا دليل على وجوب المقدمة اصلاً .

ثم انَّ في المقام تفصيلات

الاول : التفصيل بين السبب وغيره من المعد والشرط ، والقول بوجوب الاول دون الثاني ، بدعوى انَّ المسبب غير مقدور مع قطع النظر عن ايجاد السبب .

وفيه : انه مقدور بالواسطة ، ولا فرق بين السبب وغيره من المقدمات في توقف الواجب عليها .

الثاني : عكس هذا التفصيل ، والقول بكون السبب واجباً بوجوب نفسي ، وغيره من المقدمات واجبة بوجوب غيري ، بدعوى انَّ المسبب غير مقدور للمكلف لانه عند وجود السبب ضروري الوجود وعند عدمه ممتنع الوجود ، فلابدَّ وانْ يكون الأمر به بعينه متعلقاً بسببه ، وهذا بخلاف بقية المقدمات .

وفيه : ما عرفت من انَّ المسبب ايضاً في نفسه مقدور مع الواسطة ، وليس متعلق الوجوب المسبب بشرط تحقق سببه أو بشرط عدم تحقق سببه ليكون واجباً ، او ممتنعاً .

الثالث : التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره .

وفيه : انَّ الشرطية منتزعة من تعلق الأمر بالمقيد ، كما انَّ الجزئية منتزعة من تعلق الأمر بالمركب ، فذات القيد لا فرق بينه وبين بقية المقدمات الاّ انها مقدمة زيدت بأخذ الآمر التقيد به في متعلق امره .

فهذه التفصيلات لا يرجع شيء منها الى محصل ، فعلى القول بوجوب المقدمة تجب مطلقاً من هذه الجهات ، وعلى القول بعدمه لا تجب كذلك .

مقدمة الحرام :

ثم انه يجري جميع ما بيّناه في مقدمة المستحب ايضاً فلا نطيل .

فنتكلم في مقدمة الحرام والمكروه . والبحث في مقدمة الحرام يقع في مقامين :

احدهما : حرمتها النفسية .

ثانيهما : في حرمتها الغيرية .

ونحن ندرجهما في مقام واحد ، ونقول : تارة تكون مقدمة الحرام متّحدة مع ذيها خارجاً ، بمعنى اَنْ يكونان من قبيل العنوان والمعنون ، بأَنْ تكون المقدمة منشأ لانتزاع ذي المقدمة ، كعنوان التعظيم المنتزع من القيام فانه امر منتزع من القيام مثلاً ، وليس هناك وجودان . ولا اشكال في خروج ذلك عن محل النزاع ، بل هو من قبيل النهي في العبادة ، فانَّ التكليف المتعلق بالأمر الانتزاعي بعينه متعلق بمنشائه ، فاذا حرم تعظيم الكافر فنفس القيام يكون محرماً نفساً ، فليس هناك في الحقيقة مقدمة وذي المقدمة .

واخرى : يكون هناك وجودان ، احدهما مقدمة للآخر ، وفي هذا ايضاً تارة تكون مقدمة الحرام من قبيل العلّة التامّة بحيث لا يتوسط بينهما وبين تحقق ذي المقدمة اختيار فاعل مختار ، بل يترتب ذو المقدمة على المقدمة قهراً ، نظير عنوان الذبح المترتب على فري الاوداج ، ويلحق بذلك ما اذا علم المكلف بانه اذا اتى بتلك المقدمة يقع في المحرم لا محالة اما باختياره او باجبار الغير له ، وفي هذا وان كان اختيار الفاعل أو اختيار غيره واسطة بين ثبوت المقدمة وترتب ذي المقدمة عليها ، الاّ انه حيث يعلم بترتبه عليها لا محالة يجري فيه ما نقوله في العلّة التامّة وإنْ كان خارجاً عنها موضوعاً .

واخرىٰ : لا يفرق الاتيان بالمقدمة في اختياره على ترك ذي المقدمة وفعله

كما كان مختاراً قبل ذلك ، وهذا ينقسم الى قسمين ، لانه اما أنْ لا يقصد الفاعل باتيانه بتلك المقدمة الايصال الى الحرام ، وامّا يقصد به التوصل اليه ، وهذه جملة الاقسام المتصورة في مقدمة الحرام .

اما القسم الاول : فقد عرفت خروجه عن محل الكلام .

واما القسم الثاني : اي ما كانت المقدمة من قبيل العلّة التامّة ، فحرمتها النفسية في قبال حرمة المعلول مما لا وجه له اصلاً ، لاستلزامه تعدد العقاب ولا يلتزم به ، فيدور الأمر بين حرمتها الغيرية وكونها حراماً نفسياً دون معلولها ، وقد ذهب المحقق النائيني ﷺ الى الثاني على خلاف ما التزم به في مقدمة الواجب .

وفيه : ما لا يخفى بعدما عرفت انَّ المعلول والمسبب مقدور مع الواسطة ولو بالقدرة على سببه ، فلا وجه للقول بتعلق الأمر المتعلق بالمعلول بعلّته ، فينحصر المحتمل في حرمتها الغيرية ، فيجري فيها ما تقدم في مقدمة الواجب ، فانه كما كان امتثال الواجب هناك متوقفاً على الاتيان بالمقدمة كذلك في المقام الانزجار عن الحرام وامتثال النهي متوقف على الانزجار عن مقدمته وعدم الاتيان بها ، فيجري فيها ما ذكرناه هناك .

واما القسم الثالث : وهو ما اذا كان اختيار المكلف باقياً بعد الاتيان بالمقدمة ، ففيما لا يقصد بها المحرم فلا اشكال في ذلك اصلاً ، كما لو اشترى احد سكيناً من دون اَنْ يقصد به قتل النفس ، ومثل هذه المقدمة يوجدها كل احد مرات في كل يوم وليلة .

واما اذا قصد بفعلها المحرم ، كما لو اشترى العنب بقصد اَنْ يعمله خمراً ، ففيما ورد النص على حرمته كما في المثال حيث ورد عنهم عليهم السلام [1] « لعن الله بايعها

---

(١) راجع : مستدرك الوسائل / المجلد ١٣ / ص ١٨٢ .

وغارسها » لا كلام لنا فيه ، واما في غير موارد النص فاحتمال ثبوت الحرمة الترشحية فيها بعيد غايته حتى لو قلنا بوجوب مقدمة الواجب ، وذلك لانَّ امتثال النهي والانزجار عن زجر المولى عن الحرام النفسي غير متوقف على ترك تلك المقدمة ، بخلاف مقدمة الواجب فانَّ امتثاله متوقف على الاتيان بها لا محالة ، وهذا واضح .

واما ثبوت الحرمة النفسية لها فنشأ احتماله احد امرين :

الأول : حرمتها من باب نية السوء ، فانَّ الشيخ ﷺ جمع بين الأخبار الواردة في انَّ نية السوء لا تكتب والواردة في انها تكتب بحمل الطائفة الثانية على النية التي اشتغل الفاعل ببعض مقدمات الحرام كما في المفروض .

وفيه : انَّ هذا الجمع كما ذكرناه في محلّه خلاف ظاهر الأدلة ، وانَّ الصحيح هو الجمع الثاني الذي ذكره الشيخ ﷺ ايضاً وحاصله : حمل ادلّة العفو على ما اذا ارتدع المكلف بنفسه عن نيته وحمل الطائفة الثانية على ما اذا اردعه مانع خارجي ، ويشهد لهذا الجمع ما ورد في رجلين اقتتلا فقتل احدهما صاحبه فقال عليه السلام « كلاهما في النار فقال السائل : ما بال المقتول قال عليه السلام : لانه اراد قتل صاحبه فلم يقدر »[1] .

وبالجملة فمن هذا الحيث لا يثبت حرمتها النفسية .

الثاني : حرمتها من حيث الاعانة على الاثم ، وهي محرمة في اعانة الغير ، وبعين ذاك الملاك نقول بحرمتها في الاعانة على النفس .

وفيه : اولاً : انَّ فيما نحن فيه ليس الاّ اعانة على تخيل الاثم لا على الاثم الواقعي .

وثانياً : انَّ الاعانة على الاثم لا دليل على حرمتها ، وانما المحرم هو التعاون

---

(١) وسائل الشيعة / ج ١١ / ١١٣ .

على الاثم على ما يستفاد من الآية الشريفة ، والمراد من التعاون اَنْ يـقيم جمـاعة معصية واحدة بحيث لا يقدر على ايجادها واحد منهم ، كما لو اشتركوا في قتل مؤمن مثلاً .

وثالثاً : انه لو سلّمنا حرمة الاعانة على الاثم ، فانما هي في اعانة الغير على الاثم لا في اعانة الانسان نفسه على المعصية ، والظاهر انه لا يمكن الالتزام بحرمة اعانة النفس على الاثم ، والاّ فلابدّ من تحقق معاصي عديدة وعقابات متعددة عند الاتيان بحرام واحد ، فالحرمة النفسية غير ثابتة في مفروض المـقام كـما لم تـثبت الحرمة الغيرية .

هذا كلّه في مقدّمة الحرام .

المقام العاشر

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد ام لا ؟

وليعلم انه ليس المراد من الضد في المقام معناه الاصطلاحي ، بل المراد منه معناه اللغوي ، وهو مطلق المنافي الجامع بين الضد الخاص والضد العام ، فللبحث مقامان :

المقام الاول : في الضد العام ، وفيه اقوال : قول بعدم الاقتضاء ، وقول : بالاقتضاء بنحو العينية ، أو الجزئية أو الملازمة ، وقول : بالتفصيل .

ونقول : تارة يراد من النهي معناه المعروف اعني طلب الترك ، واخرى يراد به الزجر ، وعلى الأول فالمعنى انَّ الأمر يقتضي طلب ترك تركه ، وقد عرفت مراراً انَّ المتحقق في دار التحقق ونفس الأمر حقيقة في مقابل فرض الفارض ليس الا أمران : الوجود ، ونقيضه وهو العدم ، فيصح اَنْ يقال انَّ الوجود متحقق حقيقة أو العدم متحقق كذلك ، وامّا بقية العناوين مثل عدم العدم او عدم عدم العدم فكلها امور انتزاعية من الوجود والعدم ، ولا بأس في انتزاع العدم من الوجود ، فانَّ الانتزاع ليس بمعنى الانطباق كما هو واضح .

وعليه ففي الحقيقة ترك الترك في الخارج ليس الا الوجود ، فيكون معنى عنوان البحث انَّ الامر بالشيء يقتضي الامر بنفسه ، وهذا ينطبق مع العينية الا انه ليس قابلا للبحث والنزاع ، وهل يعقل اَنْ يقال انَّ القيام يقتضي القيام ام لا ؟

وعلى الثاني فتوهم العينية واضح الفساد ، لانَّ البعث والزجر امران متقابلان ، كما انَّ الشوق والكراهة صفتان متقابلتان يستحيل عينيتهما كما يستحيل اَنْ يكون احدهما جزءً للاخر .

نعم لتوهم الاقتضاء بمعنى اللزوم وجه ، ولكن اللزوم البين بالمعنى الاخص واضح الفساد لعين ما ذكره الميرزا (قده) في دفع توهم العينية من انَّ الآمر كثيرا ما لا يكون ملتفتا الى ضد ما امر به ، فكيف يكون اللزوم بينا بحيث يستلزم تصور الامر بالشيء تصور النهي عن ضده .

واما اللزوم البين بالمعنى الاعم اعني الجزم باللزوم بعد تصور اللازم والملزوم والملازمة ، فهو في نفسه قابلاً لأنْ يدعىٰ ، الا انه ايضاً غير صحيح ، لانَّ الاحكام على المسلك الصحيح ليست جزافية وانما الأمر يكون ناشئاً عن مصلحة في متعلقه . كما انَّ النهي ناشيء عن المفسدة ، ومن الواضح انَّ ثبوت المصلحة في الفعل غير مستلزم للمفسدة في تركه وانما الثابت فيه عدم النفع ، والاّ لتسلسل .

ويشهد لذلك ما تراه وجداناً في ارادتنا التكوينية ،فانه ليس لنا شوق الى الفعل وبعض من الترك كما نرى بالوجدان انَّ المخالف لأمر سيده لا يكون عاصياً له بعصيانين : عصيان لامره ، وعصيان لنهيه ، وهذا واضح .

والحاصل : انه لو فسرنا النهي بطلب الترك فعنى طلب ترك الضد العام اعني الترك ليس الاّ الأمر بالفعل ، فهو يناسب العينية ، الاّ انَّ البحث عنه مما لا معنى له .

واما دعوىٰ الجزئية ، أو اللزوم فغير معقول ، لانَّ الشيء يستحيل اَنْ يكون جزءً لنفسه أو لازم ذاته .

واما لو فسرناه بالزجر عن الترك فدعوى العينية والجزئية ممنوعة كما عرفت ، كما انَّ دعوى اللزوم البين بالمعنى الأخص كذلك ، واما اللزوم البين بالمعنى الاعم فيمكن دعواه في نفسه ، الاّ انه ايضاً فاسد لما نرى بالوجدان انَّ في ارادتنا

التكوينية ليس لنا شوق بالفعل وكراهة متعلقة بالترك ، كما انه ليس لنا فى ارادتنا التشريعية بعث وزجر بحيث يكون هناك حكمان .

نعم مبغوضية الترك ، أو النهي عن الترك بالعرض وبنحو المسامحة والمجاز ثابتة ، وامّا المبغوضية المستتبعة للنهي المولوي بحيث يترتب على المخالفة عصيانان وعقابان ، فبديهي البطلان .

هذا كله في المقام الأول .

المقام الثاني : في الضد الخاص اي الاضداد الوجودية .

اما دعوى اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه الخاص بنحو العينية ، او الجزئية فواضحة الفساد ، اذ لا معنى لكون الأمر بشيء عين النهي عن شيء آخر اجنبي عنه أو جزء له .

واما بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم فيقرب على وجهين . وليعلم انَّ المراد من النهي في المقام هو طلب الترك الاول ان المتلازمين يستحيل اختلافهما في الحكم ، فاذا كان استقبال القبلة واجباً يستحيل اَنْ يكون استدبار الجدي مثلاً حراما ، لانه مستلزم للتكليف بما لا يطاق ، ويستحيل اَنْ يكون مباحاً أو مستحباً مثلاً لانَّ جعل ذلك له لغو محض ، فلابدّ واَنْ يكون متحداً معه في الحكم ، فترك الضد الملازم لفعل الضد الواجب لابدّ واَنْ يكون مطلوباً ، وهذا هو المراد من النهي عن الضد .

وفصل المحقق النائيني[1] في المقام بين الضدين اللذين ليس لهما ثالث وبين مالهما ثالث ، فذهب الى اللزوم في الاول والحقه بالضد العام لكون الملازمة ثابتة فيه

---

(١) فوائد الاصول / المجلد الثاني / ص٣٠٤ / طبعة جامعة المدرسين في قم / سنة ١٤٠٤ هجرية .

من الطرفين ، بخلاف الثاني فانَّ ترك الضد فيه غير مستلزم لثبوت الضد المأمور به لامكان اجتماعه مع الضد الآخر .

ونقول : اما استحالة اختلاف المتلازمين في الحكم فهو ثابت واضح كما ذكر ، واما لزوم اتحادهما فلا وجه له ، لأمكان أنْ لا يكون اللازم أو احد المتلازمين محكوماً بحكم شرعي اصلاً ، بل يكون محكوماً باللابدية العقلية فقط ، بل ربما يقال : بانَّ جعل الحكم المماثل له لغو محض لا يترتب عليه اثر ، فلا معنى لجعل الوجوب على استدبار الجدي بعد جعل وجوب استقبال القبلة . ونظير هذا ما ذكرنا في استحالة جعل عدم شيء مانعاً في الصلاة بعد اعتبار شرطية ذلك الشيء فيها ، فانه من اللغو الظاهر .

ثم انه على تقدير تسليم لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم لا يختص ذلك باللازم المساوي ، بل يجري في اللازم الاعم ايضاً كالحركة بالنسبة الى القيام ، فلا وجه لتخصيص ذلك بالضدين اللذين ليس لهما ثالث الملحقين بالنقيضين في الحكم من حيث استحالة ارتفاعهما كالحركة والسكون بناء على انَّ السكون ايضاً أمر وجودي .

وذلك لانَّ الوجه في لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم أو عدم اختلافهما انما هو استلزام الملزوم للازم وعدم امكان تحققه بدون تحقق لازمه ، لا استلزام اللازم للملزوم ، فانَّ ذلك كالحجر في جنب الانسان ، وعليه فلا يفرق الحال بين اللازم المساوي واللازم الأعم كما في الضدين اللذين لهما ثالث .

ثم انَّ ارجاع الضدين اللذين لهما ثالث الى الضدين اللذين ليس لهما ثالث بدعوىٰ انَّ التضاد حينئذ انما يكون بين كل من الضدين والجامع بين بقية الاضداد كعنوان احدهما ، ومن الواضح انَّ الجامع ليس الاّ امر واحد ، فدائماً تكون المضادة بين امرين لا ثالث لهما .

توهم فاسد ، وذلك : لانه إنْ كان التضاد حقيقة بين الجامع كما في الجامع بين المراتب من حقيقة واحدة كمضادة البياض للجامع بين مراتب السواد ، فهو امر معقول ، وامّا فيما كان التضاد حقيقة بين واقع الجامع والأفراد الخارجية فلا معنى لأنْ يقال انَّ طرف التضاد هو الجامع الانتزاعي مثلاً طرف التضاد في المثال انما هو ذات السواد وواقع الخضرة وهكذا ، واما عنوان احدهما فليس ضداً للبياض اصلاً ، فارجاع الضد في مثل ذلك الى الجامع مما لا معنى له .

بقي الكلام فيامرين احدهما : في المتماثلين . ثانيهما : في العدم والملكة . اذ عرفت ان المراد بالضد في عنوان البحث هو العام اعني مطلق المنافي ، فيعم الأمرين .

اما المثلان فيلحقان بالضدين ، بل يطلق عليهما الضدان في كلمات الفقهاء كالحركة الى كربلاء اذا امر بها والحركة الى البصرة مثلاً .

واما العدم والملكة فيلحقان بالضد العام ، لانهما حقيقة من المتناقضين اي الوجود والعدم غايته قيّدا بالمورد القابل ومن هنا امكن ارتفاعهما ، ففي المورد القابل هما بمعنى الوجود والعدم وهما نقيضان ، فيلحقهما حكمهما المتقدم .

هذا كله في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص من جهة الملازمة .

واما اقتضاؤه له من غير جهة الملازمة فيختص بالمقدمية وكون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الواجب ، فيجب الترك بوجوب مقدمي ، وهذا معنى النهي عن الضد ، ولابدّ في ذلك من اثبات امرين :

احدهما : كون الضد مانعاً عن الضد الآخر بحيث يكون تركه متقدماً على وجود الضد بالرتبة .

والثاني : كون عدم المانع من المقدمات كالشرط والمقتضى .

اما الكبرى فمسلمة ، ولكن الصغرىٰ ممنوعة كما ستعرفها انشاء الله والأقوال في ذلك خمسة :

الأول : عدم كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده وبالعكس ، وهذا هو المختار .

الثاني : توقف فعل الضد على ترك ضده وتوقف الترك على فعله ، اي ثبوت التوقف من الطرفين ، وكأنَّ القائل به غفل عن استلزامه الدور . ويظهر هذا القول من العضدي والحاجبي ، فانهما في هذا المبحث سلّما كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر ، وانما انكرا وجوب المقدمة ، وفي شبهة الكعبي من انكاره المباح بدعوى انَّ ترك الحرام واجب ، وهو متوقف على فعل احد اضداده ، فيجب ذلك سلّما التوقف وانكرا وجوب مقدمة الواجب ، فيظهر منهما الالتزام بثبوت التوقف من الطرفين .

الثالث : ما نسب الى بعض ولم يعرف قائله : توقف عدم الضد على وجود الضد الآخر بلا عكس .

الرابع والخامس : عكس ذلك اعني الالتزام بتوقف وجود الضد على عدم الضد الآخر ، اما مطلقاً ، واما في خصوص الضد الموجود .

هذه ملخص الأقوال في المقام . فاولاً : نتكلم فيما ذكر لابطال المقدمية ، وهو وجوه :

منها : ما في الكفاية[1] من انَّ فعل الضد وترك الضد الاخر بينهما كمال الملائمة ، فكيف يمكن اَنْ يكون وجوده مانعاً عنه ؟!

وفيه : انه ما المراد بالملائمة ؟ فانْ أُريد بها الملائمة من حيث الوجود الخارجي بمعنى تحققهما في الخارج ، ففيه : انَّ الملائمة بهذا المعنى غير مانع عن المقدمية ، بل هي ثابتة في اجزاء العلّة ومعلولها ، ولولا ذلك لما تحققت العلية والمعلولية .

وانْ أُريد بها الملائمة في الرتبة واتحادهما كذلك ، ففيه : انه اول الكلام ، فانَّ من يرى مقدمية ترك الضد لوجود ضده يرى اختلافهما في الرتبة .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٢٠٦ .

ومنها : ما في الكفاية ايضاً من الاستدلال بقياس المساواة الذي هو من البديهيات ومن الأصول الموضوعية في علم الهندسة ، وتقريبه بمقدمتين .

احداهما : انَّ وجود الضد مساو في الرتبة مع وجود الضد الآخر ، وذلك لانَّ المضادة ترجع الى المناقضة ، ومن الواضح انَّ النقيضين في مرتبة واحدة لاعتبار الوحدة من حيث الرتبة في التناقض ، فانه يصح اَنْ يقال انَّ المعلول في مرتبة علته معدوم .

ثانيهما : انَّ وجود الضد مساو في الرتبة مع عدمه لانهما نقيضان ، وقد عرفت الوجه في اتحادهما من حيث المرتبة فيثبت بقياس المساواة انَّ الضد مساو في الرتبة مع عدم ضده ، فيستحيل مقدميته وتقدمه عليه رتبة .

وفيه : انَّ قياس المساواة انما يجري في التقدم والتأخر الزماني وفي الزيادة والنقصان في الاجسام وغيرها ، فيقال زيد ولد مع عمر في زمان واحد وعمر مساو في الزمان مع بكر فزيد مساو مع بكر ، أو يقال زيد متأخر عن عمرو زماناً ، وعمر متأخر عن بكر زماناً فزيد متأخر عن بكر زماناً ، وهكذا في التقدم أو الزيادة والنقصان او التساوي من حيث المقدار .

واما في الرتبة فلا يجري قياس المساواة اصلاً ، فانَّ التساوي أو السبق واللحوق في المرتبة لا يكون بلا ملاك ، فانَّ ملاك التساوي من حيث الرتبة امر عدمي ، وهو عدم تحقق ملاك التقدم والتأخر ، وملاك التقدم الرتبي هو كون تحقق المتأخر مترشحاً من وجود المتقدم ، وملاك التاخر عكس ذلك ، ففي كل مورد ثبت الملاك يثبت التقدم ، وفي كل مورد لم يثبت الملاك لم يثبت التقدم والتأخر ايضاً ولو كان مساوياً في الرتبة مع ما ثبت فيه الملاك .

واوضح مثال لذلك العلّة والمعلول ، فانَّ العلّة متقدمة على معلولها في الرتبة ، ومن الواضح انَّ عدم العلة مساو مع وجودها في الرتبة .

ولا يمكن اَنْ يقال : انَّ عدم العلّة سابقة على وجود المعلول وفي السبق بالتجوهر الثابت في اجزاء الماهية بالنسبة اليها ، كالحيوان والناطق بالقياس الى الانسان ، فانَّ عدم الحيوان وعدم الناطق لا يكونان سابقين على الانسان بالتجوهر ، وفي السبق بالطبع كما في اجزاء المركب الاعتباري كتقدم الواحد على الاثنين .

وجامعه استحالة تحقق المتاخر بدون تحقق السابق بلا عكس ، فانَّ الاثنين يستحيل تحققه بدون تحقق الواحد فانه متحقق في ضمنه ولكن يمكن تحقق الواحد بدون تحقق الاثنين ، فوجود الواحد متقدم بالطبع على وجود الاثنين ، ولكن ليس عدم الواحد سابق على وجود الاثنين بالطبع مع مساواته مع وجود الواحد طبعاً .

وعليه فكون وجود الضد مساوياً في الرتبة مع وجود الضد الآخر لعدم تحقق ملاك السبق واللحوق بينهما وقياس المساواة غير جار فيه كما عرفت .

ومنها : ما ذكره النائيني ﷺ ويظهر من الكفاية وحاصله : انَّ في كون احد الضدين مانعاً عن الآخر المستلزم لكون ترك كل منهما مقدمة لفعل الآخر اِنْ كان تعاند الضدين وتنافرهما ، فهو متحقق في النقيضين بطريق اولى ، فانَّ استحالة اجتماع الضدين انما هي من جهة رجوعه الى اجتماع النقيضين ، فلازم ذلك اَنْ يكون عدم كل من النقيضين مقدمة لتحقق الآخر ، ولا يلتزم به .

وفيه : انَّ مانعية احد الضدين عن الآخر انما هي مبتنية على مقدمتين : احداهما : تعاندهما ، والأخرىٰ : تغاير عدم كل منهما مع وجود الآخر فانه يعتبر ذلك في المقدمة وذيها ، ومن ثم قلنا باستحالة اتصاف الاجزاء بالوجوب المقدمي ، وهذا المعنى مفقود في النقيضين ، فانه عدم كل منهما عين الآخر ، فانَّ عدم العدم هو عين الوجود كما انَّ عدم الوجود عين العدم على ما مر عليك بيانه ، فيستحيل اَنْ يكون احدهما مقدمة للآخر .

ومنها : ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ [١] ويوجد في كلمات غيره ايضاً بنحو الاجمال وحاصله : انَّ اجزاء العلّة وإنْ كانت مشتركة في ثبوت المعلول وترتبه عليها الا انها مختلفة في انفسها ، فالمقتضي المعبر عنه بالسبب هو الذي يسند اليه الأثر ، كالنار بالنسبة الى الاحراق ، فانه مستند اليه وهو بنفسه غير كاف في التأثير ، بل لابدَّ وأنْ يكون المحل قابلاً للاحتراق والاّ فالتراب لا يحترق بالنار ، كما انه لا بد اَنْ تتحقق المحاذاة بينهما ويعبّر عنهما بالشرط ، وجامعهما اَنْ يكون دخيلاً في فعليّة الأثر وان لم يكن الأثر مستنداً اليه وبعد ذلك تصل النوبة الى عدم المانع ، اي المزاحم للمقتضي في تاثيره كالرطوبة الموجودة في المحل ، وهذه الأمور طولية في اسناد عدم المعلول الى عدمها .

فاذا فرضنا انَّ المقتضي لتحقق شيء لم يكن موجوداً لم يصح اسناد عدمه الى عدم تحقق شرطه ، أو الى وجود المانع ، بل لابد وأنْ يكون مستنداً الى عدم مقتضيه ، مثلاً لو لم تكن النار موجودة لا يقال انَّ هذا الجسم لم يحترق لوجود المانع فيه وهو الرطوبة ، فانه لو لم يكن المانع موجوداً لم يكن محترقاً ايضاً لعدم وجود مقتضي للاحراق ، وكذلك لا يصح استناده الى عدم تحقق الشرط ، فانَّ الشرط لو كان متحققاً ايضاً لم يتحقق الاحتراق ، وهذا واضح .

نعم بعد وجود المقتضي اذا لم يتحقق المعلول يستند ذلك الى عدم تحقق الشرط ، وفي هذا الفرض لا يمكن الاستناد الى وجود المانع ، وانما يصح ذلك في ما اذا ثبت المقتضي وتحقق الشرط ولم يوجد المعلول لا محالة يكون ذلك من جهة وجود المانع .

ومن ذلك ذكروا استحالة جعل احد الضدين شرطاً والضد الآخر مانعاً في

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٢٥٥ وما بعدها .

الصلاة ، فانه يستحيل أنْ يسند عدمها الى وجود المانع مع فرض عدم تحقق الشرط ، فدائماً يكون فساد الصلاة عند الاخلال بذلك مستنداً الى عدم الشرط ، فكيف يمكن ان يكون الضد الآخر مانعاً ، ومن ثم لابدَّ من رفع اليد عن رواية ابي بكير الواردة في الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ، الظاهر صدرها في شرطية وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل ، وذيلها في مانعية وقوعها في غير المأكول ، وتمام الكلام فيه موكول الى محلّه .

وبالجملة طبق المحقق النائيني ما تقدم على المقام ، فذكر انه لو لم يكن المقتضي لوجود الضد موجوداً فلا محالة يكون عدمه مستنداً الى عدم المقتضي ، ويستحيل في ذاك الفرض كون وجود الضد الآخر مانعاً عنه ، كما لو فرضنا انه لم يرد السفر الى البصرة واراد السفر الى كربلاء ، فلا معنى لأنْ يقال كانت الحركة الى كربلاء مانعة عن السفر الى البصرة .

وإنْ كان المقتضي لوجود الضد موجوداً وهكذا شرطه فاسناد عدمه حينئذ الى وجود الضد وإنْ كان صحيحاً فيتم المانعية الاّ انه حينئذ مستحيل ثبوت المقتضي لاجتماعهما ، وهو محال واضح بمنزلة ثبوت المقتضي لاجتماع المتناقضين المحال ذاتاً ، فانَّ الممتنع بالذات لا يستند عدمه الى عدم المقتضي أو عدم الشرط أو الى وجود المانع ، وانما يجري ذلك في الممتنع بالغير اي الممكن ذاتاً فانَّ امتناعه بالغير اي عدمه يستند الى عدم تحقق مقتضيه أو شرطه أو وجود المانع عنه ، كما يستند وجوبه بالغير الى وجود علّته .

وحاصل ما افاد : انَّ مرتبة المقتضي سابقة على مرتبة الشرط تقدم القوة على الفعلية ، فانَّ المقتضي كأنّه قوة والشرط فعليتها ، فهو متأخر عنه تأخر الفعلية عن القوة ، واما عدم المانع فهو غير مؤثر في تحقق المعلول ، اذ العدم غير قابل لذلك ، فدخله في العلّة انما هو من جهة انَّ وجود المانع يزاحم المقتضي في تأثيره . فعدمه

ايضاً متأخر رتبة عن المقتضي والشرط ، وعليه فاذا وجد احد الضدين أو ثبت المقتضي لوجوده فانْ لم يكن مقتضي للضد الآخر ، فعدمه مستند الى عدم المقتضي دون وجود المانع ، اذ لو كان الضد موجوداً ايضاً لم يوجد هذا العدم المقتضي له اصلاً . والاّ فانْ ثبت له مقتضي فيستحيل ثبوت المقتضي للضد الآخر ، وذلك لانه مستلزم لثبوت المقتضي لاجتماع الضدين وهو محال ، فانَّ عدم الممتنع ذاتاً لابدّ واَنْ يستند الى استحالته الذاتية لا الى وجود المانع ، ومن الواضح انه لو فرضنا ثبوت المقتضي لاجتماع الضدين فعدمه لا محالة يكون مستنداً الى وجود المانع .

هذا ونقول : ما افاده انما يتم فيما اذا كان المقتضي مقتضياً لتحقق كل من الضدين مع فرض تحقق الآخر ، وليس المدعى ذلك .

وامّا تحقق المقتضي لوجود كل منهما في نفسه فلا مانع منه ، لانه ليس وجود كل منهما كذلك امراً مستحيلاً ، بل هو ممكن فلا مانع من اَنْ يستند عدمه الى وجود المانع ، وذلك كما لو فرضنا انَّ احداً يجر شيئاً الى طرف اليمين وشخصاً آخر يجره الى طرف الشمال فانَّ كلا من الجرين يكون مقتضياً لاحد الضدين والآخر يمنع عن تأثيره ، ولولا ذلك لانسد باب التمانع راساً .

وبالجملة لا مانع من اَنْ يفرض وجود المقتضي مع شرطه لكل من الضدين غاية الأمر يحصل التمانع بينهما فيستحيل تحققهما ، وهذا واضح ، ولا يبعد ارجاع ما في الكفاية في اواخر المبحث الى ما ذكره الميرزا ﷺ ، وقد عرفت الجواب عنه .

ومن الوجوه المذكورة لابطال المقدمية ما ذكره المحقق النائيني ﷺ [1] وهو

---

(١) راجع فوائد الاصول / المجلد الثاني / ص٣٠٨ تفريعاً منه على تأخر رتبة المانع عن وجود المقتضي والشرط ، واجود التقريرات / المجلد الاول / ص٢٥٥ ـ ٢٥٦ . في ذيل برهانه على انكار التوقف والمقدمية بين ترك احد الضدين للضد الآخر وفاقاً لسلطان العلماء وجملة من المحققين .

الصحيح الذي نبني عليه وحاصله : انه لو فرضنا تحقق المقتضي لكل من الضدين ، فانْ كانا متساويين في القوّة والضعف فلا يتحقق شيء منهما ، وإنْ كان احدهما اقوى ، فيوجد مقتضاه دون ما يقتضيه الضعيف . ومن الواضح انَّ عدم تحقق ما يقتضيه الضعيف في الفرض الثاني انما يستند الى نفس ثبوت المقتضي القوي وهو المانع عن تاثيره دون ثبوت مقتضى القوي ، بل لو فرضنا عدم تحققه ايضاً لما كان يؤثر الضعيف ، ولما وجد مقتضاه لمزاحمته بالمقتضي القوي كما عرفت في فرض التساوي وعدم وجود كل منهما في الخارج ، وعليه فالتمانع انما هو بين السببين والمقتضيين دون المسببين والمعلولين وذلك واضح .

فتحصل عدم التمانع بين نفس الضدين ، فيندفع توهم مقدمية ترك الضد لفعل الآخر بهذا الوجه ، ولا وجه لاطالة الكلام في التعرض لبقية الوجوه .

ويؤيد ما ذكرناه انه لو ثبت التمانع بين ضدين وتوقف وجود كل منهما على عدم الآخر لتوقف عدم الآخر ايضاً على وجود الضد ولو في الجملة لفرض التمانع ، فانَّ دخل عدم المانع في العلة انما من جهة كون المانع مزاحماً في تأثير المقتضي ، فعدم الضد ربما يستند الى وجود الضد الآخر ، وانكار ذلك يرجع الى انكار التمانع راساً .

ثم انَّ المحقق الخونساري فصل بين الضد الموجود وغيره ، وذهب الى ثبوت توقف الضد على عدم الضد الاخر في الاول دون الثاني ، اي فصلّ بين الرفع والدفع .

وقد مال اليه الشيخ على ما في التقريرات بدعوى انَّ قابلية المحل شرط في عروض الضد ، فلو كان الضد الآخر موجوداً لا يمكن وجود الضد الاّ بعد رفع الضد الاول ليكون المحل قابلاً ، وهذا بخلاف ما اذا لم يكن الضد الآخر موجوداً اصلاً .

وفيه : انه لو قلنا بانَّ العلّة المحدثة كافية في بقاء المعلول ايضاً لامكن توجيه ذلك بأَنْ يقال انَّ الضد الموجود غير محتاج في بقائه الى مقتضي ليزاحمه مقتضي الضد

الثاني ، بل الضد الموجود يزاحم مقتضي الضد الآخر في تأثيره ، فيكون مانعاً عنه ، وعدم المانع من اجزاء العلّة .

ولكن لو لم نقل بذلك وقلنا انَّ الممكن كما هو محتاج الى المؤثر في حدوثه محتاج اليه في بقائه ايضاً ، فلا فرق بين الضد الموجود وغيره ، فانَّ الضد الموجود ايضاً في الآن الثاني محتاج الى المقتضي ، والمفروض ثبوت المقتضي للضد الآخر ايضاً في ذاك الآن ، فانْ كانا متساويين لا يوجد شيء منهما ، وإنْ كان احدهما اقوى يتقدم على التفصيل المتقدم .

هذا ولو سلمنا كون العلّة المحدثة كافية في بقاء المعلول ايضاً الا انه انما يتم في الأمور التكوينية ، ولا يتم في الأفعال الاختيارية التي هي المهم في محل البحث ، فانَّ من البديهي انَّ الفعل الاختياري بقاء ايضاً متقوم بالاختيار ومحتاج اليه ثبوتاً ، فهذا التفصيل لا وجه له .

واما شبهة الكعبي ففيها ان الملازمة بين ترك الضد ووجود احد الاضداد وإنْ كانت ثابتة الاّ انَّ المقدمية ممنوعة .

نعم عرفت انه لو علم المكلف بانه لو لم يشتغل بالعمل المباح الكذائي يقع في المحرم لا محالة يلزمه العقل به تحفظاً على اَنْ لا يقع في الضرر والمفسدة ، وامّا الحكم الشرعي أو اللابدية العقلية التي التزمناها في مقدمة الواجب فلا .

هذا كله في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد .

ثمرة البحث :

بقي الكلام في ثمرة البحث ، وذكر لها امران :

الاول : ما اذا تزاحم واجبان مضيقان وكان احدهما اهم ، كما اذا وقع

التزاحم بين صلاة العصر وصلاة الكسوف وكانتا مضيقين ، فانه لا اشكال في اهميّة صاحبة الوقت اعني صلاة العصر ، وحينئذ فانْ قلنا بانَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده تكون صلاة الكسوف منهياً عنها ، والنهي في العبادة يوجب الفساد ، فلا تصح اذا اتى بها ، وهذا بخلاف ما اذا لم نقل بذلك ، فانها تصح حينئذ .

هذا وقد اورد عليه شيخنا البهائي ﷺ بانها لا تصح على التقديرين ، ولو لم نقل بكون الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، وذلك لانها ولو لم يكن منهياً عنها الاّ انها غير مأمور بها ، لاستحالة الأمر بالضدين ، واذا لم تكن ماموراً بها لا تصح لذلك .

ونقول : ما ذكره ﷺ يتم لو لم نكتفِ في العبادة بالملاك أو لم نحرز وجوده فيها ولم نقل بالترتب ، والظاهر انَّ بحث الترتب حادث ، واول من تنبه عليه كاشف الغطاء ﷺ وإنْ انكره الا انه تنبه عليه .

فما افاده من عدم تمامية الثمرة صحيح ، لكنه يحتاج الى تتميم بأَنْ يقال : لو اكتفينا بالملاك في صحّة العبادة وعباديتها ، واثبتنا وجوده في الفرض فتصح صلاة الكسوف في المثال ، سواء قلنا بانَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لم نقل ، اما على الثاني فواضح ، واما على الاول فلأنَّ النهي الغيري لا يكشف عن مبغوضية متعلقه ، فليس دالاً على فساد العبادة . نعم يكون مانعاً عن تعلق الأمر به والمفروض هو الاجتزاء بالملاك ، فلا حاجة الى الأمر ، واما لو اعتبرنا فيها قصد الأمر فلا تصح تلك الصلاة على التقديرين ، اذ يستحيل تعلق الأمر بها بعد الأمر بضدها ، سواء كان مقتضياً للنهي عن ضده أم لم يكن ، فهذه الثمرة غير تامّة .

الثاني : ما حكىٰ عن المحقق من انه اذا تزاحم واجب مضيق مع واجب موسع كصلاة الكسوف مع صلاة الظهر في اول وقتها ، فانه بناء على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده تكون صلاة الظهر في اول الوقت منهياً عنها ، فيقيد به

أطلاق دليل وجوبها الشامل لما بين المبدأ والمنتهى بغير هذا الفرد ، فيتضيق وقتها بهذا المقدار لا محالة ، فاذا اتى بها المكلف في ذلك الوقت لا تكون مصداقاً للواجب فلا تجزّي ، وهذا بخلاف ما اذا لم نقل بالاقتضاء ، فانَّ الأمر فيما كان المطلوب منه صرف الوجود لا يكون متعلقاً بالفرد الذي يأتي به المكلف خارجاً بحيث لو فرض بالفرض المحال انه اتى بغيره لم يكن آتياً بالمامور به ، بل هو متعلق بنفس الطبيعة الملغى عنها جميع الخصوصيات . فالفرد من حيث انه ، فرد لا يكون مامورا به وعليه فما هو متعلق للامر وهو الطبيعة غير مزاحم بشيء ، وما هو مورد التزاحم وهو الفرد لا يكون مامورا به ، فيبقى الأمر بالطبيعي باقياً على حاله ، فاذا اتى به في اول الوقت يكون مجزياً لا محالة ، لانَّ الانطباق قهري والاجزاء عقلي .

هذا وهو انما يتم لو لم نكتفِ في صحّة العبادة بالملاك واعتبرنا منها الأمر ، والا فتكون الصلاة الماتي بها في اول الوقت في المثال مجزياً حتى على القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده ، فالذي ينبغي اَنْ يقرّب به كلامه ﷺ اَنْ يقال : انه لو ثبتت كبرى الاكتفاء بالملاك في العبادة واحرزت صغراها ايضاً لا فرق بين المسلكين ، وانْ لم يتحقق احد الأمرين من الصغرى أو الكبرى كما هو الصحيح فهذه الثمرة صحيحة ، وكان يقول المحقق النائيني بمثل هذه التحقيقات سمى المحقق محققاً .

وقد اشكل عليه بوجوه :

الاول : انَّ الطبيعي المتعلق به التكليف لا يخلو حاله بالاضافة الى القيود عن احد انحاء ثلاثة : لانه اما يكون بالقياس الى القيد بشرط شيء ، أو يكون بشرط لا بالنسبة اليه ، أو يكون لا بشرط بنحو اللابشرط القسمي لا المقسمي الجامع بين الاقسام الثلاثة فانه غير قابل لتعلق التكليف به .

وعليه فطبيعي الصلاة المأمور به بالقياس الى اول الوقت اعني المبتلي بالمزاحم اِنْ كان من قبيل الاول أي بشرط شيء فيستحيل تعلق التكليف به ، لانه

مستلزم لطلب الضدين وهو محال ، وان كان من قبيل الثالث اي لا بشرط المعبر عنه بالطبيعة المطلقة ، أو السارية فكذلك ، لانه اذا استحال التقييد يستحيل الاطلاق ايضاً ، فيتعين الثالث ، فلا محالة يكون المأمور به بشرط لا عن تلك الخصوصية ، فلا يكون ذلك الفرد المزاحم بالازالة مصداقاً للمأمور ، فلا تتم الثمرة المذكورة كما هو واضح .

وفيه : انا قد ذكرنا مراراً انَّ الاطلاق البدلي ليس بمعنى اخذ القيود ، وانما هو بمعنى رفض القيود والغائها في مقام تعلق الطلب بالطبيعي وإنْ كان في الخارج لا ينفك عنها .

وعليه فالفرد المزاحم بالاهم بما هو فرد لا يكون واجباً ليلزم طلب الضدين ، بل الواجب نفس الطبيعي ، وهو غير مزاحم بشيء ، وقد عرفت انَّ انطباقه قهري والأجزاء عقلي ، ولهذا ذكرنا انَّ استحالة التقييد في بعض الموارد يستدعي ضرورية الاطلاق على ما مر بيانه في بحث التعبدي والتوصلي .

الثاني : انَّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً ، ومن الواضح اعتبار القدرة على متعلق التكليف عقلاً ، والاّ فيكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق ، فالعقل يقيد التكليف المتعلق بالطبيعي بغير الفرد الممتنع عقلاً او شرعاً .

وفيه : انَّ الجامع بين الممتنع والممكن ممكن ، فلا يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق ، فلا وجه لان يقيده العقل بغير الافراد الممتنعة اصلاً .

ومن ثَمَّ بين المحقق النائيني[1] وجهاً آخر لاعتبار القدرة في متعلق التكليف غير حكم العقل وهو : انَّ نفس البعث وتحريك إرادة المكلف يقتضي اَنْ يكون متعلقه امراً تحت اختياره باعتبار القدرة من مقتضيات نفس التكليف والخطاب ،

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٢٦٤ .

وعليه فاذا تعلق البعث بطبيعي وكان له افراد مقدورة وافراد غير مقدورة للمكلف يتعلق ذلك التكليف بالمقدورة من افراده لا محالة ، نظير ما اذا فرضنا انَّ هناك جسمان احدهما قابل لقبول الحرارة دون الآخر فاذا تحقق سببها لا محالة يتأثر منه القابل دون غيره ، فلا يثبت اطلاق ليحتاج الى تقييد العقل اصلاً .

هذا ونقول : الظاهر عدم تماميّة ما ذكره ايضاً ، وذلك لانَّ الايجاب ليس بمعنى البعث ولا التحريك اصلاً ، وانما هما من العناوين الانتزاعية ، فحقيقة الايجاب ليس الا الاعتبار المبرز ، ومن الواضح ان الاعتبار لا يستدعي كون متعلقه مقدوراً للمكلف اصلاً ، فاعتبار القدرة فيه لابد وانْ يكون من الخارج ، اما من حيث لزوم التكليف بما لا يطاق ، وامّا من جهة اللغوية .

اما التكليف بملا لا يطاق فقد عرفت انَّ الجامع بين المقدور وغيره مقدور لا محالة . كما عرفت ايضاً انَّ استحالة التقييد انما يستلزم استحالة الاطلاق في مقام الاثبات لانَّ تقابلهما تقابل العدم والملكة ، واما الاطلاق الثبوتي وهو لحاظ عدم تقيد الطبيعي بكل من الأمر الوجودي ، او العدمي المعبر عنه باللاشرط القسمي في قبال بشرط شيء ، وهو المقيد بالامر الوجودي وبشرط لا اعني المقيد بالأمر العدمي ، فقد يكون ضرورياً اذا استحال التقييد .

فلا يبقى في البين الا مسألة اللغوية ، اذ ربما يقال انَّ لحاظ الطبيعة بنحو اللابشرط القسمي اي لحاظ عدم تقيدها بالأمر الوجودي ولا بعدمه لغو اذا كان بعض افراده غير مقدور للمكلف .

والجواب عنه : انَّ ذلك انما يتم بالاضافة الى الممتنع العقلي الذي يستحيل صدوره من الفاعل ، واما الممنوع شرعاً الذي قد يتفق صدوره عن الفاعل لنسيان او عصيان ، فليس الاطلاق بالاضافة اليه لغوا ، اذ ربما يأتي به المكلف فيكون حينئذ مصداقاً للمأمور به ويسقط به ، الأمر من هذه الجهة لا من جهة الملاك ونحوه .

ومن ثم ذكرنا انَّ ثبوت الاطلاق وشموله لما يصدر عن المكلف لكن لا باختياره كما في الأمر بغسل البدن فانه يشمل ما اذا وقع الانسان في الحوض من غير اختيار فيسقط الأمر حينئذ بتحقق المأمور به لا بحصول الغرض ، فلا يكون الاطلاق لغوا .

وبالجملة فشمول الاطلاق الثبوتي الذي هو محل كلام المحقق ـ لا الاثباتي الذي تقابله مع التقييد تقابل العدم والملكة ـ للممنوع شرعاً لا مانع منه ، فيفصل بين الممتنع عقلاً والممتنع شرعاً من هذا الحيث وليسا سيان من هذه الجهة .

الثالث : انَّ الطبيعي بجميع افراده ممتنع في زمان الازالة ، فالأمر به حينئذ امر بغير المقدور .

والجواب عنه : انه انما يتم لو انكرنا الواجب التعليقي ، واما لو صححنا ذلك واكتفينا بالقدرة في ظرف العمل في صحة الأمر فلا مانع من الأمر بالطبيعي الجامع بين جميع الافراد اذا كان المكلف متمكناً من بعض افراده بين المبدأ والمنتهىٰ اي في ظرف العمل .

فالانصاف ان هذه الثمرة متينة لو لم نكتفِ بالملاك . ومن ثم لا نحتاج الى الالتزام بالترتب عند وقوع التزاحم بين الواجب الموسع والمضيق وان كان صحيحاً في نفسه .

ثم انَّ تمامية هذه الثمرة حيث انها متوقفة على عدم كشف الملاك في الفرد المزاحم بالاهم ، أو عدم الاكتفاء بالملاك في صحّة العبادة ، فلا بأس للتعرض لذلك .

اما الكبرىٰ والاكتفاء بقصد الملاك في صحّة العبادة ، فقد مر الكلام فيه مفصلاً في بحث التعبدي والتوصلي ، وذكرنا هناك انه لم يرد دليل على اعتبار خصوص قصد الأمر في الصلاة ، بل الدليل وارد على الاجتزاء بكل نية صالحة ، كما ورد في الوضوء ياتي به بنية صالحة يقصد بها ربه ، فيكفي مطلق اضافة العمل الى المولى بأي

نحو كان .

واما الصغرىٰ وكشف الملاك في امثال المقام ، فقد ادعى المحقق الخراساني القطع بانه لا فرق بين الفرد المزاحم بالاهم وغيره من حيث الوفاء بالغرض والملاك ، وانَّ خروجه عن الطبيعي المأمور به ليس من باب التخصيص أو التخصص ، وانما هو من باب عدم قدرة المكلف وعجزه عن الامتثالين .

وفيه : انه لا منشأ لهذا القطع أصلاً ، اذ كما نحتمل اَنْ يكون الفرد المزاحم بالاهم وافياً بالملاك نحتمل عدمه ايضاً بأَنْ لا يكون في علم الله ذا ملاك اصلاً ، فلابدَّ من اقامة الدليل على ثبوته ، وقد استدل عليه بوجهين :

الاول : انَّ كل كلام له دلالتان مطابقية والتزامية بالمعنى الاعم الشامل للتضمن ايضاً وإنْ كانت احداهما لفظية والاخرىٰ عقلية . والسيرة القطعية وبناء العقلاء جار على الاخذ بالثانية كما يأخذون بالاولى في الاقارير وغيرها ، ولذا لو اقر من بيده المال من المتخاصمين بانه اشتراه من الآخر يؤخذ باقراره ولابد له من اثبات الشراء .

وقد استدل الامام عليه السلام لها في عدم ثبوت التحليل بالمتعة بقوله عزّ شأنه « فانْ طلقها فلا جناح عليهما اَنْ يتراجعا »[1] فانه بالالتزام يدل على اعتبار عقد الدوام في المحلل ، كما انه استفيد اقل الحمل من الآيتين الى غير ذلك .

ومن ثم قلنا بحجّية مثبتات الامارات ولوازمها ، فلو اخبرت البينة بملاقات شيء مع ما نعلم بنجاسته ترتب عليها اثار الأخبار عن النجاسة ، ولو لم تكن البينة عالمة بنجاسة الملاقي .

وعليه ففي المقام اذا امر المولى بطبيعي الصلاة فدلوله المطابقي هو وجوبه ،

---

(١) البقرة / ٢٣٠ .

ومدلوله الالتزامي اشتمال كل فرد منها على الملاك ، فاذا قيد الوجوب والمدلول المطابقي بالاضافة الى بعض افراده لعدم القدرة عليه مثلاً فلا وجه لرفع اليد عن المدلول الالتزامي بالنسبة اليه اصلاً بل هو باق على حالة .

وقد ذكر المحقق النائيني ﷺ [1] ما يمكن اَنْ يرجع الى هذا وحاصله : انَّ القدرة لو اعتبرها الشارع في لسان الدليل كما في اية الحج وآية التيمم فسنكشف عدم ثبوت الملاك عند عدمها ، وامّا لو كانت معتبرة بحكم العقل ، اما من جهة استحالة التكليف بما لا يطاق ، واما من حيث اقتضاء نفس البعث لذلك ، فحيث انَّ الموضوع في المرتبة السابقة على ثبوت التكليف وترتبه عليه مطلقاً ، لانَّ التقييد انما يرد مقارناً لتحقق التكليف وتعلقه بالموضوع ، ففي المرتبة السابقة عن وروده يكون الموضوع مطلقاً فنتمسك باطلاقه .

وبالجملة : لو اعتبرت القدرة في لسان الدليل كما في آية الحج وفي اية التيمم فانَّ الأمر بالوضوء وإنْ كان مطلقاً ، الاّ انَّ الأمر بالتيمم حيث اخذ فيه عنوان من لم يجد ، والتفصيل قاطع للشركة ، يستفاد من ذلك اختصاص التكليف بالوضوء لواجد الماء ، فلو فرضنا انَّ العاجز عن استعمال الماء شرعاً توضأ لا يكون وضوءه مشتملاً على الملاك ، ولو فرضنا انَّ غير المستطيع حج متسكعاً لا يكون حجّه مشتملاً على الملاك الملزم ، فلا يجزي عن حجّة الاسلام اذا حصلت له الاستطاعة . والوجه في ذلك ظاهر فانَّ ظاهر اخذ القدرة في الخطاب اختصاص الملاك بالقادر ايضاً .

واما لو لم تعتبر القدرة في لسان الدليل ، وكان اعتبارها بحكم العقل ، اما من جهة قبح التكليف بما لا يطاق ،وأمّا من حيث انَّ امكان التحريك يستلزم امكان

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٢٦٦ ـ ٢٦٧ .

التحرك ، لانهما متضائفان وهما متلازمان امكانا وتحققا ، فحيث انَّ حكم العقل بتقيد الموضوع انما هو في مرتبة ثبوت التكليف ، ففي مرتبة الملاك التي هي سابقة على مرحلة الحكم يكون اطلاق الموضوع باقياً فيؤخذ به ، فيثبت الملاك للقادر وغيره .

ثم اوضح ﷺ ذلك بانَّ نسبة الملاك الى الحكم نسبة العلة الى معلولها ، وتقيد المعلول لا يستلزم تقييد علته ، هذا ملخص ما اطال الكلام فيه .

ونقول : اما اصل الكلام وانَّ سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية ففيه : انَّ الدلالة الالتزامية تابعة للمطابقية ثبوتاً وحجّية ، فاذا سقطت الاولى تسقط الثانية ايضاً لا محالة ، وعلى ذلك سيرة العقلاء في المحاكم العرفية وغيرها ، مثلاً لو كان مال تحت يد زيد فقامت البينة على انه لعمر فمدلولها المطابقي كونه ملكا له ومدلولها الالتزامي عدم كونه ملك زيد ، فلو فرضنا سقوط الدلالة المطابقية باقرار عمر بعدم كونه مالكاً له ، فهل تبقى الدلالة الالتزامية على حالها ويعامل مع ذلك المال معاملة مجهول المالك كلا ؟!

وكذلك لو قامت البينة على ملاقات الاناء مع الكلب مثلاً فمدولها الالتزامي نجاسة الاناء فلو علمنا بعدم ملاقاته مع الكلب واحتملنا نجاسته لملاقاته مع نجس اخر ، فهل يتوهم بقاءالمدلول الالتزامي على حجّيته والحكم بنجاسة الاناء ؟ من الواضح خلافه .

والسر في ذلك ما ذكرناه في بحث التعادل والتراجح من انَّ المخبر لا يخبر عن المدلول الالتزامي مطلقاً وانما يخبر عن الحصة الملازمة مع المدلول المطابقي ، ففي المثال الثاني تخبر البينة عن النجاسة الناشئة من ملاقاة الاناء مع الكلب ، وفي المثال الاول تخبر عن عدم ملكية زيد الملازم لملكية عمر لا مطلقاً . فاذا علم عدم تحقق المدلول المطابقي أو سقط عن الحجّية لمعارضة ونحوها لا يبقى حينئذ مدلول التزامي

اصلاً ، وهذا واضح جداً .

واما ما افاده الميرزا ﷺ فانْ رجع الى ذلك كما لا يبعد استفادة ذلك مما ذكره في آخر كلامه من انَّ نسبة الحكم الى الملاك نسبة المعلول الى علته فجوابه ما تقدم ، والّا فالجواب عنه اوضح . فانَّ اول مقدمات التمسك بالاطلاق كون المولىٰ في مقام البيان ، ومن الواضح انَّ الحاكم كثيراً ما يكون غافلاً عن الملاك فضلاً من اَنْ يكون في مقام بيانه ، ومع التنزل يكون الحكم العقلي صالحاً للقرينية على تقييد الملاك ايضاً ، فيحتمل اعتماده عليه ، فيكون الكلام من المحتف بما يصلح للقرينية ، فلا يتم هناك اطلاق .

فالانصاف انَّ ما هو المشهور من عدم وجود الكاشف عن ثبوت الملاك هو الصحيح لو لم نقل بتامية اطلاق الأمر وشموله للفرد المبتلى بالمزاحم ايضاً .

الاّ انَّ الصحيح : كما ذهب اليه المحقق ﷺ استكشاف الملاك فيه من نفس الأمر ، لانَّ الأمر متعلق بالطبيعي مطلقاً ، وانطباقه على ذلك الفرد قهري ، فيستكشف منه الملاك .

وتوضيح ذلك ببيان مقدمة وهي : انَّ عدم المقدورية العقلية تكون على انحاء ثلاثة ، كما انَّ عدم القدرة الشرعية على قسمين ، فالمجموع خمسة :

الاول : اَنْ لا يكون الطبيعي مقدوراً بجميع افراده الطولية والعرضية كالطيران في الهواء ، ولا اشكال في استحالة تعلق الأمر به ، لانه تكليف بما لا يطاق .

الثاني : اَنْ يكون بعض حصصه وافراده خارجاً عن قدرة المكلف ، كما لو امر المولى بأكل حيوان في مجلس واحد فانَّ اكل الحيوان الكبير كالجاموس غير مقدور في مجلس واحد ، واطلاق الأمر باكل الحيوان الجامع بين الحصص المقدورة وغيرها ليس تكليفاً بما لا يطاق ، نعم يكون اطلاقه لغواً لا يصدر من الحكيم .

الثالث : اَنْ يكون بعض افراد الطبيعي خارجاً عن تحت اختيار المكلف

وإنْ امكن صدوره منه بغير اختياره ، كالأمر بغسل الثوب أو البدن ، فانَّ اطلاقه يعم الغسل المتحقق قهراً على المكلف ، واطلاق الأمر بالاضافة الى هذه الحصة لا مانع منه اصلاً .

واما عدم القدرة الشرعية ، فتارة : تكون بالاضافة الى جميع افراد الطبيعي عرضاً وطولاً ، كما لو وقع التزاحم بين واجبين مضيقين كصلاة الخسوف وبعض الصلوات اليومية عند ضيق وقتها ، فانَّ صاحبة الوقت تتقدم لاهميتها ، ولكن صلاة الخسوف بجميع افرادها تكون خارجة عن اختيار المكلف شرعاً ، ومن الواضح عدم صحّة تعلق الأمر بتلك الطبيعة في عرض الأمر بالأهم لامتناع جميع افرادها ، كما لا يمكن استكشاف الملاك لها في عرض ثبوت الملاك للاهم ، نعم يمكن تعلق الأمر بها ينحو الترتب كما يمكن كشف الملاك لها كذلك .

واخرى : يكون بعض افراد الطبيعي غير مقدور للمكلف شرعاً كموارد وقوع التزاحم بين الواجب المضيق والموسع ، فانَّ الطبيعي غير مقدور للمكلف شرعاً ، فانَّ الطبيعي الموسع يكون بعض افراده مقدورة شرعاً ، فلا مانع من تعلق الأمر بنفس الطبيعي الجامع للافراد المقدورة وغيرها ، اذ لا يلزم منه التكليف بالمحال ، كما لا يلزم اللغوية ايضاً على ما عرفت فيما تقدم ، وعليه فيثبت الملاك في الفرد المزاحم للاهم ايضاً لانطباق الطبيعي عليه ، فيثبت له الأمر والملاك عرضاً من دون حاجة الى الترتب .

هذا تمام الكلام في المقام .

المحتويات

كلمة المؤسسة ..... ٥ - ٦

تمهيد ..... ٧ - ٨

الأمر الأول : في بيان موضوع علم الاصول ..... ٩ - ٢٠

الجهة الاولى : هل تتوقف علمية كل علم على أن يكون له موضوع جامع لموضوعات مسائله ؟ ..... ٩ - ١٢

الجهة الثانية : الفرق بين العوارض الذاتية والغريبة ..... ١٢ - ١٤

الجهة الثالثة : على تقدير ثبوت الموضوع للعلم هل يلزم أن يكون البحث في مسائله عن عوارض الموضوع الذاتية فقط ، أو يبحث فيها عن عوارضه الغريبة أيضاً ؟ ..... ١٤ - ٢٠

الأمر الثاني : تعريف علم الاصول ..... ٢١ - ٢٦

الجهة الاولى : في وجه الاشكال على تعريف القوم ..... ٢١ - ٢٢

الجهة الثانية : في تحقيق أصل المطلب ..... ٢٢ - ٢٤

اشكال على تعريف القوم مع الجواب عنه ..... ٢٤ - ٢٦

الأمر الثالث : في الوضع ..... ٢٧ - ٦٥

بطلان الدلالة الذاتية ..... ٢٧ - ٢٨

حقيقة الوضع ..... ٢٨ - ٣٣

- مايظهر من الكفاية من أنَّ الوضع أمر واقعي ، والجواب عنه ..... ٢٨ - ٢٩

- احتمال أن يكون الوضع أمراً اعتباريا ..... ٢٩ - ٣٠

- احتمال أن يكون حقيقة الوضع اعتبار الوضع الحقيقي ..... ٣٠ - ٣١

- ما أفاده المحقق النائيني من أنَّ الوضع وسط بين التكوين والجعل ..... ٣١ - ٣٢

- المختار في حقيقة الوضع ..... ٣٢ - ٣٣

- ثمرات تترتب على حقيقة الوضع ٣٣

أقسام الوضع :

المقام الأول : في إمكان الوضع العام والموضوع له الخاص ..... ٣٤ - ٣٥

المقام الثاني : في وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق

الكلام عن المعاني الحرفية ..... ٣٥ - ٤٦

- ما نسب الى الرضي من أنَّ المعاني الحرفية علائم لكيفية استعمال

المعاني الأسمية ولحاظها ..... ٣٥ - ٣٦

- ماذكره صاحب الكفاية من اتحاد المعاني الاسمية مع المعاني

الحرفية ، والجواب عنه ..... ٣٦ - ٤٢

- المختار في بيان المعاني الحرفية ..... ٤٢ - ٤٥

- الثمرة التي تترتب في المقام ٤٥

- هل يكون الموضوع له في الحروف عاماً أيضاً أم لا ؟ ..... ٤٥ - ٤٦

الهيئات : ..... ٤٦ - ٥٣

- الفرق بين الاخبار والانشاء ..... ٥٣ - ٥٥

- ماذكره المشهور من أنَّ الاختلاف بينهما يكون باختلاف الدواعي ..... ٥٣ - ٥٤
- الصحيح في بيان حقيقة الاخبار والانشاء ..... ٥٤ - ٥٥
- معنى أسماء الاشارة والضمائر ..... ٥٦ - ٥٨
- الصحيح ما ذكره النحويون من أنَّ أسماء الاشارة موضوعة لنفس الاشارة ..... ٥٧ - ٥٨
استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله ..... ٥٨ - ٦١
أقسام الدلالة ٦١
- ماذهب اليه المشهور من انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصورية .... ٦١ - ٦٢
- ماذهب اليه بعض المحققين من انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية ... ٦٢
- المختار في المقام ..... ٦٢ - ٦٣
- وضع المركبات ..... ٦٣ - ٦٤
- جريان المجاز والاستعارة والتشبيه في المركبات ٦٤
- الكلام فيما اصطلح عليه من أنَّ وضع المواد يكون شخصياً ووضع الهيئات نوعياً ..... ٦٤ - ٦٥

الحقيقة الشرعية ..... ٦٦ - ٦٨
- ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني ..... ٦٦ - ٦٧
- ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني ..... ٦٧ - ٦٨
- ثبوت الحقيقة المتشرعية ٦٨
- لا حاجة للبحث عن علائم الحقيقة والمجاز ٦٨

الصحيح والأعم ..... ٦٩ - ٩٦
- ثمرة البحث ٦٩
- الكلام فيما ذكر من عدم الحاجة الى تصوير الجامع ٧٠
- معنى الصحة ..... ٧٠ - ٧١

- الوجوه المذكورة لتصوير الجامع الصحيحي ..... ٧١ - ٧٧
- الوجوه المذكورة لتصوير الجامع الاعمي ..... ٧٧ - ٨٣
- ثمرة البحث ..... ٨٣ - ٩٦
- ثمرة البحث في العبادات ..... ٨٤ - ٩١
الثمرة الاولى : ماقيل من أنه على الصحيحي عند الشك في شرطية شيء أو جزئيته للمأمور به لابدَّ من الرجوع الى الاشتغال ، وعلى الاعمي يرجع الى البراءة ..... ٨٤ - ٨٧
الثمرة الثانية : على الاعمي يمكن التمسك باطلاق الالفاظ وعلى الصحيحي لايمكن ذلك ..... ٨٧ - ٩٠
- ثمرة البحث في المعاملات ..... ٩١ - ٩٥

الاشتراك ..... ٩٧ - ١٠٢
- المراد من الوجوب والامتناع ٩٧
- القول بوجوب الاشتراك ، والجواب عنه ..... ٩٧ - ٩٨
- القول بامتناع الاشتراك ، والجواب عنه ..... ٩٨ - ٩٩
- المختار في المقام ..... ٩٩ - ١٠٠
- استعمال اللفظ في أكثر من معنى ..... ١٠٠ - ١٠٢

المشتق ..... ١٠٣ - ١٠٤
تحرير محل النزاع ..... ١٠٣ - ١٠٦
- لحوق بعض الجوامد بالمشتقات ..... ١٠٥ - ١٠٦
- ثمرة البحث ..... ١٠٧ - ١١١
- اختلاف المشتقات ..... ١١١ - ١١٣
- الكلام في صيغ المبالغة واسم الآلة ١١٢

- الكلام فيما استثناه المحقق النائيني عن محل البحث ١١٣
- المراد بالحال في محل النزاع ..... ١١٤ - ١١٥
- ماذكره صاحب الكفاية من أن المراد بالحال التلبس بالنسبة ١١٤
- التمسك بالأصل العملي ..... ١١٥ - ١١٧
- الصحيح عدم وجود أصل عملي في المقام ، بل لابدَّ من الرجوع الى
الأصل الجاري في الحكم الفرعي ..... ١١٦ - ١١٧
- المختار في المسألة ..... ١١٧ - ١٢٣
- الحق أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس وحقيقة فيه ..... ١١٨ - ١٢٠
- ما استدل به لوضع المشتق للاعم ، والجواب عنه ..... ١٢٠ - ١٢٣

تنبيهات ..... ١٢٤ - ١٤٠
التنبيه **الأول** : في تركب معاني المشتقات وبساطتها ..... ١٢٤ - ١٣١
التنبيه الثاني : ..... ١٣٢ - ١٣٣
التنبيه **الثالث** : فيما ذهب اليه صاحب الفصول من اعتبار مغايرة
المبدأ مع الذات في المشتقات ..... ١٣٤ - ١٣٨
التنبيه **الرابع** : ما ذهب اليه صاحب الفصول من أنه يعتبر في صدق
المشتق على الذات حقيقة تلبسها بالمبدأ ..... ١٣٩ - ١٤٠

المقصد الأول : الأوامر ١٤١
المقام **الأول** : في مادة الأمر ..... ١٤١ - ١٧٣
الجهة الأولى : في المعاني التي تستعمل فيها مادة الأمر ..... ١٤١ - ١٤٣
الجهة الثانية : في اعتبار العلو والاستعلاء في صدق الأمر ١٤٣
الجهة الثالثة : في أنَّ الامر حقيقة في الوجوب ١٤٣
الجهة الرابعة : ..... ١٤٤ - ١٦٩

النقطة الاولى : الطلب والارادة هل هما موضوعان لمفهوم واحد أو انَّ مفهوم كل منهما مغاير مع مفهوم الآخر ..... ١٤٤ - ١٤٦
النقطة الثانية : في بيان معاني الجمل الانشائية والجمل الخبرية ١٤٦
النقطة الثالثة : في الكلام النفسي ..... ١٤٦ - ١٥١
- أدلة الاشاعرة على الكلام النفسي ..... ١٤٨ - ١٥١
النقطة الرابعة : في الجبر والاختيار ..... ١٥١ - ١٦٩
- الرد على الاشاعرة الذين ذهبوا الى أنَّ الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ..... ١٥٤ - ١٥٧
- أدلة الاشاعرة ، والجواب عنها ..... ١٥٧ - ١٦١
- معنى الارادة والاختيار لغة ..... ١٦٢ - ١٦٣
- ماذهب اليه الفلاسفة من أنَّ الافعال الاختيارية معلولة للارادة ..... ١٦٤ - ١٦٥
- مناقشة صاحب الكفاية فيما ذكره من انقسام الارادة الى التكوينية والتشريعية ١٦٦
- مناقشة صاحب الكفاية فيما ذكره من أنَّ اختيار السعادة والشقاوة والشقاوة ينتهي الى الذاتي ..... ١٦٦ - ١٦٩
تنبيهان ..... ١٦٩ - ١٧٠
الأول : في أنَّ قولنا في الصلاة «بحول الله وقوته...» يشير الى المختار في الأمر بين الأمرين ..... ١٦٩ - ١٧٠
الثاني : لا منافاة بين الأمر بين الأمرين وما ورد في بعض الآيات والروايات من اسناد فعل العبد الى الله تعالى وتعليقه على مشيئته ... ١٧٠ - ١٧٣

المقام الثاني : صيغة الأمر ..... ١٧٤ - ١٨٠
- الفارق بين الوجوب والندب ١٧٦

- الكلام فيما ذكره القدماء من أنَّ الوجوب مركب من الطلب مع المنع من الترك والندب مركب من الطلب مع الترخيص في الترك ..... ١٧٦ - ١٧٧
- الكلام فيما ذكره المحقق النائيني من الفرق بين الوجوب والندب من حيث المصلحة الملزمة وغير الملزمة..... ١٧٧ - ١٧٨
- المختار في أنَّ الصيغة موضوعة لابراز اعتبار اللابدية على على ذمة المكلف ١٧٨
- امور مهمة تترتب في المقام ..... ١٧٨ - ١٧٩
- الكلام فيما ذهب اليه صاحب الكفاية من أنَّ الجمل الخبرية المستعملة في مقام الانشاء لاتستعمل في غير معانيها..... ١٧٩ - ١٨٠

المقام الثالث : في دلالة الأمر على التعبدية والتوصلية ..... ١٨١ - ٢٠٨
- الفرق بين التعبدي والتوصلي..... ١٨١ - ١٨٢
- مقتضى الأصل فيما إذا شك في تعبدية واجب وتوصليته..... ١٨٢ - ٢٠٨
- الشك في التوصلية بمعنى اعتبار المباشرة والاختيار واتيان العمل في ضمن الفرد المباح وعدم اعتبار ذلك..... ١٨٧ - ١٨٩

الفرع الأول : إذا صدر الفعل من المكلف من دون اختياره وشك في سقوط التكليف بالفرد غير الاختياري وعدمه..... ١٨٧

الفرع الثاني : إذا أتى بالواجب غير الشخص المكلف به وشك في سقوط تكليفه بفعل الغير وعدمه ..... ١٨٧ - ١٨٩

الفرع الثالث : إذا أتى المكلف بطبيعي الواجب في ضمن فرد محرم وشك في سقوط التكليف بذلك..... ١٨٩
- الشك في التعبدية والتوصلية بمعنى قصد القربة وعدمه..... ١٨٩ - ٢٠٨

المقام الاول : فيما يقتضيه دليل وجوب الواجب..... ١٩٠ - ٢٠٥

المقام الثاني : في أنه هل يكون في البين عموم يقتضي كون كل واجب تعبدي
إلّا ماخرج بالتخصيص وقام الدليل على توصليته ؟ ..... ٢٠٥ - ٢٠٨

المقام الرابع : في دلالة الأمر على النفسية والتعينية والعينية ..... ٢٠٩ - ٢١١

المقام الخامس : في دلالة الأمر عقيب الحظر ٢١٢

المقام السادس : في دلالة الأمر على المرة أو التكرار ..... ٢١٣ - ٢١٥
- الكلام فيما يقتضيه الاطلاق اللفظي ..... ٢١٤ - ٢١٥
- الكلام فيما يقتضيه الأصل العملي ٢١٥

المقام السابع : في دلالة الأمر على الفور أو التراخي ..... ٢١٦ - ٢١٩
١ - في دلالة دليل الوجوب أو الندب على ذلك أو دلالة دليل آخر عليه .... ٢١٦ - ٢١٨
٢ - على فرض تسليم الفور ، فلو أخل به فهل يجب الاتيان به بعد ذلك أم لا ؟.... ٢١٨
٣ - وجوب الاتيان فوراً ففوراً وعدمه ٢١٩

المقام الثامن : الاجزاء ..... ٢٢٠ - ٢٤٧
- الفرق بين هذه المسألة ومسألة التكرار ، وتبعية القضاء للاداء ..... ٢٢٠ - ٢٢٣
المقام الأول : في اجزاء الأمر الاضطراري عن الواقع ..... ٢٢٣ - ٢٢٧
١ - الاجزاء من حيث القضاء فيما إذا زال العذر بعد الوقت ..... ٢٢٣ - ٢٢٤
٢ - الاجزاء من حيث الاداء فيما إذا ارتفع العذر في الوقت ..... ٢٢٤ - ٢٢٧
المقام الثاني : في اجزاء الأمر الظاهري عن الواقع ..... ٢٢٧ - ٢٣٩
١ - فيما لو انكشف الخلاف قطعاً ..... ٢٢٨ - ٢٣١
٢ - فيما لو انكشف الخلاف بقيام الامارة على خلاف الحكم الظاهري .... ٢٣١ - ٢٣٩

تنبيهات ..... ٢٤٠ - ٢٤٧

التنبيه **الأول** : فصّل في الكفاية على القول بالسببية المستلزمة للاجزاء بين ما إذا قامت الامارة على الحكم ثم انكشف الخلاف ، وبين ما إذا قامت على بيان متعلق التكليف فانكشف خلافها ، فذهب الى القول بالاجزاء في الثاني دون الأول ..... ٢٤٠ - ٢٤١

التنبيه **الثاني** : إذا شك في الطريقية والسببية المجزية فالقاعدة هل تقتضي الاجزاء أو عدمه ؟ ٢٤١

التنبيه **الثالث** : أدلة استدل بها البعض على الاجزاء ..... ٢٤١ - ٢٤٤

- الكلام في اجزاء الحكم الظاهري الثابت لشخص ونفوذه بالقياس الى شخص آخر وعدمه ..... ٢٤٦ - ٢٤٧

المقام التاسع : في مقدمة الواجب ..... ٢٤٨ - ٣٦٤

الأمر الأول : في أنَّ هذه المسألة من المسائل الاصولية ..... ٢٤٨ - ٢٤٩

الأمر الثاني : في المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام ..... ٢٤٩ - ٢٥٠

الأمر الثالث : الثمرة المترتبة على هذه المسألة ٢٥٠

الأمر الرابع : في دخول المقدمات الداخلية في محل النزاع وعدمه ..... ٢٥٠ - ٢٥٥

- تقسيم المقدمة الى العقلية والشرعية والعادية ٢٥٥
- تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ..... ٢٥٥ - ٢٥٦
- تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب ٢٥٦
- المقدمة العلمية ٢٥٦

الشرط المتأخر ..... ٢٥٦ - ٢٧١

الكلام في الشرط المتأخر بالقياس الى الواجب ..... ٢٥٨ - ٢٦٣

الكلام في الشرط المتأخر بالقياس الى الحكم ..... ٢٦٣ - ٢٧١

الواجب المطلق والواجب المشروط ..... ٢٧٢ - ٢٨٢

- معنى الاطلاق والاشتراط ٢٧٢

- الكلام في أنَّ القيود المأخوذة في الكلام هل ترجع الى الهيئة أو المادة ؟ ..... ٢٧٢ - ٢٨١

- الكلام فيما ذكره الشيخ (قده) من لزوم رجوع القيد مطلقاً الى المادة .... ٢٧٣ - ٢٧٥

- الوجوه المذكورة لاستحالة رجوع القيد الى الهيئة ..... ٢٧٥ - ٢٨١

المقدمة المفوتة ..... ٢٨٣ - ٢٨٨

وجوب التعلم ..... ٢٨٩ - ٢٩٤

الواجب المعلق ..... ٢٩٥ - ٣١٠

- المراد من الواجب المعلق ..... ٢٩٥ - ٢٩٦

- الكلام في الوجوه المذكورة لاستحالة الواجب المعلق ..... ٢٩٧ - ٣٠٠

- تنبيهان ..... ٣٠١ - ٣٠٢

- الكلام فيما إذا كان الدليل مجملاً ، وتردد أمر القيد بين أن يرجع الى الهيئة بنحو الشرط المقارن وبين رجوعه الى المادة ..... ٣٠٣ - ٣١٠

الواجب النفسي والغيري ..... ٣١١ - ٣٢٦

المقام الأول : في تعريف الواجب النفسي والغيري ..... ٣١١ - ٣١٥

المقام الثاني : فيما يقتضيه الأصل اللفظي عند الشك في الوجوب النفسي والغيري ..... ٣١٥ - ٣١٦

المقام الثالث : فيما يقتضيه الأصل العملي ..... ٣١٦ - ٣١٩

- الكلام في ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيري وعدمه ..... ٣٢٠ - ٣٢٦

المقدمة الموصلة ..... ٣٢٧ - ٣٤٤

- الاقوال في المسألة ٣٢٧

- الكلام فيما نسب الى الشيخ من اعتبار قصد الايصال ..... ٣٢٨ - ٣٣٠

- الكلام في الثمرات المترتبة على القول باعتبار قصد الايصال ..... ٣٣٠ - ٣٣١

- الصحيح ما ذهب اليه صاحب الفصول من اعتبار الايصال الخارجي في وجوب المقدمة ..... ٣٣١ - ٣٣٣

- الكلام فيما استدل به على عدم اختصاص الوجوب بالموصلة ..... ٣٣٣ - ٣٣٧

- الكلام فيما اختاره صاحب الحاشية والميرزا النائيني مما يكون نتيجته عدم وجوب غير الموصلة من المقدمة ..... ٣٣٧ - ٣٤١

- الكلام فيما جعله صاحب الفصول من ثمرات المقدمة الموصلة صحة العبادة المضادة لواجب أهم ..... ٣٤٢ - ٣٤٤

الواجب الاصلي والتبعي ..... ٣٤٥ - ٣٤٦

ثمرة القول بوجوب المقدمة ..... ٣٤٥ - ٣٤٦

أدلة وجوب المقدمة ..... ٣٥٦ - ٣٦٠

المقام الأول : في مقتضى الاصل العملي عند الشك في وجوب المقدمة .... ٣٥٦ - ٣٥٧

المقام الثاني : في ماذكر دليلاً على وجوب المقدمة ..... ٣٥٧ - ٣٦٠

- تفصيلات ذكرت في المقام ٣٦٠

مقدمة الحرام ..... ٣٦١ - ٣٦٤

المقام العاشر : الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد أم لا ؟ ٣٦٥-٣٨٧

المقام الأول : في الضد العام ..... ٣٦٥ - ٣٦٧

المقام الثاني : في الضد الخاص ..... ٣٦٧ - ٣٧٧

- أقوال المسألة ..... ٣٦٩ - ٣٧٠

- الأدلة التي ذكرت لابطال المقدمية ..... ٣٧٠ - ٣٧٦

- تفصيل المحقق الخونساري بين الضد الموجود وغيره ..... ٣٧٦ - ٣٧٧

ثمرة البحث ..... ٣٧٧ - ٣٨٧



دراسات في علم الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى
السيد أبو القاسم الخوئي (قدس سره)

تأليف
آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي

الجزء الثاني

دراسات في علم الأصول

الجزء الثاني



تأليف

آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي (قدس سره)

مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي

خوئي، أبو القاسم، ١٢٧٨ ـ ١٣٧١
دراسات في علم الاصول / تقرير الابحاث أبو القاسم الخوئي؛ تاليف على الهاشمي الشاهرودى. ـ قم: دائرة المعارف الفقه الاسلامى، طبقا لمذهب أهل البيت (ع)، ١٣٨٤.
٤ ج.: نمونه.
ISBN: 964-8360-46-4 (دوره)
ISBN: 964-8360-47-2 (ج. ٢)
عربى.
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
كتابنامه.
١. اصول فقه شيعه. ٢. فقه جعفرى ـ قرن ١٤. الف. هاشمى شاهرودى، على، ١٣٠٢ ـ ١٣٤٢.
ب. مؤسسه دايره المعارف فقه اسلامى.
ج. عنوان.
٤ د ٩ خ / ٨ / ١٥٩ BP ٢٩٧ / ٣١٢
كتابخانه ملى ايران ٣٤٩٢٩ ـ ٨٣ م

حقوق الطبع محفوظة للناشر

الكتاب: ..... دراسات في علم الأصول ـ ج ٢
المؤلّف: ..... آية الله السيد عليّ الهاشمي الشاهرودي ﷾
الناشر: ..... مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الطبعة: ..... الثانية ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م
المطبعة: ..... محمد
عدد النسخ: ٣٠٠٠

ـ وكلاء التوزيع ـ

لبنان: بيروت ـ حارة حريك ـ بناية البنك اللبناني السويسري دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع ـ هاتف: ٩٦١١٥٥٨٢١٥ + فاكس: ٩٦١١٢٧٣٦٠٤ +

العراق: النجف الأشرف ـ سوق الحويش ـ تلفون ٩٦٤٣٣٣٧٣٥٦٣ + دار الغدير للطباعة والنشر.

تتمة مبحث الأوامر

- ❑ مباحث التزاحم.
- ❑ امر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه.
- ❑ تعلق الآمر بالطبيعة أو الافراد.
- ❑ دلالة الامر بعد نسخ الوجوب على الجواز وعدمه.
- ❑ الوجوب التخيري.
- ❑ الوجوب الكفائي.
- ❑ الواجب الموسع والمضيق.
- ❑ الأمر بالأمر.
- ❑ الأمر بعد الأمر.

بسم الله الرحمن الرحيم

مباحث التزاحم

الكلام في الترتب

ثم أنّه على ما اخترناه من عدم امكان استكشاف الملاك في الواجب المهم فيما اذا وقعت المزاحمة بين واجبين مضيقين يترتب على هذا البحث ثمر مهم كما لا يخفى ـ وهو الترتب ـ وهو بحث شريف ، وحيث أنه من فروع التزاحم فلابدَّ من بيانه وبيان الفرق بينه وبين التعارض .

الفرق بين التزاحم والتعارض :

إنَّ مورد التزاحم هو ما إذا لم يستلزم تقديم أحد المتزاحمين رفع اليد عن دليل الآخر واسقاطه ، وهذا بخلاف التعارض فإنَّ تقديم أحد الحكمين المتعارضين يستلزم رفع اليد عن دليل الآخر بالكلية ، مثلاً لو ورد دليل على وجوب القصر في بعض الموارد ، ودليل آخر على الاتمام ، فحيث نعلم بعدم وجوب صلاتين قصر وتمام على المكلف واقعاً والحكم بالجمع حكم احتياطي لا واقعي لابدَّ من الأخذ بأحدهما ، فلو قدمنا دليل القصر يسقط دليل الاتمام لا محالة ، فلا يمكن الرجوع إليه أصلاً ، وهكذا العكس فلا مجال فيه للترتب أصلاً .

وقد خلط بعض غير معروف بين التزاحم والتعارض وذهب إلى سقوط دليل المهم بالكلية بعد تقديم الأهم كما في مورد التعارض ، فلابد لنا من بيان كل من التعارض والتزاحم وبيان حكمها .

وليعلم قبل ذلك أنَّ المحقق النائيني حكى عن بعض أنّه أراد تأسيس أصل يرجع إليه عند الشك في كون التنافي بين حكمين من قبيل التعارض أو التزاحم ،

وذكرﷺ أنَّ ذلك من قبيل تأسيس الأصل لما اذا شك في انَّ الأصل في الأشياء هو الإباحة ، أو انَّ البيع صحيح أو فاسد من حيث عدم المناسبة بين طرفي الشك .

والحق أنَّ ما افاده متين جداً ، فإنَّ التعارض لاربط له بالتزاحم ليشك في انَّ التنافي بين الدليلين من أي البابين .

وعلى أي حال نقول: التعارض هو تنافي الدليلين من حيث الدلالة في مرحلة الجعل والتشريع وتكاذبهما بحيث يلزم من صدق كل منهما كذب الآخر من دون اَنْ يلزم من كذب كل منهما صدق الآخر لاحتمال كذبهما معا ، كما لو ورد دليل على وجوب السورة ودليل آخر على عدم وجوبها ، فانه يستحيل جعلهما معاً ، فيلزم من صدق كل منهما كذب الآخر .

ثم انَّ التعارض تارة: يكون ذاتيا كالمثال ، واخرى: يكون عرضياً ، كما اذا ورد دليل على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة ودليل آخر على وجوب صلاة الجمعة في يومها ، فإنّه ذاتاً لا تنافي بين الحكمين ، ولا مانع من ثبوتهما معاً ، إلّا أنّه حيث يعلم من الخارج بعدم وجوب صلاتين على المكلف يقع التعارض بينهما بالعرض . هذا في الشبهة الحكمية .

وأما في الشبهة الموضوعية فكذلك ربما يكون التعارض بالذات كما لو أخبرت البينة بإنَّ المال المعين ملك لزيد واخبرت بينة اُخرى بإنّه ملك لعمر ، فإنَّ الأخبارين متعارضان ذاتاً ، وربما يكون التعارض بالعرض كما لو أخبر العادل بطهارة كل من الانائين يعلم بملاقات أحدهما مع البول مثلاً ، فإنَّ الاخبار بطهارة كل منهما لا يعارض الاخبار بطهارة الآخر إلّا من حيث العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما .

وأما التزاحم فهو تنافي الدليلين في مرحلة الفعلية والامتثال لافي مرحلة الجعل والتشريع ، فإنه لا منافاة بين اَنْ يجعل وجوب صلاة الآيات للقادر على

الاتيان بها ويجعل وجوب الصلاة اليومية كذلك ، غاية الامر اذا تضيقا يقع التزاحم بينهما بالعرض لامحالة ، ومن ثمَّ يمكن اَنْ يكون دليل كل من الحكمين المتزاحمين متيقناً سنداً ودلالة ، كما لو فرضنا ورود نص صريح من السنة المتواترة على وجوب الحج مثلاً وورود مثله على وجوب رد السلام ، ووقع التزاحم بينهما .

وبالجملة فالتزاحم انما يكون في مرحلة الفعلية والامتثال مع ثبوت اصل الجعل والتشريع لكلا الحكمين المتزاحمين لعجز المكلف عن امتثالهما معاً ، غاية الأمر انَّ التزاحم تارة: يكون بالذات كما في المضيّقين ، واخرى: بالعرض كما في تزاحم الموسع من المضّيق .

وانْ شئت فقل: انَّ التزاحم هو ما يكون تقديم أحد الحكمين فيه معدما لموضوع الحكم الآخر في عرضه ، فإنَّ القدرة مأخوذة في موضوع كل حكم ، وهذا بخلاف التعارض ، فانَّ تقديم أحد المتعارضين يوجب سقوط الحكم الآخر مع بقاء موضوعه ، كما هو واضح .

ثم انَّ منشأ التزاحم في المتزاحمين ليس إلّا عجز المكلف عن امتثالهما ، ولكن المحقق النائينيﷺ فرض صورة يكون التزاحم فيها من غير جهة العجز بل يكون التزاحم مع فرض قدرة المكلف على امتثال الحكمين ، وسنتعرض لاستحالة ذلك انشاء الله .

وتلخص مما ذكر انَّ التعارض والتزاحم ، وإنْ كانا مشتركين في التنافي إلّا انَّ التنافي بين المتعارضين انما يكون في مرحلة الجعل والتشريع بحيث يلزم من صدق كل منهما كذب الآخر ، ولا عكس لاحتمال كذبهما معاً ، بداهة استحالة جعل الوجوب والحرمة معاً لاكرام زيد مثلاً الذي فرض مصداقاً للعالم والفاسق ، فلامحالة يكون تقديم احدهما مستلزماً لسقوط الحكم الآخر مع بقاء موضوعه . وهذا بخلاف باب التزاحم ، فإنَّ التنافي بين المتزاحمين انما هو في مرحلة الفعلية ، ولا

مانع من جعل كليهما ، غاية الامر يلزم من فعلية احدهما عدم فعلية الآخر ، فتقديم أحدهما يستلزم عدم فعلية الآخر بانعدام موضوعه ، فانَّ القدرة معتبرة في موضوع الحكم الفعلي بالضرورة ، فاذا صرف المكلف قدرته في امتثال احد الحكمين يكون عاجزاً عن امتثال الآخر لامحالة .

وانْ شئت فقل: انَّ التنافي في المتزاحمين بين الحكمين الفعليين ، فموضوع كل منهما مغاير مع الآخر بالكلية . هذا كله في بيان موضوعهما .

وأما حكم التعارض ، فلو كان بين المتعارضين جمع عرفي بحيث يرى العرف انَّ احدهما قرينة على الآخر ، كالعام والخاص والمطلق والمقيد ونحوهما ، فالتعارض صوري لا محالة يرتفع بالجمع العرفي .

وأما لو كان التعارض بينهما واقعيا ولم يكن احدهما بنظر العرف قرينة على الآخر ، فبناء على الطريقية المحضة هو التساقط والرجوع إلى الاصل اللفظي من العموم الفوقاني أو الاطلاق كذلك إنْ كان موجوداً ، ومع عدمه إلى الأصل العملي ، وذلك لانَّ نسبة دليل الحجية إلى كل منهما يكون على حد سواء ، اذ المفروض انَّ كلاًّ من المتعارضين في نفسه حجة لولا المعارضة ، ومن الواضح انَّ شمول الدليل لهما معاً مستلزم لاجتماع حكمين واقعيين متضادين لموضوع واحد وهو محال ، ولاحدهما المعين ترجيح بلا مرجح ، والواحد لا بعينه لا تحقق له سوى هذا وذاك ، وثبوت الحجية لهما تخييراً مما لا دليل عليه ، ودليل الحجية غير متكفل لاثباتها كما هو واضح ، فلا مناص من سقوطهما عن الحجية ، نعم في خصوص الخبرين المتعارضين ورد الدليل الشرعي على الترجيح أو التخيير ، وامّا في غير الخبرين كما اذا تعارض الخبر مع الشهرة مثلاً على القول بحجيتها فالعقل يحكم فيه بالتساقط كما عرفت .

واما الترجيح بسائر المزايا العقلية التي لا دخل لها في الحجية من كون رواة احد الخبرين أعدل أو هاشميا أو أسن وامثال ذلك ، فلا وجه له بعد ما الغى اطلاق

دليل الحجية جميعها ، فلا اعتبار بشيء منها . هذا كله في المعارضة بين حكمين واقعيين أي على الطريقية .

واما المعارضة بين الدليلين من حيث الحكم الظاهري بأيّ معنى فسر ، فعلى مسلك الاشعري والمعتزلي يكون تنافيهما من باب التزاحم لتمكن المكلف من امتثال أحد الحكمين وعجزه عن الآخر ، فيلحقه حكمه ، واما على القول بالمصلحة السلوكية ، فالظاهر سقوطهما وعدم دخوله في باب التزاحم ، وذلك لانَّ فعلية حجية الطريق مقوم للمصلحة السلوكية ، وقد عرفت عدم شمول دليل الحجية لكل منهما .

هذا كله في حكم التعارض .

وأما التزاحم فالتخيير أو الترجيح فيه هو مقتضى القاعدة الاولية وبحكم العقل ، أي العقل يستكشفه ، فاذا كان لاحدهما مرجح على الآخر يحكم بتعينه ، كما لو فرضنا انَّ احد الغريقين مؤمن والآخر غير مؤمن ، او فرضنا انه وقع من شاهق ودار الامر بين اَنْ يقع على راس مؤمن فيقتله أو على راس كافر ذمي فيقتله وكان متمكنا من تحريك بدنه نحو أيّ منهما شاء ، فيتعين الاول بحكم العقل لا محالة ، ولو لم يكن لاحدهما مرجح فيحكم بالتخيير ، ولا مجال فيه للتساقط بعد كون المكلف قادراً من امتثال احد الحكمين ، فهل ترى من عقلك في الغريقين اَنْ يقول بسقوط كلا الحكمين لعدم المرجح ؟ كلا .

وبالجملة فالتخيير أو الترجيح في المتزاحمين انما هو بحكم العقل أي بادراكه ، ولا مجال فيهما للتساقط ، وفي المتعارضين لابدَّ واَنْ يثبت بدليل شرعي ، وإلّا فالعقل يحكم بالتساقط . ونتعرض ان شاء الله لمرجحات باب التعارض في محله .

واما مرجحات باب التزاحم ، فامور:

الاول: اَنْ يكون لاحد المتزاحمين بدل عرضي دون الآخر ، بـاَنْ يكون

احدهما وجوباً تعيينياً والآخر تخييرياً ، كما لو وقعت المزاحمة بين صوم الكفارة والحج الواجب ، فإنَّ وجوب صوم الكفارة له بدل في عرضه بخلاف وجوب الحج فانه وإنْ كان مشروطاً بالاستطاعة المفسرة بالزاد والراحلة وأمنية الطريق ، إلّا أنّه بعد حصول شرطه يدور الامر بين رفع اليد عن الحج أو عن صوم الكفارة ، وحيث انَّ الصوم له بدل ، فيمكن امتثال كلا التكليفين ، بل الفرض خارج عن باب التعارض والتزاحم معاً ، وذلك لانَّ الواجب للكفارة ليس خصوص الصوم الذي هو طرف التزاحم ، وانما هو عنوان احد الامور على ما سنبينه في محله من انَّ متعلق التكليف في الواجب التخييري هو الجامع بين الاطراف ، وستعرف ان شاء الله انه لو علم الانسان اجمالاً بوجود شبح في الدار مردد من جنس انسان أو بقر او غير ذلك ، فانَّ متعلق العلم هو الوجود الخارجي يقيناً مع انَّ المعلوم ليس إلّا عنوان احد الامور ، فتعلق العلم بالجامع الانتزاعي لا ينافي تعلقه بالوجود الخارجي ؛ والطلب في الوجوب التخييري كذلك مع تعلقه بالجامع متعلقه الايجاد الخارجي على ما سياتي تفصيله في محله .

وبالجملة فحيث انَّ متعلق الوجوب في المقام ليس إلّا الجامع ، والمفروض انَّ طرف التزاحم ليس هو الجامع وانما هو خصوص الصوم فلا تزاحم في الحقيقة اصلاً ، فالمقام خارج عن باب التعارض والتزاحم معاً .

الثاني: أنْ يكون لاحد المتزاحمين بدل طولي ، كما لو دار الامر بين الاتيان بالوضوء والصلاة مع الطهارة المائية وحفظ النفس المحترمة في فرض انحصار الماء وعدم التمكن من استعماله في كلا الامرين ، فإنَّ للطهارة المائية أي الصلاة المقيدة بها بدل طولي وهو الصلاة مع الطهارة الترابية على ما يستفاد من التفصيل في قوله تعالى ﴿**فلم تجدوا ماءً فتيمموا**﴾[1] وليس المراد من الوجدان هو القدرة العقلية على

---

(١) النساء / ٤٣.

الماء ، وانما المراد القدرة على استعمال الماء عقلاً وشرعاً على ما يستفاد من ذكر المريض والمسافر في آية التيمم ، فإنَّ المريض غالباً متمكن من اصل الماء ولا يكون متمكنا من استعماله ، والمسافر بعكس ذلك ، وعليه فاطلاق الامر بحفظ النفس المحترمة يكون معجزا شرعياً له عن استعمال الماء ، فينتقل إلى التيمم ، وقد ذكرنا في محله انَّ المستفاد من بعض الاخبار كقوله عليه السلام «رب الماء هو رب الارض»[١] ، «التراب احد الطهورين»[٢] وغير ذلك هو كون الصلاة مع الطهارة الترابية مشتملة على تمام مصلحة الصلاة مع الطهارة المائية في ظرف العجز ، فالمكلف عند التزاحم لو صرف الماء في حفظ النفس يتمكن من استيفاء مصلحة الصلاة مع الطهارة أيضاً ، وهذا بخلاف العكس فإنّه لو صرف الماء في الوضوء يموت ذلك الشخص ويفوته الملاك الملزم الثابت مطلقاً كما هو واضح ، فيتعين تقديم ماليس له البدل بحكم العقل .

ثم انهم ذكروا في العروة[٣] وحواشيها من فروع هذه المسألة ما إذا دار الأمر بين استعمال الماء المنحصر في الطهارة الخبثية عن الثوب أو البدن وبين استعماله في الطهارة الحدثية ، فذكروا تقديم الاول واستعمال الماء في رفع الخبث ثم الاتيان بالتيمم لرفع الحدث ، فإنه حينئذٍ تكون الصلاة مشتملة على كلا الشرطين ، أي في الثوب الطاهر ومع الطهارة عن الحدث ، وهذا بخلاف العكس .

هذا ولنا كلام في المقام ، وحاصله: انَّ التزاحم لا يتحقق في الواجبات الضمنية ، اذ ليس لها وجود مستقل ، فلا معنى لوقوع التزاحم بين الامر بالقيد أو بالجزء وشيء آخر ، اذ لا يتعلق بالجزء أو بالقيد امر مستقل ، وانما الامر المتعلق به من شؤون الأمر بالمركب أو المقيد ، فطرف التزاحم دائماً هو الأمر بالمركب ،

---

(١) وسائل الشيعة / باب ٣ من ابواب التيمم.

(٢) المصدر السابق / باب ٧ من ابواب التيمم.

(٣) العروة الوثقى / المجلد الاول / ٣٣٩ طبعة مدينة العلم.

فوجوب الصلاة مع الطهارة المائية يزاحم وجوب حفظ النفس المحترمة ، والصلاة في الثوب الطاهر تزاحم الصلاة مع الطهارة المائية وهكذا . والقدرة المأخوذة في الوضوء حقيقة معتبرة في الصلاة مع الطهارة المائية ، وبدلها هو الصلاة مع الطهارة الترابية ، وهكذا .

وعليه نقول: كما انَّ القدرة ماخوذة شرعاً في وجوب الصلاة مع الطهارة المائية كذلك القدرة ماخوذة شرعاً في الصلاة في الثوب الطاهر ، وكما جعلت الصلاة مع التيمم بدلاً عن الصلاة مع الطهارة المائية عند العجز كذلك جعلت صلاة العاري بدلاً عن الصلاة في الثوب الطاهر ، لما ورد ما مضمونه «انْ قدرت اَنْ تصلي في الطاهر فصلِّ فيه ، وانْ لم تقدر فصلِّ عارياً» فالصلاة عارياً تكون بدلاً عن الصلاة في الثوب الطاهر ، فاذن يكون لكل منهما بدل طولي ، فلابدَّ في تزاحمهما من الحكم بالتخيير ، ولا وجه لترجيح الطهارة الخبثية .

وحاصل ما تقدم ببيان آخر: هو انَّ الميرزا﵀[1] ذكر في اول مرجحات باب التزاحم اَنْ يكون احد الواجبين المتزاحمين ذا بدل دون الآخر ، فيتقدم ماليس له البدل على ماله البدل . ثم ذكر بعد ذلك انه تارة تكون القدرة في كلا المتزاحمين معتبرة عقلاً ، واُخرى تكون معتبرة فيهما شرعاً ، وثالثةً تكون في أحدهما شرعية وفي الآخر عقلية ، فهذه اقسام ثلاثة . فانْ كان المتزاحمان من قبيل الاولين فلا يرجح احدهما على الآخر ، وانْ كان من قبيل الثالث فيتقدم ما يكون اعتبار القدرة فيه بحكم العقل على ما يكون القدرة معتبرة فيه بحكم الشارع ، انتهى .

ونقول: انَّ مجرد كون احد المتزاحمين ذا بدل لا يوجب تقدم ما ليس له البدل عليه ، فإنْ رجع ما ذكره أولاً إلى ما بينه في ذيل كلامه من اعتبار القدرة عقلاً أو

---

(١) فوائد الاصول / المجلد الاول / ٣٢٣.

شرعاً فهو ، وإلّا فلا عبرة بمجرد وجود البدل لاحد المتزاحمين دون الآخر ، فإنَّ حكم العقل بالتعيين في دوران الامر بين صرف الماء في الوضوء وصرفه في حفظ النفس المحترمة انما هو من جهة انَّ ذلك لا يوجب تفويت ملاك ملزم اصلاً بخلاف العكس ، وهذا المعنى لا يتم بمجرد كون احد المتزاحمين مما له البدل دون الآخر ، وانما يتم فيما اذا كانت القدرة معتبرةً في أحدهما بحكم الشارع وفي الآخر بحكم العقل .

توضيح ذلك: انه لو كان لاحد الواجبين المتزاحمين افراد عرضية من حيث القدرة وانْ كانت طولية من حيث الزمان ، كما في موارد التخيير العقلي أو الشرعي ـ وانْ كان احدهما يرجع إلى الآخر على مابين في محله ـ ففي الحقيقة لا مزاحمة هناك بين واجبين كما هو واضح .

واما انْ كان له افراد طولية من حيث القدرة ، كعتق رقبة واطعام ستين مسكيناً وصوم ستين يوماً بناء على طولية هذه الامور ـ فالمستفاد من دليلها حينئذٍ اختصاص المرتبة السابقة كعتق الرقبة بالقادر ، فتكون القدرة مأخوذة في وجوبها شرعاً ، كما قد تؤخذ القدرة شرعاً فيما ليس له البدل اصلاً كالحج ، فإنَّ وجوبه مشروط بالاستطاعة مع أنه لابدل له . وظاهر أخذ القدرة في لسان الدليل بحسب فهم العرف كونها دخيلة في الملاك ايضاً ، فبدونها لا ملاك اصلاً .

وعليه فاذا وقعت المزاحمة بين ما له بدل طولي وما لم يعتبر فيه القدرة شرعاً ، فيتقدم عقلاً على ماله البدل ، لما عرفت من انَّ عكسه مستلزم لتفويت الملاك الملزم بخلاف تقديم مالابدل له ، لأنّه باطلاق دليله يكون معجزا عما له البدل فينتقل إلى المرتبة المتأخرة من دون اَنْ يلزم تفويت ملاك أصلاً .

واما اذا كان التزاحم بين ما له البدل وبين ما اعتبرت فيه القدرة شرعاً ، كما لو دار الأمر بين اَنْ يصرف المكلف ماله في عتق الرقبة أو يصرفه في الحج ، فلا وجه

لتقديم احدهما على الآخر اصلاً ، اذ ليس لما لابدل له اطلاق يعجّز المكلف عما له بدل ، والمفروض انَّ القدرة في كل منهما شرعية ودخيلة في الملاك ، والمكلف ليس له إلّا قدرة واحدة يصرفها في احدهما ، فيكون مخيراً في صرفها في أيّ منهما شاء ، اذ لا ترجيح في البين .

وبالجملة فالمرجح الاول اَنْ تكون القدرة في احدهما عقلية وفي الآخر شرعية ، فإنّه يتقدم حينئذٍ الاول على الثاني لما عرفت .

ثم لو سلمنا الكبرى وجعلنا مجرد كون احد الواجبين ذا بدل دون الآخر من موجبات الترجيح فالفرع المعروف أعني دوران الامر بين الطهارة المائية والطهارة الخبثية ليس من صغرياتها ، وذلك لانَّ الأمر بالمركب ينحل إلى الأمر بالاجزاء بنحو الانضمام ، ولذا ذكرنا انَّ الاوامر الضمنية لا تزاحم بينها ، فاذا تعذر بعض اجزائه فمقتضى القاعدة سقوط الأمر رأساً ، ومن ثَمَّ التزمنا بذلك في جملة من الموارد ، كالصوم مثلاً ، فانَّ المكلف لو لم يتمكن من الامساك مقداراً من النهار يسقط عنه وجوب الصوم لا محالة ، نعم في خصوص الصلاة ورد الامر بغير المتعذر من الاجزاء في موارد خاصة وبنحو العموم ايضاً بقوله عليه السلام «فانها لا تدع الصلاة بحال» وعليه فاذا فرضنا تعذر أحد الأمرين من الطهارة المائية أو الخبثية فالامر بالصلاة المشتملة عليها ساقط لامحالة ، غاية الأمر نعلم من الخارج بثبوت امر مردد بين اَنْ يكون متعلقاً بالمشتمل على الطهارة المائية دون الخبثية وبالعكس ، ومن الواضح خروج ذلك عن باب التزاحم ، لانَّ في التزاحم لابدَّ واَنْ يكون هناك تكليفان يعجز المكلف عن امتثالهما معاً ، وأما التكليف الواحد المردد فبابه باب التعارض ، فتقع المعارضة بين دليليهما لا محالة .

وهذا الحال جار في جملة من الفروع المذكورة في المقام ، كدوران الأمر بين ترك البسملة أو التشهد ، أو بين ترك القيام أو الايماء للركوع والسجود وغير ذلك

فانَّ جميعها خارجة عن باب التزاحم بالكلية .

بقي الكلام فيما اذا دار الأمر بين الصلاة عن طهارة مائية وادراك ركعة من الوقت وبين ادراك تمام الوقت مع الطهارة الترابية ، وقد طبق المحقق النائينيﷺ تلك الكبرى على هذا المورد ، وافتى بلزوم تقديم الوقت والاتيان بتمام الصلاة في الوقت مع الطهارة الترابية التي هي بدل عن الطهارة المائية ، وحكى انه نسب عكس ذلك إلى السيد الشيرازيﷺ ثم كذّب النسبة .

ونقول: قد عرفت انه ولو سلمنا انَّ مجرد كون أحد الواجبين مما له بدل طولي والآخر مما ليس له بدل من المرجحات إلّا انَّ تلك الكبرى غير منطبقة على هذا الفرع ، لما عرفت من عدم وقوع التزاحم بين الواجبات الضمنية ، وانَّ مقتضى القاعدة عند تعذر بعض اجزاء المركب هو سقوط الامر المتعلق به .

فالتحقيق اَنْ يقال: انه لو قلنا بما ذهب إليه بعض الأخباريين وهو الشيخ حسين آل عصفور من انَّ ضيق الوقت ليس من مسوغات التيمم ، اذ لا دليل عليه مع انَّ موضوعه غير الواجد أي من لم يكن متمكناً من استعماله ، وعند ضيّق الوقت يكون المكلف واجداً للماء ومتمكناً من استعماله غايته انَّ الوقت ضيق ، والشاهد على ذلك هو انَّ التيمم لضيق الوقت ليس رافعاً للحدث ، وانما هو مبيح للصلاة فقط ، ولذا لا يجوز معه الدخول في المسجد اذا كان بدلاً عن الغسل ، ولامس المصحف وامثال ذلك . وبالجملة على هذا المسلك لا ينبغي الاشكال في تقديم الطهارة المائية على ادراك تمام الوقت .

واما على المشهور من كون ضيق الوقت من مسوغات التيمم ، كما هو الصحيح ، فالحق ما ذهب إليه المحقق النائينيﷺ .

أما كون ضيق الوقت من مجوزات التيمم فبيانه: انَّ المستفاد من قوله تعالى **﴿اقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾**[1] هو كون مجموع الوقت وقت لمجموع

---

(١) الاسراء: ٧٨.

الصلوات الاربع لكن لابحيث يمكن الاتيان بكل منها في أيّ جزء من اجزاء الزمان شاء ، بل ورد في الروايات المفسرة للاية انه «اذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان إلّا أنّ هذه قبل هذه»[1] إلى غير ذلك من الأخبار ، وأنه اذا دخل المغرب فقد دخل وقت العشائين ، فبمقتضى الأخبار بل ضرورة الدين لايجوز تقديم العشائين على الغروب ، والظهرين على الزوال ، ولا يجوز تأخيرهما عن المغرب ، فالواجب بعد الزوال هو الاتيان بثمان ركعات قبل المغرب .

هذا وقد استفدنا من التفصيل في الآية القاطع للشركة انَّ الجنب مكلف بالغسل ، وغيره مكلف بالوضوء ، كما استفدنا من ذلك ايضاً كون واجد الماء مكلفاً بالصلاة عن طهارة مائية ، وغير الواجد بالصلاة عن طهارة ترابية ، ومن الواضح بقرينة ذكر المريض في آية التيمم انَّ المراد بغير الواجد هو من لم يكن متمكناً من استعمال الماء ، لا من مطلق استعماله ، فإنَّ المريض متمكن من كثير من استعمالاته بل من استعماله في الوضوء أو الغسل للصلاة الواجبة وهي الصلاة في الوقت ، فاذا فرضنا انَّ الوقت ضيق لا يسع للوضوء ، أو الغسل والاتيان بتمام الصلاة في الوقت ، فالمكلف عاجز عن استعمال الماء في الطهارة للصلاة الواجبة ، فيكون داخلاً في قوله تعالى ﴿فلم تجدوا ماء﴾[2] فتكون وظيفته التيمم وادراك الوقت .

وامّا حديث «من ادرك» فالمستفاد منه انَّ الصلاة بما لها من الاجزاء والشرائط بحسب اختلاف وظيفة المكلفين اذا وقعت ركعة منها في الوقت فكأنها باجمعها وقعت في الوقت ، فمن كان وظيفته الصلاة مع التيمم ، أو جلوساً ، أو ايماء ، أو غير ذلك نفس تلك الوظيفة اذا تحقق ركعة منها في الوقت فقد ادرك الفاعل تمام الوقت . واما اخراج المكلف عن موضوع وادخاله في موضوع آخر كالواجد مثلاً

---

(١) وسائل الشيعة / ٣ / ٩٢.
(٢) النساء / ٤٣.

والتغيير فيما كان وظيفة المكلف من حيث الأجزاء أو الشرائط فلا يتكفل به حديث «لاتعاد» وتمام الكلام موكل إلى محله ، فعلى مسلك المشهور لابدَّ من التيمم وفعل تمام الصلاة في الوقت .

وبالجملة تارة يكون كلا الواجبين المتزاحمين مما اعتبر فيهما القدرة شرعاً في لسان دليلهما ، ومرادنا من اعتبار القدرة الشرعية في الواجب اَنْ تكون القدرة دخيلة في ملاكه بحيث لو لم يكن متعلقه مقدوراً لا يكون هناك ملاك اصلاً ، واخرى تكون القدرة دخيلة في ملاك احدهما دون الآخر ، وثالثة لا تكون القدرة دخيلة في ملاك شيء منهما اصلا .

اما القسم الثاني: فلا اشكال فيه في تقدم مالم تعتبر القدرة في ملاكه على ما اعتبرت القدرة فيه شرعاً ولو كان من اهم الواجبات وكان مازاحمه من اضعفها ، كما لو فرضنا وقعت المزاحمة بين وجوب الحج ووجوب رد السلام الذي هو اضعف الواجبات فيتقدم هو على الحج ، والوجه في تقدمه واضح ثبوتاً واثباتاً .

اما ثبوتاً ، فأنَّ تقديم الحج يوجب تفويت الملاك الملزم الفعلي وهو ملاك رد السلام ، بخلاف العكس فإنه لا يوجب تفويت الملاك اصلاً ، ولا يلزم على المولى اَنْ يلزم المكلف بادخال نفسه في موضوع ما له الملاك كما في الصوم للحاضر مثلاً ، وملاك الحج وإنْ كان اهم إلّا انه مشروط بتحقق موضوعه ، والمفروض عدمه لعجز المكلف بعد امتثاله للحكم المزاحم له ، فيكون انتفاؤه بانتفاء موضوعه .

وامّا اثباتا ، فلأنَّ اطلاق الدليل الغير المشروط بالقدرة شرعاً يكون معجزاً للمكلف عن امتثال التكليف المشروط بالقدرة شرعاً ، ولا يمكن اَنْ يكون ذلك التكليف معجزاً عن هذا ، لانّه مستلزم للدور ، فإنَّ معجزيته عنه متوقفة على فعلية موضوعه ، وفعلية موضوعه متوقفة على اَنْ لا يكون التكليف الغير المشروط معجزاً له ، وهو متوقف على معجزية هذا التكليف عنه ، وهو دور واضح .

فاذن لابدَّ من تقدم ما يكون القدرة دخيلة فيه عقلاً على ما يكون القدرة دخيلة في ملاكه ، من غير فرق بين كونهما متقارنين زماناً ، أو كون الاول سابقاً على الثاني ، أو العكس .

امّا في الاولين فالوجه ظاهر كما عرفت .

وامّا في الاخير فلما وقعت المزاحمة بين الخروج للحج واداء الدين الواجب في غد مثلاً فلأنَّ الحكم المطلق أي وجوب اداء الدين في المثال وإنْ لم يكن موجوداً في ظرف وجوب الحج والخروج إليه إلّا على القول بالواجب المعلق إلّا أنَّ ملاكه تام فعلاً فتأمل ، فيجري فيه ما تقدم من لزوم حفظه برفع اليد عن الواجب الآخر الذي ملاكه مشروط بالقدرة ، فيكون معجزاً عن غيره .

وأما القسم الأول : فلا اشكال في انه ليس هناك إلّا ملاك واحد ، لانَّ المكلف لا يقدر إلّا على الاتيان باحدهما بشرط لا عن الآخر ، وإمّا على امتثالهما بنحو الانضمام فلا يتمكن . وفي هذا القسم إنْ كان أحدهما متأخراً عن الآخر في الزمان كما لو دار أمره بين اَنْ يتوضا لصلاة الظهر أو العصر ، فيتقدم الاول لأنّه تمكن على امتثاله ، وتفويته يكون بلا عذر ، وامّا لو كانا عرضيين فيتخير بينهما لعدم الترجيح .

وبالجملة في هذا القسم أي فيما اذا كانت القدرة مأخوذة شرعاً في كلا الواجبين والمتزاحمين ، وكانت دخيلة في ملاكهما ، اذا كان ظرف احد الواجبين متقدماً زماناً على الآخر ، كما اذا دار الأمر بين اَنْ يصلي المكلف صلاة الظهر بطهارة مائية أو صلاة العصر يتعين الاول دون الثاني ، وذلك لانه في ظرفه مقدور عقلاً وشرعاً ، فيجب الاتيان به ، فيكون ذلك معجزا عن الاتيان بالثاني في ظرفه من غير فرق بين اَنْ يكونا متساويين من حيث الملاك أو يكون أحدهما أهم من الآخر .

وأمّا اذا كانا متقارنيين زماناً فالملاك التام الفعلي لا يكون إلّا واحداً ، لانَّ

المفروض عجز المكلف عن امتثالهما ، والقدرة دخيلة في الملاك ، فحيث انَّ القدرة واحدة فالملاك الفعلي ايضاً واحد ، وعليه فجعل الوجوبين معاً مضافاً إلى استلزامه التكليف بما لا يطاق يكون بلا ملاك ، وهو قبيح وترجيح احدهما المعين على الآخر بلا مرجح ، فالعقل يستكشف وجوب احد الامرين تخييراً ، فالتخيير شرعي وكاشفه العقل ، وهذا بخلاف التخيير في المتساويين من القسم الثالث ، أى ما اذا كانت القدرة معتبرة فيهما عقلاً فانه يكون بحكم العقل بمعنى لزوم الاتيان بكل منهما مشروطاً بترك الآخر على ما سيأتي بيانه ، ويمكن ارجاع التخيير في المقام إلى ذلك ايضاً بوجه دقيق .

وأما اذا كان أحد الملاكين اهم من الآخر ، فذهب فيه المحقق النائيني إلى التخيير أيضاً بدعوى: إنَّ اهمية الملاك انما هي بعد فعليته ، وهو اوّل الكلام ، اذ لا يجب على المكلف ادخال نفسه في موضوع الملاك الاهم ، فله اَنْ يصرف قدرته في المهم ، فيكون عاجزاً عن الاهم .

ولكن التحقيق: انَّ ما افاده انما يتم في باب التعارض ، فانه اذا ورد دليلان متعارضان لاتكون أهمية أحد الحكمين على تقدير ثبوته من مرجحاته ، واما في باب التزاحم فأهمية أحد الملاكين توجب تقدمه لامحالة ، وذلك لانَّ الملاك الاهم وإنْ كان مشروطاً بالقدرة إلّا انَّ القدرة التكوينية على استيفائه موجودة على الفرض ، فلا يكون عاجزا عنه وجدانا . وأما العجز الشرعي بأَنْ يقدم المولى جانب المهم ويأمره بصرف قدرته فيه فهو ترجيح المرجوح على الراجح ، فلابدَّ من استيفاء الأهم ، وذلك يكون معجزاً عن الملاك المهم لا محالة .

فتلخص مما ذكر انه لو كان احد الواجبين المتزاحمين المشروطين بالقدرة شرعاً متقدماً زماناً على الآخر يتقدم السابق على اللاحق مطلقاً ، وامّا إنْ كانا متقارنين زماناً فيتقدم الاهم اِنْ كان احدهما أهم من الآخر ، وإلّا فيحكم فيهما

بالتخيير .

ثم ذكروا من صغريات المقام ـ اي المتزاحمين السابق احدهما على الآخر زماناً مع دخل القدرة في ملاكهما ـ مسألة نذر زيارة الحسين عليه السلام في كل عرفة ، اما لو كان النذر بعد حصول الاستطاعة فلا ينعقد ، لانه من مصاديق تحليل الحرام ، وامّا لو كان قبل ذلك ، فهل يتقدم النذر لسبقه على الحج زمانا ، كما فيما نحن فيه ، وذهب إليه صاحب الجواهر ، أو ينعكس الامر من تسليم كونه من صغريات الباب كما ذهب إليه الميرزا النائيني ؟

الظاهر انه خارج عن هذه الكبرى ، وذلك لانَّ ما نحن فيه انما هو سبق زمان احد الواجبين على الآخر ، وفي النذر المزبور زمان الواجبين مقارن ، غايته زمان سبب احد الوجوبين وهو النذر مقدم على الآخر ، أو أحد الوجوبين مقدم على الآخر على القول بالواجب المعلق ، وهذا لا يوجب تقدم السابق ، لانَّ المتقدم في مفروض الكلام انما هو من جهة انَّ الاتيان بالواجب السابق يكون معجزاً عن الاتيان باللاحق ، وهذا غير جار في المثال ، لانَّ مجرد سبق احد الوجوبين لا يكون معجزا عن الآخر بعد تقارن زماني الواجبين ، والوجوب السابق حدوثاً باقي في زمان تحقق الوجوب الثاني ، فتقع المزاحمة بينهما .

وامّا الواجبان فهما متقارنان زمانا ، بل ربما يقال بسبق زمان الحج على زمان الوفاء بالنذر ، لانه يجب الاتيان ببعض ما يعتبر في الحج قبل يوم عرفة بخلاف الزيارة المنذورة فيه ، فيعكس المطلب .

ثم لو تنزلنا عن ذلك ، وسلمنا كون المثال مما نحن فيه ، إلّا أنّه لابد من تقديم الحج على الوفاء بالنذر لوجهين:

الاول: انَّ كلا من وجوب الحج ووجوب الوفاء بالنذر وإنْ كان مشروطاً بالقدرة شرعاً ، إلّا أنه يعتبر في وجوب الوفاء بالنذر امر آخر ، وهو أنْ لا يكون

متعلق النذر في نفسه مع قطع النظر عن وجوب الوفاء به مستلزماً لتحليل الحرام أو تحريم الحلال ، كما ورد ذلك في الوفاء بالشرط بقولهﷺ: «المؤمنون عند شروطهم إلّا ما أحل حراماً أو حلل حراماً» وفي المقام متعلق النذر مستلزم لترك الحج الواجب واقعاً ، لانَّ الحج مع قطع النظر عن وجوب الوفاء بالنذر واجب فعلي على الفرض ، فلا ينعقد مثل هذا النذر اصلاً .

الثاني: انَّ القدرة المأخوذة شرعاً في الحج ليست إلّا القدرة من حيث الزاد والراحلة وخلو السرب كما يستفاد ذلك من تقييد الاستطاعة بقوله «سبيلاً» أي من حيث الطريق ، ويدل على ذلك الروايات ايضاً ، فالقدرة من بقية الجهات فيه عقلية وغير دخيلة في ملاكه ، فيكون المثال من قبيل القسم الاول ، وقد عرفت بتقدم ما لم يعتبر فيه القدرة شرعاً على ما اعتبرت فيه كذلك ، فيتقدم الحج على الوفاء بالنذر ، لانه ذو ملاك بعد حصول الزاد والراحلة وخلو السرب ، بخلاف الوفاء فانه عند مزاحمته بالحج لا ملاك فيه اصلاً .

هذا مضافاً إلى انَّ النذر لو تقدم على الحج لانسد باب الحج كلية ، فانَّ كل احد قبل استطاعته ينذر اَنْ يصلي في يوم عرفة في مسجد بلده ركعتين ، فيكون معجزاً له عن الحج ، ولا يمكن الالتزام به .

ثم أنّه وقع الكلام استطراداً في فرعين:

الاول: نذر الاحرام قبل الميقات ، فإنّه غير جائز قبل النذر ، فكيف يتعلق النذر به ؟!

الثاني: نذر الصوم في السفر .

فهل يكون خروجهما عن دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بالتخصيص ، لاعتبار الرجحان في متعلق النذر في نفسه ، أو يكون من قبيل التخصص بدعوى انه يعتبر في متعلق النذر اَنْ يكون راجحاً سواء كان رجحانه في

نفسه ، أو بعد تعلق الالتزام النذري به ، لا تعلق الوجوب به ليكون دوراً ، اذ ربما لا يكون الفعل في نفسه راجحاً إلّا انه يكون راجحاً عند تعلق الوعد به كما هو واضح . وبالجملة على هذا يكون خروج الموردين بالتخصص ، كما ذهب إليه السيد في العروة ، واشكل عليه المحقق النائيني في حاشيته بانه عليه يلزم تحليل كل حرام بالنذر ، اذ بعد تعلق النذر به يكون راجحاً ، فلابدَّ واَنْ يثاب عليه ايضاً .

والتحقيق: انَّ السيدﷺ ملتفت إلى هذا النقض ، وقد اشار إليه ، وهو غير وارد ، وذلك لانَّ اطلاق دليل حرمة الشيء أو اباحته يكون شاملاً لحال النذر أيضاً ، ومقتضاه عدم ثبوت الرجحان له بالنذر ايضاً ، فلابدَّ من رفع اليد عنه من ورود مخصص على ذلك ، ولم يثبت المخصص إلّا في الموردين كما هو ظاهر .

وبالجملة فلا يستفاد من دليل اعتبار الرجحان في النذر مثل قولهﷺ «لا نذر إلّا في طاعة الله ، أو لا نذر في معصية الله» إلّا الرجحان بعد النذر لا قبله ، وعليه فبعد تخصيص دليل حرمة الاحرام قبل الميقات أو الصوم في السفر بغير مورد النذر يخرج الموردين عن ما دل على عدم انعقاد النذر في غير الراجح بالتخصص . وامّا على مسلك الميرزا ومن حذا حذوه فيخصص ذلك الدليل به لامحالة ، ومن ثم ذكرنا انَّ النزاع بين المسلكين علمي محض .

فتلخص من جميع ما تقدم انه لو كانت القدرة معتبرة في المتزاحمين شرعاً ، فلو كان أحدهما مقدماً على الآخر زماناً يتقدم عليه ، ولو كانا متقارنين فإنْ كان أحد الملاكين أهم يتقدم على غيره خلافاً للميرزا ، وإنْ كانا متساويين يتخير المكلف بينهما شرعاً . وقد عرفت الحال في نذر زيارة الحسينﷺ يوم عرفة ، وفي الفرعين الآخرين .

وأما القسم الثالث: وهو ما اذا لم تكن القدرة مأخوذة في شيء منهما شرعاً ، بل كان اعتبارها في التكليفين بحكم العقل ، فانْ كان أحدهما أهم من الآخر بمقدار

ملزم فلا ريب في تقدمه على غيره عقلاً وشرعاً ، اذ ليس للشارع ولا لغيره تفويت الملاك الملزم ، فيتعين ذلك من غير فرق بين كونه متقدماً على المهم زماناً أو متقارناً معه أو متأخراً عنه ، اما في الاولين فواضح ، وامّا في الاخير فلما تقدم في المقدمات المفوتة من انَّ العقل مستقل بحفظ القدرة على استيفاء الملاك الملزم فيما بعد ، وفي المقام وإنْ لم يكن الحكم على طبق الملاك الملزم في طرفه فعليا من اول الامر بناء على انكار الواجب التعليقي إلّا انَّ ثبوت الملاك الملزم في ظرفه كافٍ في حكم العقل بلزوم حفظ القدرة عليه ، أو حكم الشارع بوجوبها طريقياً على مسلك الميرزا﵀ مثال ذلك ما لو كان عنده مقدار من الماء لا يفي إلّا لشرب شخص واحد والآن عنده رجل يموت من العطش ولكن يعلم بانَّ غدا يبتلى بنبي يموت عطشاً لو لم يحفظ هذا الماء من الآن .

وأما لو كانا متساويين من حيث الأهمية ، فحيث انَّ الترجيح بلا مرجح قبيح ، والأمر بهما معاً غير معقول ، فلا مناص من ثبوت التخيير ، وهو واضح ، إلّا انّ الاشكال في انَّ هذا التخيير هل هو تخيير شرعي كما في القسم الثاني ، أو انه عقلي بمعنى التخيير في النتيجة ؟

فمن ذهب إلى الاول ادعى أنّه بعد استحالة بقاء التكليفين معاً ، وكون ترجيح أحدهما المعين بلا مرجح يسقطان معاً لامحالة ، وحيث انَّ الملاك ثابت والمفروض تمكن المكلف من استيفاء أحدهما وليس للشارع تفويته ، فيستكشف العقل بنحو اللم حدوث خطاب تخييري متعلق بالجامع بينهما كعنوان أحدهما لا محالة .

ومن ذهب إلى الثاني نظر إلى انَّ التزاحم انما نشأ من اطلاق الخطابين لا من اصلهما ، فلا يرفع اليد إلّا عن اطلاقهما ، لانَّ الضرورات تتقدر بقدرها ، فيقيد العقل اطلاق كل منهما بصورة عدم الاتيان بمتعلق الآخر ، فيكون هناك وجوبان تعيينيان كل منهما مشروط بترك متعلق الآخر .

ثم انَّ في المقام اشكال ذكر في مبحث الترتب والأمر بالمهم مشروطاً بترك الاهم ، نشير إليه وإلى جوابه هنا ، وتفصيل القول فيه موكول إلى محله .

وحاصل الاشكال: انه لو ثبت الأمر بكل من الواجبين مشروطاً بترك الآخر ، فعند تركهما معاً يكون التكليفان كلاهما فعلياً ، ونتيجته طلب الضدين ، وهو محال .

والجواب عنه: انَّ نتيجة الخطابين المشروطين ليس إلّا عدم الرضا بالجمع في الترك لا طلب الجمع في الفعل ، ومن الواضح انَّ احد الامرين ليس نقيضاً للآخر ، فإنَّ نقيض الجمع في الفعل عدم الجمع في الفعل ، بل يتحقق ترك الجمع في الترك باتيان احد الفعلين ، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في بحث الترتب .

والحاصل: انَّ هذا التخيير من فروع الترتب ، بل هو ترتب من طرفين ، بخلاف الترتب في الاهم والمهم فانّه ترتب من طرف واحد ، فلو صححنا الترتب يصح ذلك ايضاً .

فيقع الكلام في ثمرة القولين ، وقد ذكر الميرزا وجوها .

منها: تعدد العقاب عند تركهما معاً على الثاني ، فإنه عصيان لتكليفين فعليين كما هو ظاهر ، ووحدته على الاول ، لانه بتركهما معاً يتحقق عصيان التكليف الواحد التخييري .

ومنها: ما ذكره الميرزا ﷺ ايضاً فيما اذا احتمل اهمية احد الوجوبين ، فإنّه على الاول يكون من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعي ، فيجري فيه الخلاف المعروف من الرجوع فيه إلى البراءة أو إلى الاشتغال ، وعلى الثاني لابدَّ من القول بالتعيين لانَّ اطلاق خطاب ما لا يحتمل اهميته قد قيد على التقديرين ، بخلاف خطاب ما يحتمل اهميته فإنَّ تقيده غير معلوم ، والعقل يستقل فيه بالاشتغال .

ونقول: الظاهر عدم صحة هذه الثمرة ، وذلك لأنه لابدَّ من القول بالتعيين حتى بناء على التخيير الشرعي ايضاً ، والسر فيه يظهر مما تقدم ، فانَّ الرجوع إلى البراءة عن التعيين انما هو فيما اذا شك في التعيين والتخيير في مرحلة الجعل والتشريع ولم تكن كيفية التكليف معلومة ، واما اذا كان الدوران في مقام الفعلية وبعد ثبوت جعل الحكمين بنحو التعيين وثبوت ملاك كل منهما كذلك ، فالعقل يحكم بالتعيين ، وذلك لانَّ المكلف لو صرف قدرته فيما يحتمل اهميته يكون معذوراً على كل تقدير ، وهذا بخلاف ما لو فوت محتمل الاهمية باستيفاء غيره ، فانه لو كان الفائت اهما في الواقع ليس له عذر في ذلك اصلاً ، فالاشتغال العقلي يعينه لا محالة .

وبعبارة اخرى: انما اخترنا التخيير فيما اذا دار الامر بينه وبين التعيين لاجل أنَّ تعلق التكليف بالجامع متيقن وتعلقه بالخصوصية مجهول ، فيرجع فيه إلى البراءة ، ولا يجري هذا البيان في المقام ، وذلك لانَّ تعلق التكليف التعييني بمحتمل الاهمية كان متيقناً قبل وقوع التزاحم بينه وبين غيره ، وبعد التزاحم يشك في سقوط وجوبه التعييني ، فلابدَّ من الاشتغال ، بخلاف الخطاب المتعلق بغير محتمل الاهمية فإنّه ساقط قطعاً .

ومنها: انه لو كان ظرف احد الواجبين المتزاحمين سابقاً على الآخر زماناً ، فبناء على التخيير الشرعي يكون المكلف مخيراً بين الاتيان بأيّ منهما شاء كما هو الشأن في جميع موارد التخيير الشرعي ، وامّا بناء على التخيير العقلي فحيث انَّ المكلف في ظرف الواجب الاول قادر على الاتيان به عقلاً وشرعاً يكون وجوبه فعلياً ، فليس له تفويته ، فاذا فعله يكون عاجزاً عن الاتيان بالواجب الثاني في ظرفه وجداناً .

هذا ونقول: اما ما ذكره﵀ من ثبوت التخيير على الاول فهو واضح ، كالتخيير بين الاتيان بصلاة الظهر مثلاً في أول الوقت أو في آخره ، ولكنه ثابت بناء

على التخيير العقلي ايضاً ، وذلك لانه بعد ما فرضنا انَّ كلا من الواجبين مشتمل على الملاك الملزم في نفسه ، والمكلف غير قادر إلّا على استيفاء احدهما فلا وجه لأنْ يقيد بحكم العقل خصوص اطلاق الخطاب الثاني دون الاول ، لانه بلا مرجح ، بل يقيد كل من الاطلاقين كما في المتقارنين زمانا ، غاية الامر الشرط في الاول من قبيل الشرط المتأخر وفي الثاني من قبيل الشرط المتقدم ، وما ذكرناه واضح ، وعلى القول بالوجوب التعليقي وفعلية كلا الوجوبين يكون اوضح .

وببيان آخر: بعدما فرضنا انَّ الواجب اللاحق مشتمل على الملاك الملزم في ظرفه ، فيجب حفظ القدرة على استيفائه ، اما عقلاً وأما شرعاً ، فلا محالة تقع المزاحمة بين وجوب التحفظ وبين وجوب الاتيان بالواجب الاول ، فيثبت التخيير ، فهذه الثمرة ايضاً ساقطة .

بقي الكلام فيما اذا تعذر بعض اجزاء المركب ودار الامر بين ترك بعضها دون بعض ، كالمثال الذي قدمناه . وقد ذكر الميرزا في المقام كليات ، وانه كلما دار الامر بين الجزء والشرط فالجزء يتقدم ، وكلما دار الامر بين الركن وغيره فالركن يتقدم ، وكلما دار الامر بين السابق واللاحق فالسابق يتقدم ، وكلما دار الامر بين اصل الشرط وقيده فالشرط يتقدم إلى غير ذلك ، فهل يمكننا المساعدة على هذه الكليات ام لا ؟

الظاهر هو الثاني ، وذلك لما بيناه من انَّ الجزئية أو الشرطية منتزعة من الامر بالمركب أو بالمقيد ، فليس الجزء أو الشرط مأموراً به مستقلاً ، فاذا تعذر بعض الاجزاء او الشرائط يسقط الامر المتعلق بالمركب منه لامحالة ، غاية الامر في خصوص الصلاة ورد الدليل على عدم سقوطها بحال ، فانْ كان المتعذر امراً معيناً يجب الاتيان بالباقي ، وانْ كان مرددا فلا محالة يكون المكلف به مردداً ، فيقع التعارض بين دليلي الجزئين أو الشرطين أو الجزء والشرط .

فتلخص من جميع ما تقدم انه لو تعذر بعض اجزاء المركب معيناً أو مرددا فمقتضى القاعدة سقوط الامر به ، واذا ثبت بدليل وجوب الاتيان ببقية اجزائه فهو تكليف حادث جديد ، ولو كان المتعذر مردداً يكون ذلك التكليف الجديد الواحد مردداً . ولذا ذكرنا انه خارج عن باب التزاحم ، فإنَّ التزاحم لابدَّ وأنْ يكون بين حكمين ، وفي المقام ليس إلّا حكم واحد مردد ، فيكون من باب التعارض ، اذ لا يعتبر في التعارض اَنْ لا يكون منشأ العلم بكذب احد الدليلين أو الحكمين عجز المكلف ، كما لا يعتبر فيه تعدد الدليل ، بل يجري التعارض في الدليل الواحد بلحاظ افراده .

واذا عرفت ذلك فنقول: تارة يكون دليل اعتبار الجزئين المتعذر احدهما دليلاً واحداً ، كما لو تعذر على المصلّي القيام في أحد الركعتين ، فانَّ ما دل على اعتباره في جميع الركعات امر واحد ، واخرى: يكونان مدلوي دليلين ، كما لو دار الامر بين ترك القيام والاتيان بالسجدتين أو الاتيان بهما ايماء عن قيام ، فانَّ لكل من الامرين دليل مستقل .

أما على الاول فيقع التعارض بين نفس ذلك الدليل الواحد بلحاظ افراده ، وليس السبق واللحوق مرجحاً للسابق على اللاحق بعد كون نسبة دليل اعتبار ذلك الجزء أو الشرط اليها على حد سواء ، فلا محالة يثبت التخيير ، إلّا اَنْ يستفاد تقدم السابق من نفس دليل اعتباره ، كما لا يبعد ذلك في دليل القيام ، اعني قوله عليه السلام «واذا قوى فليقم»[1] .

واما على الثاني ، فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه ، فإنَّ مقتضى اطلاق كل منهما ثبوت جزئية مؤداه حتى في فرض تعذر احدهما ، ومن المعلوم كذب اعتبارهما حينئذٍ ، وعليه فانْ كان احد الدليلين لبياً والآخر لفظياً

---

(١) تهذيب الاحكام ٢ / ١٦٩.

يتقدم اللفظي ، اذ ليس للاجماع ونحوه اطلاق يعم ذلك المورد ، وإلّا فانْ كان عموم احدهما بمقدمات الحكمة وعموم الآخر بالوضع فلا محالة يتقدم العموم الوضعي ، لما بينا في محله من انَّ الظهور الوضعي مقدم على الظهور الاطلاقي . وانْ كان كليهما بمقدمات الحكمة فمقتضى القاعدة في تعارض الاطلاقين هو التساقط ، وحيث يعلم من الخارج بوجوب الاتيان بالمركب الواجد لاحد الجزئين أو الشرطين في الجملة وانَّ الساقط احدهما كذلك ، فيرجع إلى البراءة في وجوب خصوصية كل منهما معيناً كما هو الشأن في دوران الامر بين التعيين والتخيير في مقام الجعل ، فيثبت التخيير . وامّا انْ كانا معاً من العموم الوضعي ، فلابدَّ فيه من الرجوع إلى مرجحات السند من الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب ، وبالآخرة إلى التخيير . وامّا الترجيح بالاهمية فلا وجه له لما عرفت .

وملخص الكلام في المقام: انه بعد وضوح كون الاوامر المتعلقة بالاجزاء أو الشرائط كلها ارشاد إلى الجزئية ، أو الشرطية فمقتضى اطلاقها ثبوت الجزئية لها حتى في فرض التعذر ، ولازمه سقوط الامر بالمركب من المتعذر وغيره ، اذ لا معنى لبقاء الأمر بالمركب مع فرض بقاء كلا الاطلاقين ، لاستلزامه التكليف بما لا يطاق ، كما لا يمكن تقييد كل من الاطلاقين بصورة عدم الاتيان بالجزء الآخر ، فإنَّ لازمه ثبوت الجزئية لهما معاً عند تركهما ، وهو محال ، غاية الأمر في الصلاة نعلم ببقاء التكليف بغير ما تعذر من الاجزاء ، ولهذا قلنا بخروج ذلك عن باب التزاحم بالكلية .

ويمكن اخراج المقام عن باب التزاحم من ناحية مقام الثبوت بأَنْ يقال: انه تارة: يكون كلا الجزئين أو الشرطين المتعذر احدهما دخيلا في ملاك وجوب المركب ، واخرى: لا يكون شيء منهما دخيلاً في ملاكه ، وثالثة: يكون الجامع بينهما أي عنوان أحدهما دخيلاً في ملاكه .

امّا الاول فلازمه عدم ثبوت التكليف بعد تعذر أحدهما ، والمفروض ثبوته .

وأما الثاني فلازمه اَنْ لا يؤمر بهما حتى مع التمكن منهما ؛ وهما واضحا الفساد ، فيتعين الثالث ، وهو كون الجامع بينهما دخيلاً في الملاك ، فليس لهما ملاكان ليكونا من المتزاحمين ، بل هناك ملاك واحد قائم بالجامع .

هذا واما احتمال دخل خصوصية احدهما المعين في الملاك أو كل منهما عند عدم الاتيان بالآخر فلابد فيه من الرجوع إلى دليل الجزئية ، فانْ ثبت ذلك فهو ، وإلّا يدفع بالاصل على ما هو الحال في جميع موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير .

فنقول: انْ كان دليل اعتبار الجزئين امر واحدوكان لبيا فلا ينعقد له اطلاق لصورة تعذر احدهما اصلاً ، وانْ كان لفظياً فلا يعم مثل ذلك قطعاً ، فيسقط لامحالة ، وحيث انَّ المستفاد عرفاً من قوله: «الصلاة لا تسقط بحال» لزوم الاتيان بكل ما هو مقدور من الاجزاء ، واحدهما مقدور على الفرض ، فلابدَّ من الاتيان به ، واحتمال دخل خصوصية كل منهما أو احدى الخصوصيتين يدفع بالاصل .

واما انْ كانا مدلولي دليلين ، فانْ كان احدهما لبيا والآخر لفظياً يتقدم اللفظي ، وانْ كانا معاً لبيين لا يكون لهما اطلاق اصلاً ، فيرجع في احتمال دخل الخصوصيتين إلى الاصل ، وانْ كانا لفظيين ، فانْ كان احدهما عمومه وضعياً والآخر بمقدمات الاطلاق يتقدم الاول على الثاني ، وانْ كان عمومهما معاً مستفاداً من الاطلاق يسقطان معاً ، أي يكونان خارجين عن المتعارضين ، لعدم انعقاد الاطلاق لشيء منهما على ما بيناه في محله ، فيرجع إلى البراءة في نفي احتمال دخل الخصوصية ، وانْ كانا معاً عموماً وضعياً يرجع فيه إلى المرجحات من الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب ، ثم يتخير . هذا كله فيما اذا لم يعلم اعتبار احدى الخصوصيتين ، وإلّا فلابدَّ من الاحتياط ولو بتكرار الصلاة كما ذكره في العروة .

تنبيه: لا يخفى انَّ التزاحم المبحوث عنه في المقام انما هو التزاحم في مرحلة الفعلية الناشيء من عجز المكلف عن الامتثال بعدم ثبوت كل من الحكمين في نفسه، واما التزاحم في الملاك كما لو فرضنا ثبوت المصلحة والمفسدة في فعل واحد، فيقع التزاحم في الملاكين لا محالة فهو خارج عن محل الكلام. وفي هذا الفرض انْ احرز الآمر اهمية احد الملاكين من الآخر بمقدار ملزم، فيحكم على طبقه الزاماً، واذا احرز اهميته بمقدار غير ملزم فيحكم باستحباب العمل أو كراهته، كما انه لو احرز تساوي الملاكين يحكم بالاباحة لا محالة.

ثم انَّ المحقق النائيني[1] ﷺ قسم التزاحم إلى اقسام ستة، والمختار انقسامه إلى ثلاثة اقسام، لرجوع بعض الاقسام الستة إلى الثلاثة وعدم كون بعضها من باب التزاحم، فنتعرض لما ذكره المحقق المزبور ونشير إلى ما عندنا.

القسم الاول: اَنْ يكون منشأ التزاحم عدم قدرة المكلف اتفاقاً على الاتيان بالواجبين الطوليين، كما لو عجز المكلف عن الاتيان بصلاة الظهر والعصر معاً مع الطهارة المائية، أو عن القيام فيهما معاً اتفاقاً مع تمكن غيره من ذلك وتمكنه ايضاً في غيره من الموارد، فهذا معنى العجز الاتفاقي.

القسم الثاني: اَنْ يكون منشأ التزاحم عدم قدرة المكلف على الجمع بين الواجبين عرضاً لتضادهما الاتفاقي، كما في انقاذ الغريقين عرضاً، فإنّه ربما يكون غيره قادراً على ذلك، فالتضاد بينهما اتفاقي، بخلاف التضاد بين البياض والسواد فإنه دائمي، ولذا يستحيل اجتماعهما مطلقاً.

وفيه: انَّ التضاد من اوصاف الماهية، فإنَّ معناه استحالة اجتماع الماهيتين في الوجود، فلا معنى للتضاد الاتفاقي.

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٢٨٤.
وراجع فوائد الاصول / المجلد الاول / ص ٣٢٠.

وبعبارة اخرى: امتناع اجتماع الضدين كاجتماع النقيضين ذاتي ، فلا يعقل اَنْ يكون ممتنعاً بالغير لعدم تحقق علّته من عدم المقتضى أو الشرط أو وجود المانع ، ومن الواضح انَّ امتناع الجمع بين الانقاذين انما هو من جهة عدم تحقق الشرط ، وهو قدرة المكلف ، وليس امتناعاً ذاتياً ، فالمنشأ للتزاحم في هذا القسم ايضاً ليس إلّا عدم قدرة المكلف اتفاقاً ، غاية الأمر في القسم الاول كان عدم القدرة في الجمع بين الواجبين طولاً ، وفي هذا القسم في الجمع بينهما عرضاً أو طولاً وعرضاً .

القسم الثالث: اَنْ يكون منشأ التزاحم توقف الواجب على مقدمة محرمة اتفاقاً لا دائماً ، فإنّه لو كان توقفه عليه دائمياً لخرجا عن باب التزاحم ودخلا في المتعارضين ، للعلم بعدم جعل احدهما حينئذٍ ، كما لو توقف انقاذ الغريق على الدخول في الارض المغصوبة اتفاقاً ، فإنَّ المكلف حينئذٍ لا يقدر على امتثال كلا الحكمين .

القسم الرابع: موارد التلازم الاتفاقي فيما اذا كان احدهما محكوما بالوجوب والآخر محكوما بالحرمة ، كاستقبال القبلة واستدبار الجدي ، فانه لا تلازم بينهما في انفسهما ، بل التلازم انما يتفق لمن سكن العراق وما سامته من النقاط ، واما اذا كان التلازم دائمياً فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين .

القسم الخامس: اَنْ يكون منشأ التزاحم اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد بناء على امكانه ، وامّا بناء على امتناعه اما لكون مورد الاجتماع طبيعةً واحدة وامّا لسراية كل من التكليفين إلى متعلق الآخر ولو كان طبيعتين فهو خارج عن باب التزاحم .

وفيه: انه لو كان في البين مندوحة بأَنْ كان المكلف متمكناً من الصلاة في غير الارض المغصوبة فهو خارج عن باب التزاحم كليةً ، لتمكن المكلف من امتثال كل من الامر بالصلاة والنهي عن الغصب ، وانْ لم يكن هناك مندوحة فالتزاحم وإنْ

كان ثابتاً إلّا أنّه يرجع إلى القسم الرابع ، وهو ما كان منشأ التزاحم هو الملازمة بين الواجب والمحرم كما هو واضح ، فهذا القسم أيضاً يرجع إلى القسم المتقدم .

وإلى هنا كان التزاحم من جهة عجز المكلف في جميع الاقسام المتقدمة ، فكان عدم القدرة على امتثال التكليفين كان جامعاً بينها .

القسم السادس: ما اذا لم يكن منشأ التزاحم فيه عجز ، المكلف بل كان قادراً على امتثال كلا الحكمين ، بل كان منشاؤه العلم الخارجي . وقد ذكرﷺ انَّ مورد هذا القسم نادر في الفقه ، بل لم يعثر له إلّا على مورد واحد وهو باب الزكاة وثبوت شاة لكل خمس من الابل بعد مضي الحول عليها ، فاذا فرضنا انّه كان للمكلف خمس وعشرون ابلاً ومضى عليها ستة أشهر فزادت واحدة فصارت ستاً وعشرين وزكاة الست والعشرين بنت مخاض ، فبعد تمامية السنة الاولى يجب عليه اعطاء خمسه شياة ، لمضي الحول على الخمس والعشرين ، وبعد انقضاء ستة أشهر اخر يجب اعطاء بنت مخاض ، لما دل على انَّ في الست والعشرين بنت مخاض ، وامتثال كلا الحكمين باعطاء كلتا الزكاتين مقدور للمكلف ، إلّا أنه دل الدليل من الرواية وغيرها على عدم وجوب زكاتين لمال واحد في سنة واحدة ، فيكون الحكمان من المتزاحمين . هذا ولكن الظاهر خروجه عن باب التزاحم .

وحاصل الكلام انَّ اقسام التزاحم على المختار ثلاثة:

الاول: اَنْ يكون منشاؤه عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الخطابين الطوليين أو العرضيين اتفاقاً .

الثاني: اَنْ يكون منشاؤه توقف الواجب على مقدمة محرمة اتفاقاً مع الانحصار ، فانه حينئذٍ لا يكون للمكلف مندوحة .

الثالث: اَنْ يكون منشاؤه الملازمة الاتفاقية بين فعل الواجب وفعل المحرم ، واما باب اجتماع الامر والنهي فقد عرفت دخوله في هذا القسم لو لم يكن للمكلف

مندوحة .

وفي هذه الاقسام الثلاثة يكون منشأ التزاحم عجز المكلف .

وذكر الميرزا قدس سره قسما آخراً للتزاحم ليس منشاؤه العجز ، وهو باب الزكاة فيما اذا ملك احد خمساً وعشرين من الإبل الذي هو اول حد النصاب ، فاذا مضى عليه سنة يجب فيها خمس شياة فاذا فرضنا انَّ تلك الابل زادت في اثناء السنة بواحدة تكون مورداً للنصاب الثاني ، وحكمه اعطاء بنت مخاض ، فاذا مضى الحول على النصاب الثاني ايضاً يجب اعطاء الزكاة عن الثاني بمقتضى دليله ، والمكلف قادر على اعطاء كلا الامرين ، إلّا انّه يعلم من الخارج عدم تعلق زكاتين بمال واحد في سنة واحدة ، فيقع التزاحم بينهما لا محالة .

وفيه: انَّ مورد التزاحم كما عرفت انما هو بعد ثبوت الملاكين والفراغ عن جعل كلا الحكمين ، ومن الواضح عدم ثبوت الملاك لكلتا الزكاتين في المقام ، وإلّا لم يكن وجه لتفويت احدهما من دون جهة شرعية ولا عقلية ، فيستفاد من ذلك انَّ الثابت ليس إلّا ملاك واحد ، وانَّ المجعول ليس إلّا وجوب احدى الزكاتين ، فيقع التعارض بين الدليلين .

والصحيح: تقديم دليل النصاب الاول وفاقاً للجواهر لا لسبقه على النصاب الثاني زماناً ، بل لأنَّ دليله يكون معدماً لموضوع النصاب الثاني وحاكماً على دليله ، كما في تقديم الامارات على الاصول العملية ، فانَّ الشك مأخوذ في موضوعها ، فاذا دلت امارة على حكم في مورد يكون المكلف حينئذٍ عالماً بالتعبد فيخرج عن الشاك عن موضوع ادلة الاصول . وفي المقام ايضاً كذلك ، فانه بعد مضي الحول على النصاب الاول جامعاً لشرائط وجوب الزكاة يحكم بوجوب اعطاء خمس شياة لتحقق موضوعه ، وهو مضي الحول على خمس وعشرين من الابل ، فلا يكون في البين مانع عن فعلية ذلك الحكم ، ونفس حكم الشارع بوجوب الزكاة الاول

يوجب انعدام موضوع الزكاة الثاني ، لانَّ وجوب الزكاة مشروط بأَنْ لا يكون المال مزكى في تلك السنة ، أي بعدم كونه محكوماً بوجوب الزكاة فيه ، فاذا تمت السنة على النصاب الثاني لا يكون المال مما مضى عليه الحول ولم يزك بحكم الشارع ، لانَّ مقداراً منه كان مزكى شرعاً ، ولا يتعلق به الزكاة في نفس الحول ثانياً ، فلابدَّ في ثبوت الزكاة الثاني من مضي الحول الثاني . هذا فاقسام التزاحم ثلاثة كما عرفت .

ويقع الكلام في ثبوت الترتب في كل منها مستقلاً . وحق التقسيم اَنْ يكون هكذا بأَنْ يقال: انه تارة يكون التزاحم بين واجبين ، واخرى بين واجب وحرام ، وعلى الثاني ، تارة: يكون منشأ التزاحم الملازمة ، واخرى: التوقف والمقدمية .

ويقع الكلام فعلا في تزاحم الواجبين ، فانْ كانا متساويين يحكم فيهما بالتخيير ، كما انه لو كان احدهما أهم أو محتمل الاهمية يتقدم ، فهل يمكن مع بقاء اطلاق خطاب الاهم بالاضافة إلى عصيان خطاب المهم وعدمه اَنْ يبقى خطاب المهم مشروطاً بعصيان الاهم أم لا يمكن ؟

وبعبارة اخرى: المولى لا يرضى بترك الاهم ويعاقب عليه مطلقاً سواء اتى بالمهم أم لم يات ، ولا يعاقب على ترك غير الاهم اذا اتى المكلف بالاهم وصرف قدرته فيه ، لانه حينئذٍ يكون عاجزاً عن الاتيان بالمهم ، إلّا انه هل يمكن اَنْ يعاقب على ترك المهم ايضاً عند تركه للاهم وعصيانه له أم لا ؟

وقد اختلفت في ذلك كلماتهم ، وليعلم انَّ امكان الترتب مساوق لوقوعه ، فانَّ التزاحم انما يقع بين اطلاق كل من الخطابين لابين اصلهما ، فانَّ لكل من الدليلين دلالتان: أحداهما الدلالة على ثبوت اصل الحكم والاخرى على اطلاقه بالقياس إلى عصيان الآخر وعدمه ، فيدور الامر بين رفع اليد عن اصل الخطاب أو عن اطلاقه ، والمتعين هو الثاني ، لانَّ الضرورات تقدر بقدرها .

الكلام في الترتب:

وكيف كان ذهب المحقق الثاني إلى امكان الترتب، وذهب شيخنا الانصاري إلى امتناعه على ما يظهر منه في مسألة الاتمام في مورد القصر حيث ينقل عن كاشف الغطاء تصحيحه بالترتب ثم يورد عليه بعدم امكانه.

وقد ذكر المحقق النائيني لاثبات امكانه مقدمات[1] ونحن نتعرض لجملة منها وانْ كانت جميعها تامة إلّا انَّ بعضها مما لا يبتني عليه امكان الترتب، وببيان تلك المقدمات وايضاحها يثبت الترتب بوضوح من غير حاجة إلى اقامة دليل عليه ثبوتا أو اثباتاً.

المقدمة الاولى: وهي بمنزلة تحرير محل النزاع وحاصلها: انَّ الامر بالاهم هل هو بنفسه معجز عن المهم أو امتثاله معجز عنه؟ وعلى الاول لا مجال للترتب اصلاً، وعلى الثاني لا وجه لانكار الترتب، اذ عليه في فرض عصيان الاهم وعدم الاتيان به يكون المكلف قادراً على فعل المهم، فلا مانع من الامر به، وهذه هي النكتة الوحيدة للترتب اثباتاً ونفياً.

وبعبارة اخرى: من الواضح انَّ المكلف ليس له قدرتان يستعمل احداهما في الاتيان بالاهم والاخرى في الاتيان بالمهم، وانما له قدرة واحدة فهل تستلزم وحدة القدرة وحدة الامر أو لا يوجب ذلك إلّا تقييد الاطلاقين أو اطلاق الخطاب بالمهم لو كان احدهما اهم؟ ومن هنا ذكرنا انَّ الترتب لا معنى له في موارد دخل القدرة في ملاك الحكم، كما لو دار الامر بين صرف الماء في حفظ النفس المحترمة وصرفه في الطهارة المائية المشروطة بالقدرة شرعاً التي ليس لها ملاك في ظرف عجز المكلف، ولذا لا تصح لو عصى التكليف بحفظ النفس المحترمة وتوضأ بذلك

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٢٨٧ ـ ٢٩٨.

الماء ، اذ ليست بالاضافة إليه ذات ملاك اصلاً .

المقدمة الثانية: العصيان المشروط به الامر بالمهم هل يعتبر بنحو الشرط المتقدم أو المتأخر أو المقارن ؟

الصحيح: هو الأخير ، لا لما ذهب إليه الميرزا﵀ من استحالة الشرط المتأخر ، بل لانه لم يرد دليل لفظي في المقام على اشتراط الامر بالمهم وتقييده بعصيان الامر بالاهم لينظر في ما يستظهر منه ، بل اشتراطه بحكم العقل لاجل عجز المكلف ، فالاشتراط لابد وأنْ يكون بما يرتفع به العجز ، ومن الواضح انَّ العصيان المتقدم أو المتأخر لا دخل له في القدرة على المهم اصلاً ، وانما الدخيل فيها هو العصيان المقارن ، فهو الذي يقيد به الامر بالمهم بحكم العقل .

ويظهر مما ذكرنا انه لا وجه لما ذكره في الكفاية من انَّ الشرط هو العزم على العصيان أو ارادته ، اذ ليس بشيء منهما دخل في قدرة المكلف على المهم اصلاً .

المقدمة الثالثة: انَّ امتثال الامر لابدَّ وأنْ يكون مقارنا زمانا مع ثبوت الأمر ، وهكذا عصيانه ، أو يمكن امتثال الامر السابق المنعدم حال الامتثال أو الذي لم يحدث بعد ؟

الصحيح: هو الاول ، وذلك لانَّ التحريك التشريعي كالتحريك الخارجي ، فكما يعتبر التقارن الزماني بينه وبين التحرك كذلك يعتبر ذلك بين التحريك التشريعي والتحرك ، اذ من الواضح انَّ نسبة الامتثال إلى الامر بمنزلة نسبة المعلول إلى علّته ، فتقدمه عليه رتبي لا زماني ، فلابد وأنْ يكون الامر ثابتاً حين امتثاله أو عصيانه وإنْ كان سابقاً عليه حدوثا .

وعليه فالامر بالاهم وعصيانه ، والامر بالمهم وعصيانه أو امتثاله متقارنة زماناً وإنْ كانت مختلفة طبعاً ورتبة ، فإنَّ الامر بالمهم متأخر عن الأمر بالاهم برتبتين ، اذ هو متأخر عن عصيان الاهم تاخر الحكم عن موضوعه لاشتراطه به ،

وعصيان الامر بالاهم متاخر عن نفس الامر بالاهم كذلك .

وبالجملة القائل بالترتب يدعى:

اولاً: انَّ المعجز عن المهم ليس نفس الامر بالاهم ، بل امتثاله معجز عنه .

وثانياً: انَّ عصيان الامر بالاهم مأخوذ في الامر بالمهم بنحو الشرط المقارن لا المتاخر ولا المتقدم .

وثالثاً: انَّ الامر بالاهم وعصيانه والامر بالمهم وامتثاله أو عصيانه كلها متقارنة زماناً .

وملخص الكلام في المقدمات:

امّا المقدمة الاولى: فهي انه لو كانت القدرة مأخوذة في دليل الواجب المزاحم بالاهم فيسقط وجوبه رأساً ، كما في صرف الماء المنحصر في الوضوء دون حفظ النفس المحترمة ، فإنّه عند العجز الشرعي لا يكون له ملاك اصلاً .

وامّا في القدرة العقلية فاطلاق الخطاب بالاهم باقٍ على حاله بحكم العقل ، واطلاق الامر بالمهم تقيد بصورة عصيان الاهم .

امّا المقدمة الثانية: فهي انَّ زمان امتثال الامر أو عصيانه لابدَّ وانْ يكون متحداً مع زمان ثبوت الامر ، ولا معنى لامتثال الامر المعدوم ولا لعصيانه ، وعليه فزمان الامر بالاهم متحد مع زمان عصيانه ، كما انَّ الامر بالمهم مقارن مع عصيانه أو امتثاله .

امّا المقدمة الثالثة: فهي انَّ الشرط للامر بالمهم انما هو العصيان المقارن دون غيره من المتقدم أو المتأخر ، أمّا الامر المتقدم فهو اجنبي عن المتزاحمين ، اذلا مزاحمة بين الامر بأحد الضدين في وقت والامر بضده الآخر في وقت آخر ، فعصيانه اجنبي عنه . وامّا الشرط المتأخر فهو وإنْ كان معقولاً في نفسه إلّا انه يحتاج إلى دليل في مقام الاثبات ، وليس في المقام ما يدل عليه .

فتحصل من هاتين المقدمتين تقارن زمان كل من الامر بالاهم والمهم وعصيانهما ، أو عصيان الاول وامتثال الآخر ، والترتب المبحوث عن امكانه هو هذا .

المقدمة الرابعة: وهي التي يدور عليها الترتب ؛ انا ذكرنا انَّ تقابل الاطلاق والتقييد ليس تقابل العدم والملكة ، ولذا قد يستلزم استحالة احدهما ضرورية الآخر احياناً على تفصيل مر في محله ، وذكرنا ايضاً انَّ الاهمال النفس الامري ثبوتاً غير معقول ، فلابدَّ واَنْ يكون الحكم مطلقاً أو مقيداً بالقياس إلى كل ما يلحظ إليه من غير فرق بين الانقسامات الاولية والثانوية ، ومن الانقسامات الثانوية مسألة الامتثال والعصيان ، فالحكم بالقياس اليهما مطلق لكن لا بمعنى اخذ القيود ، اذ يستحيل اخذهما في الحكم ، فانَّ اخذ الامتثال فيه مستلزم لطلب الحاصل ، واخذ العصيان فيه مستلزم لطلب الجمع بين نقيضين ، وكلاهما محال ، بل بمعنى رفض القيود بمعنى اَنْ يكون التكليف متوجهاً إلى عامة المكلف من غير فرق في ذلك بين الممتثل والعاصي .

والحاصل: انَّ انحفاظ الحكم في تقدير لا يخلو عن احد اقسام ثلاثة:

الاول: اَنْ يكون ذلك القيد دخيلاً في الخطاب ويكون مشروطاً ومربوطاً به الحكم ، كما في قوله ﷺ «اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة» فعند الزوال يكون وجوب الصلاة ثابتاً لكونه قيداً ماخوذاً فيه ، وهكذا الحال في انحفاظ كل وجوب مشروط عند تحقق شرطه كوجوب الحج عند حصول الاستطاعة .

الثاني: اَنْ يكون ذلك القيد اجنبياً عن الحكم بالكلية ولا يكون له دخل في ثبوت الحكم اصلاً ، وهذا هو الاطلاق الذي عرفت انه بمعنى رفض القيود ، كما لو قال المولى (اِنْ سافرت فقصر) فانَّ الحكم بوجوب القصر ثابت للابيض والاسود والعجمي والعربي وغير ذلك .

الثالث: اَنْ يكون الانحفاظ لاجل كون الحكم مستبطنا لذلك القيد وجوداً أو عدما ، كما في الاطاعة والعصيان ، فانَّ التكليف مقتضى لوجود الاول ولعدم الثاني ، ومن ثم يكون محفوظاً فيهما لا محالة .

فهذه اقسام ثلاثة ، ثم يضم إلى هذا ما ذكرناه في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من انَّ الاحكام بأيّ معنى فسرت لاتضاد بينها لعدم كونها من الامور المتأصلة ، بل يكون تضادها امّا من ناحية المبدأ من الارادة والكراهة في الاوامر العرفية ومن المصلحة والمفسدة في الشرعية ، أو من ناحية المنتهى وامتثال العبد خارجاً .

إمّا من ناحيه المبدأ فلا تنافي في المقام ، لانّه لا مانع من ثبوت المصلحة والملاك في كل من الضدين ، ولذا لو كان المكلف قادراً على الجمع بينهما لأمر بهما معاً .

وأمّا من حيث المنتهى فالتنافي ثابت في المتزاحمين العرضيين ، وذلك لانَّ المكلف لا يمكنه الانبعاث عن كلا البعثين ، لعدم قدرته على الجمع بين ضدين ، فيستحيل البعث ايضاً ، لانَّ التكليف معناه ايجاد ما يمكن اَنْ يكون داعياً للمكلف فاذا استحال الانبعاث يستحيل ايجاد ما يمكن اَنْ يكون باعثاً .

وامّا فيما نحن فيه ، أي فيما إذا رتب الأمر بأحد الضدين على عصيان الآخر ، فهل يكون التنافي من ناحية المنتهى ثابتاً أو لا ؟ الصحيح: هو الثاني ، وذلك لانَّ الامر بالاهم لا يقتضي إلّا امتثاله والاتيان بمتعلقه خارجاً ولا يهدم إلّا عصيان نفسه ، وأما في فرض عصيانه فهو اجنبي عن الاتيان بشيء دون شيء . وامّا الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الاهم فهو لا يقتضي عصيان الاهم وعدمه ، لانه مشروط بتحققه ، فاذا تحقق بسوء اختيار العبد يقتضي الاتيان بالمهم ، فأين التنافي بينهما من ناحية المنتهى ؟ !

وبعبارة اخرى: اذا امر المولى عبده بالحركة وامره بالسكون ايضاً عرضا في آن واحد فحيث انَّ كل من الأمرين بالالتزام يقتضي عدم الاتيان بمتعلق الآخر فلا محالة يقع التنافي بينهما من ناحية المنتهى ، وامّا في ما نحن فيه فلا ينفي شيء من الامرين ما يثبته الآخر ، وكذلك العكس ، لانَّ الامر بالمهم لا يقتضي عصيان الاهم كما انَّ الامر بالاهم لا يقتضي شيئاً في فرض عصيانه وتركه ، ففي فرض عصيان الامر بالازالة لا يقتضي ذلك الامر الاتيان بشيء دون شيء كالاتيان بالقيام دون الصلاة ، وكذا العكس ، فاذن لا تنافي في المقام من ناحية المنتهى ايضاً ، ويشهد لصحة ما ذكر وقوع ذلك في الامور التكوينية ، فانّا اذا فرضنا وجود مقتضى الحركة بشيء إلى جانب معين كالجنوب ووجود المقتضي لتحركه نحو طرف آخر أيضاً كالشمال يقع التزاحم بينهما لا محالة . واما لو فرضنا وجود المقتضى لتحرك شيء إلى جهة ووجود المقتضى لتسويده أو تبيضه مثلاً اذا لم يتحرك إلى ذلك الطرف لا مزاحمة ولا مضادة بين المقتضيين اصلاً ، والمقام من هذا القبيل .

والحاصل: انه لو امر المولى بالحركة وامر بالسكون كل منهما بنحو الاطلاق يستحيل ذلك ، لانَّ كلا منهما بالالتزام ينفي مفاد الآخر ، وهكذا لو امر بالسكون مطلقاً وامر بالسكون مشروطاً بمجيء زيد وفرض تحقق ذلك الشرط فانه يقع المضادة بين الحكمين حينئذٍ لا محالة واما لو امر المولى بالضدين في غير المثال مما لهما ثالث كما هو محل الكلام لكن مشروطاً بترك الآخر لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين ، ولا تنافي بينهما اصلاً ، وذلك لانَّ الامر بالاهم لا يقتضي إلّا الاتيان بمتعلقه وعدم عصيانه ، كما انَّ الامر بالمهم على تقدير عصيان الاهم لا يقتضي ايجاد العصيان خارجاً ، بل دائماً يكون مشروطاً ومترتباً على العصيان حتى في حين تحقق العصيان ، اذ الواجب المشروط لا يصير مطلقاً بحصول شرطه ، بل يكون باقياً على اشتراطه ، فالامر بالمهم دائماً يقتضي الاتيان بمتعلقه على فرض عصيان الاهم ، ولذا

لا يكون بينهما تناف اصلاً ، وقد عرفت ثبوت ذلك في المقتضيين في الامور التكوينية .

وقد يتفق ذلك في الامرين الصادرين من آمرين مثلاً يقول: احد الجارين للجار الذي يريد بيع داره بعه ايّاي ويقول الجار الآخر بعه اياي ، فلا محالة يقع التزاحم بينهما ، وهناك جار ثالث يقول للمالك اِنْ لم تبعه اياهما فبعه اياي ، فهل يتوهم التزاحم بين امره وامر الجارين الاولين ؟ ! والمقام كذلك .

ثم بما بيناه ظهر ما في كلام الكفاية[1] من انَّ الامر المطلق متحقق في زمان فعلية الامر المشروط فيقع التزاحم بينهما ، وذلك لانّا لا ننكر وجود الامرين معاً ، إلّا انا نريد اَنْ نقول: لا يلزم من ذلك التنافي ، ولا طلب الجمع بين الضدين كما عرفت .

وقد اوضح الميرزا ما ذكر بمثال ، وهو انه لو امر المولى عبده بدخول المسجد ثم أمره بالقراءة على تقدير ترك الدخول في المسجد ، فلو فرضنا انَّ المكلف اتى بهما معاً بأَنْ دخل المسجد وقرأ لا يكون آتياً بواجبين بالوجدان ، ويستكشف من ذلك عدم استلزامه طلب الجمع بين ضدين .

وهكذا لو فرضنا محالاً تمكن احد من الجمع بين الضدين واتى بهما معاً لا يكون ممتثلاً لامرين وآتياً بواجبين .

وبما بيناه ظهر ايضاً فساد ما في الكفاية[2] من انَّ اشتراط التكليف بأمر اختياري لو كان موجباً لجواز الامر بالجمع بين ضدين لجاز ذلك في مثل اَنْ يقال: اِنْ صعدت السطح فاجمع بين ضدين ، ومن الظاهر استحالته ، وذلك لما عرفت من أنّه اذا اشترط احد الخطابين بترك الآخر لا يلزم من ذلك طلب الجمع بين ضدين كما عرفت ، لا انه جائز إذا استند إلى سوء اختيار المكلف كما توهم ، كما لو فرضنا انَّ

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢١٣.

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢١٧.

الوالد امر ولده بالصعود إلى السطح وامرته والدته بالنزول إلى السرداب فإنَّ التنافي بين الامرين ظاهر ، وامّا لو فرضنا انَّ الوالد امره بالصعود إلى السطح لكن مشروطاً بعدم نزوله إلى السرداب ، فليس بين الامرين حينئذٍ تناف اصلاً ، واذا صح ذلك في امرين من آمرين يصح في أمرين من شخص واحد ايضاً .

وحاصل الكلام: انَّ الامر بالضدين يتصور على اقسام اربعة: لانه تارة: يؤمر بكل منهما بنحو الاطلاق ، مثلاً يقول المولى تحرك إلى الشمال وتحرك إلى الجنوب .

واخرى: يؤمر بكل منهما مشروطاً بأمر غير عصيانه الآخر ، وقد حصل الشرط خارجاً .

وثالثة: يؤمر باحدهما مطلقاً وبالاخر مشروطا كذلك .

ويستحيل الجمع بين الطلبين في جميع الاقسام الثلاثة ، لاستلزامه طلب الجمع بين الضدين ، اما مطلقاً وامّا عند حصول الشرط .

ورابعاً: يؤمر بكل منهما مشروطاً بعصيان الآخر ، أو باحدهما مطلقاً وبالاخر مشروطاً بترك الآخر وعصيانه . والقائل بالترتب يدعي عدم استلزام هذا القسم لطلب الضدين اصلاً ، وذلك لانَّ الامر بالاهم وإنْ كان ثابتاً في ظرف عصيانه لكون العصيان عصياناً له ، كما انَّ الامر بالمهم ايضاً فعلي حينئذٍ لتحقق شرطه إلّا انه مع ذلك لا تنافي بينهما ، لانَّ الامر بالاهم وإنْ كان معدماً للامر بالمهم لانه نافٍ لعصيان نفسه إلّا انَّ الامر لا يقتضي عصيانه بل يأمر بالمهم على تقدير العصيان ، هذا حل المطلب .

واما نقضه فيما اذا صدر من المولى امران بغير الضدين مما يمكن الجمع بينهما وكان احدهما مشروطاً بترك الآخر ، مثلاً قال المولى: ادخل المسجد واذا تركته فاقرأ القرآن ، فلو اتى المكلف بهما معاً فهل يكون آتيا بواجبين ؟ من الواضح خلافه ، بل

لم ياتِ إلّا بواجب واحد ، لانَّ الآخر كان وجوبه مشروطاً بعدم الاتيان بـذاك ، فيعلم من ذلك عدم تعلق الامر بهما بنحو يلزم منه طلب الجمع ، ونمثل لتوضيح ما ذكرناه بمثالين احدهما عرفي ، والآخر شرعي .

امّا العرفي فيما اذا امر الوالد ولده بالمطالعة وامره بالكتابة على تقدير عـدم المطالعة ، ومثل هذين الأمرين كثيراً ما يصدر منا ، وبالوجدان نرى انَّ لنا طلبين مولويين لا ارشاديان إلى ثبوت ملاكين ، فاذا اتى الولد بالمطالعة يكون مطيعاً ، وإنْ فات منه ملاك الكتابة إلّا انه مستند إلى عجزه لا إلى اختياره ، واما لو تركهما معاً يكون معاقباً عندنا بعقابين .

واما المثال الشرعي فيما لو فرضنا انَّ السفر على شخص كان واجباً والاقامة كانت محرمة عليه حدوثاً وبقاء ، فدائما يكـون مـاموراً بـالسفر ويـقال له لاتـنو الاقامة ، ولكن اذا فرضنا انه عصى ونوى الاقامة فهل يكون مكلفاً بالصوم في شهر الصيام وباتمام الصلاة مع ثبوت المضادة بينهما وبينه ام لا ؟ من البديهي كونه مكلفاً بذلك ، ولا يتم هذا الاّ بالترتب بأَنْ يقال له لاتنو الاقامة وإنْ عصيت فصم واتم صلاتك فالترتب لابدَّ من الالتزام به في مثل المقام ، فتامل .

وبما بيناه ظهر انَّ الشرط في الترتب ليس هو العصيان حدوثاً وإلّا لزم منه طلب الجمع بين الضدين لو تحقق العصيان آناً ما ، بل العصيان حدوثاً وبقاء ، ففي كل آنٍ يكون الامر بالاهم ثابتاً يتبعه الامر بالمهم مشروطاً بعصيان ، فدائما يكون الامر بالمهم مشروطاً حتى في فرض تحقق العصيان ، لانَّ المشروط لا ينقلب مطلقاً بعد فعلية شرطه ، فأين طلب الجمع بين ضدين ؟

وتوهم المنكرين للترتب عمدته ناشيء من ذلك ، ويندفع ذلك بما بيناه من اشتراط الامر بالمهم دائماً وفي كل آن بعصيان الاهم ، فلا يلزم منهما التنافي وطلب الجمع بين ضدين .

تنبيهات

الاول: انَّ القول بالترتب مستلزم لتعدد العقاب عند ترك كلا الامرين وعصيان كلا الخطابين ، فانَّ الامر بالاهم مطلق فعصيانه يوجب استحقاق العقاب ، والامر بالمهم وإنْ كان مشروطاً إلّا انه بعد حصول شرطه على الفرض يكون فعليا بفعلية شرطه ، فيستلزم عصيانه العقاب .

وتخيل انَّ ذلك مستلزم لثبوت العقاب على امر غير اختياري ، مدفوع بما مر في طيّ كلماتنا من انَّ العقاب ليس على ترك الجمع ليكون على أمر غير مقدور ، بل هو على الجمع في الترك وضم الترك الثاني إلى الترك الاول ، ومن الواضح انَّ كليهما مقدور للمكلف . ونظير ذلك جميع الواجبات الكفائية ، فانَّ التكليف في الواجب الكفائي تكليف واحد غير انحلالي متوجه إلى عامة المكلفين ، نظير اَنْ يأمر المولى العرفي غلمانه بدخول واحد منهم عليه بحيث لو دخل منهم اثنان لا يكون احد الدخولين مصداقاً لمطلوبه ، ففيما كان الواجب الكفائي مما لا يمكن صدوره من عامة المكلفين دفعياً لو فرضنا ترك ذلك الواجب ولم يأت به احد منهم فان عاقب منهم البعض المعين كان بلا مرجح ، كما انَّ البعض الغير المعين لا معنى له ، فتعين اَنْ يكون المعاقب جميع المكلفين مع عدم تمكن جميعهم من الاتيان بالواجب بما هو واجب ، فلابد واَنْ يكون عقاب كل منهم على ضم تركه إلى بقية التروك الذي كان اختيارياً له ، وفي المقام ايضاً كذلك .

الثاني: قد ذكرنا انَّ امكان الترتب كاف في وقوعه ، ولا نحتاج إلى اقامة دليل عليه في مقام الإثبات .

بيان ذلك: انَّ مقتضى اطلاق كل من دليلي الواجبين المتزاحمين ثبوت الامر به سواء أتى بالآخر أو لم يأت به ، والتنافي انما ينشأ من هذين الاطلاقين ، فالعقل عند التساوي ، يقيد كل منهما بعدم الاتيان بالآخر ، وإذا كان احدهما اهم فاطلاق غيره مقيد قطعاً ؛ واما تقييد اطلاقه فمشكوك فيه ، فيؤخذ به ، وأما رفع اليد عن اصل الخطاب فلا وجه له .

الثالث: انَّ الترتب انما يتصور فيما اذا كانت القدرة في كلا الخطابين معتبرة بحكم العقل ، وامّا اذا كانت القدرة مأخوذة في احدهما أو كليهما شرعاً فلا مجال للترتب اصلاً ، وذلك لانَّ الترتب معناه اشتراط الخطاب بعصيان الآخر ، وهو انما يعقل فيما اذا لم يكن مجرد الامر معدماً لموضوعه .

وبالجملة تارة يكون نفس احد الامرين معدماً لموضوع الآخر ، واخرى يكون امتثاله معدماً لموضوعه ، والترتب يتصور في الثاني ، اذ عند تحقق العصيان فيه يقدر المكلف على الاتيان بالثاني .

واما لو كان نفس الامر معدماً لموضوعه فبمجرد تحقق الامر انعدم موضوع ذلك سواء عصى المكلف أو امتثل ، ولا دخل للعصيان وعدمه في ذلك ليؤمر به على فرض العصيان ، وموارد اخذ القدرة في الحكم شرعاً دائماً من هذا القبيل ، كالامر بالطهارة المائية للواجد بمعنى القادر المعبر عنه باللغة الفارسية (توانائى) ، فاذا فرضنا أمرَ المولى المكلف بصرف مائه في حفظ النفس المحترمة ، فمجرد ذلك يوجب خروجه عن عنوان الواجد ، لانه غير متمكن من استعمال الماء شرعاً ، فلو عصى وتوضأ لا يمكن تصحيحه بالترتب كما نسب ذلك إلى العروة وإنْ لم نعثر عليه فيه ، ولا بالملاك عند القائلين به ، لانَّ ظاهر أخذ القدرة في الخطاب عرفاً هو دخلها في الملاك بحيث لا يكون له ملاك عند العجز اصلاً .

نعم فيما كان امتثال الخطاب معدماً لموضوع الخطاب الآخر لا نفسه يصح

الترتب ، لانه عند عصيان الاول يتحقق الموضوع للثاني لا محالة ، ويترتب على هذا فروع .

منها: مسألة الحج ، فإنّه لو كان أحد مديوناً بدين معجل ولم يؤد دينه وحج لا يكون مستطيعاً ، لانَّ مجرد امر المولى باداء الدين يخرجه عن عنوان المستطيع ولو عصاه .

ونظيره الخمس المترتب على فاضل المؤنة ، فلو فرضنا انَّ المكلف مديون من نفس سنة الخمس ولم يؤد دينه ، فمجرد امر المولى بادائه يخرج مقدار الدين عن فاضل المؤنة ، فلا يتعلق به الخمس ، نعم في الديون من السنوات السابقة خلاف ، قول يتعلق الخمس به وعدم احتسابه من المؤنة مطلّقاً ، وقول بعكسه مطلقاً ، وقول بالتفصيل بينما ما اذا أداه قبل تمام السنَة ، أو لم يؤده ، والقول الاول هو الاولى واحوط .

نعم فيما كان الامر بالاداء مجرد امر تكليفي لا وضعي كما في باب الانفاق على الزوجة أو على الوالدين والوالد ، لو عصى ولم ينفق يتعلق الخمس بذلك المقدار ايضاً .

وبالجملة فيما كانت القدرة دخيلة في الملاك لا معنى للترتب اصلاً ، لانعدام الملاك فيه بمجرد الامر بالآخر .

وما ذكره المحقق النائينيﷺ من انَّ الترتب انما يتم فيما اذا احرز الملاك في كل من الواجبين وإنْ كان راجعاً إلى ما ذكرناه إلّا انَّ احراز الملاك انما يكون بنفس الترتب فيما لم يؤخذ القدرة فيه شرعاً ، لا انه لابدَّ أولاً من احراز الملاك ثم الحكم بالترتب لاجل ثبوت الملاك ليكون الحكم مؤخراً عنه رتبة ، اذ ليس لنا كاشف عن الملاك غير نفس الخطابات الشرعية .

الرابع: لا اشكال في صحة الاتمام في موضع القصر ، والاجهار في مورد

الاخفات ، وبالعكس اذا لم يكن عن عمد لو كان الجاهل مقصراً .

وظاهر كلام الاصحاب ثبوت استحقاق العقاب في ذلك ايضاً ، كما هو الحال في مطلق تارك الفحص اذا كان عن تقصير ، فانَّ عمله يكون محكوماً بالبطلان ظاهراً بمعنى عدم الاجتزاء بما اتى به عقلاً .

وفي اعتبار مطابقة ما اتى به لرأى من كان يجب عليه تقليده حين العمل أو من يجب عليه تقليده فعلاً في صحة عمله واقعاً كلام يذكر في محله .

وكيف كان وقع الاشكال في الموردين في انه كيف يمكن القول بصحة ما اتى به الجاهل مع كونه مستحقاً للعقاب ؟ واجاب عنه الشيخ الكبير كاشف الغطاء بالترتب ، وانَّ القصر للمسافر واجب مطلقاً والاتمام واجب على تقدير تركه القصر ، فاذا أتم المسافر يعاقب على عصيانه الامر الاول ، ويكون ما اتى به صحيحاً لكونه مصداقاً لما امر به بنحو الترتب . واورد عليه شيخنا الانصاري باستحالة الترتب مطلقاً .

وحيث انَّ المحقق النائيني يرى امكانه ذكر انَّ الترتب في نفسه وإنْ كان صحيحاً إلّا أنّه مستحيل في المقام لوجوه ثلاثة[1]:

احدها: الترتب انما يجري فيما اذا كان التضاد اتفاقياً ناشئاً من عجز المكلف وعدم قدرته على الجمع بين الامرين ، فاطلاق الخطاب المتعلق بالاهم حينئذٍ يبقى على حاله ، واطلاق خطاب المهم يُقيَّد بحكم العقل بعصيان الخطاب الاهم ، واما موارد التضاد الدائمي فهي خارجةً عن باب التزاحم ، ولا يعقل ثبوت الملاك في كل منهما ولا تعلق الامر بهما اصلاً ، بل يكون بابها باب التعارض ، ولا معنى فيه للترتب .

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٣١٠.

وفيه: انَّ ما افاده تام من جهة ، وغير تام من جهة ، وذلك لانَّ الترتب الذي يكفي امكانه في وقوعه ولا حاجة فيه إلى اقامة دليل على وقوعه في مرحلة الاثبات يختص بباب التزاحم دون التعارض ، لعدم وجود اطلاقين فيه ليقيد احدهما ويبقى الآخر .

واما اصل الترتب والامر باحد الضدين مطلقاً وبالآخر مشروطاً بعصيان الاول ، فأمكانه فيه واضح ، اذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين ، ولا اختصاص الترتب بموارد ثبوت ملاكين لا يتمكن المكلف من استيفائهما ، ولذا يجري بحث الترتب حتى على مسلك الاشعري المنكر للملاك .

نعم الترتب في المقام لابدَّ له من دليل خاص ، والشيخ الكبير ناظر إلى مرحلة امكانه لا إلى مرحلة الاثبات ووقوعه ، فانّ صحة الصلاة المأتي بها في الفرض معلوم لا حاجة فيه إلى الاستدلال ، فنفس دليل صحتها كاف لمرحلة الاثبات .

ثانيها: انَّ الترتب انما يتم في الضدين اللذين لهما ثالث ، واما الضدان اللذان ليس لهما ثالث كالحركة والسكون فحيث انَّ فرض عدم كل منهما عين فرض وجود الآخر لا مجال فيهما للترتب ، لانَّ طلب كل منهما مشروطاً بترك الآخر يكون من طلب الحاصل فانَّ مآل قولك ان لم تتحرك فاسكن إلى قولك انْ سكنت فأسكن .

وفيه: انَّ الكبرى وإنْ كانت تامة إلّا انها اجنبية عما نحن فيه:

امّا أولاً: فلأنَّ للقصر والتمام ضد ثالث وهو الاتيان بثلاث ركعات أو بخمس ركعات .

وثانياً: انَّ الجهر والاخفات أو القصر والتمام إنْ كانا واجبين مستقلين كانا كذلك ، إلّا أنَّ الامر ليس كذلك ، فانَّ الامر بكل منهما ضمني ، فالواجب هو الصلاة الجهرية أو الاخفاتية والصلاة عن قصر أو اتمام اعني الحصة الخاصة ، ومن الواضح

انَّ انتفائها تارة يكون بترك اصل الصلاة أو القراءة مثلاً ، واخرى بترك قيدها من الجهر والاخفات أو القصر والتمام كما هو الحال في انتفاء كل مقيد فكل من الامر مضاد للمقيد .

ثالثها: انَّ امكان جعل الحكم ابتداءً أو بنحو الترتب انما يكون فيما اذا امكن فعليته وأَنْ يكون باعثاً ومحركاً للمكلف ، فلو فرضنا استحالة ذلك لامحالة يستحيل جعله ايضاً ، لانه لغو محض ، مثلاً يستحيل اَنْ يجعل المولى حكما مشروطاً باجتماع النقيضين في الخارج ، فانَّ مثله لا يكون فعلياً ابداً لاستحالة فعلية شرطه ، وكذلك لا يمكن تكليف الناسي بهذا العنوان ، فانه مالم يلتفت إلى انه ناسي لا يرى نفسه داخلاً في ذاك الموضوع ليكون الامر محركاً ، وبمجرد التفاته اليه يخرج عن عنوان الناسي ويكون ذاكراً .

والمقام من هذا القبيل ، فانَّ الشرط في الخطاب الترتبي كالامر بالاتمام ليس عصيان التكليف القصري ولو عن عمد ، بداهة بطلان الصلاة التامة من العامد الملتفت ، فالشرط هو العصيان لا عن عمد ، وبمجرد الالتفات إلى ذلك يخرج عن هذا العنوان ويدخل تحت عنوان العامد ، فمثل هذا التكليف يستحيل فعليته ، فيستحيل جعله .

وفيه: انَّ ما افاده يتم لو كان الشرط في الترتب خصوص عنوان العصيان وورد دليل على ذلك ، وليس كذلك وانْ كان يعبر به غالباً ، فانَّ العصيان فيه طريقي ، والمراد به الترك سواء كان تركاً موجباً لاستحقاق العقاب كما في المضطر ، أو غير موجب له كما في القاصر ، ومن الواضح انَّ المسافر يمكنه الالتفات إلى انه تارك للقصر من غير اَنْ يستلزم تبدل الموضوع فتأمل .

فتلخص: انَّ الترتب في مفروض الكلام امكانا لا مانع منه ، فكلامنا مع الشيخ الكبير في مرحلة الوقوع ، فانَّ المانع فيها ، لا في مرحلة الامكان ، وذلك لانَّ

لازم الترتب اَنْ يكون المسافر الجاهل بوجوب القصر معاقباً بعقابين فيما اذا لم يصلِّ اصلاً ، ويكون عقابه اكثر من عقاب العالم التارك ، وهذا بديهي الفساد .

مضافاً إلى انَّ لازمه اَنْ يكون الواجب على المكلف الجاهل بوجوب الجهر والاخفات عشر صلوات وعلى المسافر الجاهل بالقصر ثمان صلوات ، مع بداهة انَّ الواجب على كل مكلف في اليوم والليلة ليس إلّا صلوات خمس ، وعليه فوقوعاً لا يمكن الالتزام بالترتب .

فالجواب عن الشبهة كما بيناه في محله هو انَّ القول بثبوت استحقاق العقاب في المقام مما لا دليل عليه ، وانما ذكره بعض الاصحاب ، بل الدليل على خلافه ، فانَّ ظاهر قوله عليه السلام: «فقد تمت صلاته»[1] انه لم ينقص شيئاً على ما هو وظيفته ، فالعقاب لماذا ؟

وبعبارة اخرى: الذي يستفاد من الاخبار الواردة في ذلك انَّ الجهر والاخفات أو القصر شرط علمي لا واقعي ، فتركه عن جهل لا يوجب استحقاق العقاب اصلاً .

الخامس: انَّ التزاحم في الواجبين المضيقين انما يندفع بالترتب ، واما الواجب المضيق والموسع فلا تزاحم بينهما اصلاً ، كما في الازالة والصلاة ، فانَّ الامر بالموسع على مسلك المشهور يتعلق بخصوص الافراد المقدورة دون المبتلى بالمزاحم .

نعم شمول اطلاق الوجوب لتلك الافراد انما يتم على القول بالترتب ، فالترتب في الموسع انما يكون في الاطلاق وفي المضيق في اصل الخطاب ، هذا كله على المشهور .

واما على مسلك المحقق الثاني قدس سره من انَّ متعلق الامر في الموسع هو الطبيعي

---

(١) راجع وسائل الشيعة / ٥ / ٥٣٠ باب من اتم في السفر.

دون الافراد وانَّ الاتيان بالفرد انما يكون موجباً لسقوط الامر لانطباق الطبيعي عليه فلا مزاحمة اصلاً ، لانَّ المامور به وهو الطبيعة لا يزاحم المضيق ، والافراد المزاحمة لم يتعلق بها امر فاذا اتى بها المكلف يكون انطباق الطبيعي عليها قهرياً من دون حاجة إلى الترتب ، وقد تقدم الكلام في ذلك .

ثم انّه قد ذكرنا فيما تقدم انه لو وقع التزاحم بين واجبين مضيقين يبقى وجوب الاهم منهما على اطلاقه ، واما اطلاق وجوب المهم فيقيد بعصيان الاهم وبذلك يرتفع التزاحم بينهما . وهذا الترتب اثباتا لا يحتاج إلى دليل ، بل نفس دليلي الواجبين يكفي في ذلك لانَّ الضرورات تقدر بقدرها .

ولكن الذي ينبغي اَنْ يقال: هو انَّ التزاحم تارة: يكون بين واجبين آنيين كما في انقاذ الغريقين . والترتب في مثل ذلك آني كما لا يخفى .

واخرى: يكون الواجب الاهم آنياً دون المهم كما لو وقع التزاحم بين الانقاذ والصلاة في سعة وقتها . وقد عرفت خروج مثل ذلك عن باب التزاحم ، لانَّ الامر في الموسع انما يتعلق بالافراد المقدورة التي ليست مزاحمة بواجب أهم على ما مر الكلام فيه .

وثالثة: ينعكس الامر بأَنْ يكون المهم آنيا دون الاهم . وفي مثل ذلك ايضاً يكون الترتب آنياً ، وهذا كله واضح .

ورابعة: يكون كل منهما استمرارياً أي مركباً وموسعاً . وفي مثله لا يكفي الترتب الآني ، بل لابدَّ فيه من الالتزام بالشرط المتأخر ، كما في الصلاة والازالة ، فإنَّ ترك الازالة حدوثاً أي آنا ما لا يكفي في صحة الامر بالصلاة ، فانَّ الصلاة اسم لمجموع الاجزاء لا لخصوص تكبيرة الاحرام ، فعصيان الازالة من اول الشروع في الصلاة إلى آخر الفراغ عنها شرط في الامر بالصلاة بنحو الشرط المتأخر ، وهذا ظاهر .

ثم هل يحتاج الالتزام بالشرط المتأخر في الفرض ايضاً إلى دليل خاص يدل عليه كما في بقية موارد الالتزام به أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، فانَّ نقيض دليل الواجب المهم يكفي في اثباته بالبيان المتقدم في الالتزام بأصل الترتب من انَّ الضرورات تتقدر بقدرها ، فلا يرفع اليد عن دليل الواجب إلّا بمقدار اقتضته الضرورة ، وفي الفرض لا مانع من الاخذ به بنحو الشرط المتأخر كما عرفت .

ثم انه ذكر في العروة انَّ توقف صحة الصلاة المزاحمة بالازالة على القول بالترتب انما هو فيما اذا علم المصلي بتنجس المسجد قبل اَنْ يشرع في الصلاة ، واما لو تنجس المسجد في اثناء اشتغاله بالصلاة أو تنجس سابقاً ولكن لم يعلم به إلّا بعد الشروع فيها فصحة الصلاة غير مبنية على الترتب .

ووجّه الميرزا بانَّ تقدم الازالة واهميتها من الصلاة انما كانت من جهة كونها واجباً فورياً دون الصلاة ومن ثم يكون الصلاة أهم من الازالة اذا ضاق وقتها ، وعليه فبعد الشروع فيها حيث يحرم قطعها تكون فورياً ، فتكون هي أهم من الازالة .

ونقول: الامر كما افاده لو قلنا بانَّ حرمة قطع الصلاة مستفادة من الروايات ، فانَّ دليل فورية الازالة ليس إلّا الاجماع ، بل لا دليل على اصل وجوبها إلّا الاجماع، ولا يزاحم الدليل اللبي الدليل اللفظي كما عرفت فيما سبق . واما لو كان دليل حرمة قطع الصلاة ايضاً هو الاجماع كدليل فورية الازالة فحيث يستحيل شمولهما لمورد التزاحم فيسقطان لا محالة ، فيثبت التخيير .

ثم انهم ذكروا فيما اذا انحصر ماء الوضوء بماء في اناء الذهب أو الفضة صحة الوضوء بالترتب ، اما اذا افرغ من الاناء دفعة بمقدار يتمكن من التوضيء به فواضح ، واما في الاغتراف التدريجي فلأنّه مامور بالوضوء على نحو الترتب وعصيان حرمة استعمال الآنية .

وفيه: ما لا يخفى ، فانَّ المقام اجنبي عن الترتب ، بل داخل في عنوان الواجد والفاقد ، ففي ما اذا افرغ من الماء بمقدار تمام وضوئه يدخل تحت عنوان الواجد فيجب عليه الوضوء ، واما لو لم يتمكن إلّا من الاغتراف تدريجاً فهو غير متمكن من الماء ، فلا يؤمر بالوضوء اصلاً ، فتأمل إلّا اَنْ لا يكون اغترافه منه استعمالاً للاناء .

وقد ذكر الميرزا انَّ الوضوء في هذا الفرض صحيح فيما لو كان الماء ملكاً للمتوضىء وغصبه غاصب وجعله في اناء الذهب ، فانَّ تخليص ماله حينئذٍ جائز له بقوله «الناس مسلطون على اموالهم» فيجوز تخليصه ولو تدريجاً ، فلا مانع من التوضىء .

وفيه: ما لا يخفى ، فانّ قوله «الناس مسلطون» لا يحل الحرام كما هو ظاهر . نعم في غير الماء مما له مالية عرفية ربما يقال: بارتفاع حرمة استعمال الاناء في مثل ذلك لحديث لا ضرر ، كما لو فرضنا انَّ احداً غصب دهن غيره فجعله في اناء الذهب أو الفضة فانَّ عدم جواز تخليصه حينئذٍ يكون ضرراً عليه ، فتأمل .

ثم انه قد ذكرنا انَّ التزاحم بين الحكمين ينقسم إلى اقسام ثلاثة ، لانَّ منشأه تارة يكون التضاد الاتفاقي وعجز المكلف الخاص عن امتثال كلا الحكمين كما في انقاذ الغريقين ، واخرى: يكون توقف الواجب على محرم وانحصار مقدمته بالحرام ، وثالثةً: يكون اجتماع الامر والنهي ، وإلى هنا كان كلامنا في القسم الاول ، وسيأتي البحث في القسمين الاخرين .

وقد عرفت انَّ التزاحم في الواجبين العرضيين يندفع بالترتب ، فلا وجه حينئذٍ لرفع اليد عن اصل احد الخطابين بعد ارتفاع التزاحم برفع اليد عن اطلاقه على ما عرفت .

واما في الخطابين الطوليين كما لو دار امر المكلف بين صوم احد يومين ولم

يتمكن من صيام كليهما ، وقد مثل الميرزاﷺ لذلك بما اذا لم يتمكن المصلي من القيام في الركعتين من الصلاة ، ونحن لا نمثل به لما عرفت من انَّ الواجبات الضمنية لا يقع التزاحم بينها ، ولذ مثلنا بالواجبين الاستقلاليين . وكيف كان اِنْ لم يكن الواجب المتأخر اهم فعلى مسلكه قد يتعين على المكلف الاتيان بالواجب السابق ، لانَّ التكليف به تكليف بلا مزاحم في ظرفه ، وعلى المختار يكون التخيير ثابتاً .

وامّا لو كان الواجب المتأخر اهم بحيث تعين على المكلف حفظ قدرته فيه ، كما لو فرضنا انه ليس للمكلف إلّا ماء واحد وكان هناك عطشان لو لم يشرب الماء يتضرر ويمرض لكن لا يهلك بل يعالج فيما بعد ، ولكن هذا المكلف الذي ليس له الاّ ماء واحد يعلم بانه بعد ساعة يبتلى بعطشان يموت من العطش لو لم يحفظ هذا الماء له ، فحيث انَّ حفظ النفس المحترمة أهم لابدَّ له من صرف قدرته فيه ، وفي مثل ذلك هل يمكن اَنْ يتعلق الامر بالمهم واعطاء الماء للعطشان بالفعل مشروطا بعصيان الاهم وترك اعطائه لمن يموت فيما بعد من العطش بحيث يكون ذلك مصداقاً للواجب فيما لو فرضنا انَّ هذا المكلف عدو لمن يعطش فيما بعد ولا يسقيه الماء ام لا ؟

ويترتب على ذلك صحة المهم لو كان عبادة ، كما لو دار الامر بين اَنْ يصوم المكلف شهر شعبان أو يصوم شهر رمضان مثلاً ، فهل يمكن تعلق الامر الاستحبابي بصوم شهر شعبان بنحو الترتب ، فانه غير منحصر بالاحكام الالزامية كما انه غير مختص بالعبادات بل يجري في التوصليات ايضاً ام لا ؟ كما يترتب على ذلك تعدد العقاب عند تركهما معاً في الواجبين .

ذكر الميرزاﷺ انَّ الترتب غير جار في الطوليين ، وأفاد في وجهه ما حاصله: انَّ الشرط في الخطاب الترتبي سواء كان عصيان الاهم في طرفه بنحو الشرط المتاخر ، أو عنوان التعقب بالعصيان ، أو العزم عليه ، أو العصيان المقارن لخطاب حفظ القدرة غير ممكن في المقام .

اما عصيان الاهم فاشتراط الخطاب به مبني على القول بالشرط المتأخر ، وهو ممتنع ، لانه مستلزم لفعلية الحكم قبل تحقق موضوعه ، نظير اَنْ يكون حرمة شرب الخمر فعلية للبائع قبل صيرورته خمراً فانَّ شرائط الحكم ترجع إلى الموضوع وتكون قيداً له فتأمل .

وامّا عنوان التعقب فاشتراط الخطاب به محتاج إلى مؤنة زائدة ودليل على ذلك ، وهو مفقود ، مضافاً إلى انَّ الترتب واشتراط الخطاب بعصيان الاهم انما هو لدخله في القدرة على المهم ، ومن ثمَّ قلنا باعتباره فيه بنحو الشرط المقارن دون المتأخر ، ومن الواضح انه لا دخل للعصيان المتأخر ولا لوصف التعقب في القدرة على الاتيان بالواجب الفعلي فيما نحن فيه .

واما كون الخطاب مشروطاً بعصيان الخطاب بحفظ القدرة فغير معقول ايضاً ، وذلك لانَّ ترك حفظ القدرة للواجب الاهم انما يكون باحد امرين ، إمّا بصرف الماء في المثال في الواجب المهم وسقيه لمن يمرض من العطش ، وامّا بصرفه في غير ذلك مما يضاده كاهراقه على الارض مثلاً ، وعلى التقديرين لا يعقل الامر بصرفه في المهم وسقيه للعطشان بالفعل ، اما على الاول فلأنَّ الامر به طلب للحاصل ، واما على الثاني فتكليف بغير المقدور كما هو واضح .

فيتحصل من ذلك عدم امكان الترتب في الواجبين الطوليين .

ونقول: في كلامه مواقع للنظر ، نتعرض لبعضها .

فما افاده من انَّ اشتراط وصف التعقب لا دليل عليه ، يرد عليه: انَّ الدليل على ذلك عين الدليل على وقوع الترتب في الواجبين العرضيين من الوجهين المذكورين في كلامه .

احدهما: من ناحية الأن وهو انَّ الملاك الملزم في المهم قابل للاستيفاء في فرض عصيان الاهم ، فلا يجوز على المولى تفويته . ونحن قد ناقشنا في ذلك ، وقلنا:

بانَّ الملاك لابدَّ من استكشافه من الخطاب ، ولا يمكن العكس عادةً ، إلّا انَّ هذا الوجه على تقدير صحته جار فيما نحن فيه ، فانَّ الملاك في المهم قابل للاستيفاء عند عصيان الاهم في ظرفه .

ثانيهما: وهو الصحيح انَّ الضرورات تتقدر بقدرها ، فاذا ارتفع التزاحم برفع اليد عن اطلاق الخطاب بالاهم لا وجه لرفع اليد عن اصله ، وهذا ايضاً جار في المقام ، فانَّ التزاحم يرتفع باشتراط الخطاب بالمهم بوصف التعقب .

وما افاده ﷺ من انَّ الاشتراط والترتب انما هو لدخل عصيان الاهم في قدرة المكلف على المهم ، واضح الفساد ، فانَّ المكلف في نفسه قادر على الاتيان بكل منهما في نفسه ، وانما لا يتمكن من الجمع بينهما ، والالتزام بالترتب انما هو لرفع غائلة طلب الجمع بين ضدين ، ومن الواضح انه يرتفع في المقام باشتراط التكليف بالمهم بعنوان التعقب بالعصيان كما هو واضح .

وبما ذكرناه ظهر انَّ الشرط ليس الاّ عصيان نفس الخطاب بالاهم لا عصيان الخطاب بحفظ القدرة ، وذلك لانه ليس خطابا شرعياً على ما عرفت الحال فيه في المقدمات المفوتة .

القسم الثاني: من أقسام التزاحم اَنْ يكون الواجب متوقفاً على فعل محرم أو ترك واجب ، فانْ كانا متساويين من حيث الاهمية يثبت التخيير على المختار ، ويتعين ترك الحرام على مسلك الميرزا لتقدمه على اتيان الواجب .

وامّا لو كان الواجب اهم من المحرم فالمختار سقوط المقدمة المفروض كونها منحصرة في الحرمة ، اذ يستحيل الامر بذي المقدمة مع حرمة مقدمته ، فلا يبقى إلّا تكليف واحد ، فيخرج عن موضوع التزاحم . وعلى مسلك الميرزا ﷺ كلا الحكمين ثابتان إلّا انَّ الواجب يتقدم على الحرام لاهميته المفروضة .

وعلى التقديرين فهل يمكن النهي عن المقدمة مشروطاً بعصيان ذيها في ظرفه

بنحو الترتب ام لا ؟ ذهب الميرزا﵀ إلى امكانه بالبيان المتقدم في القسم الاول ، فانَّ محذور طلب الجمع بين الضدين يرتفع بالالتزام بالترتب .

ولكن الصحيح: عدم جريانه في المقام ، امّا بناء على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة فواضح ، لانه عليه يكون احدى الحصتين من المقدمة باقية على حرمتها ، وهي الغير الموصلة ، والمقدمة الموصلة واجبة ، ويستحيل الترتب فيها ، اذ فرض ترك ذي المقدمة عبارة عن عدم كون المقدمة موصلة .

واما بناء على القول بوجوب ذات المقدمة مطلقاً فعدم امكان الترتب ليس من جهة عدم الدليل على اشتراط وصف التعقب في الخطاب بالمهم ، اذ عرفت خلافه ، وانَّ الامر يدور بين رفع اليد عن اصل خطاب المهم أو اطلاقه ، فيتعين الثاني ، فاطلاق الامر بالمهم يسقط قطعاً بخلاف اطلاق خطاب الاهم فإنّه لا يعلم بسقوطه فيؤخذ به ، ولا من جهة انه لا يرتفع به محذور طلب الجمع بين الضدين ، بل من حيث انه مستلزم لاجتماع حكمين متضادين في موضوع واحد .

بيان ذلك: انَّ المقدمة محكومة بالوجوب على الفرض لفعلية وجوب ذيها ، فاذا فرضنا انه يترك الواجب اعني ذا المقدمة في ظرفه فالحرمة ايضاً فعلية لفعلية شرطها ، فيلزم اجتماع الحكمين المتضادين من ناحية المبدأ والمنتهى معاً ، وهو مستحيل .

وقد تنبه الميرزا﵀ لهذا الاشكال ، واجاب عنه بما حاصله: انه لا تضاد بين هذين الحكمين لاختلافهما في الرتبة ، ويعتبر في اجتماع الضدين الاتحاد في الرتبة زائداً على الوحدات الثمانية ، وقد اضافه اليها في اجتماع النقيضين بعض .

توضيح ذلك: هو انَّ الغرض من ايجاب المقدمة ليس إلّا التوصل بها إلى ذي المقدمة ، فهي تابعة له في الاطلاق والاشتراط ونحوه ، والامر بشيء يستحيل اَنْ يكون مقيداً بالاتيان بمتعلقه لاستلزامه طلب الحاصل ، كما يستحيل اشتراطه بعدمه

لاستلزامه التكليف بما لا يطاق ، واذا استحال التقييد يستحيل الاطلاق لانَّ تقابلهما تقابل العدم والملكة ، فلابدَّ واَنْ يكون الخطاب مهملاً ، فاذن الامر بالشيء وانْ كان ثابتاً في ظرف امتثاله والاتيان بمتعلقه إلّا انَّ ثبوته من قبيل ثبوت المقتضي في مرتبة مقتضاه ، فانَّ الامر يقتضي ايجاد متعلقه ، كما انه ثابت كذلك في ظرف عصيانه وترك متعلقه ، لانه يقتضي هدمه ، والمقدمة أيضاًكذلك ، لانها تابعة لذيها ، فليس للامر المتعلق بها اطلاق بالاضافة إلى ترك ذيها أو فعله ، كما لا يكون مقيداً باحد الامرين ، وعليه فاذا فرضنا ثبوت الحرمة للمقدمة مشروطة بترك ذي المقدمة لا محالة لا تكون تلك الحرمة في مرتبة الوجوب ، بل يكونان في مرتبتين ، فيرتفع التنافي بينهما باختلاف الرتبة .

هذا وفي كلامه ﷺ مواضع للنظر .

امّا اولاً: فلأنَّ ما يترتب على اتحاد الرتبة واختلافها انما هو الاحكام المترتبة على الرتبة كاستحالة الدور وتقدم المعلول على علّته وامثال ذلك ، واما الاحكام المترتبة على الزمان كاستحالة اجتماع الضدين في زمان واحد فلا ترتفع بالاختلاف الرتبي ، ومن ثمَّ ترى امتناع اجتماع المثلين كبياضين أو الضدين كسواد وبياض في مكان واحد ولو فرض كون احدهما علّة للآخر واختلافهما رتبة ، وقد ذكرنا ذلك في بحث فروع العلم الاجمالي وقلنا: انَّ الاحكام الشرعية كلها امور مبنية على الزمان والزماني ولا تختلف باختلاف الرتبة .

وثانياً: تقدم مراراً انَّ استحالة التقييد لا تستلزم استحالة الاطلاق ، بل ربما توجب ضروريته ، فانَّ الاطلاق ليس عبارة عن جمع القيود بل معناه رفض القيود ، وعليه فالامر بالشيء يكون ثابتاً في كلا تقديري عصيانه واطاعته بالاطلاق اللحاظي ، وكذلك ايجاب مقدمته ، فلو ثبت لها الحرمة بنحو الترتب يجتمع كلا الحكمين في مرتبة واحدة كما هو واضح .

وثالثاً: انَّ ما ذكره﵀ لو سلّم فانما يتم بالاضافة إلى ايجاب ذي المقدمة ، وامّا المقدمة فهي وجود مستقل مغاير لذيها ، فأيّ مانع من اشتراط ايجابها بالاتيان بذي المقدمة ، أو بعدم الاتيان به ، فتأمل .

فتلخص مما ذكر: انَّ محذور الترتب في المقام ليس المحذور المتوهم في القسم المتقدم ، وهو طلب الجمع بين ضدين ، الذي اثبتنا ارتفاعه بتقييد احد الخطابين بعصيان الآخر ، بل محذوره امر آخر وهو اجتماع الحكمين المتنافيين ، وهذا لا يرتفع بالترتب ، فلا يمكن القول به .

وعلى هذا فيسقط حرمة المقدمة في مفروض المقام مطلقاً بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة ، فيثبت ما ذهب إليه المحقق الخراساني من جواز ارتكاب المقدمة ولو بدون قصد الايصال ، فيجوز الدخول في الدار الغصبية اذا توقف عليه انقاذ الغريق ولو بداعي التفرج ونحوه مع العلم بعدم ترتب الانقاذ عليه .

وبهذا يظهر: انه بناء على القول بمقدمية ترك احد الضدين لفعل الآخر والقول بوجوب ذات المقدمة ينسد باب الترتب كلية ، مثلاً اذا فرضنا انَّ ترك الصلاة مقدمة لفعل الازالة التي هي أهم ، فيكون ترك الصلاة واجباً مطلقاً ، فاذا قلنا: بوجوب فعل الصلاة ايضاً بنحو الترتب ومشروطاً بترك الازالة يلزم طلب فعل الصلاة وتركها ، وهو محال ، لانه تكليف بما لا يطاق ، فلا يبقى مجال للترتب .

القسم الثالث: ما اذا كان التزاحم من جهة اجتماع الامر والنهي . ولابدَّ اَنْ يفرض الكلام في فرض عدم وجود المندوحة ، وإلّا فلا تزاحم بين الحكمين لأمكان امتثالهما معاً ، فعلى الامتناع يتقدم الاهم لا محالة ونفرض في المثال المعروف اهمية الغصب وتقدم الحرمة على وجوب الصلاة ، فهل يمكن الامر بها مشروطاً بعصيان النهي عن الغصب ؟

ذهب الميرزا﵀ إلى استحالته ، بدعوى: انَّ فعل الغصب لا يخلو من اَنْ يتحقق

في ضمن فعل الصلاة ، أو في ضمن ضدها من النوم والجلوس ونحوه ، وعلى الاول يكون الامر بالصلاة مشروطاً بالغصب من قبيل طلب الحاصل ، وعلى الثاني طلب الجمع بين ضدين ، وكلاهما محال .

وبعبارة اخرى: بناء على الامتناع وكون العنوانين عنواناً لوجود واحد يلزم من الالتزام بالترتب اَنْ يكون عصيان النهي موجباً لاتصاف متعلقه بالوجوب ، ومن البديهي انَّ الحرام لا يعقل اَنْ يتبدل ويصير واجباً في ظرف العصيان ، فالترتب فيه غير معقول .

ونقول: الصحيح انَّ باب اجتماع الامر والنهي على القول بالامتناع اجنبي عن باب التزاحم بالكلية ، بل يكون داخلاً في باب التعارض ، لوقوع التنافي بينهما حينئذٍ في مرحلة الجعل لا الفعلية ليكون ناشئاً من عجز المكلف عن الامتثال ، وذلك لأنَّ القول بالامتناع مبني على احد امرين: امّا القول بانَّ المعنون بالعنوانين موجود واحد وانَّ التركيب بينهما اتحادي لا انضمامي ، أو القول بانَّ التركيب بينهما وإنْ كان انضماميا إلّا أنَّ الامر يسري إلى متعلق النهي وبالعكس ، ومن الواضح انه على كلا التقديرين يكون التكاذب بين الحكمين في مرحلة الجعل ، فلا معنى حينئذٍ للترتب .

فنزاع جريان الترتب وعدمه لابدَّ واَن يكون على القول بجواز اجتماع الامر والنهي ، وانَّ التركيب بين متعلقيهما انضمامي من دون اَنْ يسري الامر إلى متعلق النهي أو العكس ، غاية الامر يكون بين امتثال كل منهما وعصيان الآخر ملازمة خارجة لا يتمكن المكلف من امتثالهما لعدم وجود المندوحة ، فحينئذٍ يقع التزاحم بين الحكمين ، فيتقدم الاهم منهما لا محالة ونفرضه الغصب فيتقدم النهي .

وعليه يقع البحث في انه هل يمكن الامر بالصلاة مشروطاً بعصيان النهي المتعلق بالغصب بأَنْ يقول المولى إنْ عصيت وغصبت فصل ؟ من الظاهر انه لا مانع من ذلك لانَّ الغصب على القول بجواز الاجتماع بنفسه موجود مستقل ، ولا يلزم اَنْ

يكون في ضمن فعل الصلاة ، أو في ضمن ضده ليكون الامر بها مشروطاً بالغصب من طلب الحاصل أو طلب الجمع بين ضدين ، كما لا يلزم منه حينئذٍ انقلاب الحرام وصيرورته واجباً بعصيان النهي ، فلا مانع من الترتب اصلاً .

هذا تمام الكلام في الترتب .

فصل: هل يجوز الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط

تارة: يقع الكلام في شرائط الجعل ، واخرى: في شرائط مقام المجعول اعني الفعلية .

امّا مقام الاضافة إلى الجعل فيتحقق الحكم منوطاً بفعلية شرائطه خارجاً ؛ ومنها وجود الجاعل وانقداح الداعي له على الجعل وعند انتفائها لا يتحقق الجعل وإلّا لزم تحقق المعلول بدون وجود علّته من دون اَنْ يكون للعلم والجهل دخل في ذلك .

وامّا شرائط المجعول والفعلية ، فهي راجعة إلى قيود الموضوع ، كما انَّ قيود الموضوع ترجع إلى شرائط الحكم من غير فرق بين الاخبارات ، كقولك النار حارة فانه بمنزلة اَنْ نقول: اذا وجد شيء وكان ناراً فهو حار ، والانشاءات كما في قوله تعالى ﴿**ولله على الناس**﴾[1] ، فانها بمنزلة اَنْ يقال: اذا استطاع المكلف يجب عليه الحج ، وعليه فمعنى قولهم يجوز الامر مع العلم بانتفاء الشرط انه يجوز الامر مع العلم بانتفاء الموضوع .

فنقول: اِنْ كان انتفاء الموضوع مسبباً عن نفس جعل الحكم ، كما لو فرضنا انَّ جعل القصاص أوجب سد باب الجناية والقتل وانَّ جعل الكفارة للافطار اوجب انتفاء موضوعه وهو الافطار فلا ريب في جواز مثل ذاك الجعل بل لزومه ، كما يقع

---

(١) آل عمران: ٩٧.

ذلك في القوانين العرفية بل في القضايا الشخصية ايضاً .

واما اِنْ كان الموضوع منتفياً في نفسه مع قطع النظر عن جعل الحكم ، كما لو قال اذا «طرت إلى السماء فتوضأ» وانَّ الطيران إلى السماء في نفسه منتفي فلا يجوز جعله ، لانه لغو محض إلّا اَنْ يكون صورة حكم بداعي الامتحان والاختبار ، كما لو قال المولى لعبده: «اشتر اللحم» مع علمه بانتفائه بداعي اخباره وانه يشتغل بمقدمات شرائه من المشي إلى السوق ونحوه ام لا .

وبالجملة فالصحيح في المقام هو التفصيل بـاَنْ يقال: امّا شرائط الجعل فبانتفائها ينتفي الجعل ، سواء كان الجاعل عالماً به أو لم يكن وامّا شرائط المجعول فيصح الجعل مع علم الآمر بانتفائها فيما اذا كان نفس الجعل سبباً للانتفاء ، واما اذا لم يكن الانتفاء مستنداً إليه فجعله لغو غير جائز إلّا إذا كان الجعل صورياً بداعي الامتحان ونحوه .

فصل: هل يتعلق الامر بالطبيعي أم بالافراد؟

وقع النزاع في انَّ الامر متعلق بالطبيعي أو بالافراد. ونتعرض للثمرة المترتبة على ذلك في بحث اجتماع الامر والنهي ايضاً، وقد خالفوا في ذلك مع تسالمهم على امرين:

الأول: استحالة تعلق الطلب بايجاد الموجود، فانه من طلب الحاصل.

الثاني: استحالة تعلقه بالماهية من حيث هي، فانها ليست إلّا هي وغير قابلة لأنّ تكون مطلوبة.

فيستنتج منهما بالضرورة انَّ متعلق الطلب ايجاد الماهية في الطلب التكويني والتشريعي من غير فرق بينهما، غايته انَّ المطلوب في الاول فعل نفسه، وفي الثاني فعل غيره، وعلى هذا فلا وقع للنزاع المزبور اصلاً.

فالصحيح انَّ هذا النزاع مبني على امور اخر:

احدها: اَنْ يكون مبنياً على المسألة المعروفة في الفلسفة من انَّ الكلي الطبيعي موجود في ضمن حصصه وافراده بـاَنْ يكـون الوجـود الواحـد وجـوداً للـفرد والطبيعي، بل لماهيات عديدة طولاً إلى اَنْ ينتهي إلى جنس الاجناس، لصـحة حمل الكلي على الفرد بالحمل الشائع، وملاكه انما هو الاتحاد في الوجود، أو انه غير موجود خارجاً، وانما الموجود افراده، ونسبة الطبيعي اليها نسبة الامر الانتزاعي إلى منشأ انتزاعه.

فعلى الاول يكون متعلق الطلب نفس الطبيعي، فانه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الامر في طلب الطبيعي بعد امكان تحققه خارجـاً، فـانَّ المـادة مـوضوعة

للطبيعي ، والهيئة تدل على الطلب امّا بالمطابقة وامّا بالالتزام على المختار من كونها موضوعة لابراز اعتبار اللابدّية فانَّ دلالتها على الطلب حينئذٍ تكون بالالتزام كما هو واضح .

وعلى الثاني لابدَّ من تعلقه بالافراد ، لانَّ الطبيعي غير قابل للوجود غاية الامر للاختصار علق الطلب بالطبيعي لكونه اخصر ، وعليه يكون التخيير بين الافراد شرعياً ، وعلى الاول عقلياً ، وكون النزاع مبنياً على هذا الخلاف مما لا باس به .

ثانيها: اَنْ يكون المبنى ما ذكره القوم من انَّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، فانهم ذكروا ايضاً انَّ الشيء ما لم يوجد لايتشخص ، فمن ذهب إلى انَّ الوجود انما يعرض التشخصات وانَّ الشيء في الرتبة السابقة على عروض الوجود عليه لابد واَن يتشخص ثم يعرضه الوجود ، لامناص له من القول بانَّ متعلق الطلب انما هو الافراد ، ومن ذهب إلى عكس ذلك وانَّ التعين ناشيء من الوجود يقول بتعلق الطلب بالطبيعي دون الفرد ، وقد ذكر هذا المبنى المحقق النائيني﵀ وجعل النزاع مبنياً عليه .

ونقول: لو امكن النزاع في انَّ الوجود يعرض التشخصات وانَّ الشيء مالم يتشخص لم يوجد لكان ما افاده تاماً ، إلّا انَّ ذلك بديهي الفساد لا يحتمل اَنْ يتوهمه احد ، ولا مناص من اَنْ يكون التشخص ناشئاً من الوجود ، وذلك لانَّ ما يتصور امور ثلاثة: الوجود والعدم بمفهومهما والماهية ، فتشخصه بالعدم غير معقول ، كما انَّ تشخصه بضم ماهية اخرى إليه لايوجب تعينه ؛ لانَّ تقيد الكلي بالكلي لا ينافي الكلية واِنْ وجب تضييق دائرته إلّا انه لا يوجب التعيين كما هو واضح ، فلابدَّ واَنْ يكون التشخص بالوجود .

وامّا الكلام المعروف من انَّ الشيء مالم يتشخص لم يوجد ، فليس المراد منه

عروض الوجود على التشخص ، بل المراد انَّ الشيء مالم يتعين في مرتبة علّته أي لم يتعين اَنْ تكون العلّة علّة لهذا المعلوم بوجود الربط بينهما لا يوجد المعلول ، فانَّ لكل موجود تعينّ في نفسه في نظام الوجود وتعيّن آخر له في مرتبة علّته ، وهذا هو المراد من التشخص في الكلام ، وعلى هذا فلا معنى لجعل مبنى النزاع المعروف الخلاف في انَّ الشيء مالم يتشخص لم يوجد ، أو مالم يوجد لم يتشخص .

ثالثها: اَنْ يكون النزاع مبنياً على ما تقدم في بحث مقدمة الواجب من لزوم اتحاد المتلازمين وجوداً في الحكم وعدمه . فعلى الاول يكون الطلب متعلقاً بالافراد ، وعلى الثاني بالطبيعي .

بيانه: انّا وإنْ التزمنا بوجود الطبيعي في ضمن الحصص والافراد إلّا انَّ الكلي الطبيعي لا يوجد في الخارج إلّا معروضاً لعوارض يعبر عنها بالمشخصات مسامحة في التعبير من الكم والكيف والشكل ونحوه ، وهي الخصوصيات الفردية ، فبناء على القول بلزوم اتحاد المتلازمين في الحكم لا محالة تكون تلك الخصوصيات واجبة ايضاً غايته بوجوب آخر ثان ، ولو لم نقل بذلك ، وقلنا بانه يعتبر عدم مخالفتها في الحكم ، فلا وجه لتعلق الطلب بالخصوصيات الفردية . والظاهر انَّ ابتناء النزاع على هذا أوجه وأنسب ، وبما بيناه ظهر مدرك القولين وما هو الصحيح منهما .

فصل: نسخ الوجوب

اذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز بالمعنى الاعم ؟

يقع الكلام تارة: في دلالة كل من دليل الحكم المنسوخ أو الناسخ على البقاء مستقلاً ؛ واخرى: في دلالتهما عليه منضما . ثم على تقدير عدم دلالة شيء منهما على ذلك هل يمكن اثباته بالاستصحاب أم لا ؟

امّا دلالة دليل الحكم المنسوخ على بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب فهي واضحة الفساد ، فإنه غير متكفل لبيان حكم ما بعد ارتفاع مدلوله ، وكذلك دلالة الدليل الناسخ ، فانَّ غاية مدلوله رفع الحكم السابق ، وليس ناظراً إلى اثبات حكم آخر اصلاً .

وامّا هما معاً بقرينية كل منهما على الآخر فغاية تقريب دلالتهما على ذلك اَنْ يقال: انَّ دليل الواجب بالمطابقة يدل على الالتزام وبالالتزام الاعم من التضمن يدل على رجحان متعلقه ، ويدل على الترخيص في فعله بمعنى عدم ثبوت استحقاق العقاب عليه ، ودليل الناسخ لا ينفي الدليل المنسوخ بجميع مدلولاته ، والاّ لزم ثبوت الحرمة عند ارتفاع الوجوب ، بل يحتمل اَنْ ينفي خصوص الالزام ، كما يحتمل نفيه لاصل الرجحان أو للجواز ايضاً فيؤخذ بالمقدار المتيقن وهو نفي اللزوم فيبقى الرجحان على حاله .

وفيه: أولاً: انَّ الاحكام ليست من الامور المتأصلة ، لا من الجواهر ولا من الاعراض ، بل هي اعتبارات ، فالوجوب اعتبار اللابدّية وثبوت الفعل في ذمة المكلف ، والحرمة اعتبار حرمان المكلف ، والاباحة اعتبار الاطلاق والارسال

للمكلف وهكذا ، وتكون اعتبارات متباينة ليس بعضها من مراتب بعض آخر ، كما يتصور ذلك في الموجودات المتأصلة ، مثلاً البياض الشديد مرتبة من وجود البياض كما انه اذا ضعف ايضاً يكون مرتبة ضعيفة لذاك البياض ، والجسم الضعيف يكون مرتبة من مراتب الجسم فاذا سمن ايضاً يكون ذاك الوجود بعينه غايته مرتبة قوية منه ، وعلى هذا فاذا اعتبر الوجوب لشيء ونسخ لا يعقل القول ببقاءه في مرتبة ضعيفة ليكون مستحباً ، لانَّ الاستحباب ليس من مراتب الوجوب بل هو اعتبار مباين له .

وثانيا: قد ذكرنا مراراً انَّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً وبقاء ، فاذا فرضنا انتفاء الدلالة المطابقية وسقوطها تسقط الدلالة الالتزامية أيضاً ، ولذا لو قال المولى «اكرم كل عالم» وورد في دليل «لا يجب اكرام زيد العالم» لم يحتمل احد استحباب اكرامه بتخيل انَّ العام بالالتزام اثبت رجحان اكرامه والمخصص انما رفع لزومه ، فاصل رجحانه باق على حاله ، والمقام من هذا القبيل ، فانَّ النسخ تخصيص من حيث الازمان فلا يمكن القول ببقاء الرجحان بعد زمان نسخ الوجوب .

فتحصل انه لا يمكن استفادة بقاء الجواز أو الاستحباب في المقام من الدليلين لا مستقلاً ولا منضما .

وامّا استصحاب الجواز فهو غير جار ، لانه من قبيل القسم الثالث من استحصاب الكلي ، فانَّ الرجحان أو الجواز المتيقن في ضمن الوجوب قد ارتفع قطعاً ، وشك في حدوثه في ضمن الاستحباب مقارناً لارتفاع الوجوب ، وبينا في محله عدم جريانه ، فلابدَّ من الرجوع لحكم ما بعد النسخ إلى الادلة الاجتهادية إنْ كان وإلّا فالى الاصل العملي من البراءة والاشتغال ، ولا ينبغي التعرض لهذا البحث ازيد مما ذكر .

فصل: في الوجوب التخييري

لا اشكال في امكان الوجوب التخييري ووقوعه في الشرع والعرف. وحيث انَّ الواجب هو ما لا يجوز تركه ويستحق العقاب عليه، وقع الاشكال في الواجب التخييري في انه كيف يكون واجباً مع جواز تركه ولو إلى بدل ؟! فكأنَّ ذلك يكون من اجتماع النقيضين وقد ذكروا في تصويره وجوهاً:

احدها: ما نسبه المعتزلة إلى الاشاعرة وبالعكس، وتبرأ منه كلتا الطائفتين من انَّ الواجب هو ما يختاره المكلف ويأتي به، المعلوم عنده تعالى ولو كان مجهولاً لغيره.

وفيه: **أولاً:** انه لو عصى المكلف ولم يأت بشيء منها فما يكون الواجب حينئذٍ ؟

وثانياً: انَّ الواجب التخييري موجود في الامور العرفية ايضاً، واهل العرف لا يعلمون الغيب، فمطلوبهم في الواقع أيّ شيء ؟ مضافاً إلى انَّ الظاهر اشتراك المكلفين في الاحكام، ولا فرق بينهم في ذلك.

ثانيها: انَّ كلا منها واجب إلّا انَّ وجوب جميعها يسقط بفعل واحد منها.

وفيه: انَّ الاتيان بمتعلق كل امر لا يوجب إلّا سقوط امره دون الامر المتعلق بغيره.

وفصل في الكفاية[1] بين ما اذا كان هناك غرض واحد للامر قائم بكل من الامور بحيث يحصل بأتيان كل منها، فالامر حينئذٍ امر واحد متعلق بالجامع بينها،

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٢٥.

فيكون التخيير عقلياً ، وما اذا كان هناك غرضان أو اكثر كل منها مترتب على شيء غايته انَّ المكلف غير متمكن من استيفاء الغرض الثاني والثالث بعد استيفاء الغرض الاول ، وعليه يكون هناك تكليفان غايته سنخ تكليف يسقط كل منهما بامتثال الآخر .

وبعبارة اخرى: اِنْ كان هناك غرض واحد مترتب على كل من اطراف الواجب التخييري على البدل ، فحيث انَّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد ، ويستحيل اَنْ يؤثر امران متباينان بما هما متباينان في اثر واحد يستكشف انَّ هناك جامع ذاتي بين تلك الافعال وهو المأمور به ، وعليه يكون التخيير بينها تخييراً عقلياً: وانْ كان هناك غرضان أو اكثر كل منها قائم بفعل منها غاية الامر لا يتمكن المكلف من استيفائها لا لعجزه عن اتيان الفعلين أو الافعال وتضادها ذاتاً ، واتفاقاً ليدخل في باب التزاحم ، بل لتضاد الغرضين والملاكين في نفسيهما ، وعلى هذا فيكون هناك وجوبان غايته سنخ وجوب يسقط كل منهما بفعل الآخر ، فإذا اتى المكلف باحد الواجبين يسقط كلا الامرين ، اما سقوط الامر المتعلق به فلاستيفاء غرضه ، واما سقوط الامر الاخر فلعدم التمكن من استيفاء ملاكه .

هذا وفيما افاده بكلا شقيه نظر .

اما الشق الاول ففيه: أولاً: انا قد ذكرنا في اول الكتاب انَّ برهان الواحد لا يصدر إلّا من الواحد على فرض صحته فانما يتم في الواحد الشخصي ، فانه يستحيل صدوره من شخصين وإلّا لزم توارد علّتين على معلول واحد ، وإلى هذا يشير الشاعر بقوله:

وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد

واما الواحد بالنوع فلا مانع من صدوره من مقولات متباينة لا جامع بينها اصلاً ، وذكرنا لذلك امثلة ، فلا نعيدها ، والغرض في المقام من الامر باتيان النار أو

الفروة مثلاً ليس واحداً شخصياً ، بل واحد بالنوع وهو الادفاء مثلاً ، فلا مانع من اَنْ يؤثر كل من الامرين في فرد من الغرض من دون اَنْ يكون بين الامرين جامع اصلاً .

وثانياً: لو سلمنا ذلك فهذه التدقيقات انما تفيد في الامور الفلسفية ، واما الاحكام الشرعية فلابدَّ واَنْ تترتب على امور يفهمها العرف ، والجامع بين الواجبات التخييرية المستكشف من وحدة الغرض ليس كذلك ، فلا معنى لأيجابه ، اذ الغرض من ايجاب الشيء انما هو انبعاث المكلف نحوه ، فاذا لم يمكن الانبعاث لعدم امكان معرفته لا يكون ايجابه صحيحاً .

والقول بانَّ النبي واوصيائه عليهم السلام يبينون لنا ذلك ببيان مصاديقه سخيف جداً ، اذ الافراد على هذا لا تكون واجبة ، فالقول بوجوبها تشريع محرم ، فكيف يبين الامام عليه السلام وجوب ما ليس بواجب دون ما هو واجب ؟ !

واما الشق الثاني من كلامه فيرد عليه:

اولاً: انَّ التضاد بين الغرضين والملاكين مع تمكن المكلف من الاتيان بالفعلين فرض ملحق بانياب الاغوال[1] اذ لا وجه لعدم تمكن المكلف من استيفاء الملاكين بعد تمكنه من الاتيان بالفعلين .

وثانياً: لو سلمنا ذلك ، فهل يكون التضاد بين الغرضين في خصوص ما اذا اراد المكلف استيفائهما طولاً ، بمعنى استحالة استيفاء الغرض الثاني اذا استوفى الغرض الاول وانَّ التضاد بينهما ثابت حتى عرضا ؟ وعلى الاول أي اذا امكن استيفاء الملاكين دفعة واحدة لا وجه لتفويت المولى على المكلف احد الملاكين ، بل لابدَّ له من ايجاب كلا الفعلين دفعياً ، وعلى الثاني اذا فرضنا انَّ المكلف اتى بفردين

---

(١) اغوال جمع غول وهو: كل ما اخذ الانسان من حيث لا يدري فاهلكه وتزعم العرب انه نوع من الشياطين تظهر للناس في الفلاة / المعجم الوسيط ٢: ٦٦٧.

من الواجب التخييري في آن واحد بأَنْ اعتق الرقبة واطعم ستين مسكيناً دفعة واحدة ، فالغرضان لم يستوفهما على الفرض . والقول باستيفاء الغرض المترتب على عتق الرقبة دون المترتب على الاطعام ترجيح بلا مرجح ، وهكذا عكسه ، فلابد من الالتزام بعدم استيفائه حينئذٍ لشيء من الغرضين ووجوب الاتيان باحدهما عليه ، ولم يلتزم بذلك احد .

وذكر المحقق النائيني[1]ﷺ ما حاصله: انَّ الارادة التكوينية تفترق عن الارادة التشريعية في انَّ متعلق الارادة التكوينية لابدَّ وأَنْ يكون هو الشخص المعين ولا معنى لتعلقها بأمر مردد ، وهذا بخلاف الارادة التشريعية فانها متعلقة بالكلي ، فلا مانع من أَنْ تتعلق بالمردد ، وكان يعبرﷺ عن ذلك بواقع احد الامرين أُو الامور لا مفهومه .

ونقول: لا يمكننا المساعدة على ما افاده بعد ما صرح به في ذيل كلامه ، فانَّ الواقع المردد لا معنى له اصلاً ، اذ المردد لا ذات له ولا ماهية ولا وجود . اللهم إلّا أَنْ يرجع كلامه إلى الوجه الاول ، وهو كون الواجب ما يختاره المكلف خارجاً ، وقد عرفت مافيه .

وذكر بعض اعاظم مشايخناﷺ ما حاصله: انَّ الواجب كل من الطرفين أو الاطراف بالخصوص لاشتماله على المصلحة ، إلّا انَّ الشارع ارفاقا يرفع اليد عن وجوب بقية الاطراف اذا اتى المكلف باحدها .

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني غير خفي ، فانَّ في ذلك الوجه ذهب القائل إلى سقوط وجوب بقية الاطراف باتيان طرف واحد ، ولذا اشكلنا عليه بانَّ اتيان الواجب لا يوجب سوى سقوط الامر المتعلق به دون غيره ، واما في هذا

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص١٨٣.

الوجه فالسقوط يكون باسقاط المولى ارفاقاً ، فلا يرد عليه ما اوردناه هناك ، إلّا انّه ايضاً غير تام لوجهين:

الاول: انَّ الواجب التخييري ليس منحصراً بالشارع ، لانه موجود في العرف ايضاً ، واذا راجعناهم نرى انَّ في الوجوب التخييري العرفي ليس للآمر امران ثم يسقط احدهما بامتثال الآخر ، كما لو امر المولى عبده باحضار احد الامرين من النار أو الفروة ، بل ليس له إلّا امر واحد .

والثاني: انَّ لازم ذلك تعدد العقاب فيما لو عصى المكلف ولم يأت بشيء من الاطراف .

فالوجوه المتقدمة كلها غير تامة .

والصحيح اَنْ يقال: انَّ الواجب التخييري ثبوتاً يمكن تصويره على وجهين .

احدهما: اَنْ تكون هناك مصلحة واحدة قائمة بكل من الاطراف على البدل .

ثانيهما: اَنْ يكون في كل منها مصلحة مستقلة إلّا انهما معاً ليستا بملزمتين ، فذات المصلحة موجودة في كل من الاطراف إلّا انها بصفة الالزام غير موجودة إلّا في الجامع بينهما اعني احدهما ، ولذا لا يمكن إلّا ايجاد الجامع .

وكل من الامرين ممكن ثبوتا ، إلّا انَّ مقام الاثبات انما يساعد الصورة الاولى دون الثانية ، وعليه فالواجب انما هو عنوان احد الامرين أو امور الذي هو كلي طبيعي انتزاعي نظير الكلي المتأصل وكل منهما قابل الانطباق على ما في الخارج .

هذا وربما يستشكل في ذلك من حيث انَّ العنوان الانتزاعي الذي لا وجود له كيف يتعلق به الطلب ويكون مورداً لاعتبار اللابدّية ؟ !

والجواب عنه انا نرى بالوجدان انه قابل لأنْ يتعلق به الصفات النفسانية المتأصلة فكيف بالامر الاعتبار . وأوضح مثال لذلك ما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة

احد المايعين وكان كلاهما نجساً في الواقع ، فالمعلوم نجاسة أيّ منهما ؟ أو علمنا بفسق احد شخصين وكانا معاً فاسقين ، فهل المعلوم فسق احدهما معيناً أو فسقهما معاً أو فسق غيرهما ؟ كل ذلك خلف ، فليس المعلوم إلّا عنوان احدهما ، وهو عنوان قابل الانطباق على ما في الخارج ، وكما يصح اَنْ يقال: هذا عباء مثلاً يمكن اَنْ يقال: مشيراً إليه هذا احد مملوكات زيد من غير مسامحة ، وهكذا يمكن اَنْ يتعلق الشوق بعنوان احد الامرين أو الامور فنقول انّي أشتقت احد الطعامين ، واذا امكن تعلق الصفة النفسانية به فامكان تعلق الامر الاعتباري به يكون بطريق أولى ، فتأمل . فلا مانع من اَنْ يامر المولى بعنوان احد الامرين ويطلب نفس هذا العنوان الانتزاعي على ما له من الوجود الانتزاعي خارجاً عنه .

وعلى هذا فالفرق بين التخيير العقلي والشرعي هو انَّ الشارع تارة يعلق حكمه على الطبيعي ابتداءً ، فيكون تطبيقه على افراده بيد المكلفين من غير اختصاصه باحد دون احد ، وهذا هو التخيير العقلي ، واخرى يبين الشارع افراد متعلق حكمه وإنْ كان كل منها كلياً ، ثم العقل ينتزع جامعاً عنوانياً بين تلك الافراد ، وهذا هو مورد التخيير الشرعي .

«التخيير بين الاقل والاكثر»

اذا عرفت حقيقة الواجب التخييري . فنقول: وقع الخلاف في امكان التخيير بين الاقل والاكثر ، فذهب بعض إلى امكانه ، وجماعة إلى استحالته وانَّ الزائد على الاقل اما يقع مستحباً ، وامّا يكون تشريعاً محرماً .

والتحقيق: انَّ الاقل تارة: لا يكون موجوداً في ضمن الاكثر ، بل يكون الاقل موجوداً بوجود مغاير لوجود الاكثر كما في الطويل والقصير ، مثلاً لو امر

المولى بايجاد خط مستقيم وهو اقصر خط يفرض بين نـقطتين ، فـشرع العـبد في ايجاده ، فلما لم يرفع قلمه لا يوجد الخط المستقيم لاحتمال اَنْ يميل قلمه ويجعله منحنياً أو مثلثاً أو غير ذلك من الاشكال ، واذا رفع القلم يكون ذلك خطاً واحداً محدوداً بحد خاص كشبر أو متر ونحوه ، وليس وجود الخط المستطيل بمقدار شبرين وجود خطين كل منهما بقدر شبر مثلاً ، فانَّ الاتصال مساوق للوحدة بالدقة العقلية وإلّا لزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو محال ، وبنظر العرف ايضاً ، بداهة انّ الحبل المستطيل لا يعد عرفاً إلّا حبلاً واحداً لا حبالاً كثيرة .

ونظير ذلك ما اذا كانت القلة والكثرة من حيث الكم لا المساحة ، كما لو امر المولى عبده بأَنْ يتصدق درهماً أو عشرة دراهم دفعةً واحدة لا تدريجاً ، فـانه لو اختار الثاني لا يكون تلك العشرة مشتملة على درهم واحد وزائد ، وهذه الصورة في الحقيقة خارجة عن التخيير بين الاقل والاكثر ويكون من قبيل المتباينين .

واخرى: يكون الاقل موجوداً في ضمن الاكثر ، وهذا ينقسم إلى قسمين ، فإنَّ الاقل الموجود في ضمن الاكثر ربما يكون مأخوذاً بشرط لا عـن الزائـد في متعلق الامر ، وربما يكون لابشرط بالاضافة إليه .

مثال الاول التخيير بين القصر والتمام في مواضع التخيير ، فانَّ ركعتين وإنْ كانتا موجودتين في ضمن اربع ركعات وهي مشتملة عليهما ، إلّا انهما ماخوذتان بشرط لا عن الزيادة ، ولذا لو صلى المكلف ثلاث ركعات لم يأت بالواجب بحده وإنْ اتى بذات الركعتين في ضمن الثلاث ، فرجع هذا ايضاً إلى المتباينين وإنْ كانت الصورة صورة الاقل والاكثر ، فلا مانع من التخيير في مثاله ايضاً .

واما القسم الثاني ، كالتخيير في ذكر الركوع والسجود بين الواحد والاكثر ، وفي مثل ذلك يستحيل التخيير ، لانه بعد ما اتى المكلف بالاقل فقد اتى بالواجب اذ المفروض انه لم يكن محدوداً ، بل كان حده اللابشرطية فيسقط الوجوب لا محالة ،

فكيف يمكن اَنْ يقع بقية الوجودات ايضاً مصاديقاً للواجب ، فلابد من الالتزام في نظائر ذلك باستحباب المقدار الزائد لا محالة ، ولا يجري منها ما ذكره في الكفاية من امكان التخيير بين الاقل والاكثر اصلاً .

فصل: في الواجب الكفائي

قد ذكرنا غير مرّة انَّ غرض المولى ربما يكون متعلقاً بالطبيعي ، سواء كان كلياً متأصلاً أو كلياً منتزعاً بنحو صرف الوجود ، فتكون جميع الخصوصيات الفردية خارجة عن حيز طلبه وهكذا امره ، وربما يكون متعلق غرضه وامره الطبيعي بقسميه بنحو مطلق الوجود أي السريان ، مثلاً يقول: «اكرم كل عالم» أو «اضف كل جيراني» وهكذا . وهذان القسمان كما يمكن تصويرهما بالاضافة إلى متعلق التكليف كذلك يتصوران بالقياس إلى المكلفين ، فقد يكون الغرض قائماً بصدور الفعل من طبيعي المكلفين بنحو صرف وجودهم ، فتكون خصوصيات المكلفين كلها ملغاة في نظره ، ولا يكون لشيء منها دخل في امره اصلاً ، وقد يكون غرضه صدوره من جميع المكلفين أي كل واحد منهم .

وبعبارة اخرى: ربما يكون الغرض حصول الفعل خارجاً من طبيعي المكلف ، ويعبر عنه بالمعنى الاسم المصدري ، فليس للمولى غرض إلى خصوصية الفاعل من كونه زيداً أو عمرو اصلاً ، وربما يكون الغرض صدور الفعل من كل مكلف أو من اشخاص معينين منهم .

والواجب على الاول هو الواجب الكفائي ، وعلى النحو الثاني يسمى بالعيني ، وحيث انَّ المكلف في الاول هو طبيعي الانسان البالغ العاقل الواجد لشرائط التكليف فاذا عصى جميع الافراد ولم يأتِ بالواجب احد منهم يكون كلهم معاقبين ، لأنَّ جميعهم كانوا مصداقاً للطبيعي وكان الطبيعي منطبقاً على كل واحد منهم ، كما انهم لو امتثلوا جميعاً دفعة واحدة كلهم يثابون ، واذا اتى بالواجب بعضهم دون بعض يثاب الممتثل لانما انه شخص ، بل بما انه مصداق لطبيعي المكلف الممتثل

للامر ، ولا يثاب غيره من افراد الطبيعي لعدم وجود المقتضي للثواب فيهم ، وهذا كله واضح .

ثم انَّ بعضهم ارجع الوجوب الكفائي إلى الوجوب العيني المشروط ، وذهب إلى انَّ التكليف في الواجبات الكفائية متوجه إلى كل واحد من المكلفين مشروطاً بعدم اتيان غيره بالواجب .

وكأنَّ الميرزا ﷺ ارتضاه ثبوتاً وامكانا ، حيث لم يستشكل عليه إلّا من ناحية الاثبات ، وانه لا وجه لتعدد الايجاب مع وحدة الغرض .

ونقول: اِنْ كان متعلق التكليف مما يستحيل اَنْ يوجده إلّا واحد من المكلفين ، كما لو فرضنا انَّ غرض المولى تعلق بأَنْ لا تبقى اللقمة من الخبز في الخارج واَنْ تؤكل فيأمر كلاً من عبيده بأكله مشروطاً بعدم اكل غيره له ، فلا مانع منه ثبوتاً ، بل المانع منحصر بالمانع الاثباتي ومن حيث انَّ وحدة الغرض لا يقتضي تعدد الايجاب .

واما اِنْ كان الواجب مما يمكن اَنْ يوجده جمع من المكلفين دفعة واحدة ، كالصلاة على الميت ، فلا يمكن اَنْ يؤمر كل منهم بايجاده مشروطاً بترك غيره ثبوتاً ايضاً ، وذلك لانه ما المراد من الشرط أعني به ترك غيره ؟

اِنْ أُريد به الترك آنا ما أي بمقدار يسع الوقت للاتيان به فلازمه اَنْ يكون الواجب فعلياً بالاضافة إلى عامة المكلفين فيما اذا مضى زمان يمكن فيه الاتيان بالواجب ولم يأتِ به أحد ، لحصول شرطه بالقياس اليهم اجمعين ، فلا يسقط الوجوب بعد ذلك عن الجميع بفعل البعض ، وهذا لا يلتزم به .

واِنْ أُريد بالترك الترك في مجموع الوقت بأَنْ يكون الترك في كل آنٍ شرطاً لوجوب الفعل في ذلك الآن ، نظير ما ذكرناه في الترتب واشتراط الامر بالمهم بعصيان الاهم ، وعليه لو فرضنا انَّ جماعة من المكلفين تقارن شروعهم في الاتيان

بالواجب ، وفرغوا عنه في آن واحد لازم ذلك اَنْ لا يقع فعلهم مصداقاً للواجب الفعلي اصلاً ، لعدم تحقق شرط الوجوب بالاضافة اليهم فيجب اعادته .

اللهم إلّا اَنْ يقال: انَّ الشرط هو عدم سبق الغير بالشروع لا الترك ، ومن الواضح انَّ هذا تمحل لا وجه له اصلاً .

ثم انه ذكر في المقام فرع لا باس ببيانه: وهو: انه لو كان هناك محدثان أو متيممان فوجدا في اثناء الوقت مثلاً ماء بمقدار لا يفي إلّا لوضوء احدهما لا كليهما ، فانْ كان الماء مباحاً لاحدهما دون الآخر فلا اشكال في انتقاض تيممه بذلك لو كان متيمما ووجوب الطهارة المائية عليه دون صاحبه .

وامّا لو فرضنا اباحة الماء لكل منهما ، فهل يجب الوضوء عليهما معاً وجوباً مطلقاً ، أو على خصوص احدهما ، أو لا يجب على شيء منهما ، أو يجب على كل منهما مشروطاً باستيلائه على الماء ؟

الصحيح: هو الاخير ، فانَّ هذا الفرع يكون نظير باب التزاحم ، غايته في الاتيان الخارجي لا في حكمين ، وعليه فحيث انَّ طلب الماء واجب ووجوبه مطلق يجب على كل منهما السعي لأنْ يحصل الماء ، فاذا استولى عليه احدهما يكون وجوب الوضوء أو الغسل بالاضافة إليه فعلياً دون الآخر ، واذا استوليا معاً عليه وكان من المباحات الاصلية لا يكون الوجوب فعلياً بالاضافة إلى احد منهما لحصول الشركة ، كما انه لو تنازعا في الطلب إلى اَنْ ضاق الوقت يسقط وجوب الطهارة المائية عنهما معاً . وامّا وجوب الوضوء أو الغسل فهو متوجه إلى كل منهما غايته مشروطاً كما عرفت . هذا في الحكم التكليفي .

وامّا من حيث الحكم الوضعي ، فهل ينتقض في الفرض تيمم كل منهما ، لأنَّ وجدان الماء من نواقضه على ما صرح به في الروايات أو لا ينتقض تيممهما اصلاً ؟ بعد وضوح انه لا معنى للحكم بانتقاض كل من التيممين مشروطاً .

فنقول: ذهب الميرزا﵀ إلى القول بانتقاض تيممها معاً وإنْ لم يكن المكلف بالطهارة المائية فعلاً إلّا احدهما .

إلّا انَّ الصحيح: ثبوت الملازمة بين الحكمين ، ففي كل مورد ثبت الحكم التكليفي الفعلي بالوضوء ينتقض التيمم ايضاً ، وإلّا فلا لاتحاد موضوعهما ، فانَّ الوجدان ماخوذ في كل من انتقاض التيمم ومن وجوب الوضوء بمقتضى التفصيل الذي هو قاطع للشركة .

وعليه فلابدَّ اَنْ يفصل بين ما اذا لم يكن كل منهما مانعاً عن الآخر في تصرفه في ذلك الماء ، ولم يكن بينهما ممانعة اصلاً ، فيحكم حينئذٍ بانتقاض تيمم كليهما ، ووجوب الوضوء على كل منهما تكليفاً ، وذلك لتمكن كل منهما في نفسه على استعمال ذلك الماء ، وكفايته لوضوئه ، وعدم وجود مزاحم على الفرض ، فلو فرضنا حينئذٍ انهما لم يتوضا إلى اَنْ فقدا الماء يجب التيمم على كل منهما ، لانتقاض تيممهما السابق .

وامّا لو كان بينهما تزاحم وتمانع فيقع التزاحم بين طلبيهما لا محالة ، فكل من استولى على الماء وحازه قبل صاحبه يكون واجداً للماء ومتمكناً منه ، فينتقض تيممه وتجب عليه الطهارة المائية من الغسل أو الوضوء ، وامّا الآخر الذي لم يقدر على حيازة الماء فيستكشف عدم كونه واجداً . للماء ومتمكناً منه من الاول ، فلا ينتقض تيممه ، كما لا يكلف بالوضوء ايضاً .

وبالجملة مدعانا ثبوت الملازمة بين انتقاض التيمم من جهة وجدان الماء وبين وجوب الطهارة المائية ، فلا يمكن التفكيك بينهما .

هذا كله في الوجوب الكفائي .

فصل: في بيان الواجب الموسع والمضيق

يقسم الواجب إلى موقت ، اذ يمكن اَنْ يقيد الواجب بالزمان كما يقيد بالمكان كافعال الحج ، وغير موقت .

وكل منهما ينقسم إلى قسمين .

امّا الغير المؤقت أي مالم يعين له في الشرع وقت ولم يقيد به ، فتارة يكون فورياً كاداء الدين المطالب ، واُخرى لا يكون فورياً كقضاء الفوائت وصلاة الزلزلة على قول .

واما المؤقت فقد يكون مضيقاً بمعنى انَّ الوقت المعين له لا يكون اطول من ظرف وقوعه خارجاً كالصوم ، فانَّ وقت وجوبه من طلوع الفجر إلى الغروب وظرف العمل أيضاً ذلك من دون زيادة ، وقد يكون موسعاً كالصلوات اليومية ، فانَّ ما يحتاج إليه كل منها من الزمان اقصر من زمان الاتيان به بكثير ، بل زمان فضيلة كل منها أيضاً اطول من زمان فعله كما هو واضح .

وهذه الاقسام الاربعة باجمعها واقعة في الشرع والعرف ، إلّا انه قد استشكل في تصوير كل من الواجب المضيق والموسع .

امّا في المضيق ، فبانَّ فعلية البعث لابدّ واَنْ تكون سابقة على الانبعاث ، لانه انما يكون بعد وصول البعث إلى المكلف وتصوره اياه ولعاقبة عصيانه وامتثاله ، ثم بعد ذلك ينقدح في نفسه الداعي على الامتثال ، فلا مناص من وجود البعث الفعلي سابقاً على زمانِ العمل ولو بهذا المقدار ، فكيف يعقل اَنْ لا يزيد الوقت في المضيق على زمان الاتيان بالعمل .

والجواب عنه يظهر مما قدمناه في الترتب ، فانَّ تأخر الانبعاث عن البعث كما عرفت ليس تاخراً زمانياً ، بل هو تاخر رتبي ، فاذن لامانع من ثبوت الامر الفعلي في الآن الاول من الوقت وفي نفس ذلك الآن يتحقق الانبعاث ايضاً من دون فصل زماني بينهما .

نعم لا كلام لنا في علم المكلف بالامر وانه لابدَّ وأنْ يكون عالماً بالتكليف وكونه فعلياً في الزمان الخاص . كما انَّ الكلام ليس في الانشاء ولزوم كونه قبل مجيء الوقت كما في وجوب الصوم الذي هو منشأ قبل الف سنة واكثر ، بل كلامنا في خصوص فعلية البعث ، ونريد أنْ نقول: انَّ الفعلية لا يلزم أنْ تتحقق قبل زمان العمل كما عرفت .

وامّا الموسع ، فربما يستشكل فيه بما استشكل به في الواجب التخييري من انه كيف يعقل انَّ اتيان الفعل في زمان واجبا ومع ذلك يجوز تركه ولو إلى بدل ، وقد عممنا هذا الاشكال إلى التخيير بين الافراد العرضية ايضاً كالتخيير بين افراد الطبيعي كالاتيان بالصلاة في الدار أو السجن أو المسجد ونحوه ، فكيف يعقل أنْ يكون كل منها واجباً ويجوز تركه ؟ !

والجواب عنه ايضاً تقدم وهو: انَّ الواجب انما هو الجهة الجامعة المشتركة بين الافراد الطولية أو العرضية ، ومن الواضح عدم جواز تركه ، فلا اشكال في الواجب الموسع ولا المضيق .

بقي الكلام في فروع:

الاول: انَّ الواجب الموسع هل هو من قبيل تعدد المطلوب ، بحيث يدل دليله على لزوم الاتيان به بعد الوقت اذا لم يؤتِ به في الوقت ، ومن صغرياته تبعية القضاء للاداء ، أو انه يكون بامر جديد ؟

فصّل صاحب الكفاية[١] بين ما اذا كان تقييد الواجب بالوقت بدليل متصل، فلا دلالة له على وجوب العمل بعد مضي وقته، وما اذا كان التقييد بقرينة منفصلة.

واورد عليه الميرزا﵀ بما حاصله[٢]: انه لا فرق بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة، فانَّ كلاً منهما تدل على انَّ مراد المولى كان مقيداً من اول الامر، فلا فرق في النتيجة بين اَنْ يقول المولى «صل في الوقت» أو يقول: «صل» ثم يقول: «إئت بها في الوقت» كما لا فرق من هذه الجهة بين الصورتين في غير الزمان من انحاء القيود، فعلى ما ذكره يلزمه الالتزام بهذا التفصيل في بقية المقيدات ايضاً.

هذا ونقول: الظاهر انَّ مراد الاخوند﵀ ليس ما استظهره﵀، بل هو امر دقيق صحيح جار في جميع المقيدات المنفصلة، وهو انه اذا ثبت وجوب شيء ثم دل دليل مقيد لذلك الواجب، فتارة: يكون لكل من الدليلين اطلاق لحال تعذر ذلك القيد وعدمه، واخرى: لا يكون لشيء منهما اطلاق، وثالثة: يكون لاحدهما اطلاق دون الآخر، فالصور اربع.

امّا اِنْ كان للدليل المقيد اطلاق كما في قوله «صل عن طهارة» أو «لا صلاة إلّا بطهور» فإنَّ اطلاقه يعم صورة تعذره وعدمه، من غير فرق بينهما، ولا وجه لما ذكره المحقق القمي﵀ من انَّ المقيد اذا كان بصيغة الامر لا يتم له اطلاق، ولا يعم صورة عجز المكلف، اذ يستحيل تكليف العاجز، وذلك لما ذكرناه في محله من انَّ هذه الاوامر ليست تكليفية، وانما هي أرشاد إلى الجزئية أو الشرطية.

وبالجملة اذا كان للمقيد اطلاق يؤخذ به من غير فرق بين ما اذا كان لدليل الواجب ايضاً اطلاق أم لم يكن، فانَّ اطلاق المقيد يتقدم على اطلاق المطلق فيثبت القيدية المطلقة، ولازمه اَنْ لا يبقى امر بالواجب عند تعذر ذلك القيد.

---

(١) كفاية الإصول / ج١ / ص٢٣٠ (ط قديم).
(٢) اجود التقريرات / ج١ / ص١٩١.

وامّا اذا لم يكن للدليل المقيد اطلاق كمافي دليل اعتبار الطمأنينة في الصلاة الذي هو الاجماع ، فانْ كان لدليل الواجب اطلاق يؤخذ به ، فيثبت به وجوب العمل عند تعذر القيد ايضاً ، فيجب الصلاة بغير طمأنينة اذا تعذرت الطمأنينة . وهذا المعنى هو الذي طبقه الاخوند على تقييد الواجب بالزمان ، ففي هذه الصورة يستفاد وجوب العمل بعد الوقت من نفس اطلاق دليل الواجب ، إلّا انَّ تسميته حينئذٍ بالقضاء غير خالية عن المسامحة ، ومن الواضح عدم جريان ذلك في التقييد بالقرينة المتصلة .

ثم انه اذا شككنا في وجوب القضاء لشبهة حكمية ، فانْ كان لدليل الواجب اطلاق يثبت به وجوب الاتيان به في خارج الوقت فهو ، وإلّا فانْ ثبت ذلك بدليل اجتهادي كما ورد النص على وجوب قضاء الصوم المعين المنذور يؤخذ به ، وإلا فهل يمكن اثبات وجوبه بعد الوقت بالاستصحاب أم لا ؟

الظاهر هو الثاني ، وذلك لانَّ الشاك في البقاء تارة: يعلم بانَّ الواجب في الوقت كان بنحو وحدة المطلوب إلّا انه يحتمل حدوث تكليف آخر بعد سقوطه ، واخرى: يحتمل اَنْ يكون نفس التكليف الاول باقياً لاحتمال كونه من قبيل تعدد المطلوب . واما الاستصحاب على الاول فهو من الكلي القسم الثالث ، وهو غير جار على ما بين في محله ، وامّا على الاول فحيث لم يحرز فيه اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة ، لانَّ المستصحب متحد مع المتيقن لو كان الواجب في الوقت بنحو تعدد المطلوب ، واما لو كان بنحو وحدة المطلوب فهو امر حادث مغاير له ولايجري الاستصحاب مالم يحرز الاتحاد .

وهذا نظير مالو علم وجوب اكرام زيد ولكن شككنا في انَّ وجوبه هل هو من قبيل تعدد المطلوب بأَنْ يكون الواجب اكرام العالم من دون دخل لخصوصية الزيدية فيه ، غايته انَّ اكرام خصوص زيد بما هو زيد واجب آخر ، فاذا تعذر

اكرامه هل يمكن اَنْ يتوهم احد جريان استصحاب وجوب اكرام العالم ؟ ! كلا .

وبالجملة فالاستصحاب لا يجري على التقديرين ، فالمرجع هو البراءة .

وامّا لو شككنا في وجوب القضاء لشبهة موضوعية بعد العلم به من حيث الشبهة الحكمية بأَنْ لم نعلم اننا اتينا بالواجب في الوقت أم لم نأت به ، فهل يمكن اثبات وجوب القضاء باستصحاب عدم الاتيان في الوقت مع قطع النظر عن قاعدة الحيلولة أم لا يمكن ؟

الظاهر هو الثاني ، وذلك لانَّ وجوب القضاء انما هو مترتب على عنوان الفوت ، وهو امر وجودي ملازم للترك وعدم الاتيان بالعمل في الوقت لانفسه ، ويعبر عنه في الفارسي (بازكية رفتن) فيقال تركت السرعة ففاتني البحث مثلاً ، فيترتب الفوت على الترك ، وعلى تقدير كونه عدمياً فهو من قبيل عدم الملكة بخلاف الترك فتأمل .

ويشهد لتغايرهما انَّ الترك حاصل من اول الوقت ولا يصدق عنوان الفوت ، وهكذا في اثناء الوقت إلى اَنْ يبقى من الوقت مقدار لا يسع الاتيان بالعمل خارجاً ، وعلى هذا فاستصحاب عدم الاتيان بالواجب في الوقت لا يثبت عنوان الفوت ، فانه مثبت . ولو شككنا في ذلك ولم نعلم انَّ الفوت عين الترك وعدم الفعل في الوقت أو انه لازمه لا يجري الاستصحاب ايضاً ، وذلك لاختصاص دليل حجية الاستصحاب كقوله عليه السلام «لا ينقض اليقين بالشك» بما اذا كان المتيقن ذا اثر شرعي ، وإلّا فالاستصحاب غير جار ، فلابدَّ من احراز ذلك في اجزائه ، وإلّا فالتمسك به يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

وفي المقام لم نحرز ذلك ، اذ نحتمل اَنْ لا يكون موضوع الحكم اعني الفوت متحداً مع المستصحب ، بل يكون في فرض اتصال القرينة والمخصص لا انفصاله كما هو واضح .

فتحصل: عدم امكان اثبات وجوب الاتيان بالمؤقت في خارج الوقت بالاستصحاب لا في الشبهة الحكمية ولا الموضوعية . هذا كله في الموسع .

فصل: هل الامر بالامر امر ام لا؟

يتصور ذلك على انحاء ثلاثة: فإنَّ غرض الآمر تارة: مترتب على مجرد أمر الواسطة ويكون لأمره موضوعية في نظر المولى ، واخرى: يكون أمره طريقياً محضاً وواسطة للايصال ، وثالثة: يكون وسطاً بين القسمين بأَنْ يكون المطلوب حصول المأمور به في الخارج لكن لا تعينه ، بل بما امر به الواسطة ، كما يتفق ذلك في الملوك وابنائهم ، فيأمر الملك ابنه بأَنْ يامر العسكر بالحركة إلى جانب خاص ، ويكون غرضه أَنْ يأتمر العسكر بامره ويتحركون إلى تلك الجهة بعد امره ليظهر عندهم آمريته وعظمته .

امّا في القسم الاول ، فليس الامر امراً بالعمل اصلاً ، لعدم تعلق الغرض به ، فلا يجب الاتيان به على الفاعل ، سواء أمره الواسطة أم لم يأمر فيما اذا لم تكن الواسطة بنفسها واجب الاطاعة ، بل كان شخصاً عادياً . كما لا اشكال في لزوم العمل على الفاعل في القسم الثاني ولو لم يأمره الواسطة ، بل علم بغرض المولى من طريق آخر . واما في القسم الثالث فيفصل بين ما اذا أمر الواسطة فيجب ، وإلّا فلا ، لانَّ الغرض لم يكن مترتباً على ذات العمل ، وانما كان مترتباً عليه بما امر به الواسطة ، فلو لم يأمر لايكون ذا مصلحة اصلاً . هذا كله في الاقسام المتصورة .

إلّا انَّ ظاهر الامر بالامر بحسب الفهم العرفي هو الثاني ، اعنى الطريقية المحضة ، ولذا لو امر المولى ابنه وقال: «مر الخادم بأَنْ يشتري اللحم» ولم يفعل الولد ولكن الخادم بنفسه سمع صوت المولى ومع ذلك لم يفعل يعد معاقباً عند العقلاء ، وليس له أَنْ يعتذر بانَّ الابن لم يأمرني بذلك ، وهذا واضح .

ويترتب على هذا البحث ثمر مهم في مسألة مشروعية عبادات الصبي وكونها تمرينية محضة ، التي هي معركة الاراء ، اذ ليس عليها دليل سوى ما ورد في الاخبار من خطاب اولياء الاطفال بأَنْ يأمروا صبيانهم بالصلاة والصيام ، وتظهر الثمرة فيما اذا حال بين المأموم والامام صبيانهم ولكنهم كانوا مؤتمين ايضاً ، وفيما اذا انحصر المأموم بطفل مميز وشك الامام وحفظ الطفل ، فهل يرجع الامام إليه أم لا ؟ إلى غير ذلك ، وكلها مبتنية على مشروعية عبادة الصبي المبتنية على هذا البحث ، وقد عرفت ما هو الصحيح فيه .

فصل: الامر بالشيء بعد الامر به

الامر بالشيء بعد الامر به يتصور على وجوه ، فإنه تارة: يكون كل منهما معلقاً على سبب مغاير لما علق عليه الآخر ، مثلاً يقول المولى: «إنْ ظاهرت فاعتق رقبة» ثم يقول: «إنْ افطرت صوم شهر رمضان متعمداً فاعتق رقبة» ولا اشكال في هذا القسم في تعدد التكليف ، وانَّ هناك خطابان: احدهما مترتب على الظهار ، والآخر مسبب عن الافطار ، فاذا فعلهما المكلف يكون الاكتفاء بعتق واحد وعدمه مبنياً على القول بتداخل الاسباب وعدمه ، وهذا خارج عن محل الكلام ، وسيأتي البحث عنه ان شاء الله في مفهوم الشرط .

فيبقى قسمان آخران وهما مورد البحث .

أحدهما: ما اذا اتحد السبب ، أي علق كل من الامرين على سبب واحد .

ثانيهما: ما اذا لم يذكر المسبب اصلاً ، كما لو قال: «اعط لزيد درهم» ثم قال ثانياً: «اعط لزيد درهما» فهل يكون الظاهر منهما تعدد التكليف أو يكون الثاني تاكيداً للامر الاول ؟

فنقول: ظاهر الامر وإنْ كان هو التاسيس ، والتأكيد في نفسه خلاف الاصل ، إلّا انَّ ذلك انما يكون فيما اذا لم يكن الامر مسبوقاً بأمر آخر ، وإلّا فالتحفظ على اطلاق مادته يقتضي الالتزام بالتأكيد دون التاسيس ، وذلك لانَّ الطبيعي الواحد لا يعقل تعلق الامرين به تاسيساً ، فلابدَّ من تقييد اطلاق مادة الامر الثاني بعنوان كعنوان الآخر مثلا ، ففي مثال الامر الثاني بالاعطاء لابدَّ وأنْ يقيد «اعط لزيد درهماً» بعنوان الآخر ، فيكون المراد اعطه درهماً آخر ، وهو خلاف الظاهر .

مبحث النواهي

- ❑ معنى النهي ودلالاته.
- ❑ اجتماع الأمر والنهي.
- ❑ دلالة النهي على الفساد.



النواهي

ذكروا انَّ النهي هو طلب ترك الفعل ، وذكر بعض آخر انه بمعنى الكف عن الفعل ، وهو امر وجودي بتخيل انَّ الترك وعدم الفعل خارج عن قدرة المكلف ، فانه ازلي ، فيستحيل تعلق الطلب به . إلّا انه غير صحيح ، فانَّ العدم الازلي وإنْ لم يكن مقدوراً للمكلف ولذا كان متحققاً قبل وجوده إلّا انَّ ابقاء العدم واستمراره امر مقدور له ، وإلّا لما كان الفعل ايضاً مقدوراً ، فانَّ المقدور ما كان طرفاه تحت قدرة المكلف وإلّا لكان الفعل ضرورياً كما في المعالم ، وهذا ظاهر .

إلّا انَّ الصحيح: انَّ النهي كالزجر متعلقه نفس الفعل ، لا الترك ولا الكف ، غايته انَّ الامر هو البعث نحو الفعل لمصلحة فيه تكون هي الباعث للمولى ، والنهي زجر عنه لمفسدة فيه تكون هي الزاجر ، ففي الامر يعتبر المولى لابدّية الفعل على ذمة المكلف ، وفي النهي يعتبر حرمانه عن الفعل ، نظير البعث والزجر الخارجين .

نعم قد يستعمل النهي في موارد محبوبية الترك واشتماله على المصلحة ، كما في تروك الاحرام وترك المفطرات في الصوم ، إلّا انَّ اطلاق النهي فيها مسامحة ، ولذا قد ذكر الاصحاب تروك الاحرام في الواجبات دون المحرمات ، وهذا يكون كاطلاق المبغوضية على ترك الواجبات .

ثم طلب الترك يتصور على اقسام ثلاثة: لانه تارة يكون من قبيل العام الاستغراقي بأَنْ يكون كل فرد من افراد الترك واجباً مستقلاً ، له اطاعة وعصيان مستقل .

واخرى: يكون الترك مطلوباً بنحو العام المجموعي الذي نعبر عنه بخلو صفحة

الوجود ، مثلاً لو اراد المولى أنْ ينام فقال: «لا يدخل عليَّ احد» يكون مقصوده ترك الدخول بنحو العام المجموعي وخلو الدار عنهم .

وثالثة: يكون متعلق الغرض عنوان بسيط منتزع من التروك .

ويختلف الحال في هذه الاقسام من حيث جريان البراءة والاشتغال فيما اذا شك فيها لشبهة موضوعية ، مثلاً ورد في باب الصلاة «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه»[1] فلو شككنا في لباس انه من غير الماكول فلو كان المطلوب ترك لبس كل فرد من افراد غير الماكول بنحو العموم الاستغراقي تجري البراءة عن حرمة المشكوك لا محالة ، لانه من الشك في الاقل والاكثر الغير الارتباطي في الشبهة الموضوعية الوجوبية التي لم يخالف في جريان البراءة فيها الاخباريون ايضاً .

وامّا لو كان بنحو العام المجموعي فيكون من الاقل والاكثر الارتباطي ، فمن يقول بالبراءة هناك يقول به في المقام ، ومن يقول بالاشتغال فكذلك .

وامّا على الثالث أي لو كان المطلوب عنواناً بسيطاً متحصلاً من التروك فلا ينبغي الريب في جريان قاعدة الاشتغال ، لانه من الشك في المحصل .

ثم انك بعد ما عرفت من انَّ التكليف في كل من الامر والنهي انما هو الفعل ، غايته في باب الاوامر يبعث نحو الفعل ، وفي باب النواهي يزجر عن الفعل اعتبارا كالبعث والزجر الخارجيين وانّ طلب الترك ليس نهياً يقع الكلام في امور .

الامر الاول: انا قد ذكرنا مراراً انَّ الطبيعة المهملة المعبر عنها باللابشرط المقسمي يستحيل تعلق التكليف بها ، بل لابدَّ وأنْ يكون متعلق الامر أو النهي هو اللابشرط القسمي أي الطبيعة المطلقة السارية في جميع الافراد ، أو المقيدة بقيد خاص ، فانَّ الاهمال غير معقول . وعلى هذا فتعلق كل من الامر أو النهي يكون

---

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٢٥٠ الباب الثاني من ابواب لباس المصلي.

الطبيعة المطلقة أعني السارية ، فما هو السر في انَّ امتثال البعث يتحقق بصرف وجود الطبيعي أي باول وجوده ، وفي النواهي لا يتحقق الانزجار إلّا بترك جميع افراد الطبيعي مع انَّ المتعلق في كليهما هو الطبيعي بنحو السريان في الافراد ؟

والجواب المعروف عن هذا هو: انَّ وجود الطبيعي يتحقق بأول وجود منه بخلاف عدم الطبيعة فانه لا يكون إلّا بترك جميع افرادها .

وهذا الجواب غير تام عندنا ، وذلك لانَّ متعلق التكليف في كل من الامر والنهي انما هو الطبيعة السارية لا المهملة ، ومن الواضح انها لا توجد في ضمن وجود فرد واحد من افرادها ، بل كل حصة منها موجودة في ضمن فرد ، فاذا اوجد المكلف بعض افرادها دون بعض يصدق انَّ حصة منها موجودة ، والحصة الاخرى منها معدومة من غير فرق في ذلك بين كون الطبيعة متعلقة للامر وكونها متعلقة للنهي .

وليعلم اولاً ـ انَّ محل كلامنا انما هو متعلق التكليف لا موضوعه ، فانَّ الوجوب ايضاً قد يكون انحلالياً بحسب افراد موضوعه كما في قوله تعالى ﴿**اوفوا بالعقود**﴾[1] فانَّ ظاهره وجوب الوفاء بكل عقد لا بصرف وجود العقد ، بل مورد البحث هو المتعلق كالضرب والاكرام ونحوه ، مثلاً لو قال المولى «اضرب زيدا» يمتثل بضرب واحد ، ولو قال: «لا تضرب زيداً» لا يتحقق الانزجار إلّا بترك كل ما يفرض للضرب من الافراد مع انَّ متعلق التكليف هو طبيعي الضرب بنحو السريان في كلا الموردين ، فما هو الفارق ؟

والجواب الصحيح عن ذلك هو انَّ الباعث على الامر انما هو وجود المصلحة في المتعلق أو وجود غرض للمولى فيه يكون باعثاً وداعياً له على اَنْ يأمر ، وهو

---

(١) المائدة: ٢.

بحسب الغالب متعلق بصرف وجود الطبيعة المنطبق على اول الوجود ، وتطبيقه على الافراد يكون بيد المكلف ، وقد يتفق نادراً تعلق غرضه بمطلق وجود الطبيعي إلّا انه لابدَّ من التنبيه عليه بأَنْ يقول: «اضرب زيداً مرتين أو اكثر» وإلّا فنفس الغلبة تكون قرينة لظهور الامر في القسم الاول .

وامّا الداعي للمولى على الزجر فانما هو وجود المفسدة في الطبيعي ، وبحسب الغالب تكون المفسدة أو ما ينافر طبع المولى الموجب لنهيه متحققاً في كل فرد من افراد الطبيعة ، وربما يتفق نادراً كون المفسدة في صرف وجود الطبيعة المنطبق على اول وجودها ، كما في المثال المتقدم اعني ما اذا اراد المولى أَنْ ينام ونهى عن الدخول عليه ، فإنَّ المنافر لطبعه حينئذٍ اول وجود الدخول لا مطلقه ، إلّا انَّ ذلك يحتاج إلى قرينة ، وإلّا فنفس الغلبة توجب ظهور النهي في القسم الاول .

وبالجملة فالفرق بين الاوامر والنواهي من حيث تحقق امتثال الاول بصرف وجود الطبيعي وعدم امتثال الثاني إلّا بترك جميع افراده انما هو من ناحية الغرض ، وانه في الاول متعلق بصرف الوجود ، وفي الثاني بمطلقه بحسب الغالب ، وهذه الغلبة قرينة على ذلك في الموردين إلّا أَنْ تقوم قرينة على خلافها .

وبالجملة الطبيعي في مقام تعلق الامر به أو النهي لابدَّ وأَنْ يكون ملحوظاً امّا مقيداً بالاضافة إلى كل قيد وانقسام يتصور له ، وامّا سارياً ومطلقاً بالقياس إلى ذلك ونعبر عنه باللابشرط القسمي .

فإذا فرضنا انه مطلق ، فما هو السر في حصول امتثاله في باب الاوامر بايجاد اول فرد منه ، وفي النواهي لا يتحقق الامتثال إلّا بترك جميع الافراد ؟

والوجه الصحيح لذلك هو انَّ الطبيعي في الاوامر ملحوظ بنحو صرف الوجود ، وفي النواهي بنحو مطلق الوجود والقرينة على ذلك امران .

احدهما: ما تقدم من انَّ الغرض والمصلحة بحسب الغالب مترتب على صرف

وجود الطبيعة ، والمنافر للطبع أو المفسدة مترتبة على مطلق وجودها ، وهذه الغلبة احدى القرينتين على كون متعلق الامر صرف وجود الطبيعي ومتعلق النهي مطلق وجوده .

ثانيهما: وهو العمدة ولا اختصاص له بالقضايا الانشائية بل هو جار في الجملة الخبرية ايضاً ، فانَّ الاشكال غير مختص بالانشائيات ، بل يجري في الاخبارات ايضاً ، فإنه لو قال المتكلم «عندي درهم» لا يستفاد منه إلّا تحقق صرف وجوده عنده ، ولو قال «ليس عندي درهم ، أو لا درهم عندي» يستفاد منه انتفاء جميع افراده ، وهذا هو الكلام المعروف من انَّ النكرة في سياق النفي يفيد العموم .

فالاشكال جار في كل قضية موجبة وسالبة ، سواء كانت خبرية أو انشائية ، وهذه القرينة الثانية على ارادة صرف الوجود في الايجابية ، ومطلق الوجود في السلبية موجودة في القضايا الخبرية والانشائية وهي: انه لا اشكال في انَّ وجود جميع افراد طبيعة واحدة عند شخص واحد يكون مستحيلاً عادة ، كما انَّ ايجادها بالاضافة إليه كذلك ، بل ربما يكون مستحيلاً عقلاً ، اذ ربما تكون الحصص متقابلة ، مثلاً لو قال المولى «بع دارك لزيد» يستحيل اَنْ يبيعه المكلف بالفارسي وبالعربي وبالبيع اللازم والبيع الخياري إلى غير ذلك ، وعلى هذا ففي القضايا الايجابية اذا اخبر عن وجود الطبيعي عنده أو طلب ايجاده لابدَّ واَنْ يكون المطلوب أو المخبر به هو صرف وجود الطبيعي لهذه القرينة .

واما في القضايا السلبية فبما انَّ انتفاء صرف وجود الطبيعي امر ضروري لابدَّ منه عادة فلا يكون قابلاً لأنْ يخبر عنه أو لأنْ يطلب ، فلا معنى لأنْ يقول المتكلم «ليس عندي درهم» ويريد به نفي طبيعي الدرهم بنحو صرف الوجود ، أي يزجر عن شرب الخمر بنحو صرف الوجود ، وهذه قرينة على انه اذا تعلق النهي أو

النفي بالطبيعة المطلقة فهي ملحوظة بنحو مطلق الوجود المنطبق على جميع الافراد وإلاّ.

فانْ قلت: انَّ هذه القرينة انما تكون قرينة على انَّ المراد من الطبيعي في القضية الموجبة الافراد الممكنة بحسب العادة لا صرف وجود الطبيعة ، وهكذا في القضايا السالبة يمكن اَنْ يكون ذلك قرينة على تعلق السلب بصرف وجود الافراد الممكنة عادة من الطبيعي بالقياس إلى هذا الشخص ، مثلاً لو قال: «اشتريت كتاباً» لابدَّ واَنْ يراد به شراء الكتب الممكنة ولو باجمعها لا خصوص صرف وجودها ، ولو قال: «ما اشتريت كتاباً» يراد به نفي شراء الكتاب بنحو صرف الوجود بالقياس إلى ما امكن عادة شراؤه له من الكتب .

قلت: هذا وإنْ كان صحيحاً إلّا انَّ الانسان يقطع من الخارج بعدم وجود جميع الافراد الممكنة عادة عند الشخص ، فانَّ من يمكنه بحسب العادة اَنْ يشتري الف كتاب اذا قال: «ما اشتريت اليوم كتاباً» لا يمكن حمله على النفي بنحو صرف الوجود ، اذ يعلم من الخارج انه مع تمكنه لا يشتري في اليوم الواحد الف كتاب ، فتأمل .

وامّا نفي المقدار الخاص فهو مناف للاطلاق وينافيه التقييد بحد مخصوص . هذا كله في الافراد العرضية .

الامر الثاني: في انَّ النهي عن الطبيعي هل يستفاد منه الاستمرار والزجر عن الافراد الطولية ايضاً ؟ الظاهر ذلك ، وقد ذكر الميرزا[1] ﷺ له وجهاً وحاصله: انَّ ترك الطبيعي آناً ما حاصل لكل احد ، فطلبه لغو محض ، فلابدَّ واَنْ يراد منه الاستمرار .

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٣٣٠.

وفيه: انَّ اللغوية ترتفع بتقييده بازيد من المقدار الضروري ، مثلاً يراد من «لا تشرب الخمر» الزجر عنه في نصف عمره مثلاً فانَّ به يرتفع محذور اللغوية .

فالوجه الصحيح للاستمرار وعدم سقوط النهي بترك الافراد العرضية آنا ما هو اطلاق المادة ، وانه بعد ما اثبتنا انَّ الزجر لابدَّ واَنْ يتعلق بالطبيعي بنحو مطلق الوجود والسريان فلا محالة تكون الافراد الطولية ايضاً متعلقة للنهي كالافراد العرضية من غير حاجة إلى التمسك باللغوية فتأمل .

الامر الثالث: لو فرضنا انَّ المكلف عصى النهي وأتى ببعض افراد الطبيعي المنهي عنه ، فهل يقتضي النهي الزجر عن الافراد الأُخر أم لا ؟

ذكر المحقق الخراساني[1] انَّ اطلاق النهي من سائر الجهات لا يكفي اطلاقه من هذه الجهة ، فلابد في ذلك من اطلاق آخر ، أو دليل على بقاء النهي .

ولكن الصحيح: انَّ ما افاده انما يتم في النهي الشخصي كما في النهي عن المفطرات في الصوم ، فانه لا يقتضي الزجر عن اتيان المفطر بعد العصيان ، وقد دل الدليل على ذلك من الخارج . وامّا في ما كان النهي من قبيل القضايا الحقيقية فنفس الاطلاق الاول وسريان الطبيعي إلى الافراد العرضية والطولية يقتضي انحلال التكليف ، فعصيانه في بعض الافراد لا يستلزم سقوطه في غيره من الافراد .

وبالجملة جميع هذه الامور الثلاثة مبنية على اَنْ يكون متعلق النهي هو مطلق وجود الطبيعة لا صرف وجودها ، وقد عرفت القرينتين على ذلك .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٢٣٣.

اجتماع الامر والنهي

لابدَّ من التعرض لامور:

الاول: انَّ محل البحث انما هو ما اذا كان عنوانان يتعلق باحدهما الامر وبالآخر النهي ، وكان العنوانان متحدين خارجاً نحو اتحاد ولو بالمسامحة العرفية على ما سنبينه ان شاء الله .

وبعبارة اخرى: يكون المصداق الواحد مصداقاً للعنوانين ، فيقع الكلام في انّه هل يسري كل من الامر والنهي إلى ما تعلق به الآخر ليقع المعارضة بين اطلاقيهما ، لاستحالة اتصاف الفعل الواحد بحكمين متضادين وكونه محبوباً ، ومبغوضاً ، أو لا يسري شيء منهما إلى ما تعلق به الآخر ، إمّا من جهة انَّ ما يتعلق به التكليف انما هو العنوانان وهما متغايران ، والفرد الخارجي لا يتعلق به التكليف ، واما لما ذكره بعض وسنبينه ان شاء الله من كون الفرد الخارجي متعدداً بالدقة العقلية وإنْ كان متحداً عرفاً فلا يلزم من ثبوت الحكمين اجتماع الضدين ؟

وبهذا ظهر: انه لاجامع بين مسألتنا ومسألة النهي في العبادة اصلاً ، فانَّ الكلام في المقام انما هو في السراية وعدمها ، وهناك بعد الفراغ عن ذلك في كونه موجباً للفساد وعدمه . نعم لو قلنا فيما نحن فيه بامتناع الاجتماع وقدمنا جانب الحرمة يكون من صغريات ذلك البحث .

الثاني: وقع الكلام في كون المسألة كلامية أو فرعية أو اصولية أو من المبادىء الاحكامية أو من المبادىء التصديقية ، وقد ذكر الاخوند[1] انَّ فيها الجهات

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٢٣٦.

جميعها .

امّا الوجه في كونها كلامية فهو انَّ المبحوث عنه فيها انما هو الجواز بمعنى الامكان العقلي وامتناعه ، فالبحث عقلي ، فيكون كلاميا .

والوجه في كونها فرعية هو امكان اَنْ يكون المبحوث عند فيها صحة الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة وفسادها ، فتكون فرعية .

والوجه في كونها من المبادىء الاحكامية أي البحث عن لوازم الاحكام كوجوب المقدمة اللازم لوجوب ذيها هو كون المبحوث عنه في المقام من لوازم الاحكام .

والوجه في كونها من المبادىء التصديقية هو انها على القول بامتناع الاجتماع محقق لصغرى من صغريات باب التعارض .

ولكن الصحيح: فساد جميع هذه الوجوه ، والحق انها من المسائل الاصولية .

اما كونها كلامية فيرده .

اولاً: انه ليس كل مسألة عقلية من المسائل الكلامية ، وإلّا لكانت مسألة الانسداد ايضاً من علم الكلام ، بل لابدَّ في ذلك من كونها مما ترجع إلى المبدأ أو المعاد .

وثانياً: انه لا يبحث في مسألة اجتماع الامر والنهي عن استحالة اجتماع الضدين ، بل البحث فيها صغروي كما هو ظاهر .

واما كونها فرعية ، ففيه: انه لم نرى اصولياً جعل المبحوث عنه في هذه المسألة صحة الصلاة في الدار المغصوبة وفسادها . نعم هما من نتيجة هذا البحث .

واما كونها من المبادىء الاحكامية ، ففيه: انا لا نعقل معنى صحيحاً للمباديء الاحكامية اصلاً ، وذلك لانَّ نتيجة المسألة لو كانت واقعة في طريق الاستنباط فهي من المسائل الاصولية ، سواء كان البحث فيها عن لوازم الاحكام

أو عن غيرها ، وإنْ لم يكن كذلك بل كانت من المبادىء فلابدَّ وان يكون من احد القسمين: أمّا من المبادىء التصديقية وامّا من المبادىء التصورية المبينتين في علم المنطق .

وامّا كونها من المباديء التصديقية لبحث التعارض فهو الذي بنى عليه الميرزا﵀ وذكر ما حاصله: انَّ المسألة الاصولية لابدَّ واَنْ تكون نتيجتها كبرى كلية لو انضم اليها صغراها انتجت حكما فرعياً ، ومن الواضح انه لو بنينا على امتناع الاجتماع وضممنا إليها صغراها أعني قوله «صل ولا تغصب» لانستفيد من ذلك أي حكم فرعي ، فلا يمكن عدها من المسائل الاصولية ؛ ولكن حيث انها توجب التصديق بكون مورد اجتماع الامر والنهي من صغريات باب التعارض تكون من مباديه التصديقية .

وفيه: انَّ الميزان في كون المسألة اصولية وإنْ كان ما افاده ؛ إلّا انا ذكرنا في اوائل الكتاب انَّ ترتب النتيجة الفرعية على المسألة الاصولية لا يلزم اَنْ يكون على كلا تقديري النفي والاثبات ، أي نفي المحمول في المسألة واثباته ، بل يكفي في كون المسألة اصولية ترتب النتيجة على احد تقديريه ، وهو فرض ثبوت المحمول في المسألة مع قطع النظر عن بقية المسائل مما سبقه ولحقه ، وإلّا لخرجت جميع مسائل علم الاصول عن كونها اصولية ، فمسألة حجية الخبر أي حكم فرعي يترتب عليها على تقدير البناء على عدم حجيته غير انها تحقق صغرى من صغريات مسألة البراءة ونحوها ؟ فانه على تقدير عدم حجية خبر الواحد القائم على وجوب السورة في الصلاة يكون ذلك مورداً للبراءة ، فالحكم الشرعي في مورده مستفاد منها لا من عدم حجية الخبر ، وانما يترتب الحكم الفرعي على التقدير الآخر أعني على حجية الخبر كما هو واضح .

وهكذا مسألة حجية الاستصحاب ، فانَّ الحكم الفرعي مترتب على تقدير

القول بحجيته دون التقدير الآخر .

ومسألة اجتماع الامر والنهي وإنْ لم يترتب عليها حكم فرعي على تقدير القول بالامتناع ، بل يتحقق بها حينئذٍ صغرى من صغريات باب التعارض كما كان يتحقق بنفي حجية خبر الواحد صغرى من صغريات البراءة ، إلّا انّه يترتب عليها الحكم الفرعي على تقدير القول بالجواز من دون حاجة إلى ضم شيء من بقية المسائل إليها مما سبقه أو لحقه ، لكن لا مطلقاً بل في الجملة أي فيما اذا كان في البين مندوحة ، وإلّا فعلى القول بالجواز ايضاً يدخل مورد الاجتماع في باب التزاحم لعدم قدرة المكلف على الامتثال . واما مع وجود المندوحة فلا تزاحم كما عرفت في محله ؛ فيترتب الحكم الفرعي على مجرد هذه المسألة بنحو الموجبة الجزئية وهو صحة الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة مثلاً ، وكون مورد الاجتماع كغيره مصداقاً للمامور به وجواز الاتيان به بقصد الامر ، ويكفي هذا المقدار في كون المسألة اصولية كما بينا .

الثالث: انَّ البحث عن هذه المسألة عقلي ، فنظر العرف غير متبع فيها ، لانه انما يتبع في باب المفاهيم والالفاظ بما انَّ الشارع يتكلم بلسانهم . وامّا في باب التطبيقات وتمييز الوجود الواحد عن المتعدد فلا ، فما ذكره بعض من انَّ اجتماع الامر والنهي مستحيل عرفاً وإنْ كان ممكناً عقلاً على فرض صحة حكم العرف بالاستحالة ، لانهم يرون مورد الاجتماع وجوداً واحداً لقصر نظرهم ، لا يعبأ به بعد ما راى العقل تعدد ذلك وكون التركيب بينهما انضمامياً لأمكان اَنْ يشار اليهما باشارتين ، اذ لا قيمة لنظر العرف في ذلك .

الرابع: انه هل يجري نزاع الاجتماع في التكاليف الغيرية أو التخييرية أو الكفائية أو يختص بالتكليف النفسي العيني التعييني ؟ ذهب الاخوند[1] إلى الاول ،

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٢٣٨.

لثبوت ملاك البحث في الجميع ، وهو لزوم تعلق الارادة والكراهة أو الحب والبغض بشيء واحد وعدمه .

والكلام في المقام يقع في موردين:

المورد الاول: في انه هل يتصور الغيرية والتخييرية والكفائية في التحريم كما يتصور ذلك في الوجوب أم لا ؟

امّا النهي الغيري فهو متحقق كالوجوب الغيري ، اذ كما يمكن النهي عن شيء لوجود المفسدة فيه يمكن النهي عن شيء لوجود المفسدة في شيء آخر مترتب عليه ، ونظير ذلك بالمسامحة ما اذا كان ترك شيء مقدمة لفعل واجب ، فانَّ الترك حينئذٍ يكون واجباً ، فبالمسامحة يكون فعله حراماً .

وامّا الحرمة التخييرية كالوجوب التخييري فالظاهر انه غير معقول ، وذلك لانَّ معنى الوجوب التخييري اَنْ تكون المصلحة قائمة بالجامع ، فيكون الوجوب في مقام الجعل متعلقاً بالجامع بحيث يكون خصوصيات الفعل كلها ملغاة ، وفي التحريم لو فرضنا ايضاً انَّ المفسدة قائمة بالجامع وكانت خصوصيات الافعال ملغاة فلازمه حرمة كل من الافعال وعدم جواز الاتيان بشيء منها ، وهذا خلاف المطلوب . وإنْ كانت المفسدة قائمة بالمجموع وتعلق النهي ايضاً بالمجموع فالتخيير حينئذٍ وإنْ كان ثابتاً إلّا أنّه تخيير في مقام الامتثال لا الجعل ، فانَّ المكلف في مقام امتثال النهي مخير بين ترك المجموع وترك كل منهما دون الآخر ، وهذا غير التخيير المصطلح ، ونظيره مسألة التصوير التام فإنّه حرام ، فيتخير المكلف في مقام الامتثال بين الترك راساً وترك تصوير الرأس أو الطرف الايمن أو الايسر وهكذا ، وهذا ليس تخييراً في الحكم ، وهكذا في الصوم المحرم ، فالحرمة التخييرية غير معقولة .

وبهذا البيان ظهرت استحالة الحرمة الكفائية ايضاً ، فانَّ المصلحة في الواجب الكفائي قائمة بطبيعي الفعل الملغى عنه خصوصيات الفاعل ، وفي التحريم لو فرضنا

قيام المفسدة بالطبيعي وكانت خصوصيات الفاعلين ملغاة فلازمه حرمة الاتيان به على كل مكلف ، وهذا خلاف المطلوب . وامّا لو كانت المفسدة قائمة بفعل المجموع فالتخيير حينئذٍ يكون في مرحلة الامتثال لا في مقام الجعل ، نظير ما لو قال المولى لعبيده «لا يدخل عليَّ مجموعكم» فانهم حينئذٍ مخيرون في مقام الامتثال بين اَنْ لا يدخل منهم احد أو يدخل بعضهم دون بعض ، وهذا ليس من قبيل الواجب الكفائي .

وبالجملة لو كانت المفسدة قائمة بالمجموع لا يكون كل من اجزاء المركب بشرط لا متصفاً بالحرمة ، وانما المحرم هو ضم الجزء الآخر إلى بقية الاجزاء أي منها بشرط انضمام بقية الاجزاء ، فانَّ المكلف مخير في ذلك بين ترك المركب راساً وترك بعض اجزائه دون بعض ، إلّا أنَّ هذا تخيير في مرحلة الامتثال ، وهو اجنبي عن التكليف التخييري أو الكفائي . هذا كله في المورد الاول .

واما المورد الثاني: فالظاهر جريان ملاك هذا النزاع في جميع الاقسام ، فانَّ التضاد ثابت بين طبيعي الوجوب والحرمة بما لهما من الاقسام ، كالتضاد الثابت بين السواد والبياض بما لهما من المراتب ، فكما انَّ الوجوب النفسي التعييني مضاد مع الحرمة ، كذلك الوجوب الغيري مضاد مع الحرمة الغيرية ، والوجوب التخييري مضاد مع الحرمة التعيينية إلى غير ذلك ، فإنَّ الارادة والكراهة ومبغوضية شيء ومحبوبيته مما لا يجتمعان ، فيجري هذا النزاع فيما اذا اتى المكلف بصلاة الجمعة التي هي واجب تخييري في الدار المغصوبة .

نعم لا تترتب الثمرة المطلوبة من هذا البحث على اجتماع الامر والنهي الغيري ، ولا على اجتماع الامر الغيري مع النهي النفسي أو العكس .

امّا لو اجتمع الامر الغيري مع النهي ، فانْ كان الامر الغيري كالامر المتعلق بالمقدمة امراً توصلياً فمن الواضح انَّ الغرض منه وهو التوصل إلى الواجب النفسي

يحصل بالاتيان به ولو في ضمن فرد محرم ، فلا معنى فيه للصحة والفساد . وإنْ كان عبادياً كبعض المقدمات العبادية مثل الوضوء في الاناء المغصوب فحيث انَّ الامر الغيري لا يكون عبادياً ولا تحصل به القربة وليس ملاك العبادية ، فوجوده كعدمه مما لا يترتب عليه اثر ، وقد عرفت انَّ عبادية مثل الوضوء انما هي بقصد امره النفسي الاستحبابي ، ففي الحقيقة يكون اجتماع الامر والنهي من ذلك الحيث لا من حيث الامر الغيري .

وامّا عكس هذا بأنْ اجتمع الامر النفسي مع النهي الغيري كما في باب التضاد فيما لو كان ترك احد الضدين مقدمة لفعل واجب اهم ، كالازالة والصلاة ، فانَّ ترك الصلاة حينئذٍ يكون واجباً ، فبالمسامحة يكون فعلها محرماً غيرياً ، فحيث انَّ النهي الغيري لا يوجب مبغوضية متعلقه وغاية ما يستلزمه هو عدم كونه مأموراً به ، لانَّ الامر والنهي متضادان ، فلو بنينا على امتناع اجتماع الامر والنهي وقدمنا جانب النهي ايضاً يكون العمل صحيحاً ، امّا بالملاك كما ذهب إليه المحقق الثاني ومن تبعه ، وامّا بالترتب على المختار ، فلا يترتب ثمرة على بحث اجتماع الامر والنهي الغيريين وإنْ كان ملاك النزاع جارياً فيهما ايضاً ، واما بقية الاقسام فالنزاع جار فيها ، كما انَّ الثمرة ايضاً مترتبة فيها .

الخامس: لا يعتبر وجود المندوحة في جريان هذا النزاع اصلاً ، اذ كون التركيب بين متعلق الامر والنهي انضمامياً أو اتحادياً اجنبي عن وجود المندوحة وعدمها ، كما انَّ القول بالجواز أي عدم سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الآخر أيضاً غير متوقف على وجود المندوحة .

فالانصاف انَّ ما ذكره في الكفاية[1] في المقام من عدم اعتبار المندوحة متين

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٣٩.

جداً .

نعم الجواز الفعلي أي ثبوت الاطلاقين بالفعل يتوقف على وجود المندوحة ، اذ بدونها يدخل مورد الاجتماع في باب التزاحم على القول بالجواز لعدم قدرة المكلف حينئذٍ على أنْ يصلي ولا يغصب ، فتجري فيه قواعد التزاحم ، وان لم يكن من باب التعارض لكون التركيب انضامياً .

ثم انّه على تقدير وجود المندوحة والقول بجواز الاجتماع ، هل يكون مورد اجتماع الحكمين داخلاً في باب التزاحم ايضاً ام لا ؟ هذه المسألة مبتنية على ما تقدم في مقدمات بحث الترتب من انَّ المحقق الثاني ﷺ ذهب إلى انَّ اعتبار القدرة في متعلق الخطاب انما هو بحكم العقل ، وعليه فاذا كان فرد من افراد الطبيعي مقدوراً للمكلف يصح تعلق التكليف به ، فانَّ الطبيعي مقدور بالقدرة على بعض افراده فمع وجود المندوحة لا يكون التكليفان تكليفا بما لا يطاق .

وذكر المحقق النائيني انَّ اعتبار القدرة انما هو من مقتضيات نفس التكليف ، فانَّ امكان البعث يستدعي امكان الانبعاث ، وعليه فلا محالة يتعلق التكليف بالافراد المقدورة من الطبيعي دون غيرها ، ففي مورد الاجتماع لابدَّ وأنْ لا يكون احد الخطابين موجوداً لعدم القدرة على امتثالهما ، فيكون داخلاً في بحث التزاحم ، ولابدَّ من تقديم الاقوى . وعلى هذا بنى ﷺ بعد ذهابه إلى جواز الاجتماع ما افتى به المشهور من بطلان الوضوء من الاناء المغصوب في صورة العلم بالغصب ولو مع وجود الماء المباح في اناء مباح وادعّى انَّ بطلان الوضوء في ذلك انما هو من جهة التزاحم لا اجتماع الامر والنهي .

والحاصل: انه لو لم يكن في البين مندوحة يكون مورد اجتماع الامر والنهي بناء على الجواز وعدم السراية داخلاً في باب التزاحم ، لعدم قدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين ، فيتقدم اقواهما وهو النهي لكون اطلاقه استيعابياً بخلاف

اطلاق الامر فانه بدلي ، فصحة العبادة حينئذٍ لابدَّ وأنْ تكون امّا من ناحية الملاك ، وامّا على الترتب كما هو المختار .

وامّا مع وجود المندوحة ، فهل يدخل مورد الاجتماع في باب التزاحم ايضاً ام لا ؟ امّا على ما ذهب إليه المحقق الثاني وهو الصحيح من انَّ اعتبار القدرة في متعلق التكليف انما هو بحكم العقل فتكفي القدرة على فرد من افراد الطبيعي في كونه مقدوراً وصحة التكليف به وإنْ كان بعض افراده ممتنعاً ، لانَّ الخصوصيات الفردية غير داخلة تحت التكليف ، فهي ملغاة في مقام الطلب والبعث ، فعدم الدخول واضح ، فانَّ المكلف على فرض متمكن من امتثال كلا التكليفين لوجود المندوحة ، وقد تعلق الوجوب بطبيعي الصلاة التي هي مقدورة بالقدرة على بعض افراده عقلاً وشرعاً ، فاذا فرضنا انَّ المكلف بسوء اختياره أوجدَ الطبيعي المأمور به في ضمن الفرد المحرم فقد امتثل ، لانَّ انطباق الطبيعي المأمور به على مصداقه قهري غايته يكون معاقباً ايضاً لعصيانه .

وامّا على مسلك الميرزا﵀ من كون اعتبار القدرة في متعلق التكليف من مقتضيات نفس التكليف ، وانَّ التكليف انما يتعلق بالحصص المقدورة من الطبيعي عقلاً وشرعاً دون غيرها وإنْ كان مصداقاً للطبيعة ، فقد ذهب﵀ إلى انه على القول بجواز اجتماع الامر والنهي وعدم السراية يدخل مورد الاجتماع في باب التزاحم ، وذلك لانَّ الامر بالطبيعي كالصلاة مثلاً انما يتعلق بالحصص المقدورة ، فلا يعم الصلاة في الدار المغصوبة ، لانه غير مقدور شرعاً ، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً . فلا محالة تقع المزاحمة بين اطلاق الامر والنهي ، وحيث انَّ النهي اقوى ويتقدم لكون عمومه استيعابياً دون اطلاق الامر لانه بدلي لا محالة يختص الامر المتعلق بالطبيعي بغير تلك الحصة ، فلا تكون مصداقاً للمأمور به ، فلا تصح الاتيان بها .

نعم لو قدمنا جانب الامر أو سقط النهي لجهة اخرى من اضطرار أو اكراه

ونحوه لشمله اطلاق الامر ، وكان الاتيان بها حينئذٍ مجزيا .

هذا ولنا كلام معه ﷺ في مقامين:

الاول: في اصل تمامية الكبرى وعدمها ، وانه لا تكفي القدرة على بعض افراد الطبيعي في صحة البعث نحوه ، وانَّ البعث انما يتعلق بالحصص المقدورة من الطبيعة دون غيرها ، وقد تقدم الكلام فيه ، وعرفت فساده ، فلا يفيد .

الثاني: بعد تسليم تمامية الكبرى ، هل تنطبق على ما نحن فيه ام لا ؟ الظاهر هو الثاني ، وذلك لانَّ هذا الكلام منه ﷺ مبني على جواز اجتماع الامر والنهي ، وانَّ التركيب بين متعلق كل منهما انضمامي ، ولا يسري شيء منهما إلى ما تعلق به الآخر ، وقد صرح ﷺ بهذا مكرراً ، وعليه فلا يكون مصداق الطبيعي المأمور به منهياً عنه ليكون ممتنعاً شرعاً ، وانما المحرم الوجود الآخر المنضم به .

توضيح ذلك: انَّ الممتنع تارة يكون ممتنعاً عقلاً ، واُخرى شرعاً . والممتنع الشرعي على نحوين .

الاول: اَنْ يكون نفس الواجب منهياً عنه ، كما في موارد النهي في العبادة ، ويلحقه مورد اجتماع الامر والنهي على القول بالامتناع والسراية ، فيكون ممتنعاً شرعاً .

الثاني: اَنْ يكون الواجب متوقفاً على مقدمة منحصرة محرمة وكانت حرمتها أهم من وجوب ذيها ، كما لو فرضنا انَّ غسل الميت متوقف على التصرف في ملك الغير ، فانَّ الاتيان بالواجب حينئذٍ من دون الاتيان بمقدمته ممتنع عقلاً ، والاتيان به مع مقدمته ممتنع شرعاً . والعجز الشرعي منحصر بهذين الموردين ، فتأمل .

وامّا مجرد كون الواجب ملازماً مع المحرم بسوء اختيار العبد لا يوجب امتناع لازمه شرعاً ، فإنَّ حرمة احد المتلازمين لا يستلزم حرمة اللازم الآخر . نعم لا يمكن اَنْ يكون المتلازمان مختلفين في الحكم ، ومن الواضح انه لا ملازمة في مفروض

الكلام بين المامور به والمنهي عنه أعني الطبيعتين لوجود المندوحة ، وانما الملازمة بين الفردين ، ولم يتعلق بخصوصهما امر ولا نهي .

فتلخص: انه ولو سلمنا اصل الكبرى إلّا انها غير منطبقة على ما نحن فيه بعد البناء على جواز اجتماع الامر والنهي وعدم السراية ، فاطلاق الامر المتعلق بالطبيعي يعم مورد الاجتماع ، ولا يدخل في باب التزاحم اصلاً ، فينحصر مورد التزاحم بما اذا لم يكن في البين مندوحة . وسنبين ثمرة دخوله في باب التزاحم انشاء الله .

السادس: انه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه انَّ ملاك النزاع في مبحث اجتماع الامر والنهي إنما هو كون التركيب بين متعلقي الحكمين اتحادياً أو انضامياً ، وهذا الذي عبر عنه المحقق النائيني بكون الجهتين تعليليتين أو تقييديتين .

فإنْ قلنا: بانَّ التركيب بين المتعلقين اتحادي ، بمعنى انَّ مورد الاجتماع واحد وجوداً وماهية ، وانَّ العنوانين ينتزعان من وجود واحد ويكونان علّة لثبوت الحكم لذاك الواحد الخارجي فلابدَّ من القول بامتناع اجتماع الامر والنهي مطلقاً ، لاستحالة اجتماع الضدين ، سواء قلنا: باستحالة التكليف بما لا يطاق أم لم نقل به كما ذهب إليه الاشعري ، فانَّ اجتماع الضدين مستحيل من غير فرق بين اَنْ يكون بعلّة واحدة أو بعلّتين ، بداهة امتناع اتصاف محل واحد بالسواد والبياض ولو كان علّة كل منهما مغايراً لعلّة الآخر ، وذلك واضح .

وامّا اِنْ قلنا: بانَّ التركيب بينهما انضمامي وانَّ في الخارج وجودين ، غاية الامر بينهما اتحاد مسامحي عرفي ، وانَّ خصوصيتيه الصلاتية والغصبية من المشخصات الفردية أي من الضمائم الخارجية التي نعبر عنها مسامحة بالمشخصات فانَّ وجود كل جوهر لا ينفك خارجاً عن بعض المقولات التسع العرضية ، فيدخل المقام في المبحث المتقدم ، وهو تعلق التكليف بالطبيعي أو الافراد بهذا المعنى ، فإنْ

اخترنا سراية التكليف من الطبيعي إلى المشخصات أعني المنضمات فنقول بالامتناع ايضاً ، اذ لازمه تعلق الامر والنهي بوقوع الصلاة في المحل المغصوب ، وإنْ اخترنا عدم تعلق التكليف بالخصوصيات، كما هو الصحيح خصوصاً على ما اخترناه من القول بعدم وجوب عقد الواجب فكيف ببقية لوازمه فلا مانع من اجتماع الامر والنهي .

فالقول بالجواز يتوقف على امرين:

احدهما ـ كون التركيب أنضمامياً .

ثانيهما ـ كون التكليف متعلقاً بالطبيعي وخروج المشخصات عن حيز التكليف .

وبأنكار احدهما يتحقق القول بالامتناع ، وعمدة النزاع انما هو في الاول منهما ،فانَّ الثاني امر مفروغ عنه ، وقد اثبتنا خروج الخصوصيات عن متعلق التكليف .

السابع: انَّ مورد النزاع في البحث انما هو امكان اجتماع الامر والنهي واستحالته ، وروح البحث كما عرفت هو كون التركيب اتحادياً فيقع المعارضة بين اطلاقي الخطابين في مقام الجعل والثبوت أو انه انضمامي فلا معارضة بينهما . فالتنافي انما هو في مقام الجعل لا في مرحلة الامتثال ، وهو غير مبني على القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد أي الملاكات كما في المعارضة بين اطلاق قوله: «اكرم العلماء» «ولا تكرم الفساق» ونحوه من العامين من وجه ، فانَّ الاشعري المنكر للحسن والقبح العقليين ايضاً يقول بالمعارضة بين قولك «اكرم زيدا» وقولك «لا تكرم زيدا» وانه لابدَّ من رفع اليد عن احدهما .

فليس هذا البحث في التزاحم بين الحكمين ليدور مدار وجود الملاك أو تعدده وعدمه ، فلا وجه لشيء مما ذكره في التنبيه الثامن والتاسع من الكفاية[1] من

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٢٤٢.

الاول: ما في الكفاية[١] وحاصله: انَّ المجمع مشتمل على المصلحة وملاك الوجوب ولو قدم جانب النهي وقيد به اطلاق الامر ، فانَّ التقييد عقلي لاشرعي وحينئذٍ فمع العمد والعلم وفرض تنجز الحرمة حيث انَّ الفعل يصدر من الفاعل مبغوضاً فلا يمكن اَنْ يقصد به القربة ويضاف إلى المولى ، وامّا مع العذر فبما انَّ صدور الفعل لا يكون مبغوضا فيمكن اضافته إلى المولى بقصد الملاك الثابت به فيه ، فيكون عبادة ويتحقق به الامتثال .

وفيه: اولاً ـ ما الدليل على ثبوت الملاك فيه بعد فرض سقوط اطلاق الامر بالتعارض ، ونتيجته عدم تعلق التكليف بالمطلق من اول الامر لا سقوطه لاجل عجز المكلف عن الامتثال كما في باب التزاحم ، فتأمل ، وقد ذكرنا مراراً انه لا كاشف عن الملاك إلّا الامر .

وثانيا: لو سلمنا ثبوت ملاك الوجوب في المجمع ، فمن الواضح انه ملاك مغلوب بالمفسدة الموجودة فيه ، فكيف يمكن اَنْ يتقرب به ، وهل الملاك المغلوب بمفسدة اهم إلّا كعدمه ؟ ومثاله الواضح في العرف انه لو فرضنا انَّ المولى عطشان فأتى عبده اليه بماء مخلوط بدواء يوجب تمرض المولى مدة شهر أو أزيد ، فهل يمكن اَنْ يتقرب به إليه لكون احضار الماء مشتملاً على الملاك مع كونه مغلوباً بالاضافة إلى المفسدة ؟ !

الثاني: إنَّ تقييد اطلاق الامر بالاضافة إلى المجمع عقلي لا شرعي ، نظير تقييد اطلاق الامر بالصلاة بقوله عليه السلام «لا تصل فيما لا يؤكل»[٢] أو قوله عليه السلام «دعي الصلاة ايام اقرائك»[٣] فلابدَّ من الاقتصار فيه على مقدار الضرورة أي بما يرتفع به

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٢٤٧.

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ٢٥٠.

(٣) الكافي ٣ / ٨٥.

الاول: ما في الكفاية[١] وحاصله: انَّ المجمع مشتمل على المصلحة وملاك الوجوب ولو قدم جانب النهي وقيد به اطلاق الامر ، فانَّ التقييد عقلي لاشرعي وحينئذٍ فمع العمد والعلم وفرض تنجز الحرمة حيث انَّ الفعل يصدر من الفاعل مبغوضاً فلا يمكن اَنْ يقصد به القربة ويضاف إلى المولى ، وامّا مع العذر فبما انَّ صدور الفعل لا يكون مبغوضا فيمكن اضافته إلى المولى بقصد الملاك الثابت به فيه ، فيكون عبادة ويتحقق به الامتثال .

وفيه: اولاً ـ ما الدليل على ثبوت الملاك فيه بعد فرض سقوط اطلاق الامر بالتعارض ، ونتيجته عدم تعلق التكليف بالمطلق من اول الامر لا سقوطه لاجل عجز المكلف عن الامتثال كما في باب التزاحم ، فتأمل ، وقد ذكرنا مراراً انه لا كاشف عن الملاك إلّا الامر .

وثانيا: لو سلمنا ثبوت ملاك الوجوب في المجمع ، فمن الواضح انه ملاك مغلوب بالمفسدة الموجودة فيه ، فكيف يمكن اَنْ يتقرب به ، وهل الملاك المغلوب بمفسدة اهم إلّا كعدمه ؟ ومثاله الواضح في العرف انه لو فرضنا انَّ المولى عطشان فأتى عبده اليه بماء مخلوط بدواء يوجب تمرض المولى مدة شهر أو أزيد ، فهل يمكن اَنْ يتقرب به إليه لكون احضار الماء مشتملاً على الملاك مع كونه مغلوباً بالاضافة إلى المفسدة ؟ !

الثاني: إنَّ تقييد اطلاق الامر بالاضافة إلى المجمع عقلي لا شرعي ، نظير تقييد اطلاق الامر بالصلاة بقوله ﷺ «لا تصل فيما لا يؤكل»[٢] أو قوله ﷺ «دعي الصلاة ايام اقرائك»[٣] فلابدَّ من الاقتصار فيه على مقدار الضرورة أي بما يرتفع به

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٢٤٧.

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ٢٥٠.

(٣) الكافي ٣ / ٨٥.

المحذور .

وبعبارة اخرى: لو كان التقييد أو التخصيص بدليل لفظي كما لو قال «اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم» فلا محالة يكشف ذلك عن عدم تعلق الامر بافراد المخصص من الاول ، فلو اكرم المكلف عالماً فاسقاً ، ولو جهلا بفسقه لم يمتثل اصلاً ، ولم يأت بفرد المأمور به .

وهكذا الحال لو كان بين الدليلين المتعارضين عموم من وجه وقدم جانب النهي كما لو قال: «اكرم العلماء ولا تكرم الفساق» فانه بعد تقديم النهي يختص الامر باكرام العالم غير الفاسق ، فلا يفرق الحال فيه بين صورة العلم والجهل العذري .

وامّا فيما نحن فيه فتقييد اطلاق الامر ليس بدليل لفظي بل بحكم العقل ، فانه بعدما تعلق الامر بالطبيعي كالصلاة يكون المكلف مخيراً في تطبيقه على أيّ فرد شاء من افراده ، وهذا الترخيص في التطبيق لا يجتمع مع النهي الفعلي المنجز عن بعض افراد الطبيعي ، لانهما متضادان ، فلو قدم جانب النهي يختص الامر بغير مورده ، واما في فرض العذر وعدم تنجز الحرمة لعدم وصولها فحيث انَّ الترخيص الظاهري ثابت ولذا يباح الدخول في ملك الغير مع الجهل ظاهراً ، فلا مانع من بقاء الترخيص في التطبيق وإنْ كان النهي الواقعي ثابتاً في مورده . وهذا الوجه احسن من الوجه السابق .

وفيه: انه متين في المتزاحمين كالصلاة والازالة ، ولذا لو يكن المكلف عالماً بتنجس المسجد تصح صلاته ، ولو لم نقل بالترتب ، وذلك لانَّ الامر بالازالة انما يكون معجزاً عن الصلاة في فرض وصوله وتنجزه ، ومع عدم تنجز الاهم فالامر بالمهم باق على حاله ولايتم في باب التعارض كما فيما نحن فيه اصلاً ، بداهة: انَّ التنافي بين المتعارضين انما هو في مقام الجعل لا الامتثال ، فيستحيل بقاء الامر على اطلاقه مع ثبوت الحرمة لبعض الافراد واقعاً من غير فرق بين العلم بها وعدمه ،

فانَّ الجهل بالحرمة لا يوجب ارتفاعها واقعاً كما لا يوجب جواز اجتماع الضدين كما هو واضح .

وإنْ شئت قلت: انَّ التقييد في باب التعارض دائماً يكون لفظياً كما في جميع موارد التعارض بين العامين من وجه ، فالتفصيل بين صورة العلم والجهل لاوجه له بعد فرض تقديم جانب النهي ، لكون عمومه شمولياً .

ومن ثم ذهب المحقق النائيني إلى انكار ما نسب إلى المشهور من ذهابهم إلى امتناع اجتماع الامر والنهي وابتناء هذه المسألة عليه ، وذكر: انَّ تفصيل المشهور بين الصورتين مبني على ذهابهم إلى جواز الاجتماع ودخول المسألة في باب التزاحم .

فتلخص: من جميع ما ذكرناه انه بناء على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي ، امّا لاجل انَّ التركيب بين المتعلقين اتحادي ، وامّا لاجل سراية كل من الامر والنهي إلى متعلق الآخر ولو كان التركيب انضامياً ، وتقديم جانب النهي لا يتحقق الامتثال بالاتيان بالمجمع ، من غير فرق بين العبادات والتوصليات ، لانه حينئذٍ لا يكون مصداقاً للمأمور به ، فانَّ الامر بالطبيعي بنحو الاطلاق ورفض القيود المستلزم لترخيص المكلف في تطبيقه على أي فرد شاء ينافي النهي الواقعي عن بعض الافراد علم به المكلف ام لم يعلم ، فلا محالة يقيد به ذاك الترخيص ويختص بغير مورد النهي ، فالتفصيل بين الصورتين على هذا المبنى غير صحيح . هذا كله في الجهل الذي هو عذر .

وامّا النسيان أو الاكراه أو الاضطرار ونحوها مما يرتفع الحكم في مورده واقعاً لا ظاهراً ، كما لو فرضنا انَّ مكلفا اضطر إلى الدخول في المحل المغصوب وإلّا قتلوه ، أو اكره على ذلك كما لو حبس في محبس مغصوب ، أو نسى غير الغاصب غصبية الدار ، أو كان غافلاً عن ذلك ، فهل تصح صلاته حينئذٍ في ذلك المكان أو لا تصح ؟

ذهب الميرزا﵀ إلى الثاني بدعوى: انَّ غاية ما يستفاد من دليل سقوط التكليف في هذه الموارد كحديث الرفع انما هو سقوط التكليف اعني به الحرمة في محل البحث ، واما المفسدة الواقعية فهي باقية على حالها حتى عند طرو احد هذه العناوين ، ولذا لو لم يكن الاضطرار إلى الغصب مثلاً مستوعباً لتمام الوقت لا يجوز للمكلف اَنْ يصلي في المكان المغصوب بل يجب عليه اَنْ ينتظر زوال اضطراره ، وليس ذلك إلّا من جهة وجود المفسدة ، وعليه فلا يمكن التقرب بما فيه المفسدة ، انتهى .

وفيه: انَّ ما افاده﵀ من بقاء المفسدة عند الاضطرار إلى ارتكاب الحرام وإنْ كان تاماً ، ولا يقاس بما تقدم منا من انَّ الكاشف عن الملاك انما هو الامر فاذا سقط فليس لنا كاشف عن ثبوت الملاك ، وذلك لانَّ ظاهر حديث الرفع الوارد في مقام الامتنان على الامة على ما يستفاد من قوله﵇: «عن امتي»[1] هو ثبوت المقتضى لتحقق الحرمة في هذه الموارد إلّا انها رفعت ارفاقاً على هذه الامة ، فالمفسدة باقية إلّا انَّ مجرد وجود المفسدة لم يكن مقيداً لاطلاق دليل الوجوب خصوصاً بعد كونها مغلوبة في مصلحة الارفاق .

فحينئذٍ نسأل القائل ونقول: هل الحرمة ثابتة في هذه الموارد أو انها ساقطة ؟ امّا بقائها فمناف للاخبار كقوله﵇ «ما حرم الله شيئاً إلّا وأحله عند الضرورة» فهي ساقطة واقعاً ، فدليل الحرمة من اول الامر يكون مقيداً بصورة عدم طرو احد هذه العناوين ، وعند طروه فالحكم الواقعي هو الاباحة ، ففي الحقيقة هناك عنوانان نظير عنوان المسافر والحاضر ، والحكم الثابت لاحدهما هو الحرمة وللآخر هو الاباحة .

وقد ذكرنا في مبحث البراءة انَّ نسبة الرفع بالاضافة إلى مالا يعلمون تغاير

---

(١) الخصال ٢ / ٤١٧ والحديث هو: «رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون...»

نسبته إلى بقية الفقرات ، فانَّ الرفع في مالا يعلم ظاهري ولا يقيد به اطلاق الادلة المثبتة للتكاليف ، لانَّ الاطلاق يخرج المورد عن كونه مما لا يعلم ، وهذا بخلاف الرفع بالاضافة إلى الاضطرار والاكراه ونحوه فانه واقعي في عرض الحكم الواقعي ، ولذا يقيد به اطلاق الادلة .

وعليه ففيما نحن فيه لا تكون الحرمة ثابتة في المجمع ، بل هو مباح فيعمه اطلاق الامر ، وقد عرفت انَّ المانع عن اطلاق الترخيص في التطبيق والمقيد له لم يكن إلّا الحرمة والمبغوضية ، واما مجرد وجود المفسدة المغلوبة فغير موجب لذلك ، فالاتيان بالمجمع مجز عند طرو احد العناوين المزبورة .

وحاصل الكلام: انه بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي لا محالة يخرج المجمع عن الطبيعة المامور بها ، فلا يكون المكلف مرخصاً من المولى في تطبيقها على المجمع ، وهذا واضح فيما اذا كانت حرمة المجمع منجزة بمنجز من علم أو حجة أو اصل أو بالاحتمال قبل الفحص ونحو ذلك ، فإنَّ مبغوضية فرد بالفعل منجزا ينافي الترخيص فيه كما هو ظاهر .

واما فيما اذا كانت الحرمة الواقعية ثابتة فيه ولم يكن منجزاً للجهل بها عن قصور بعد الفحص فالاباحة الظاهرية حينئذٍ وإنْ كانت ثابتة إلّا انَّ الحرمة الواقعية المتحققة تنافي الترخيص في مرحلة الجعل على ما عرفت، فلا يجزي الاتيان بالمجمع في هذا الفرض ايضاً.

وأمّا فيما اذا كانت حرمة المجمع ساقطة واقعاً لطرو نسيان أو اكراه أو اضطرار، ففي هذه الصورة ذهب الميرزا﵀ الى عدم الاجزاء ايضاً من حيث بقاء المفسدة فيه وان كانت الحرمة ساقطة على ما يستفاد من حديث الرفع ولا يمكن التقرب بالمبغوض .

وقد عرفت الجواب عنه ، وانَّ مجرد وجود المفسدة المغلوبة غير المستتبعة

للحرمة لا تنافي الترخيص ، ولذا يجوز التصرف في العين المغصوبة عند الاضطرار والاكراه واقعاً ، فالترخيص في التطبيق واطلاق الامر بالطبيعي يكون باقياً على حاله .

والمثال العرفي لذلك ما اذا فرضنا انَّ المولى امر عبده بكتابة شيء ونهاه عن استعمال الحبر الخاص المختص به ، وفرضنا انَّ العبد اكره على التصرف في ذلك الحبر فاغتنم الفرصة وكتب به ذلك الكتاب ، فيكون ذلك مورداً لاجتماع الامر والنهي ، فهل يتوهم عاقل انَّ المولى يعاقب ويقول له: لم كتبت الكتاب بالحبر الخاص ؟ اذ من الواضح انَّ الكتابة لم تكن مشروطة بأَنْ لا تكون بذلك الحبر ، وانما كان المانع عنها حرمة التصرف في الحبر ومبغوضيته ، فاذا سقطت بالاكراه لا يفرق في الكتابة المأمور بها بين الاتيان بها مع ذلك الحبر أو مع غيره ، ومقامنا من هذا القبيل .

فالصحيح هو التفصيل بين الصورة الثالثة والصورتين الاوليين ، فتصح الاتيان بالعبادة في ضمن المجمع في الصورة الثالثة أي عند الاكراه أو الاضطرار ونحوه ولو لم يكن مستوعباً لتمام الوقت بخلاف الصورتين الاخيرتين .

ثم انه في فرض الاكراه أو الاضطرار بالغصب مثلاً مما يمكن التفات المكلف إلى ذلك العنوان بخلاف النسيان الذي لا يلتفت الناسي إليه ، هل يجب على المكلف اذا اراد الصلاة اَنْ يقتصر على الضرورة ويؤمي للركوع والسجود أو يصلي معهما صلاةً تامةً ؟

ذهب جماعة إلى الاول ومنهم الميرزا﵀ بدعوى انَّ الركوع أو السجود تصرف زائد لم يتعلق به الاضطرار ، فلا يجوز .

والصحيح: انَّ هذه المسألة مبنية على كون مثل هذه التصرفات تصرفا زائدا على اصل الكون في المحل المغصوب المضطر إليه ، نظير اَنْ يقلع باب غرفة الحبس في المكان المغصوب مثلاً أو يهدم حائطه وامتثال ذلك وعدم كونه كذلك ، والظاهر هو

الثاني .

بيانه: انَّ الغصب اِنْ كان بالاستيلاء على ملك الغير الذي لا يتحقق ذلك في فرض الاضطرار لانَّ المضطر محكوم . نعم يتصور في فرض الاكراه ، فلا يفرق فيه بعد الاستيلاء على مال الغير بين اَنْ يجلس فيه أو ينام أو يبقيه في الدار مثلاً . وامّا الغصب من حيث اشغال فضاء الغير فلا يفرق في مقدار ما يشغله الجسم من الفضاء اشكاله من الجلوس والنوم والقيام ونحوه ، وهذا امر مبرهن في الهندسة من انَّ اختلاف شكل الجسم لا يوجب اختلاف مقدار ما يشغله من الفضاء ، مثلاً الفضاء الذي يشغله مقدار كر من الماء لا يختلف بين اَنْ نجعله في ظرف مربع أو مثلث أو مستطيل وهكذا ، وعليه فالركوع أو السجود لا يزيد في مقدار اشغال المصلي لفضاء الغير ، وهكذا من حيث الحركة والسكون .

وامّا من حيث اشغاله للمكان فبالدقة واِنْ كان يختلف مقدار ما يشغله الجالس عن ما يشغله النائم مثلاً إلّا انَّ ذلك بنظر العرف لا يعد تصرفاً زائداً ، ولذا لم يقل احد بانَّ من حبس في المحل المغصوب يجب عليه اَنْ يقف على اصبع واحد فانْ عجز فعلى اصبعين ، وهكذا يقتصر على مقدار الضرورة . ولذا ذكر في الجواهر ما حاصله: انَّ ذلك لو كان واجباً لكان نفسه اشد حبس على المحبوسين ، وعليه فيجب فيما نحن فيه على المصلي اَنْ ياتي بالصلاة تامة لا ايماء .

وملخص ما تقدم: انه في مورد اجتماع الامر والنهي بناء على الامتناع لابدَّ من رفع اليد عن اطلاق احدهما ، فانْ قدمنا جانب الامر وقيدنا به اطلاق النهي فلا اشكال في صحة الاتيان بالعبادة في ضمن المجمع ولا عصيان فيه اصلاً ، وامّا لو قدمنا جانب النهي فلابدَّ من التفصيل بين صورة ثبوت النهي واقعاً ، سواء كان منجزاً بالعلم ونحوه أو لم يكن منجزاً لجهل ونحوه ، فانَّ الجهل لا يرفع التكليف على اصول المخطئة غاية الامر اَنْ يكون رافعاً للعقاب وعذرا للمكلف ، وبين ما اذا سقط

النهي واقعاً بطرو اكراه أو اضطرار أو نسيان ونحوه فلا تصح العبادة المأتي بها في ضمن المجمع في صورتي العلم بالحرمة والجهل بها ، لعدم كونه مصداقاً للمامور به . ويصح في صورة طرو شيء من الاكراه والاضطرار ونحوه مما يرفع التكليف واقعاً من دون اَنْ يستلزم الاتيان به عصيانا مستلزما للعقاب ، كما في فرض تقديم جانب الامر ، اذ لا نهي حينئذٍ واقعاً . هذا كله على القول بالامتناع .

وامّا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي وكون التركيب انضماميا ، فمع عدم المندوحة يكون المجمع داخلاً في باب التزاحم لعجز المكلف عن امتثالهما ، ففي فرض الجهل بالحرمة وعدم تنجزها لا اشكال في انها لا تكون معجزةً عن الواجب شرعاً ، فلا تزاحم حينئذٍ فيكون الاتيان بالمجمع مجزيا .

ولا اشكال فيه إلّا ما ذكره الميرزا﵀ من انه حيث انَّ الوجودين متحققان بايجاد ومؤثر واحد ، وقد فرضنا انَّ احدهما مشتمل على المفسدة الواقعية فلا يمكن التقرب بذلك الايجاد لاشتماله على المفسدة .

والجواب عنه: ما تقدم مراراً من انَّ الايجاد والوجود متحدان حقيقة وتغايرهما بالاعتبار ، فانْ تعدد الوجود لا محالة يكون الايجاد ايضاً متعدداً ، والمفروض انَّ ايجاد الواجب لا مفسدة فيه ، فيصح التقرب به وإنْ استلزم ايجاد مافيه المفسدة ايضاً ، فتأمل .

واما لو فرضنا تنجز النهي ووصوله ايضاً ، فعلى تقدير تقديم جانب النهي تبتني صحة العبادة على القول بالترتب ، فعلى القول به في الواجبين المتزاحمين يمكن تصحيح العبادة فيما نحن فيه بذلك ايضاً بأَنْ تكون الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً واجبة في ظرف عصيان النهي عن الغصب بأَنْ يقول المولى: «اذا عصيت ودار الامر بين اَنْ تجلس في المكان المغصوب أو تصلي فصل» كما عرفت ذلك في الترتب في التزاحم بين واجبين . نعم يختص ذلك بموارد يجري فيها الترتب ، فلا يتم في مثل

الوضوء بآنية الذهب مثلاً فيما يكون وجوبه مشروطاً بالقدرة شرعاً على ما مر الكلام فيه .

والحاصل: انه بناء على جواز الاجتماع مع عدم المندوحة يقع المزاحمة بين التكليفين لعدم قدرة المكلف على امتثالهما ، فلابدَّ من تقديم احدهما ، امّا في فرض الجهل بالحرمة وعدم وصولها ، وتنجزها على المكلف فلا اشكال في صحة العبادة اذا اتى بها في ضمن المجمع ، لانَّ النهي غير الواصل لا يكون معجزاً ، واما لو كان واصلاً ، فانْ قدمنا جانب الامر فكذلك تصح العبادة لثبوت الامر به كما هو واضح .

وامّا اِنْ قدمنا جانب النهي فصحة الاتيان بالمجمع يكون بالترتب ، ولا اشكال فيها ، لأنَّ ما افاده الميرزا من انَّ الوجودين حيث انهما يكونان بايجاد واحد فيتصف بالقبح الفاعلي لاشتماله على مافيه المفسدة ، فلا يمكن التقرب به ، قد عرفت الجواب عنه ، وانَّ تعدد الوجود يستلزم تعدد الايجاد ، وايجاد الواجب غير مشتمل على المفسدة واِنْ كان مستلزماً له على الفرض لعدم المندوحة .

وهذا التلازم لا يمنع صحة الامر على الفرض ، وإلّا للزم القول بامتناع الاجتماع ، وقد فرضنا جوازه ، فتصح العبادة المأتي بها في ضمن المجمع واِنْ كان عاصياً من حيث اقترانها بالحرام . وهذا اعني صحة العبادة اوضح في فرض وجود المندوحة من غير حاجة إلى الترتب ، فانَّ المجمع حينئذٍ يكون مشمولاً لاطلاق الامر بالطبيعة بناء على المختار من انَّ الاطلاق عبارة عن رفض القيود وانه يكفي في مقدورية الطبيعة القدرة على فرد واحد منها ، واذا تعلق الامر بالطبيعي مطلقاً ، فانطباقه على المجمع قهري ، فلا محالة يتحقق به الامتثال .

نعم على مسلك الميرزا﵀ وغيره من اعتبار القدرة على الافراد في ثبوت الاطلاق للطبيعي يدخل الفرض في باب التزاحم ايضاً ، فصحة العبادة حينئذٍ على تقدير تقدم جانب النهي تكون بالترتب .

فالتفصيل في صحة المجمع بين صورتي العلم والجهل على ما نسب إلى المشهور لا ينطبق على القاعدة اصلاً، لما عرفت من انه لابدَّ من القول بالفساد في الصورتين على القول بالامتناع، والحكم بالصحة فيها على القول بالجواز.

فما استفدناه من بيان الثمرة امرين:

الاول: انَّ هذا البحث بحث شريف، اذ يترتب على القول بالامتناع فساد الاتيان بالمجمع في صورتي العلم بالنهي والجهل به، إلّا فيما ورد الدليل الخاص فيه على الصحة من حديث لا تعاد ونحوه كما في الصلاة في الثوب المغصوب جهلاً، وعلى القول بجواز الاجتماع صحته في الصورتين.

الثاني: انَّ ما نسبوه إلى المشهور من التفصيل بين الصورتين في الحكم بالصحة والفساد لا ينطبق على القاعدة، لانه على الامتناع تفسد العبادة في كلتا الصورتين، وعلى الجواز تصح فيهما، غايته تكون الصحة في صورة الجهل بالحرمة مطلقاً، وفي فرض العلم مع وجود المندوحة مستندة إلى اطلاق الامر من دون حاجة إلى الترتب، وفي فرض العلم بالنهي وعدم المندوحة إلى الترتب على ما عرفت.

هذا كله في مقدمات المسألة.

وامّا تحقيق اصلها: فقد ذهب صاحب الكفاية إلى استحالة اجتماع الامر والنهي وذكر في وجهه مقدمات بديهية أو مما ينتهي اليها.

منها: انَّ الاحكام متضادة. والتضاد[1] بالمعنى اللغوي أعني التنافي بين الاحكام ضرورية، نعم التضاد الاصطلاحي أعني استحالة اجتماع عرضين في موضوع واحد ثبوته في الاحكام مبني على كون الاحكام من قبيل الاعراض، وامّا التضاد اللغوي فهو ثابت بلا اشكال.

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٤٩ وما بعدها.

ومنها: انَّ الموجود الواحد لا يكون له إلّا ماهية واحدة. وهذا ايضاً واضح، فانَّ الماهية بناءً على اصالة الوجود وكونها اعتبارية منتزعة من حدود الوجود، وليس لوجود واحد حدود متباينة لينتزع منها ماهيتان أو اكثر، وهكذا الحال بناءً على اصالة الماهية فليس للموجود الواحد إلّا ماهية واحدة.

ومنها: انَّ العنوان الواحد يستحيل اَنْ يتعلق به الامر والنهي معا. وهذا ايضاً واضح.

وانما المهم في المقام بيان انَّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون ليكون التركيب انضمامياً ويعبر عنه بكون العنوانين جهة تقييدية، أو انه لا يوجب تعدده ويكون التركيب اتحادياً والحرمة جهة تعليلية ؟

ذهب في الكفاية إلى الاول، واهمل الاستدلال على دعواه سوى انه قال: «والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد، ثم ذكر الشعر المعروف عبارتنا شتى وحسنك واحد»[1].

وفيه: انَّ صدق العناوين العديدة على الواحد في الجملة لم يكن قابلاً للانكار إلّا انَّ اثبات كون مورد اجتماع الامر والنهي من هذا القبيل كان محل البحث وبعبارة اخرى: يعتبر في انتاج الشكل الاول كلية الكبرى.

وسار الميرزا النائيني﵀ إلى خلاف ذلك، حيث ذهب إلى انَّ العناوين لو كان اختلافها من قبيل اختلاف العناوين الاشتقاقية كعنوان العالم والعادل مثلاً فتعددها لا يوجب تعدد المعنون، فانَّ قيام كل من المبادىء بالذات جهة تعليلية لصدق ذاك العنوان الاشتقاقي على تلك الذات الواحدة، ومن ثمّ فيما لو تعلق كل من الامر والنهي بعنوان واحد وكان اختلافه باضافته إلى العنوان الاشتقاقي. وبعبارة اخرى:

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٥٠.

اذا تعدد موضوع الحكمين واتحد متعلقهما ، كما لو قال «اكرم عالماً» و «لا تكرم فاسقاً» فانَّ متعلق الامر والنهي طبيعة واحدة وهي طبيعي الاكرام ، والاختلاف انما هو في الموضوع وعلّية الفسق والعدالة بينهما تعليلية لم يتوهم احد دخول ذلك في باب اجتماع الامر والنهي ، بل اجروا الفقهاء في مثل ذلك قواعد باب التعارض . وهذا بخلاف ما اذا كان تغاير العنوانين من قبيل الاختلاف في المبدئين كعنوان العلم والعدالة مثلاً ، فانَّ ذلك يستلزم تعدد المعنون ، ولذا يستحيل حمل احدهما على الآخر ، لانَّ كلا منهما غيره خارجاً ، ومن هذا القبيل عنوان الصلاة وعنوان الغصب ، فانَّ تغايرهما من قبيل تغاير المبدئين ، فكل منهما موجود بوجود مستقل حتى في المجمع .

والشاهد على ذلك ما تراه من انَّ الصلاة قد تتحقق في ضمن غير الغصب ، وهو قد يتحقق في ضمن غير الصلاة ، وكل من العنوانين جامع لما يوجد في المجمع وغيره ، فهما ماهيتان فكيف يعقل اَنْ يوجد بوجود واحد ، فالصلاة في الدار المغصوبة وجودان: وجود الغصب ووجود الصلاة ، وان لم يمكن تمييز كل منهما عن الآخر ولم يمكن الاشارة الحسية إليه ، إلّا انَّ البرهان قد ساقنا إلى ذلك وعلى هذا الاساس بنى﵀ جواز اجتماع الامر والنهي .

وحاصل ما ذكره: انَّ العناوين تارة تكون من العناوين الاشتقاقية ، كعنوان العالم والفاسق ، وتعددها لا يستلزم تعدد المعنون ، لانَّ الحيثية فيها تعليلية ، فصدق العالم مثلاً معلول لقيام مبدئه وهو العلم بالذات ، وصدق الفاسق عليه معلول لقيام مبدئه وهو الفسخ بها ، فالذات الواحدة معنونة بالعنوانين بعلّتين ، ولذا في مثل ذلك يستحيل اجتماع الامر والنهي ، ومن ثم لم يتوهمه فيه احد ، كما في المثال المتقدم .

واخرى: يكون العنوانان من قبيل المبادىء ، كعنوان العلم والعدالة ، فحيث انهما ماهيتان يستحيل اتحادهما في الوجود بأَنْ يكون وجود واحد مصداقاً لهما ،

لانَّ المقولات بل افراد مقولة واحدة متباينة ، فاذا كان بينهما العموم من وجه من حيث اجتماعهما في محل واحد واجتمعا فلا محالة يكون مصداق كل منهما مغايراً لمصداق الآخر ، لانَّ الحيثية فيها تقييدية بمعنى انَّ صدق العنوان فيها على المصداق لا يكون لقيام عنوان آخر به كما في المشتقات ، بل الفرد مصداق له بالذات كما انَّ زيد مصداق الانسان بالذات لابقيام امر اخر به ، وهكذا العلم والعدالة ، فانَّ مصداق العلم علم بالذات ، وهذا هو المراد من كون الحيثية تقييدية .

فتعدد مثل هذا العنوان يستلزم تعدد المعنون ، فيجوز اجتماع الامر والنهي فيهما ، وعلى هذا بنىﷺ جواز الاجتماع حيث انّ متعلق التكاليف دائماً يكون من المبادىء والاختلاف فيها من قبيل تغاير المبادىء .

والمختار عندنا هو التفصيل ، بيان ذلك: هو انه اذا تعلق الامر بمبدأ والنهي بمبدأ آخر ، وكان بينهما العموم من وجه من حيث امكان اجتماعهما في محل واحد ، فلا يخلو الحال فيهما من احد وجوه ثلاثة: لانّه تارة: يكونان معا من العناوين المتأصلة أي من المقولات ، واخرى: يكونان معاً من الامور الانتزاعية ، وثالثة: يكون احدهما متاصلاً والآخر انتزاعياً .

اما في القسم الاول ، أي ما اذا كان كلاهما متأصلاً ، فقد عرفت انَّ الماهيات العرضية جميعها متباينة بعضها مع بعض من غير فرق بين الجواهر والاعراض ، ولذا يستحيل حمل الجوهر على العرض ، وحمل مقولة على مقولة اخرى ، وحمل فرد من نوع على فرد آخر فمصداق واحد يكون مصداقاً لهما غير معقول . نعم بعضها متباينة من حيث الاجتماع ايضاً وبعضها يمكن اجتماعها في محل واحد كبعض اقسام الاعراض .

وبالجملة ، تارة: يكون كلا العنوانين الذي تعلق الامر باحدهما والنهي بالاخر من العناوين المتأصلة ، كما لو فرضنا امر المولى بكتابة شيء ونهى عن

الدخول في محل ، فحيث انّ المقولات المتأصلة متباينة ، كما انّ كل فرد أو صنف من مقولة متباين مع فرد أو صنف آخر منها يستحيل اَنْ يكون المصداق الواحد مصداقاً لهما ، بل لابد واَنْ يوجد كل منهما بوجود مستقل ، فاذا جمع المكلف بينهما بأَنْ كتب في حال الدخول في المحل المحرم يكون مطيعاً وعاصياً .

وهذا المورد هو الذي حكى في المعالم انَّ جواز الاجتماع فيه بديهياً ، ومثّل له بما اذا امر المولى بخياطة ثوب ونهى عن الكون في مكان ، فخاطه المكلف في ذلك المكان . فيكون مطيعاً وعاصياً بالضرورة[١] .

هذا ولا مجال في هذا القسم لأنْ يقال: انَّ تعدد العنوان ربما يتحقق مع وحدة المعنون إلى غير ذلك .

واخرى: يكون احد العنوانين متأصلاً والآخر انتزاعياً أي غير متأصل ، كعنوان الصلاة والغصب فانّ الهيئة التركيبية في الصلاة وإنْ كانت امراً اعتبارياً إلّا انَّ واقعها اعني الافعال والاذكار والنية كلها مقولات متاصلة من الفعل والوضع والكيف النفساني وغير ذلك ، واما الغصب اعني التصرف العدواني الذي هو متقوم بعدم رضا المالك ولذا ينقلب الغصب بغير الغصب بمجرد رضائه أو موته اذا كان المتصرف وارثاً له ، فالتصرف المقارن لعدم رضا المالك حرام ، والتصرف بمعنى التغير قد يتحقق في ضمن مقولة اخرى ، فهو عنوان صادق على مقولات متباينة ، نظير عنوان الفعل الذي يصدق على الايجاد والوجود ايضاً ، فهو مفهوم وسيع ، واوسع منه مفهوم الشيء الذي يطلق على ذات الباري جلت عظمته . وبما انه لا جامع ذاتي بين المقولات فلابدَّ واَنْ يكون عنوان التصرف العدواني أي المقارن مع عدم رضا المالك عنواناً انتزاعياً .

---

(١) معالم الدين / ١٠٩.

وفي هذا القسم لابدَّ من التفصيل في الجواز والامتناع ، وذلك لانَّ العنوان الانتزاعي لا وجود له مستقلاً فلابدَّ وأنْ يكون وجوده بوجود احد المقولات المتأصلة ، وعليه فاذا كان منشأ انتزاعه مصداق ما تعلق به التكليف الآخر فلا محالة يتحد المعنونان فيمتنع الاجتماع ، وإلّا فيجوز ، مثال ذلك ما اذا نهى المولى عبده عن القيام الذي هو عنوان متأصل وامره باكرام شخص ، الذي هو عنوان انتزاعي ربما يتحقق بالضيافة ، وقد يتحقق باعطاء المالك ، وقد يتحقق بالقيام له ، فاذا فرضنا انَّ العبد اكرمه بغير القيام مثل السلام وتحريك اليد وقام مقارناً لذلك بحيث لم يكن الاكرام منتزعاً منه فلا محالة يكون مطيعاً وعاصياً ، وامّا لو اكرمه بالقيام فيمتنع الاجتماع لاتحاد متعلق التكليفين كما هو واضح .

ومن ثم فصلنا في الصلاة في الدار المغصوبة بين الصلاة الايمائي بفتح العين وغمضه وبين غيرها من الصلوات التامة ، فانَّ مجرد الكون في المكان ليس من اجزاء الصلاة ، وما يكون من اجزائها وهو الايماء بالعين لا يكون تصرفاً ومنشأً لانتزاع عنوان الغصب ، فتكون صحيحة .

وامّا توهم كون الذكر أو فتح العين وغمضه تصرفاً بالدقة لاستلزامه تموج الهواء مدفوع بانَّ الامر وإنْ كان كذلك عقلاً إلّا انَّ ذلك لا يعد تصرفاً بنظر العرف ، ولذا لو نفخ احد من الخارج في دار غيره لم يفعل محرماً ، وهذا بخلاف الصلاة المشتملة على الركوع والسجود .

وحاصل الكلام انَّ القول بجواز اجتماع الامر والنهي مطلقاً والقول بالامتناع كذلك وإنْ كان هو المشهور ، إلّا انَّ الصحيح هو التفصيل ، بيانه: انَّ متعلق الامر والنهي وهو فعل المكلف الذي يكون تحت اختياره قد يكون امراً متأصلاً وقد يكون امراً انتزاعياً من ماهية متأصلة ، وهو ايضاً مقدور للمكلف بالقدرة على ايجاد منشأه .

فتارة: يكون متعلق كل من الامر والنهي ماهية متأصلة ، كما لو امر المولى عبده بالقيام ونهاه عن التكلم فاوجدهما معاً .

واخرى: يكون المتعلقان كلاهما امراً انتزاعياً ، كما لو امره باكرام العالم ونهاه عن اكرام الفاسق ، فانّ الاكرام امر منتزع من القيام والسلام ونحوه ، فاكرمهما بقيام واحد .

وثالثة: يكون متعلق الامر أو النهي متأصلاً ومتعلق الآخر انتزاعياً ، كما لو أمره بالقيام ونهاه عن اكرام الفاسق ، فقام واكرم به فاسقاً أو العكس ، فالاقسام اربعة .

امّا في القسم الاول: اعني ما اذا كان متعلق كل من الامر والنهي ماهية متأصلة ، فبما انَّ لكل ماهية وجود مستقل مغاير لوجود الماهية الاخرى اذا كانتا عرضيتيين ، ويستحيل اَنْ يوجد بوجود واحد ، فهناك ماهيتان ووجودان ، غاية الامر انضم احدهما بالآخر ، فيجوز اجتماع الامر والنهي فيهما مطلقاً .

وإمّا القسم الثاني: فلابدَّ فيه من التفصيل ، فانْ كان منشا انتزاع الامرين الانتزاعيين موجود واحد كما لو اكرم العالم واكرم الفاسق بقيام واحد امتنع الاجتماع ، لانَّ الفعل الواحد يستحيل اَنْ يكون ماموراً به ومنهياً عنه ، وامّا لو كان لكل منهما منشأ انتزاع مستقل مغاير لمنشا انتزاع الآخر كما لو فرضنا انه اكرم العالم بالقيام والفاسق بالسلام مثلاً دفعة واحدةً ، فيجوز اجتماع الامر والنهي فيهما .

وامّا القسم الثالث: فكذلك يفصل فيه بين ما اذا كان منشا انتزاع الامر الانتزاعي الذي تعلق به الامر أو النهي عين الامر المتأصل الذي تعلق به الامر أو النهي فيمتنع الاجتماع ، وما اذا كان غيره فيجوز الاجتماع ، مثلاً لو امر المولى بالقيام ونهى عن اكرام الفاسق أو العكس ، فأتى بهما المكلف دفعة واحدةً ، فانْ كان اكرامه للفاسق بنفس القيام امتنع الاجتماع ، لانَّ نفس القيام مصداق للمنهي عنه ومبغوض

للمولى فكيف يكون محبوباً له ايضاً ، وامّا لو قام واكرم الفاسق بالسلام مثلاً فيجوز الاجتماع ، لما عرفت من تعدد المصداقين .

فتحصل: انَّ اطلاق القول بالجواز لتعدد العنوان لا وجه له ، كما انَّ القول بالامتناع مطلقاً بدعوى انَّ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون فاسد ، وذلك لانَّ تعدد العنوان وإنْ لم يوجب تعدد المعنون إلّا انه لا يوجب وحدته ايضاً . فالصحيح هو التفصيل على ما عرفت .

وبالجملة ملاك الامتناع والامكان هو كون التركيب اتحاديا والحيثية تعليلية ، وكونه انضمامياً والحيثية تقييدية ، فلابدَّ وأنْ ينظر إلى المتعلقين ، فانْ كانا انتزاعيين من موجود واحد ، أو كان احدهما متأصلاً والآخر منتزعا عنه فالتركيب اتحادي ، فلابدَّ من الامتناع . وامّا إنْ كانا متأصلين ، أو كان كل منهما منتزعاً عن موجود متأصل مغاير للآخر ، أو كان الانتزاعي منتزعاً عن غير ذلك المتاصل فالتركيب انضمامي ، فيجوز الاجتماع ، فيختلف ذلك باختلاف الموارد . هذا كله في بيان الكبرى .

وبقي الكلام في تطبيقها على الوضوء بالماء المغصوب ، فالظاهر انه من قبيل القسم الثاني من الاقسام المتقدمة ، فتأمل .

فانَّ الوضوء كعنوان التصرف في مال الغير امر منتزع من الغسلات ، وبما انَّ منشأ انتزاعها فعل واحد فلا محالة يمتنع اجتماع الامر والنهي فيها ، وحيث انا نقدم في امثال ذلك جانب الحرمة لاستحالة تعلق الامر بما هو مبغوض للمولى ، اذ لا يكون المبغوض مقرباً ، فلا يشمل اطلاق الامر مورد الاجتماع .

ويترتب على هذا فرع مهم لم نر من تعرض له ، وهو فساد الوضوء بالماء المغصوب مطلقاً حتى مع الجهل بالغصبية ، فانَّ الجهل وإنْ كان عذراً رافعاً للمغوصبية إلّا انه لا يرفع الحرمة الواقعية ، فاطلاق الامر غير شامل لذلك ، لما

عرفت انَّ مورد اجتماع الامر والنهي يكون داخلاً في باب التعارض لا التزاحم ، فنتيجة تقديم احدهما هو تخصيص الآخر ، فيختص المامور به في الفرض بغير الماء المغصوب .

وامّا الملاك فليس لنا طريق لكشفه على ما مر منا مراراً . والعجب من الميرزا﵀ فانه مع ما بنى عليه من امتناع الاجتماع وتقديم جانب الحرمة وافق متن العروة في التفصيل في فساد الوضوء بالماء المغصوب بين صورتي العلم بالغصب والجهل به لشبهة موضوعية .

نعم ادعى في مفتاح الكرامة الاجماع على صحة ذاك الوضوء جهلاً ، إلّا انه على فرض تحققه ليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم﵇ ، لانَّ المجمعين عللوا ذهابهم إلى الصحة بما هو مذكور في كلماتهم من ادخال باب اجتماع الامر في باب التزاحم ولايزاحم التكليف المنجز مالم يتنجز بجهل ونحوه ، وقد عرفت مافيه .

وامّا الوضوء في المكان المغصوب فانْ لم يكن مصب الماء مغصوبا فالظاهر صحةالوضوء ، وذلك لانَّ الغصب حينئذٍ ليس إلّا من جهة اشغال ذاك المكان أو الفضاء ، فنفس الاشغال وإنْ كان محرماً كتحريك اليد إلّا انَّ ذلك ليس بمامور به ، وما هو المامور به أعني مماسة الماء للبشرة ليست تصرفاً في ملك الغير . وامّا لو كان مصب الماء مغصوباً ، فانْ كان في البين واسطة بأنْ كان المصب ابتداء محلاً مباحاً ثم يصب منه إلى المكان المغصوب وكان المتوضىء متمكناً من المنع عن ذلك بوضع حائل أو ميزاب يمنع الماء عن انْ يصب في ملك الغير فلا اشكال ايضاً في صحة الوضوء . وامّا لو لم يكن هناك واسطة كذلك فيدخل المقام في باب مقدمة الحرام ، وحيث انكرنا في محله وجوب مقدمة الواجب فضلاً عن حرمة مقدمة الحرام مالم تكون علّة تامة فالوضوء حينئذٍ وإنْ كان مقدمة لانصباب الماء في ملك الغير إلّا انه ليس بمحرم ، فلا يكون داخلاً في باب اجتماع الامر والنهي ، فيكون مأموراً به إلّا في

فرض الانحصار ، فلابدَّ حينئذٍ من تقديم أحد الحكمين من حرمة ذي المقدمة ووجوبها .

ولكن الصحيح أنْ يقال: انَّ الحرام انما هو انصباب الماء ووقوعه في المكان المغصوب الذي هو لازم كل جسم ، والواجب انما هو الغسل اعني مماسة الماء للبشرة ، وليس ذلك مقدمة لانصباب الماء في ذاك المكان .

نعم صب الماء مقدمة لحصول كلا الامرين ، فالمقام لا يدخل في مقدمة الحرام ليكون الوضوء فاسداً على القول بحرمتها ، بل يكون الحرام والواجب مشتركين في المقدمة ، نظير ما لو فرضنا انَّ المكلف بضرب واحد قتل شخصين احدهما واجب القتل والآخر محفوظ الدم ، ومن الواضح انه لا يلزم اتحاد المشتركين في المقدمة من حيث الحكم . فالمقام اجنبي عن باب الاجتماع حتى لو قلنا بحرمة مقدمة الحرام كما هو واضح .

وامّا التوضىء في آنية الذهب والفضة بالاغتراف منها ولو تدريجاً ؛ ففي غير صورة الانحصار يصح ايضاً ، وذلك لانَّ عنوان استعمال آنية الذهب والفضة الذي ورد النهي عنه في الاخبار ليس كعنوان النهي عن الاكل فيها الذي هو ايضاً منهي عنه ، فانَّ عنوان الاكل يختلف عرفاً باختلاف الاواني ، مثلاً الاكل في القدر ليس بمعنى وضع القدر على الشفه والاكل منه ؛ بل استعماله في الاكل انما هو بالطبخ فيه ، وهكذا في المصفاة إلى غير ذلك ، وامّا الاستعمال فلا يختلف صدقه باختلاف الاواني ، بل معناه امر واحد ، وعليه فلو فرضنا انَّ احداً اخذ الماء من اناء من الذهب ، فأخذه منه استعمال له ، واما لو رشه بعد ذلك على الارض أو سقاه إلى حيوان لا يكون الرش والسقي استعمالاً لذلك الاناء عرفاً ، وهذا واضح . ففي المقام الاغتراف من الاناء وإنْ كان استعمالا له إلّا انَّ غسل الوجه بذلك الماء الذي هو الوضوء ليس استعمالاً للاناء ليكون محرماً ، فلا يكون من باب اجتماع الامر والنهي

اصلاً ، وهكذا الحال في التوضيء بالاناء المغصوب .

نعم في صورة الانحصار لابدَّ من تقديم احد الجانبين على ما عرفت . هذا كله في الوضوء .

واما الصلاة فتارة: يقع الكلام فيها من حيث اللباس والمحمول ، واخرى: من حيث المكان .

اما من حيث المكان فقد اعتبر فيها الفقهاء اباحة المكان ، ثم رتبوا عليه فساد الصلاة في المكان المغصوب ، فالمعتبر عنوان عام يعم حرمة المكان من حيث الغصب ومن سائر الحيثيات ، مثل كونه مصداقاً للخلوة مع الاجنبية ، أو كونه معرضاً للتهمة ، أو لتلف النفس كالصلاة في المسبل[1] وامثال ذلك ، وفي هذا الفرض ليس المحرم إلّا مجرد الكون في ذاك المكان ، وامّا بقية التصرفات فيه فليس بمحرم ، ومن الواضح انَّ الكون في المكان انما هو من لوازم الجسم وليس مقوماً للصلاة وماموراً به ، ومن ثم لو فرضنا انَّ احداً صلى في غير مكان صحت صلاته ، فهو خارج عن باب اجتماع الامر والنهي كلية .

واما الصلاة في المكان المغصوب فلا اشكال في انَّ المحرم حينئذٍ ليس مجرد الكون في المكان ، بل يحرم كل ما يعد تصرفاً في الغصب مثل الحركة ونحوها ، وعليه فتدخل الصلاة في مورد الاجتماع من جهتين ، احداهما: من حيث الركوع ، والثانية: من حيث السجدة .

بيان ذلك: انه إنْ قلنا بانَّ الركوع المأمور به انما هو مجرد تلك الهيئة التقوسية ، والهوى مقدمة له ، فلا اشكال من هذه الجهة اذ لا يلزم اجتماع الامر والنهي ، فانَّ المامور به هو تلك الهيئة ، وليست تصرفاً ، والمنهي عنه ما هو مقدمته وهو الهوي ،

---

(١) المسبل: اي الطريق.

وبتعبير الميرزا﵀ أنَّ الصلاة منتزعة من مقولة الوضع والكيف ، والغصب منتزع من مقولة الأين ، فكيف يجتمعان . واما لو قلنا بانَّ الهوى والانحناء مقوم للركوع ومن ثمَّ لا يقال: «ركع زيد» لو قام من جلوس إلى اَنْ وصل إلى تلك الهيئة فلا محالة يتحد مورد الامر والنهي ، فيمتنع اجتماعهما . هذا من حيث الركوع .

وامّا من حيث السجود ، فانْ قلنا: بانه عبارةعن مماسة الجبهة للمسجد فلا اجتماع ، لانَّ المماسة لا تكون غصباً . وإنْ قلنا: بانه عبارة عن وضع الجبهة الذي هو متقوم بالاعتماد على الارض وجعل ثقله عليها يكون من مورد امتناع اجتماع الامر والنهي ، فيقدم جانب النهي ويحكم بفساد الصلاة .

نعم تصح الصلوات غير المشتملة على الركوع والسجود ، كصلاة الميت والصلاة الايمائي خصوصاً اذا كانت بالعين .

وبالجملة الغصب عنوان ينتزع عن التصرف في ملك الغير والاستيلاء العدواني على الشيء ، مثلاً لو شرب الانسان الماء المغصوب ، فعنوانه المتاصل هو الشرب ، وينتزع عنه عنوان الغصب ايضاً .

ولا وجه لما ذكره الميرزا﵀ من انَّ الغصب من مقولة الأين فلا يصدق على الصلاة التي هي من مقولة الكيف والوضع مثلاً ، لانَّ المقولات متباينة ، فانَّ ذلك انما هو في المقولات المتأصلة ، واما العناوين الانتزاعية فيمكن اجتماعها في مورد واحد ، وتعدد العنوان الانتزاعي لا يستلزم تعدد المعنون .

وعلى هذا فاجتماع الامر والنهي في الصلاة في المكان المغصوب المشتمل على الركوع والسجود يكون من جهتين .

امّا من ناحية السجدة بناء على كونها متقومة بالاعتماد على الارض كما هو الصحيح ، ومن ثم لاتجوز السجدة على مكان لا يمكن الاستقرار عليه كالوحل والرمل . نعم بناء على اَنْ تكون السجدة مجرد مماسة الجبهة فلا اجتماع من هذا

الحيث .

وامّا من ناحية الركوع ، فانه لو قلنا: بانَّ الركوع عبارة عن مجرد تلك الهيئة التقوسية ، والهوى مقدمة له ، فلا يتحد مصداق الواجب والحرام ، نعم مقدمة الواجب محرمة ، ولا يستلزم حرمة المقدمة حرمة ذيها .

وامّا لو قلنا: بانَّ الهوى مقوم للركوع لا مقدمة له ففي الهوى حركتان . حركة في الوضع أعني هيئة الشخص ، فانه بمجرد ما يشرع في الانحناء تتوارد عليه الهيئات والاوضاع إلى اَنْ يصل إلى حد الراكع ، وحركة في الاين وهي طي المسافة في المكان أو الفضاء المغصوب على الفرض ، والغصب منتزع من الثانية لا الاولى ، فانَّ الحركة في الاين قد يجتمع مع الحركة في الوضع كما في المثال ونحوه ، وقد لا يجتمع معها كما لو مشى الغاصب في المكان المغصوب مستقيماً من دون تحقق تغيير في هيئته ، وعليه فانْ كان مقوم الركوع هو الحركة في الوضع فلا يجتمع الامر والنهي في الركوع ، وانْ كان مقومه الحركة في الاين لزم اجتماعهما لا محالة ، لاتحاد مصداق المامور به والمنهي عنه ، فلا مناص من القول ببطلان الصلاة لتقديم جانب الحرمة . هذا كله في صورة العلم والعمد .

واما في صورة الجهل بالغصب ، فهل يمكن القول بصحة الصلاة في المكان المغصوب ام لا ؟ امّا المشهور فتفصيلهم بين الصورتين مبني على تخيلهم كون باب اجتماع الامر والنهي داخلاً في باب التزاحم ، وقد عرفت منا ما فيه مراراً . ولكن على مسلكنا ايضاً امكانا يمكن التفصيل بين الصورتين ، لا على القاعدة ، بل من جهة حديث لا تعاد ، فانه ربما يحتمل اَنْ يكون المراد من الركوع والسجود المذكورين فيه ذاتهما لا بوصف كونهما ماموراً بهما ، وعليه يتم التفصيل .

إلّا انَّ الظاهر خلافه ،فانَّ مورد الحديث انما هو اجزاء الصلاة وشرائطها لا ما هو اجنبي عنها ، فما نستظهره من الحديث هو الركوع والسجود بما لهما من

الخصوصيات الدخيلة في كونها ماموراً بهـا ، وعـليه فـالمقام يكـون داخـلاً في المستثنى ، فتبطل الصلاة في فرض الجهل ايضاً . ومع التنزل عما استظهرناه يكفينا اجمال الحديث من هذه الجهة ، فانَّ مقتضى القاعدة عند الاخلال بشيء مما اعتبر في المامور به هو البطلان ، والصحة كانت على خلاف القاعدة كما هو واضح .

وامّا الصلاة في اللباس المغصوب ، فانْ كان اللباس ساتراً بالفعل يتحقق فيها اجتماع الامر والنهي ، وذلك لانَّ الستر المعتبر في الصلاة ليس كالستر عن الناظر المحترم الذي يتحقق بكل ما يمنع عن النظر من الظلمة والدخول في الماء والتـلطخ بالطين ونحو ذلك ، بل المامور به في الصلاة عنوان لبس ما يكون من قبيل الثوب لقوله عليه السلام: «يجد ثوبا يستر به عورته» .

فلا وجه لما في الجواهر من انَّ الستر لا يكون مصداقا للغصب فـلا يكـون حراما ، والمحرم مقدمة التستر ، فانَّ اللبس هو المأمور به ، وهو بنفسه مـن اظـهر مصاديق غصب الثياب والتصرف فيها ، فمع الالتفات والعـمد تـبطل الصـلاة في الفرض لا محالة . واما في صورة الجهل فتصح الصلاة من حيث التستر لا من حيث الركوع والسجود على ما سيأتي ، لكن الصحة من هذه الجهة ليست على القاعدة ، بل لحديث لاتعاد ، فانَّ التستر ليس من الخمس المذكورة فيه ، فكأنّ هذا الشخص صلى عارياً جهلاً أو نسياناً .

ثم انك بما عرفت انَّ المراد من الساتر هو الساتر بالفعل لو فرضنا انَّ المصلي لابس لأثواب متعددة ، فانْ كان واحد منها مباحا يخرج ذلك عن الفرض أعـني كون الساتر بالفعل مغصوباً ويدخل في الفرع الآتي وهو كون لباس المصلى مغصوباً ، وسيأتي التعرض لحكمه .

بقي الكام في غير الساتر بالفعل من اللباس والمحمول المغصوب . فبناءً على القول بانَّ الهوى في الركوع والسجود مقدمة لهما تكون الصلاة في اللباس المغصوب

ومع المحمول كذلك محكومة بالصحة في فرض العلم والعمد فضلاً عن صورة الجهل .

وامّا لو قلنا: بانه مقوم لها ، فحيث انَّ الهوى الذي هو مأمور به على الفرض مقدمة للحرام لاستلزامه حركة المغصوب ، فبناء على حرمة مقدمة الحرام تبطل الصلاة المشتملة على الركوع والسجود من غير فرق بين صورتي العلم والجهل ، كما لا فرق بين الصورتين من هذه الجهة في الفرض المتقدم أعني كون الساتر الفعلي مغصوباً .

هذا كله في كبرى بحث اجتماع الامر والنهي وتطبيقها .

وتلخص من جميع ما ذكر: انَّ اطلاق القول بامتناع اجتماع الامر والنهي كاطلاق القول بجوازه مما لا وجه له ، بل لابدَّ من التفصيل ، ففي كل مورد اتحد مصداق المامور به مع مصداق المنهي عنه لابدَّ من القول بالامتناع ، فلا يكون مورد الاجتماع مصداقاً للمامور به من غير فرق من هذا الحيث بين صورتي العلم والجهل .

وقد ظهر بما قدمناه الجواب عن استدلالات كل من المنكرين والمثبتين ، إلّا انَّ المجوزين استدلوا على الجواز بوقوع ذلك في الشريعة ، وهو اخص من الامكان في باب العبادات المكروهة .

والجواب الاجمالي عن ذلك ما ذكره في الكفاية من انَّ العبادات المكروهة خارجة عن باب اجتماع الامر والنهي ، فانه انما يكون فيما اذا تعلق الامر بعنوان والنهي بعنوان آخر واتحد مصداقهما خارجاً ، واما اذا تعلق النهي بحصة من العنوان المأمور به فبابه باب النهي في العبادة ، ولابد من تخصيص متعلق الامر بغير تلك الحصة ، كما لو قال: «صل» وقال: «لا تصل في الحمام» فيكون المأمور به غير الصلاة في الحمام ، فكل من القائل بجواز اجتماع الامر والنهي والقائل بامتناعه لابد له من الجواب عن العبادات المكروهة .

وامّا الجواب التفصيلي ، فتارة: يكون العبادة المكروهة مما تعلق النهي فيها

بعنوان والامر بعنوان آخر واتحد مصداقهما خارجاً ، واخرى: يكون النهي متعلقاً بحصة من الطبيعي الذي تعلق به الامر .

وعلى الثاني تارة: يكون للفرد المنهي عنه بدل غير منهي عنه ، واخرى: لا يكون له بدل ، فالاقسام ثلاثة:

اما القسم الاول: فمثاله ما اذا فرضنا انّ المولى امر بالصلاة ونهى عن الكون في مواضع التهمة فصلى المكلف فيها ، أو فرضنا انه نهى عن استعمال الماء المسخن بالشمس فتوضأ المكلف به . اما في موارد كون التركيب انضامياً ، فلا اشكال .

وامّا الموارد التي يكون التركيب اتحادياً ، فتفصيل الكلام فيه: هو انا قد ذكرنا في مبحث الترتب انه لو تعلق الوجوب أو الندب بالطبيعي على نحو صرف الوجود ، فالمأمور به انما هو الطبيعي دون افراده ، فلا تتصف بالوجوب ، كما انّ الكلية صفة للطبيعي ، ولا تتصف بها افراده ، فلا يقال: زيد انسان والانسان كلي فزيد كلي ، اذ ليس زيد مصداقاً للانسان بما هو كلي ، كما انَّ زيداً بخصوصه ليس بواجب الاكرام وليس مصداقاً لطبيعي اكرام العالم الواجب بما هو واجب ، واوضحنا ذلك في بحث الضد ايضاً ، وذكرنا انه لو ترك المكلف اكرام العالم مطلقاً لا يعاقب على ترك اكرام خصوص زيد وخصوص عمرو وهكذا ، بل يعاقب على ترك اكرام العالم ، فالواجب هو طبيعي الاكرام ، وايجاده انما هو بايجاد مصداقه ، واما الوجود الخاص فليس بواجب وانما هو مصداقه .

نعم الاحكام الانحلالية تتعلق بالافراد كما عرفت ، وعليه فبما انَّ الامر في الفرض متعلق بالطبيعي ، والنهي انحلالي متعلق بالفرد ، فلم يجتمع الامر والنهي اصلاً ، والتعبير بالاجتماع مسامحة ، فلاوجه للقول بالامتناع اصلاً .

وإنْ قلت: هذا البيان بعينه جار في اجتماع الامر والنهي التحريمي ، فلماذا التزمتم فيه بالامتناع مع انه لا فرق بين الاحكام من حيث تضاد بعضها مع

بعض ؟!

قلت: التنافي هناك ايضاً ليس بين نفس الحكمين ، وانما هو بين الترخيص في التطبيق المستفاد من اطلاق الامر بالطبيعي وبين النهي ، فان لازم اطلاق المامور به بمعنى رفض القيود كون المكلف مرخصاً في تطبيقه على أي فرد شاء ، فاذا فرضنا انَّ فرداً من افراد الطبيعي مبغوض للمولى تحريمياً لا يعقل بقاء الترخيص في التطبيق بالقياس اليه ، فمن هذه الجهة تقع المعارضة بين اطلاق دليل الامر ودليل التحريم .

واما في النهي التنزيهي ، فحيث انه لا ينافي الترخيص بل ربما يصرح به فيه غاية الامر يكون فيه حزازة فلا منافاة بينهما اصلاً ، وعليه فيكون اصل الطبيعي مامورا به والتطبيق مكروهاً اصطلاحياً . ولعل هذا هو مراد من حمل الكراهة على اقلية الثواب[1] ، وإلّا فلو أُريد منها ظاهرها فأغلب العبادات مكروهة ، فانَّ زيارة الحسين عليه السلام يوم السبت اقل ثواباً منها في ليلة الجمعة وهكذا . هذا فيما اذا كان في البين مندوحة .

وامّا في فرض عدمها ، فتسقط الكراهة لا محالة ، اذ لا معنى لها بعد الانحصار وعدم قدرة المكلف على امتثال كلا الخطابين ، فلابدَّ من سقوطها حينئذٍ .

وبهذا البيان ظهر الحال في القسم الثاني ، فانَّ الامر فيه متعلق بالطبيعي ، ولا ينافيه تعلق النهي التنزيهي ببعض افراده .

وامّا القسم الثالث: أعني ما اذا تعلق النهي بحصة مما تعلق به الامر من دون اَنْ يكون لها بدل كالنهي عن صوم يوم عاشورا ، فكيف يعقل كون الفعل الواحد محبوباً ومبغوضا ؟!

وقد اجيب عن ذلك بوجوه ، احسنها ما ذكره الشيخ رحمه الله وحاصله: انَّ النهي

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٨٥.

فيه ليس نهيا اصطلاحياً بمعنى الزجر عن الفعل لمفسدة فيه ، بل يكون هناك مصلحة قائمة بالفعل ومصلحة اخرى قائمة بالترك ، ولا يبعد كونها اهم من مصلحة الفعل ، كما يستفاد ذلك من كثرة الحث عليه والتزام الائمة به . هذا في مرحلة الثبوت .

وامّا في مقام الاثبات ، فالمراد من النهي امّا اَنْ يكون طلب الترك ويكون مستعملاً في معناه الحقيقي بناء على القول بانه طلب ترك الفعل ، أو يكون مستعملاً في الارشاد إلى اولوية اختيار الترك لاشتماله على المصلحة الاهم مع كونه موافقاً لراحة النفس ولو كان استعماله في ذلك على نحو من المسامحة ، اذ لا يعقل اَنْ يكون مستعملاً في معناه الحقيقي وهو الزجر عن الفعل ، فيكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين .

وقد استشكل[1] في ذلك بانه ما فائدة جعل مثل هذين الحكمين مع انَّ المكلف بطبعه لا يخلو من الفعل أو الترك .

وبعبارة اخرى: طلب النقيضين والضدين اللذين لاثالث لهما مستحيل ، لانه إنْ كان تعيينيا فهو من طلب المحال ، وإنْ كان تخييريا يكون من اللغو الواضح ، ومن هذه الجهة لم يرتض الميرزا﵀ هذا الجواب ، واجاب بجواب آخر سنبينه ان شاء الله .

ويرد على الاشكال انَّ طلب الضدين اللذين لا ثالث لهما وإنْ كان محالاً كالنقيضين إلّا انَّ المقام ليس كذلك ، فانَّ الفعل المطلوب ليس هو مجرد الكف والامساك ، وانما هو الامساك الخاص أعني مع النية وله ضدان: احدهما مجرد ترك ذلك ، وثانيهما الترك مع النية أي بقصد القربة ، وما يعلق به الطلب انما هو ذات ترك الصوم دون المقيد بقصد القربة ، فيكون توصليا كأكل الرمان يوم الجمعة . فبابه باب المستحبين المتزاحمين كما هو واضح ، فالتوجيه الذي ذكره الشيخ﵀ احسن ما قيل

---

(١) راجع فوائد الاصول / المجلد الاول / ص٤٣٩.

في المقام على ما نعلم .

والميرزا﵀ بعد ذكر الاشكال المتقدم وجّه المقام بتوجيه آخر مبتن على مقدمة وهي: انَّ الحكمين سواء كانا وجوبيين تعبديين أو مختلفين اذا تعلقا بموضوع واحد ، فتارة: يكونان عرضيين كما لو نذر احد اَنْ يزور الحسين﵇ ، فانَّ الامر الاستحبابي متعلق بذات الزيارة ، والامر النذري ايضاً كذلك لانه توصلي ، فكلاهما عرضيان ، وفي مثله لابدَّ من الالتزام بالاندكاك ، ونتيجته حدوث امر وجوبي عبادي ، فانَّ الامر النذري يكتسب العبادية من الامر الندبي وهو يكتسب الالزامية من الامر الوجوبي ، ونظيره في الخارج ما اذا مزج مايع ابيض حلو بمايع احمر غير حلو فيتحقق هناك ما يع حلو احمر .

واخرى: يكونان طوليين ، كما لو اجر احد نفسه للعبادة عن الغير كالزيارة ونحوها ، فانَّ الامر المتحقق من جهة الوفاء بالعقد ليس متعلقاً بذات العمل ، بخلاف الامر المتعلق بالمنوب عنه فانه متعلق بذات العمل ، ولذا لا يحصل فراغ ذمة الاجير بالاتيان به كذلك ، وانما هو متعلق باتيانه بعنوان النيابة عن الغير ، فالحكمان طوليان .

وفي هذا القسم لا مانع من بقائهما ، ولا وجه للاندكاك اصلاً ، والمقام من هذا القبيل ، فانَّ الامر بالصوم متعلق بذات العمل ، وامّا الامر بالترك فانما هو متعلق بترك امتثال ذلك الامر اعني ترك الصوم مع النية ، فهما طوليان لا مانع من اجتماعهما

ونقول: ما افاده من الكبرى وانطباقها على المقام محل نظر . امّا الكبرى فلأنَّ ما ذكره في اندكاك الحكمين العرضيين وإنْ كان تاماً كما ذكر إلّا انَّ ما افاده من الطولية في باب الاجارة على العبادات ممنوع ، وذلك لانَّ الامر الموجود هناك ثلاثة .

الاول: الامر المتوجه إلى المنوب عنه .

الثاني: الامر بتبرع كل مسلم عن كل مؤمن .

الثالث: الامر الناشيء من الاجارة .

فطولية الامر الناشيء عن الاجارة يلحظ إلى أي من الامرين ؟ . إمّا الامر المتعلق بالمنوب عنه فلا ربط له بالاجير ليقاس الامر المتعلق به إليه اصلاً ، بل ربما يكون معدوما حين وجوده كما في النيابة عن الميت ، فانه غير قابل للتكليف ، أو غير قادر على امتثاله فليس مكلفا بشيء .

وعلى أي تقدير ما تعلق به التكليف المتوجه إلى المنوب عنه انما هو الفعل الصادر عنه ، وهذا لا يعقل اَنْ يكون مطلوباً عن النائب ، لانه غير قادر على الاتيان بفعل الغير كما هو ظاهر .

فالامر الاجاري وإنْ كان متعلقاً بالاتيان بما كان المنوب عنه مكلفاً بأتيانه ولذا لا معنى لأنْ ينوب أحد عن غيره أزيد من زمان تكليفه بأَنْ ينوب عمن عاش عشرين سنة خمسون أو أزيد إلّا انهما اجنبيان متوجهان إلى شخصين فكيف يقال: هما طوليان أو عرضيان ؟ بل لا ربط بينهما اصلاً ، وامّا الامر التبرعي فهو في عرض الامر الاجاري كما هو واضح .

ثم لو سلمنا الطولية في الاجرة في العبادات إلّا انَّ قياس المقام بها لا وجه له بأَنْ يقال: انَّ الامر متعلق بذات الصوم والنهي متعلق بالتعبدية ، وذلك لا التعبد وقصد القربة مما يتعلق بها الامر المولوي بتعدد الامر على مختاره ، وبنفس الامر الاول على المختار ، وليس اعتبارها بحكم العقل ، فالتعبد بالامر بنفسه مامور به فكيف يعقل النهي عنه ؟ ! نعم يتم ذلك على مبنى صاحب الكفاية ﷺ .

فتحصل: انَّ ما افاده الشيخ هو الصحيح الذي لابدَّ من الالتزام به .

بقي الكلام في موردين:

الاول: انَّ الميرزا القمي﵀ ذهب إلى جواز اجتماع الامر والنهي ، بدعوى: انَّ المأمور به انماهو الطبيعي كالصلاة ، والمحرم وهو الغصب مثلاً انما هو الفرد وهو مقدمة للمامور به أي الطبيعي ، ولا تسري حرمته إليها في فرض عدم الانحصار .

وفيه: **اولاً**: انَّ الوجود المتحقق في الخارج ليس إلّا وجوداً واحداً ، وهو كما يكون وجوداً للفرد يكون وجوداً للطبيعي ، فلا تعدد في البين فضلاً عن المقدمية .

وثانياً: انه لو سلمنا كون الفرد مقدمة للطبيعي ، إلّا انَّ مورد كلام المحقق المزبور إنْ كان صورة كون التركيب انضمامياً ، فلا حاجة فيها إلى هذه التكليفات ، وإنْ كان فرض كون التركيب اتحادياً ، فلا محالة يكون طبيعي المامور به كالصلاة مثلاً متحداً مع طبيعي الغصب ، لاتحاد مصداقهما على الفرض وانطباقهما عليه ، فعاد المحذور .

فصحة ما افاده﵀ مبنى على مقدمتين احداهما: كون الفرد مقدمة للطبيعي ، والثانية: كون الفرد بنفسه طبيعي الغصب ، وكلاهما ممنوع .

الثاني: انه بناء على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي أو في موارده ، لو فرضنا ارتفاع النهي لعذر من اضطرار أو اكراه أو نسيان عذري أو جهل بناء على كونه عذراً ، فهل يصح الاتيان بالمجمع حينئذٍ أم لا ؟

المشهور هو الاول ، والميرزا﵀ ذهب إلى الثاني ، وذكر لبيانه مقدمة بيناها في مبحث الاقل والاكثر وحاصلها: انَّ المانعية المستفادة من النهي تارة: تكون من النهي الارشادي ، فانَّ النهي اذا تعلق بالمركبات الاعتبارية يكون ارشاداً إلى الفساد والمانعية كما في قوله «لا تصل في الحرير» مثلاً أو «نهى النبيﷺ عن بيع الغرر» فانَّ المستفاد من ذلك بحسب الفهم العرفي ليس إلّا الفساد دون الحرمة المولوية . وعليه فاطلاق مثل هذا النهي يعم القادر والعاجز ، ولذا مقتضى القاعدة عند تعذر ذلك هو سقوط التكليف بالمركب إلّا في موارد دل النص على بقائه متعلقا

ببقية الاجزاء كما في الصلاة لقوله «الصلاة لا تسقط بحال» .

واخرى: يكون التنافي من حيث التزاحم ، كما لو فرضنا انحصار مقدمة الواجب بالحرام ، فزالت الحرمة لعذر . ومقتضى القاعدة في ذلك هو الصحة ، لانَّ الحرمة غير المنجزة لاتزاحم الوجوب المنجز ، ولذا ذكرنا في بحث الترتب صحة العمل في هذا الفرض حتى بناء على انكار الترتب .

وثالثة: يكون التنافي من قبيل باب التعارض وعدم امكان ثبوت الحكمين معا ، وهذا هو محل الخلاف بين المشهور وبين المحقق النائيني ﷺ .

وبعبارة اخرى: انَّ تقييد اطلاق دليل الواجب اذا ثبت يكون باحد انحاء ثلاثة:

الاول: اَنْ يكون التقييد بأمر أو نهي ارشادي إلى شرطية شيء فيه أو مانعيته عنه ، كما لو ورد امر بالصلاة ثم ورد «صل إلى القبلة» ، فانه يستفاد منه شرطية القبلة للصلاة ويقيد بها اطلاق الدليل الاول ، أو ورد «لا تصل في الحرير» فيستفاد منه مانعية ذلك فيقيد به اطلاق الامر . وحيث انَّ مثل هذا الامر أو النهي متمحض في الارشاد وليس فيه تكليف لا يختص بالعالم ولا بالقادر ، بل يعم الجاهل والعاجز ، فيثبت به الشرطية أو المانعية المطلقة الواقعية . وعليه فلو لم يأت المكلف بذلك القيد لم يأتِ بالمأمور به اصلاً من غير فرق في ذلك بين العبادات والتوصليات إلّا انَّ في التوصليات قد يحصل الغرض بذلك فيسقط الامر لسقوط الغرض لا للامتثال ، وعلى هذا فمقتضى القاعدة عند تعذر القيد هو سقوط التكليف رأساً إلّا إذا ثبت الامر بالفاقد بدليل خاص كما في الصلاة ، وهذا واضح .

الثاني: اَنْ يكون تقييد الامر الاول من مزاحمة الامر الاول بامر آخر أهم أو نهي كذلك ، والاول كما اذا ورد امر بالصلاة ثم تنجس المسجد وورد أمر فوري بازالتها ، أو انكسفت الشمس فورد الامر بصلاة الكسوف فوراً ، فحيث لا يتمكن

المكلف من امتثالهما لا محالة يقيد الامر الاول بعصيان الامر بالاهم وعدم الاتيان به . والثاني كما اذا توقف الاتيان بفرد من الواجب على مقدمة محرمة وكانت حرمتها اهم من وجوبه فلا محالة يقيد اطلاق دليله بغير هذا الفرد ، والتقييد في هذا الفرض منحصر بما اذا كان التكليف بالاهم فعلياً منجزاً ، وإلّا فلا يكون شاغلاً لقدرة العبد ، ولا يوجب تقييد الامر الاول كما هو ظاهر .

الثالث: أنْ يكون التقييد من جهة المعارضة ، ولا اشكال في عدم جريان ذلك فيما اذا كان كلا الحكمين ايجابيا حتى فيما اذا فرضنا انَّ طرف احد الواجبين الاستقلاليين هو الواجب الآخر ، كما اذا قال المولى: «صل» وقال: «اقنت في صلاتك» مع فرض كونه تكليفاً استقلالياً ، فالتقييد بالحكم الايجابي في المقام لا وجه له .

نعم يجري ذلك فيما اذا كان الدليل الثاني تحريميا ، ومن ذلك مورد بحثنا أعني موارد اجتماع الامر والنهي مع كون التركيب اتحادياً ، كما في الامر بالصلاة والنهي عن الغصب ، فيما انَّ المحرم والمبغوض يستحيل أنْ يكون مطلوباً ومقرباً لا محالة يقيد اطلاق دليل وجوب الصلاة المتعلق بالطبيعي بنحو صرف الوجود بغير الفرد المحرم .

وفي هذا الفرض لا يفرق على المختار بين صورتي العلم والالتفات إلى الحرمة والجهل بها ، لانَّ الجهل لا يرفع الحرمة الواقعية على ما عرفت الكلام فيه .

وامّا لو ارتفعت الحرمة واقعاً باضطرار أو اكراه ونحوه مما يكون رافعاً للتكليف فهل يعود الامر الساقط ويشمله اطلاق الدليل الاول كما ذهب إليه المشهور لانَّ المانع قد ارتفع ، أو انَّ الاطلاق الساقط لا يعود كما ذهب إليه المحقق النائيني قدس سره[1] . ؟

---

(١) فوائد الاصول / المجلد الاول / ص ٤٦٧.

وقد ذكرﷺ في تفصيل ذلك ما حاصله: انَّ الحكمين اذا كانا طوليين يثبت الوجوب عند ارتفاع الحرمة ، واِنْ كانا عرضيين فلا .

بيانه: انا اِنْ قلنا: بانَّ عدم كل من الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر فعدم الحرمة مقدمة لوجود الوجوب ، فالنهي انما يدل على انتفاء الوجوب في مورد الاجتماع لاجل انتفاء مقدمته طولاً ، فاذا سقط النهي لعذر ونحوه فلا محالة يثبت الوجوب بتحقق علّته . وامّا لو فرضنا انَّ النهي في عرض دلالته على الحرمة مطابقة بالالتزام يدل على نفي الوجوب ، فسقوط مدلوله المطابقي لعذر من اضطرار ونحوه لا يستدعي سقوط مدلوله الالتزامي ، فهو باق على حاله .

وبعبارة اخرى: اِنْ كانت دلالة النهي على انتفاء الوجوب عن مورده في طول دلالته على ثبوت الحرمة من جهة كون عدم الضد مقدمة لوجود الضد الآخر فسقوط الحرمة في مورد المعارضة يوجب شمول اطلاق دليل الوجوب وثبوته فيه ، وامّا اِنْ كانت دلالة النهي على انتفاء الوجوب عن مورد في عرض دلالته على ثبوت الحرمة فيه ، غاية الامر بالالتزام ، فسقوط المدلول المطابقي لا يقتضي عود الوجوب .

وفيه: انَّ طولية الحكمين ومقدمية عدم كل ضد لوجود ضده غير صحيحة على ما عرفت الكلام فيه في بحث الضد ، وانَّ عدم الضد اعني الحرمة ثبوتاً لا يقتضي ثبوت الوجوب إلّا انَّ سقوط الحرمة يوجب ثبوت الوجوب اثباتاً .

وبيان ذلك: انه لو ورد عام كقولك: «اكرم العلماء» ثم ورد مخصص بقولك: «لا تكرم فساقهم» فمدلوله المطابقي هو حرمة اكرام العالم الفاسق ، كما انَّ مدلوله الالتزامي عدم شمول عموم دليل الامر لتلك الحصة ، فانَّ ثبوت الحرمة لفرد لا يجتمع مع كونه مصداقاً للمأمور فيما اذا كان الامر متعلقاً بالطبيعي بنحو صرف الوجود ، ولا مع كونه بنفسه مامورا به فيما اذا فرضنا تعلق الامر بالطبيعة بنحو

السريان ومطلق الوجود ، فلا محالة يختص الامر ويقيد بغير ذاك الفرد ، فاذا فرضنا انَّ دليل التخصيص خصص ايضاً وانتفت حرمة اكرام فساق العلماء في يوم الجمعة مثلا كما لو قال «لا تكرم فساقهم إلّا يوم الجمعة» فعموم دليل الامر يشمله ويحكم بوجوب اكرامهم في يوم الجمعة .

وهذا واضح وجار بعينه في المقام ايضاً ، فاذا فرضنا تقديم دليل النهي وحرمة الغصب في مورد الاجتماع لا محالة يقيد اطلاق الامر بالصلاة بغير ذاك الفرد ، فاذا خصصت الحرمة في مورد وارتفعت ولو بنتيجة التخصيص أي الحكومة بحديث الرفع ونحوه يشمله اطلاق دليل الامر لا محالة ، فيثبت فيه الوجوب .

وربما يتوهم الفرق بين المقام وبين التخصيص بأَنْ يقال: انَّ التخصيص وإِنْ كان متاخراً عن العام إلّا انَّ المنكشف به هو تقيد المراد الواقعي من اول الامر ، اذ ليس بين دليل التخصيص والعام معارضة . وهذا بخلاف الحكومة الثابتة في حديث الرفع ، فانَّ الرفع انما يستعمل في مورد ثبوت المقتضي ، فيستفاد منه ثبوت المفسدة للحرمة في كل مورد ارتفعت بالحديث ، واذا ثبتت المفسدة والمبغوضية الواقعية كيف يمكن شمول الامر له ؟ !

والجواب عنه: هو انَّ ثبوت المفسدة خصوصا ما اذا كانت مزاحمة بمصلحة اهم ولو كانت هي التسهيل لا ينافي الوجوب ، وما ينافيه انما هو الحرمة والمبغوضية الفعلية ، والمفروض ارتفاعها بالحديث ، فكأنَّ المتوهم خلط بين المفسدة والمبغوضية .

بقي الكلام في جهة اخرى: وهي انه لو اضطر المكلف إلى البقاء في ملك الغير ، أو اكره عليه فيدخل وقت الصلاة ، فالمعروف فيه عدم جواز الاتيان بالصلاة ، واذا استوعب ذلك الوقت كله تجب الصلاة ايماءً ، لانَّ الصلاة التامة تكون تصرفاً زائداً في ملك الغير .

ونقول: قد عرفت الكلام في ذلك مفصلاً ، واجماله: انَّ الكون في ذاك المكان الذي هو لازم الجسم المفروض انه مضطر إليه واشغال الفضاء لايفرق فيه بين اختلاف الهيئات ، فانَّ المقدار الذي يشغله الكر من الماء لا يفرق فيه من الزيادة والنقصان بين جعله في ظرف مربع أو مستطيل أو غير ذلك ، كما انَّ تبديل الهيئة ايضاً ليس تصرفاً في ملك الغير ، فانه نظير اَنْ يكره الانسان على مطالعة شيء من الكتب المغصوبة مدة من الزمان على البدل ، فانه لا يفرق في ذلك بين اَنْ يطالع كتابا واحداً في جميع ذلك الوقت أو يطالع في كل يوم كتاباً غاصباً ، فلا تبقى إلّا مسألة الاعتماد على الارض وهو وإنْ كان تصرفاً فيها حقيقة إلّا انه ليس كذلك بالنظر العرفي .

فالصحيح: هو الاتيان بالصلاة تامة الاجزاء والشرائط . هذا كله فيما اذا لم يكن الاضطرار بسوء الاختيار .

وامّا اذا كان كذلك ، كما لو فرضنا انَّ المكلف بسوء اختياره دخل الدار المغصوبة فهومضطر إلى الخروج لا محالة فالكلام يقع في مقامين .

الاول: في حكم نفس ما اضطر إليه ، كالخروج في المثال .

الثاني: في جواز الاتيان بالمامور به كالصلاة حينئذٍ وعدمه . ومن الواضح انه مترتب على المقام الاول ، فانه لو كان ذلك التصرف في نفسه محكوماً بالجواز فالصلاة ايضاً جائزة ، وإلا فيكون بابه باب اجتماع الامر والنهي .

امّا المقام الاول: فالاقوال فيه خمسة على ما في الكفاية[1] ، وتعرض الميرزا لاربعة من الاقوال .

الاول: اَنْ يكون متمحضاً في الحرمة ، كما في غير صورة الاضطرار ، فإنَّ

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٢٦٣ وما بعدها.

الامتناع اذا كان بسوء اختيار العبد لا يمنع من ثبوت التكليف ، ومن ثم ذكرنا انَّ التكليف بذي المقدمة فعلي قبل وجود مقدماته اذا كان اختيارياً للمكلف .

الثاني: اَنْ يكون كلا من الوجوب والحرمة فعليا ، كما في بقية موارد اجتماع الامر والنهي .

الثالث: اَنْ يكون متمحضاً في الوجوب . وهذا ايضا على قسمين: امّا مع ثبوت العقاب فيه ، وامّا مع عدمه .

الخامس: اَنْ لا يكون محكوما بحكم فعلي اصلاً ، لا الوجوب ولا الحرمة ، غايته انه منهي عنه بالنهي السابق الساقط .

هذه ملخص الاقوال ، والعمدة منها الوجهان الاخيران ، فنقول:

امّا الوجه الاول ، ففيه: انَّ النهي عن الخروج مع فرض حرمة البقاء وسائر التصرفات يكون تكليفاً بما لا يطاق ، فماذا يفعل المكلف حينئذٍ ؟! وكون ذلك بسوء الاختيار لا يرفع استحالة التكليف بغير المقدور ، فانه نظير اَنْ يقول المولى لعبده ، «اذا صعدت السطح فطر إلى السماء» فهل يمكن اَنْ يقال: انَّ تكليفه بالطيران الممتنع جائز اذا صعد السطح بسوء اختياره ؟ نعم بقاء العقاب لامانع منه عقلاً .

وبهذا ظهر بطلان القول الثاني وذلك:

أولاً: انَّ الامر بالخروج والنهي عنه تكليف بما لا يطاق وإنْ حصل ذلك بسوء اختيار المكلف .

وثانياً: يكون ذلك مسلتزماً لاجتماع الضدين .

وثالثاً: سنعرف انَّ ثبوت الامر لا مقتضى له اصلاً ، وهذا مانع في مقام الوقوع لا الامكان بخلاف الوجهين المتقدمين .

وامّا الثالث، فأولاً: لا مقتضى للامر كما قلنا وستعرف .

وثانياً: انَّ تعلق الامر والنهي بشيء واحد مما لا معنى له بالقياس إلى المولى

العارف الملتفت وإنْ كان زمان التكليفين مختلفا ، نعم عكس هذا ممكن بأَنْ يتعلق الامر والنهي في زمان واحد بمتعلقين مختلفين من حيث الزمان ، وهذا مختص بالاحكام التكليفية .

وامّا الاحكام الوضعية فيمكن تعلق حكمين في زمانين مع اتحاد متعلقهما ، كما في بيع الفضولي على النقل ، فانا ذكرنا في محله انَّ المبيع قبل حصول الاجازة يكون ملكاً للمالك الاول حقيقة ، وبعد الاجازة يحكم بملكيته للمشتري من اول الامر .

والفارق بين الاحكام التكليفية والوضعية من هذه الجهة هو: انَّ التكاليف حيث انها متعلقة بافعال المكلفين فهي تابعة لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد ، والفعل الواحد لا يعقل اَنْ يكون ذا مصلحة ومفسدة معاً دون كسر وانكسار في البين ، فالمولى الملتفت لابدَّ واَنْ يلاحظ متعلق حكمه من حيث المجموع ، فإنْ كان مشتملاً على المصلحة يأمر به ، وانْ كان مشتملاً على المفسدة ينهي عنه ، فالامر به في زمان والنهي عنه في زمان لا يناسب مقام الشارع نعم يمكن ذلك بنحو البدا في الموالي العرفية ، وهذا بخلاف الاحكام الوضعية ، فانها تابعة لمصالح في انفسها ، فربما يكون جعل الحكم في زمان ذا مصلحة وفي زمان آخر جعل خلافه يكون ذا مصلحة ، وعليه فتعلق الامر والنهي ولو في زمانين بمتعلق واحد يستحيل في تكاليف الشارع .

فهذه الاقوال الثلاثة باجمعها فاسدة .

فبقي الكلام في القولين الاخيرين ، أي كون الخروج محكوماً بالوجوب من دون اَنْ يكون فيه عقاب اصلاً ، أو عدم كونه محكوماً بحكم راساً غاية الامر يكون المكلف معاقباً عليه بالنهي السابق الساقط ، نظير من القى نفسه من شاهق فانه في الاثناء لا يكون منهياً عن الوقوع على الارض لعدم تمكنه من ذلك إلّا انه معاقب على ذلك بالنهي السابق ، أو من اطلق البندقية على مسلم ، فانه بعد ذلك لا يكون

منهياً عن قتل النفس إلّا انه يكون معاقباً عليه وهكذا ففي المقام ايضاً لا يكون امر ولا نهي ولكنَّ العقاب ثابت على التقديرين ، فالعقل حينئذٍ من باب الارشاد يلزم العبد بالخروج واختيار اقل المحذورين ، نظير ما اذا وقع احد من السطح ودار الامر بين اَنْ يقع على رأس مؤمن أو كافر محقون الدم وكان متمكناً من اختيار احد الامرين ، فانَّ العقل يلزمه إلى اختيار الثاني ، ولا يستلزم ذلك كون اقل المحذورين محبوباً أو ماموراً به ، مثلاً لو فرضنا انَّ امر الانسان دار بين اَنْ ينام في محل يؤذيه البق أو ينام في محل يلدغه العقرّب ، فالعقل يلزمه باختيار الاول مع انه ليس بمحبوب له اصلاً .

وبالجملة: امّا القول بانَّ الخروج منهي عنه بالفعل ، ففيه: انَّ النهي عن كل ما يتمكن منه المكلف من الخروج والبقاء ، والمشي الزائد يكون تكليفاً بما لا يطاق ، وبعبارة اخرى: النهي عن جميع ذلك مع كون المكلف مضطراً إلى الجامع بينها تكليف بغير المقدور ، وكون ذلك مسبباً عن سوء اختيار العبد لا يجوز ذلك .

وامّا الثاني: أعني كونه محكوماً بالوجوب وبالحرمة بالفعل فمضافاً إلى كونه تكليفاً بما لا يطاق مستلزم لاجتماع الحكمين في موضوع واحد بعنوان واحد ، وهو ايضاً محال ، وثالثاً: انَّ الامر لا مقتضى له كما سنثبته .

وامّا القول الثالث: وهو كونه محكوماً بالوجوب مع اجراء حكم المعصية عليه كما اختاره في الفصول ففيه: مضافاً إلى انَّ الامر لا مقتضى له انَّ النهي عن شيء في زمان والامر به في زمان آخر مما لا يجتمعان بالاضافة إلى المولى الحكيم الملتفت ، فانَّ الفعل اِنْ كان فيه المصلحة محضاً أو غالبة على المفسدة فلابدَّ واَنْ يامر به المولى في جميع الازمان ، ولو انعكس انعكس . فبقي قولان اخران .

احدهما: اَنْ يكون ماموراً به فقط من دون اَنْ يكون فيه عقاب كما اختاره الشيخ .

ثانيهما: اَنْ لا يكون محكوماً بحكم فعلاً ولكن يجري عليه العقاب للنهي السابق الساقط ، فانَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ، وهو مختار الكفاية[١].

وذهب الميرزا﵀ إلى الاول منهما ، وحيث انه مركب من عقد ايجابي وهو كونه واجباً ، وسلبي وهو عدم اجراء حكم المعصية عليه ، استدل على كل من الامرين .

امّا ما استدل به على الايجاب وهو كون الخروج مأموراً به فحاصله: انَّ مطلق التصرف في ملك الغير لا يكون غصباً وحراماً ، وانما المحرم ما لا يكون مصداقاً للمأمور به ، ولذا رد مال الغير لا يكون حراماً مع كونه تصرفاً فيه لانه واجب ، فلو فرضنا انَّ ثوب الجار وقع في منزل شخص يجب عليه رده ، ولا يكون حراماً ، بل هو احسان إليه ، خصوصاً اذا كان في معرض التلف . والمقام كذلك ، فانَّ ملك الغير وانْ لم يمكن الرد فيه لانه ليس من قبيل المنقولات إلّا انَّ التخلية بينه وبين مالكه واجب ، فلا يكون حراماً ، بل يكون واجباً .

وفيه: انه ما المراد بكون التخلية مامورا بها ، هل هي واجبة بوجوب نفسي أو انها واجبة بوجوب مقدمي ؟ وكلاهما باطل .

امّا الوجوب النفسي ، فلأنَّ التخلية وانْ كانت واجبة إلّا انها في مقابل الاشغال ، فهي امر عدمي أو منتزع منه أي من عدم الاشغال ، ومن الواضح انَّ المشي في ملك الغير وهو الخروج ليس مصداقاً للتخلية ، بل هو اشغال لمال الغير للخروج انما هو مقدمة للكون في المكان المباح ، وهو يستلزم ذلك الامر العدمي أعني به عدم الكون في ملك الغير المعبر عنه بالتخلية من دون اَنْ يكون بين الكون

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٢٦٣.

في محل مباح وعدم الكون في ملك الغير مقدمية وتوقف . وقد عرفت انَّ وجود الضد لا يكون مقدمة لعدم الضد الآخر وإنْ كان بينهما ملازمة .

فاذن لايتم القول بوجوب الخروج مقدمياً حتى على القول بوجوب مقدمة الواجب ، لانه ليس مقدمة لواجب ، وهذا هو الذي وعدنا اَنْ نبينه من عدم وجود المقتضى للامر بالخروج .

هذا هو الوجه الاول الذي بينه من حيث الايجاب أعني كون الخروج واجباً .

واما ما افاده من حيث النفي أعني عدم كون الخروج من صغريات الكبرى المعروفة: وهي انَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ، فاذا ثبت ذلك يثبت ما اختاره فامور .

احدها: انَّ الامتناع بالاختيار انما يجري فيما لا يقدر المكلف على ايجاده ، والخروج فيما نحن فيه مقدور للمكلف وإلّا فكيف يلزمه العقل باختياره تقديماً لاخف المحذورين ، وهل يمكن الزام العقل بالممتنع ؟ وبعبارة اخرى: المكلف انما هو مضطر إلى الجامع بين الخروج والبقاء والمشي الزائد ، فالاخيران منهما محكومان بالحرمة ، فانَّ الاضطرار لم يتعلق بهما ليرفع حرمتهما ، وانما تعلق بالجامع ، نظير ما اذا اضطر المكلف إلى شرب احد مايعين يكون احدهما المعين نجساً ، فانه لا يرفع حرمة النجس منهما ، والاول منها وهو الخروج ايضاً باق على وجوبه لما عرفت ، فليس بممتنع لا عقلاً ولا شرعاً .

وفيه: انَّ الامتناع بسوء الاختيار في باب الواجبات يفترق عنه في باب المحرمات وإنْ كان يجمعهما كون العمل ممتنعاً وانتهاء امتناعه إلى اختيار العبد ، فانَّ امتناع الواجب انما هو بتعذر الفعل ، كما فيما مثل به من الحج الواجب اذا تعذر الاتيان به على من كان مستطيعاً ، واما امتناع المحرم فهو بامتناع الترك ، كما فيمن القى نفسه من شاهق ، فانَّ ترك الوقوع عليه ممتنع وإنْ كان تحققه ضرورياً .

واذا عرفت هذا ففيما نحن فيه بعدما فرضنا انَّ المكلف لا يخلو امره عن امور ثلاثة: من المكث والمشي الزائد والخروج ، وقد تعلقت الحرمة باتيان اثنين منهما وهما البقاء والمشي الزائد ، فبالعرض يمتنع عليه ترك الخروج امتناعاً شرعياً ، فالامتناع الثابت فيه امتناع شرعي عرضي ، ولا يفرق في قاعدة «الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار» بين الامتناع التكويني.والامتناع الشرعي كما هو واضح .

وبهذا الجواب يظهر الحال في بقية ما استدل به من الامور الاربعة .

وبالجملة: بعدما حكم العقل ارشاداً إلى لزوم ترك البقاء في الدار المغصوبة والمشي الزائد فيها واختيار الخروج من باب كونه اخف المحذورين واقل الضررين ، فلا محالة يكون فعله ضرورياً وتركه ممتنعاً شرعاً لا تكويناً .

ثانيها: انَّ الخروج واجب بحكم العقل وكما تعتبر القدرة في الالزام الشرعي كذلك تعتبر في الالزام العقلي ، فمن ذلك يعرف كونه مقدوراً ، والا لما تعلق به الالزام العقلي .

وفيه: انَّ هذا من الخلط بين التكاليف الوجوبية والتحريمية ، فانَّ الممتنع في الاولى هو الفعل ، وفي الثانية هو الترك وفي المقام ايضاً كذلك ، فانَّ فعل احد الضدين اللذين ليس لهما ثالث وترك الآخر لا يكون ممتنعاً ، وانما الممتنع تركهما معاً ، ففعل الخروج في فرض ترك البقاء والمشي الزائد لا محذور فيه ولا استحالة .

نعم المستحيل ترك الخروج في هذا الفرض ، فيمتنع النهي عنه دون الامر به ، اذ لا مانع منه ، فانَّ للمكلف اَنْ يتركه ويختار الضد الآخر من البقاء أو المشي الزائد .

وبهذا ظهر الجواب على الوجهين الاخيرين أي الثالث والرابع ، ويرجع احدهما إلى الآخر ، وحاصل ذلك: انَّ مورد قضية الامتناع بالاختيار لا ينافي

الاختيار مع ما نحن فيه متعاكسان ، فانَّ مورد القاعدة انما هو ما اذا كان ترك المقدمة سبباً لامتناع ذيها كما في ترك المشي إلى الحج الواجب فيمتنع الاتيان بالمناسك في ظرفها بسوء اختياره . ولكن في المقام ايجاد المقدمة وفعلها يوجب امتناع ذي المقدمة ، فانَّ الدخول مقدمة للخروج ، وبه يمتنع الخروج على ما تقدم ، فالقاعدة لا تنطبق عليه .

وفيه: انَّ هذا ايضاً من شؤون الفرق بين التكاليف الوجوبية والتحريمية ، ففي باب الواجبات يكون الامتناع بالاختيار مسبباً عن ترك الاتيان بمقدمة الواجب ، وامّا في باب المحرمات فينعكس الامر ويكون فعل مقدمة الحرام موجباً لامتناع تركه كما في رمي البندقية وفي من القى نفسه من شاهق إلى غير ذلك ، ومن هذا القبيل ما نحن فيه .

وحاصل الكلام: انه بعد تسليم امرين: احدهما: ما ذكرناه من الفرق بين بابي الواجبات والمحرمات ، ثانيهما: كون الامتناع الشرعي كالامتناع العقلي ، تندفع جميع الوجوه المذكورة في كلامه ، فانه بعد ما حكم العقل بترك الامرين من البقاء والمشي الزائد يكون ترك الخروج ممتنعاً غايته شرعاً لا تكويناً ، وحيث انه منتهى إلى سوء اختياره يكون داخلاً تحت كبرى قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

فتلخص من جميع ما قدمناه انَّ الصحيح: ما ذهب إليه الاخوند من انَّ الخروج لا يكون محكوما بحكم اصلاً . امّا الوجوب فلما عرفت ، وامّا الحرمة فلكون تركه ممتنعاً شرعاً ، ولكنه يجري فيه العقاب للنهي السابق الساقط بالامتناع ، لانَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ، فيعاقب عليه . هذا كله في الخروج من الدار الغصبية الذي لا يكون مقدمة للواجب .

وامّا لو فرضنا انَّ المكلف بسوء اختياره اضطر إلى ارتكاب محرم وكان

مقدمة لواجب اهم ، كما لو فرضنا انه بسوء اختياره مشى إلى الصحراء بحيث اضطر إلى اكل لحم الحيوان غير المأكول ، فانه حينئذٍ يكون واجباً لكونه مقدمة لحفظ النفس الواجب شرعاً ، فهل يجري فيه ما ذكرناه ، أو يتصف حينئذٍ بالوجوب الغيري ؟

فنقول: امّا بناءً على ما هو الصحيح من عدم وجوب مقدمة الواجب فلا يفرق بين هذا الفرض والفرض السابق .

وامّا بناءً على وجوبها من جهة الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته فلابدَّ من الالتزام بمقالة الفصول من كونه متمحضاً في الوجوب الغيري ، ويجرى عليه العقاب للنهي السابق الساقط بسوء الاختيار ، فحينئذٍ لابدَّ من التكلم في امرين:

احدهما: وجه اتصافه بالوجوب الغيري .

ثانيهما: عدم جريان ما قدمناه من الايراد على الفصول من انَّ تعلق الامر بشيء في زمان مع تعلق النهي به في زمان آخر مستحيل بالنسبة إلى الآمر الحكيم الملتفت .

امّا الاول: اعني لزوم اتصاف المقدمة المحرمة بالوجوب ، فلأنَّ وجوب مقدمة الواجب على القول به انما هو من باب الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته ، ومن الواضح انَّ التفكيك بين المتلازمين مستحيل ، فلا وجه لما في الكفاية من انَّ وجوب المقدمة انما يكون فيما اذا لم تكن محرمة ، فانَّ هذا الوجوب ليس وجوباً تحت اختيار المولى ليختص بمورد دون مورد ، بل لابدَّ له من ايجاب المقدمة بعدما اوجب ذيها للملازمة ، فكيف يعقل التفكيك ؟ !

وامّا الثاني: فلأنَّ النهي عن شيء والامر به وإنْ كان ممتنعاً ولو كانا في زمانين إلّا انَّ ذلك يتم في الحرمة والوجوب النفسي ، لانَّ المصلحة فيه انما هو المتعلق ، فلا

مناص من الكسر والانكسار وثبوت الحكم على طبق المصلحة أو المفسدة الموجودة فيه . واما الوجوب الغيري فحيث انه ناشيء عن المصلحة في ذي المقدمة لا في نفسها فلا مانع من كون الشيء حراماً ذاتاً ثم يتصف بالوجوب الغيري المقدمي بعد سقوط النهي عنه للاضطرار ، فلو لم يكن بسوء اختيار المكلف يسقط العقاب ايضاً ، وإلّا فيبقى العقاب للنهي السابق الساقط .

وبالجملة لا منافاة بين المبغوضية الذاتية وثبوت الامر الغيري والمحبوبية كذلك ، اذ لا يلزم منه اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد ليلزم الكسر والانكسار ، فتأمل . ونظير ذلك في العرف ما اذا نهى المولى عبده من النظر إلى زوجته ولمس جسدها ثم فرضنا انَّ العبد لسوء اختيار القى زوجة السيد في البحر بحيث انحصر تخليصها بأَنْ يمس العبد جسدها ، فهل يشك احد فى انَّ اللمس حينئذٍ يكون واجباً بالوجوب الغيري وإنْ جرى عليه العقاب لكون الاضطرار مستنداً إلى سوء اختيار العبد .

فتحصل من جميع ما ذكر ، انَّ في الخروج الذي لا يكون مقدمة للواجب نلتزم بما ذكره في الكفاية من عدم كونه محكوماً بحكم اصلاً ، ويعاقب العبد عليه لكونه بسوء اختياره .

وامّا في غير ذلك مما يكون مقدمة لواجب اهم ، فعلى القول بوجوب مقدمة الواجب نلتزم فيه بما فى الفصول من كونه محكوماً بالوجوب محضاً غايته وجوباً مقدمياً لانفسياً ، ويجري عليه العقاب لكونه مستنداً إلى سوء اختيار العبد .

هذا كله في حكم الخروج ونحوه في نفسه .

وامّا المقام الثاني: اعني به حكم الصلاة المأتي بها حال الخروج . فتفصيل الكلام فيه هو انه تارة: يصلي حال الخروج صلاة تامة الاجزاء والشرائط من الركوع والسجود وسائر ما يعتبر فيها ، واخرى: يأتي بها ايماء في حال الخروج .

وعلى هذا ايضاً اما اَنْ يكون المصلي موظفاً بالصلاة مع الركوع والسجود وانما يأتي بها ايماء لكونها واقعة حال الخروج ، وامّا اَنْ تكون وظيفته الاصلية هي الصلاة عن ايماء لعذر آخر ولو اتى بها في غير حال الخروج .

امّا في الفرض الاول ، فلا ينبغي الاشكال في فساد الصلاة ، سواء قلنا بكون الخروج ماموراً به أو منهياً عنه أو لم نقل ، وذلك لانَّ الاتيان بالركوع والسجود يستدعي تصرفاً زائداً على الخروج من المكث والاعتماد على الارض ونحوه .

واما الفرض الثاني ، فكذلك لا من جهة وقوع الصلاة حال الخروج ، بل من حيث الاخلال بما هو وظيفته من الركوع والسجود ، فلا يفرق في ذلك بين القول بانَّ الخروج ماموراً به أو منهياً عنه وعدمه .

وامّا الفرض الثالث ، فالظاهر جواز الصلاة فيه فيما اذا لم يكن المكلف موظفاً بالاستقرار حتى لو صلى في غير حال الخروج لخوف ونحوه ، وإلّا فتبطل صلاته للاخلال به كما هو واضح ، وهذا ايضاً من غير فرق بين القول بكون الخروج واجباً أو محرماً وعدمه .

ثم انّه على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي أو في موارد اتحاد متعلقهما ذكروا لتقديم جانب الحرمة وجوها:

الاول: انَّ عموم دليل الحرمة شمولي وعموم دليل الوجوب بدلي ، نظير مالو قال المولى: «اكرم عالماً» وقال: «لا تكرم الفاسق» فانَّ مفاد الامر وجوب واحد متعلق بطبيعي العالم على البدل ، وقد عرفت انه في موارد تعلق الامر بصرف وجود الطبيعي لا يكون الفرد المأتي به مصداقاً للمأمور به حتى بعد الاتيان به . وهذا بخلاف دليل النهي فانَّ مفاده احكام عديدة كل منها متعلق بفرد من افراد الفاسق ، فيتقدم العموم الشمولي على العموم البدلي ، لانَّ دليل الوجوب لا يقتضي وجوب اكرام خصوص العالم الفاسق ، بخلاف دليل الحرمة فانه يقتضي عدم اكرامه ، فهو من

قبيل تزاحم اللا اقتضاء مع المقتضي فيتقدم ما فيه الاقتضاء لا محالة .

وفيه: انَّ هذا انما يتم في باب التزاحم ، مثلاً شرب الماء في نفسه مباح فاذا تنجس بالملاقات مثلاً يعمه دليل حرمة شرب المتنجس ، فلا محالة يقع التزاحم بين الدليلين ، وحيث انَّ دليل الاباحة لا اقتضاء ودليل النهي مقتضي للحرمة يتقدم دليل الحرمة على دليل الاباحة .

وامّا المقام فقد عرفت دخوله في باب التعارض ، فيعلم بكذب احد الدليلين ، اما دليل الحرمة أو دليل الوجوب ، فلا يجري فيه ما ذكر اصلاً ، ومن هنا في موارد التعارض بالعموم من وجه لم نجعل من المرجحات كون عموم احد المتعارضين شمولياً دون الآخر ، كما هو ظاهر فتأمل .

وبعبارة اخرى: دليل الامر وإنْ كان عمومه بدلياً إلّا انه بعد تعلقه بصرف وجود الطبيعي بالالتزام يدل على ثبوت الترخيص في تطبيقه على أي فرد شاء ، وهذا الترخيص عمومه شمولي ، فلا محالة تقع المعارضة بينه وبين دليل الحرمة المقتضي للعدم ، فلا وجه لتقديم احدهما على الآخر .

نعم في المقام لنا دليل آخر على تقديم جانب الحرمة وهو الظهور العرفي ، فانَّ الحكم الثابت بالعنوان الثانوي بحسب الظهور العرفي يتقدم على الاحكام الثابتة بالعناوين الاولى ، فكأنَّ دليل الحكم الثابت بالعنوان الثانوي يكون ناظراً إلى تلك الاحكام نظير الحكومة وإنْ لم تكن حكومة حقيقية ، ودليل النهي عن الغصب من هذا القبيل .

توضيحه: انه اذا لوحظت النسبة بين دليل حرمة الغصب وكل واحد من ادلة المباحات أو المستحبات أو الواجبات يكون بينه وبينها عموم من وجه ، مثلاً النسبة بينه وبين دليل اباحة شرب الماء عموم من وجه ، وهكذا النسبة بينه وبين استحباب اكل الرمان يوم الجمعة عموم من وجه إلى غير ذلك . ومن الواضح انه لا يحتمل

أحد من العرف جواز اكل رمان الغير عدواناً يوم الجمعة تقديماً لاطلاق دليل استحبابه على دليل حرمة الغصب ، بل يقدمون دليل العنوان الثانوي مطلقاً .

الثاني: انَّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة .

وفيه: انه لم يرد بذلك دليل فتختلف الاولوية باختلاف المفاسد والمصالح ، مضافاً إلى انَّ ذلك انما هو فيما اذا ثبتت المصلحة في فعل والمفسدة في فعل ودار الامر بينهما ، وفي المقام يدور الامر بين ثبوت احدهما دون الآخر .

الثالث: الاستقراء ، وقد ذكروا له موردين .

احدهما: الوضوء بالانائين المشتبهين ، وقد ورد الامر باهراقهما والتيمم .

وثانيهما: المرأة في ايام استظهارها ، اذ يدور امرها بين ترك الواجب وفعل المحرم ، فقدم الثاني فتترك العبادة .

وفيه: **اولاً**: انَّ الوضوء بالماء المتنجس ليس من المحرمات فلا ربط له بالمقام . وامّا الحائض فلو قلنا بحرمة العبادة عليها ذاتاً لا تشريعاً لقوله عليه السلام «فلتتقي الله» فبابه باب دوران الامر بين المحذورين بعد ثبوت وجوب العبادة على فرض وحرمتها على فرض آخر ، ومقتضى القاعدة هو التخيير ، ولكنَّ الشارع قدم فيه جانب الحرمة ، هذا مضافاً إلى انَّ ذلك هو مقتضى استصحاب كونها حائضاً لانه كان متيقناً سابقاً ، فأيّ ربط له بما نحن فيه الذي لم يثبت بعد شيء من المصلحة والمفسدة ؟ !

وثانياً: انَّ الاستقراء كيف يمكن اثباته بمورد أو موردين .

فهذه الوجوه لا يرجع شيء منها إلى محصل ، والصحيح في وجه تقديم دليل حرمة الغصب ما بيناه من الظهور العرفي .

ثم لا بأس بتوضيح الفرع الاول ، وانَّ الحكم بأراقة الانائين المشتبهين هل هو حكم على القاعدة ، أو انه تعبدي ؟

فنقول: الظاهر كونه حكما تعبدياً، وذلك لتمكن المكلف من الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية وطهارة البدن من الخبث واحراز ذلك بتكرار الصلاة بأَنْ يتوضا تارة بأحد الانائين ويصلي ثم يطهر مواضع وضوئه من الاناء الثاني ويتوضأ به ويصلي ثانياً، فانه يقطع باتيانه بالصلاة مستجمعة لجميع الشرائط، غاية الامر لا يمكنه تمييز ما هو مصداق المأمور به خارجاً، وهو غير لازم، نظير ما اذا تردد ثوبه بين الثوب المتنجس والطاهر، فانَّ جماعة من الفقهاء في فرض انحصار الثوب بالمتنجس افتوا بانه يصلّي عارياً. وامّا في الثوبين المشتبهين حكموا بلزوم الاتيان بصلاتين في ثوبين، ومقامنا من هذا القبيل، وعليه فالحكم باراقة المائين حكم تعبدي محض.

وصاحب الكفاية[1] فصل بين ما اذا كان الماءان قليلين وما اذا كانا كثيرين، ففي الاول ذهب إلى استصحاب نجاسة البدن، فانَّ المكلف بمجرد وصول الماء الثاني إلى بدنه قبل انفصال الغسالة الذي هو مقوم لعنوان الغسل يعلم بنجاسة بدنه، سواء كان الماء الاول نجساً أو الماء الثاني، وبعد ذلك يستصحب النجاسة، وعليه فالتوضي بالمائين وإنْ كان مستلزماً لاحراز الطهارة المائية إلّا انه مستلزم للعلم بنجاسة البدن ولهذا يكون تبدل الوظيفة إلى التيمم حكماً على طبق القاعدة، وهذا بخلاف ما اذا كان الاناء الثاني كراً فانه لا يتيقن النجاسة في زمان اصلاً.

وفيه: مضافاً إلى ما ذكرناه، انَّ استصحاب النجاسة في الفرض الاول وإنْ كان جارياً إلّا انه على المختار من عدم اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك يكون استصحاب الطهارة هناك جارياً ايضاً، وهو استصحاب الكلي المردد من حيث الزمان، فانه كما يعلم بنجاسة بدنه عند ملاقاته مع الاناء الثاني كذلك يعلم بطهارة

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٨١.

بدنه في زمان معين واقعاً مردد عند المكلف ، فهي مرتفعة لو كانت ثابتة قبل ملاقات الاناء الثاني وثابتة لو كانت بعد ملاقاة الاناء الثاني ، فيستصحب بقائها . ونظير ذلك ما اذا علم المكلف بالجنابة يوم الخميس واغتسل منها ثم راى في ثوبه اثر وتردد بين كونه حادثاً قبل اَنْ يغتسل فيكون مرتفعاً قطعاً ، وحدوثه بعده فيكون باقياً قطعاً ، وحيث انه يعلم بتحقق جنابته حين خروج ذاك الاثر على اجماله ويشك في ارتفاع الجنابة المتيقنة حينئذٍ فيستصحبها .

وبالجملة فاستصحاب نجاسة البدن معارض باستصحاب طهارته ، فامّا يسقطان بالمعارضة ، أو لا يجري شيء منهما على الخلاف في ذلك ، فلا فرق بين الصورتين اصلاً .

نعم بعد عدم جريان استصحاب النجاسة ايضاً لا يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة ، وذلك للعلم الاجمالي ، فانه بعد ما شرع في استعمال الاناء الثاني يعلم اجمالاً بنجاسة جزء من بدنه ، امّا الجزء الملاقي لهذا الماء الثاني ، وامّا الجزء الملاقي للاناء الاول ، وهذا العلم الاجمالي يمنع جريان قاعدة الطهارة مطلقاً ، فلا يمكن احراز طهارة البدن .

هذا ولكن قد عرفت امكان احراز الاتيان بالصلاة تامة الاجزاء والشرائط بتكرار على النحو المتقدم ، وعليه فالامر باهراق المائين تعبدي لمصلحة التسهيل أو لغير ذلك .

ثم انّ صاحب الكفاية﵀[1] ذكر انه لا يعتبر في باب اجتماع الامر والنهي تعلق كل من الامر والنهى بعنوان مستقل ، بل لو تعلق الامر والنهي بعنوان واحد وكان تغايره بتعدد الاضافة ايضاً يكون من صغريات اجتماع الامر والنهي ، ومثّل

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٢٨٢.

له بما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ، فيكون العالم الفاسق مورد اجتماع الامر والنهي ويجري فيه حكمه .

ثم اورد على ذلك بانه لو كان الامر كذلك فلماذا يعاملون الفقهاء معاملة التعارض في موارد العموم من وجه .

واجاب عنه بانَّ ذلك انما هو لعلمهم بعدم ثبوت ملاك احد الحكمين ، فالتعارض يكون بالعرض لعلمهم الخارجي .

هذا وفيما افاده صغرى وكبرى نظر .

امّا اولاً: فلأنّهم كيف علموا عدم اشتمال احد الحكمين على الملاك في جميع موارد التعارض بالعموم من وجه ، وليس لهم علم الغيب ؟

وثانيا: انَّ الامر في المثال المذكور في كلامه وهو اكرم العلماء عمومه شمولي لابدلي ، ويعتبر في باب اجتماع الامر والنهي اَنْ يكون عموم الامر بدلياً ، وإلّا فمع تعدد العنوان ذاتاً ايضاً يستحيل الاجتماع لعدم المندوحة ، مثلاً لو قال المولى: «صل في كل مكان ولاتغصب» فبالقياس إلى المكان المغصوب لا يتمكن المكلف من الامتثال اصلاً ، فيخرج عن باب اجتماع الامر والنهي .

وثالثاً: في باب اجتماع الامر والنهي لابدَّ واَنْ يكون عنوانان احدهما: متعلق الامر ، والآخر: متعلق النهي ليرى هل انَّ تعدد العنوان موجب لتعدد المعنون وانَّ الحيثيتين تقييديتان ليجوز الاجتماع ، أو انهما تعليليتان ليمتنع الاجتماع .

وامّا لو فرضنا انه ليس هناك إلّا عنوان واحد وهو الاكرام في المثال واختلافهما باختلاف الاضافة ، بل لا اختلاف في الاضافة ايضاً حقيقة ، فانَّ المضاف إليه في كل من الاكرام المتعلق للامر وللنهي معنون واحد وهو زيد ، غاية الامر يكون هناك عنوانان تعليليان وهما عنوانا العلم والفسق ، فالعلم علّة لوجوب الاكرام ، والفسق علّة لحرمته ، فلا محالة يكون وجوب الاكرام وحرمته متعلقاً

بشخص واحد لعلّيتين ، فكيف يمكن القول بجواز اجتماع الحكمين ، فهو خارج عن محل البحث لا محالة ، فشيء مما افاده﵀ في هذا الامر لا يتم كما عرفت .

دلالة النهي
على الفساد في العبادات والمعاملات

وينبغي التنبيه على امور:

الاول: انَّ الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة واضح ، فانَّ البحث هناك كان في سراية كل من الامر والنهي إلى متعلق الآخر وعدمه ، وفي المقام بعد الفراغ عن ذلك يتكلم عن دلالة النهي على الفساد وعدمه . نعم بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي وتقديم جانب النهي يتحقق صغرى من صغريات البحث .

الثاني: انَّ هذا البحث اجنبي عن مباحث الالفاظ بالكلية ، وانَّ لفظ النهي المولوي لا يدل على الفساد ، وانما دلالته عليه يكون بالالتزام ومن باب انّ الحرمة ملازمة لذلك أو ملازمة للصحة كما ذهب إليه ابو حنيفة . نعم الامر أو النهي الارشادي كما في قوله ﷺ «نهى النبي عن بيع الغرر» حيث يدل على شرطية متعلقه في باب الاوامر والى مانعيته في باب النواهي فيدل على فساد المشروط عند انتفاء الشرط أو وجود المانع ، إلّا انَّ ذلك خارج عن محل الكلام ، اذ لم ينكر دلالته على الفساد بهذا المعنى احد على ما نعلم .

وامّا النهي المولوي فلا دلالة للفظه على الفساد اصلاً ، فلا يفرق في ذلك بين كون الحرمة مستفادة من لفظ النهي أو من غيره من الاجماع ونحوه ، والتعبير بالنهي انما هو من باب انَّ الحرمة غالباً مستفادة من النهي .

الثالث: في انَّ النزاع يختص بالنهي التحريمي النفسي أو يعم النهي الغيري

والنهي التنزيهي ؟ ظاهر الكفاية[١] هو الثاني .

فنقول: امّا النهي عن العبادة كما لو فرضنا انَّ ترك واجب صار مقدمة لفعل واجب اهم فبما انه لا يكون ناشئاً عن مبغوضية متعلقه بل الغرض منه التوصل إلى الواجب الاهم لا يكون مستلزماً للفساد ، امّا على الترتب فواضح ، اذ عليه يكون المهم مأموراً به في فرض ترك الاهم فيصح الاتيان به بقصد الامر ، وامّا لو انكرنا الترتب فما تعلق به النهي وإنْ لم يكن مامورا به اصلاً إلّا انه مع ذلك يصح الاتيان به بقصد الملاك ، لما ذكرنا من انَّ النهي الغيري لا يكشف عن مبغوضية متعلقه فيجوز التقرب به كما هو واضح .

وامّا النهي التنزيهي فهو على قسمين: وذلك لانه تارة: يرجع إلى النهي عن تطبيق المكلف طبيعي المامور به على بعض افراده ، كما لو فرضنا انَّ المأمور به هو الطبيعي بنحو صرف الوجود فانه بالالتزام يدل على ترخيص المكلف في التطبيق أو انَّ هناك يكون الترخيص ثابتاً بحكم العقل ، فاذا تعلق النهي بفرد من افراده ، فانْ كان تحريمياً لا محالة يقيد به الترخيص المزبور ، وانْ كان تنزيهياً فبما انه لا ينافي الترخيص لا يوجب تقييداً في ذلك اصلاً ، نعم يستفاد منه حزازة ذاك الفرد ومنقصته عن غيره .

واخرى: يتعلق النهي التنزيهي بغير ما تعلق به الامر ، كما لو فرضنا تعلق الامر بالطبيعي بنحو مطلق الوجود وقال «اكرم كل عالم» ثم ورد نهي تنزيهي عن اكرام زيد العالم فبما انَّ الاحكام الخمسة كلها متضادة لا محالة يرتفع الامر المتعلق بذلك الفرد ، فلا تصح العبادة حينئذٍ ، وعليه فالنهي التنزيهي ايضاً يدل على الفساد لكن في العبادات لا المعاملات .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٨٤.

الرابع: فيما يراد من العبادة والمعاملة في المقام. ذكر الاخوند[1] انه يمكن اَنْ يراد بالعبادة في المقام العبادة الذاتية التي تكون بنفسها خضوعاً وتعظيماً، نظير السجود الذي هو بمعنى غاية الخضوع، فاذا وضع الانسان جبهته على الارض بعنوان الخضوع الذي هو مقوم لهذا العنوان لا لحك الراس وشبهه يكون عبادة وتعظيماً، أمر به المولى أو لم يامر. ويمكن اَنْ يراد بها مالو أمر به المولى لكان عبادة مقرباً لايكاد يسقط امره إلّا اذا اتى به بقصد القربة عبادة.

ونقول: يمكن اَنْ يراد بها ما يقصد به المكلف التعبد والتقرب إلى المولى وإنْ لم يكن يحصل به القرب، اذ لا يعقل حصوله بالمبغوض وربما يقصد المكلف القربة بالمحرم كما وقع ذلك في قتل الحسين عليه السلام على ما في الرواية، وانْ يكن مقرباً واقعاً فيتعلق النهي بالاتيان به قربياً نظير صلاة الحائض فانَّ الاتيان بها لتعليم الغير لا يكون منهياً عنه، واما التعبد بها والاتيان بها قربياً فنهي عنه.

وبالجملة فالمراد بالعبادة في المقام ليست العبادة بالفعل، اذ لا يعقل تعلق النهي بها، بل المراد بها ما يكون فيه شأنية التقرب ويقصد به القربة ويؤتى به جامعاً لجميع الاجزاء والشروط المعتبرة فيه بحيث يكون مقرباً للعبد لولا النهي، فيبحث عن انَّ النهي المتعلق بمثل هذا العمل كصلاة الحائض المأتي بها بقصد القربة يدل على فساده أم لا؟ هذا كله في العبادة.

وامّا المعاملة، فتارة: يراد بها خصوص ما يتقوم بالايجاب والقبول وهو العقود، ويعبر عنها بالمعاملة بالمعنى الاخص، فيكون المبحوث عنه دلالة النهي التحريمي المولوي على فساد العقد اذا تعلق به.

واخرى: يراد بها معنى اعم من ذلك بحيث يشمل الايقاعات ايضاً، بأَنْ يراد

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٨٤.

منها مطلق ما يتقوم بالانشاء ؛ امّا بالقول أو بالفعل ، اذ لا وجه لتخصيص النزاع بالعقود مع جريانه في الايقاعات كالطلاق ايضاً ، كما لا وجه لاخراج ما يشبه الايقاعات مما يعتبر فيه القصد دون الانشاء كالحيازة والتحجير عن حريم النزاع ، بداهة جريانه فيها .

فالصحيح اَنْ يقال: انَّ المراد بالمعاملة في المقام كل فعل تسبيبي يتسبب به المكلف إلى ايجاد امراً آخر مما يتقوم بالقصد ، فيعم مثل الطهارة الحدثية والخبثية فيجري نزاع دلالة النهي على الفساد في جميعها ، غاية الامر علمنا من الخارج عدم دلالته عليه في بعض الموارد مثل الطهارة عن الخبث فانها تتحقق بغسل المتنجس حتى بالماء المغصوب ونحوه .

الخامس: في بيان معنى الصحة والفساد وما يرجع اليهما . والكلام فيه يقع في جهتين .

أحداهما: في بيان مفهومهما .

الثانية: في انهما يكونان من الامور الانتزاعية والجعلية الشرعية أو من الامور الواقعية ؟

امّا الجهة الاولى: فالصحيح قد يستعمل في مقابل المعيب بمعنى مالا يترتب عليه الاثر الكامل المرغوب منه ، وهو بهذا المعنى اجنبي عن المقام . واخرى: يستعمل في مقابل الفاسد أعني ما لا يترتب عليه الاثر اصلاً ، بحيث كأنه لا يكون مصداقاً لذلك الطبيعي اصلاً ، وهذا هو المراد في المقام .

وتفصيل ذلك: هو انَّ الاثر المرغوب تارة: يكون مترتباً على امر بسيط لاجزء له ولا شرط ، ولا يتصف مثل ذلك بالصحة والفساد اصلاً ، بل امّا يكون موجوداً ، وامّا يكون معدوماً .

واخرى: يكون المؤثر لذاك الاثر مركباً ، وعليه ايضاً اما اَنْ يترتب الاثر

المرغوب على كل جزء من اجزاء المركب اثر مختص به ، نظير الدار فانه مركب من القباب والسرداب ونحو ذلك إلّا انه يترتب على كل من اجزائه اثر مختص به ، وهذا ايضاً لا يتصف بالصحة والفساد ، فلا يطلق الفاسد على الدار الفاقد للسرداب مثلاً ، ولا على كتاب ناقص غير مشتمل على صحيفة أو اكثر ، فلا يقال: انَّ الكتاب فاسد ، ولكن يطلق عليه الناقص ، فتفسير الفساد بالنقص كما في الكفاية[1] لا وجه له .

وامّا اَنْ يترتب اثر واحد على مجموع الاجزاء والشرائط ، وهذا هو الذي يتصف بالصحة تارة وبالفساد اخرى إلّا اَنْ يكون الاثر المترتب عليه من قبيل الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية على الموضوع المركب كوجوب الحج الثابت للعاقل البالغ المستطيع مثلاً ، فانه لا يقال على الموضوع الفاقد لبعض الخصوصيات المعتبرة فيه انه موضوع فاسد وعلى التام انه موضوع صحيح ، والوجه فيه ظاهر ، فانَّ الحكم ليس من الاثر المرغوب من الموضوع .

وبالجملة فالصحة والفساد يكونان بمعنى ترتب الاثر المرغوب على المركب وعدمه ، وعليه فالاثر المرغوب من العبادة انما هو حصول فراغ الذمة عن التكليف ، فانَّ ما يكون داعياً للمكلف على الاتيان بها هو ذلك ، لا حصول المصلحة في الدنيا ، أو في عالم البرزخ أو الآخرة ، بداهة اتصاف العبادة بالصحة والفساد عند الاشعري المنكر للملاك والمصلحة ايضاً ، فاذا حصل الفراغ بالاتيان بالعبادة فقد ترتب الاثر المرغوب عليها فتكون صحيحة وإلّا فتفسد .

وامّا في المعاملة ففي مثل البيع غرض المتبايعين انما هو حصول النقل والانتقال والتبديل في المالين ، فاذا ترتب هذا الاثر يتصف بالصحة وإلّا فيكون

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٨٧.

فاسداً، وهكذا في غيره من المعاملات.

والحاصل: حيث عرفت انَّ المراد بالصحة والفساد هو ترتب الاثر المرغوب على الشيء وعدمه ظهر لك انه لا يتصف بهما إلّا المركب أو المقيد الذي يترتب عليه اثر واحد، سواء كان عبادة أو عقداً، أو ايقاعاً أو ما شابهه. وامّا الموضوع المركب فلا يتصف بشيء منهما، لانَّ الحكم ليس الاثر المرغوب من الموضوع، وانما هو محمول عليه كما في بقية القضايا الحقيقية، فلا يقال للبالغ العاقل غير المستطيع انه موضوع فاسد وللمستطيع انه موضوع صحيح.

الجهة الثانية: في انَ الصحة والفساد امران واقعيان أو انتزاعيان أو حكمان جعليان كالملكية ونحوها ؟

فصل الاخوند[1] في ذلك بين العبادات والمعاملات، وذهب إلى انَّ الصحة والفساد في العبادات منتزعتان من انطباق المأمور به على المأتي به، وامّا في المعاملات فالصحة عبارة عن حكم الشارع بترتب الاثر على المعاملة الخاصة وعدمه، فهما مجعولان فيهما.

وهناك تفصيل آخر عن المحقق النائيني سيظهر لك عند بيان المختار.

امّا ما افاده في الكفاية فالجواب عنه هو: انَّ الصحة والفساد يكونان من قبيل عوارض الوجود، ولا يتصف بهما إلّا الموجود الخارجي، فانه الذي قد يترتب عليه الاثر وقد لا يترتب، نظير حرارة النار وبرودة الماء فلا يتصف به الطبيعي إلّا بنحو الفرض والتقدير، فاذا قيل البحر من الزئبق سيال معناه اذا فرض ذلك في الخارج يكون سيالاً، وعليه فالصحة في المعاملة ايضاً منتزعة من انطباق ما أخذ موضوعا في حكم الشارع بالملكية أو غيرها من الاحكام الوضعية على المأتي به في

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٨٩.

الخارج .

وبعبارة اخرى: ما يتعلق به الامضاء الشرعي هو الطبيعي ، وهو لايتصف بالصحة والفساد ، والمتصف بهما الفرد بلحاظ انطباق الطبيعي عليه وعدمه .

فالذي ينبغي أنْ يقال: هو التفصيل بين الاحكام الواقعية وبين الاحكام الظاهرية ، فاذا احرز المكلف بالقطع الوجداني اشتمال ما أتى به على جميع ما اعتبره الشارع في حكمه ، مثلاً توضأ بماء مقطوع طهارته واطلاقه واستقبل في صلاته القبلة المعلومة وهكذا من حيث بقية الاجزاء والشرائط وفقد الموانع ، فالصحة فيها تكون منتزعة عن انطباق المامور به على المأتي به .

واما لو فرضنا انه توضأ بماء مستصحب الطهارة أو إلى طرف اخبرت البينة بكونه إلى القبلة ، فهو وجدانا يحتمل أنْ لا تكون صلاته إلى غير القبلة أو بلا طهارة غاية الامر حكم الشارع بصحة ما اتى به بمقتضى دليل حجية الاستصحاب أو البينة أو بمقتضى قاعدة التجاوز أو الفراغ ، فالصحة حينئذٍ تكون بحكم الشارع بانطباق المأمور به على ما اتى به خارجاً ، والفساد عبارة عن عدم حكمه ، فهما بذلك مجعولان شرعيان .

والى هنا هذا التفصيل موافق لما ذكره الميرزا ﷺ ، وما نفترق معه فيه هو: انه في موارد الحكم الظاهري ايضاً تارةً: تكون الصحة صحة ظاهرية بحيث تنقلب الصحة إلى الفساد لو انكشف الخلاف ، واخرى: تكون صحة واقعية لا تجب الاعادة حتى لو انكشف الخلاف ، كما في موارد ثبوت الاجزاء بحديث لا تعاد ، فالصحة والفساد في القسم الاول مجعولان دون القسم الثاني ، وذلك لانَّ اكتفاء الشارع بالفاقد للجزء أو الشرط واقعاً ملازم لرفع اليد عن جزئية الفاقد أو شرطيته ، وإلّا لزم رفع اليد عن التكليف رأساً ، فكأنه من الاول تكون وظيفة هذا الشخص الاتيان بالفاقد ووظيفة غيره الاتيان بخصوص الواجد ، واذا كان كذلك

فانطباق طبيعي المأمور به بالقياس إلى هذا الشخص على ما اتى به يكون قهرياً ، فتكون الصحة أو الفساد فيها منتزعاً .

وبالجملة فالصحة الظاهرية الثابتة للشاك المتقومة به التي تدور مدار الشك مجعولة شرعاً ، وكذلك الفساد ، وامّا الصحة الواقعية التي ليس فيها انكشاف الخلاف فهي منتزعة لا محالة .

السادس: فيما يقتضيه الاصل عند الشك في دلالة النهي على الفساد .

فصل في الكفاية[1] بين المعاملات والعبادات ، فذهب إلى انَّ الاصل في المعاملة هو الفساد وعدم ترتب الاثر عليها ، وفي العبادات فصلّ بين ما اذا كان الشك في اصل تعلق الامر بعبادة ، وما اذا كان الشك في الاقل والاكثر ، وما اذا كان حدوث الشك في الصحة في الاثناء أو بعد الفراغ عن العمل .

والظاهر انَّ جميع ذلك خارج عما هو محل البحث والنزاع ، فانَّ المبحوث عنه انما هو الشك في الصحة والفساد من حيث دلالة النهي على ذلك وعدمه ، لا الشك فيهما من جميع الجهات .

فالاولى اَنْ يقال: امّا الشك في ذلك من حيث المسألة الاصولية ، أعني دلالة النهي على الفساد والملازمة بين حرمة الشيء وفساده فليس فيها اصل يعول عليه عند الشك ، اذ الملازمة ازلية وجوداً وعدماً ، نظير ما مر في الاصل العملي عند الشك في الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، فتصل النوبة إلى المسألة الفرعية . والصحيح فيها هو التفصيل بين المعاملات والعبادات .

امّا المعاملات ، فمقتضى الاصل فيها وإنْ كان عدم ترتب الاثر عليها عند الشك في صحتها كبقاء كل من المالين على ملك مالكه في البيع ، إلّا انَّ هناك

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٩٠.

اطلاقات في موارد خاصة كقوله تعالى ﴿احل الله البيع﴾[١] في البيع ، وقوله ﷺ «النكاح جائز بين المسلمين» في النكاح ، أو في مطلق العقود أو الايقاعات ايضاً كقوله تعالى ﴿اوفوا بالعقود﴾[٢] وقوله عليه السلام «المؤمنون عند شروطهم»[٣] إلى غير ذلك ، فاذا تعلق النهي المولوي التحريمي بمعاملة وشككنا لأجله في صحتها فاصالة العموم أو الاطلاق تقتضي صحتها ، ومن الواضح انَّ الاصل اللفظي حاكم على الاصل العلمي .

وبعبارة اخرى: انَّ الاطلاقات الواردة في المعاملات تامة ، فاذا احرزنا فساد معاملة نخصص به تلك الاطلاقات ، واذا احتملنا ذلك فالاطلاقات محكمة .

وامّا العبادات ، فهي توقيفية لو لم يثبت تعلق الامر بها لا يجوز اسنادها إلى المولى ، لانه تشريع محرم بالادلة الاربعة على مافي كلام الشيخ رحمه الله ، فيعتبر في صحة كل عبادة ثبوت الامر فيها ، وعليه فاذا تعلق النهي التحريمي بعبادة لا محالة يقيد به اطلاق دليل الامر بتلك العبادة ، اذ الامر والنهي متضادان ، فلا تصح الاتيان بها حتى بالملاك كما ستعرف ان شاء الله .

السابع: انَّ النهي تارة: يتعلق بحصة مما تعلق به الامر أي بنفس ذلك العنوان كنهي الحائض عن الصلاة والنهي عن صوم العيدين ، واخرى: يتعلق بجزء من العبادة .

اما الاول ، فهو داخل في محل النزاع ، ويدل النهي فيها على الفساد ، وذلك لانَّ النهي عن فرد من افراد الطبيعي يستلزم تخصيص ترخيص المكلف في تطبيق الطبيعي بغير مورد النهي ، اذ لا يحصل التقرب بالمبغوض ، فلا يتعلق به الامر لا

---

(١) البقرة / ٢٧٥.
(٢) المائدة / ١.
(٣) الكافي / ج٥ / ٤٠٤.

محالة ، فيكون فاسداً .

وامّا تصحيح ذلك بالملاك ، ففيه:

اولاً: ما ذكرناه من انَّ الكاشف عن ثبوت الملاك في مورد ليس إلّا الامر فاذا سقط من اين سينكشف الملاك ؟

وثانياً: سلّمنا تحقق الملاك في الفرد المحرم ايضاً ولكن كيف يمكن التقرب بملاك مغلوب للمفسدة الموجودة في مورده بحيث اثرت تلك المفسدة حتى حرمه الشارع .

وامّا الثاني ، أعني ما اذا تعلق النهي بجزء العبادة ، نظير مالو اتى المكلف ببعض اجزاء الصلاة رياءً ، فانْ لم يكن ذلك الجزء قابلاً للاستبدال فلا محالة تفسد العبادة لفساد جزئها ، فانَّ المركب ينتفي بانتفاء بعض اجزائه .

وامّا إنْ كان قابلاً للاستبدال ، فتارة: يكون النهي مما يقيد اصل العمل ايضاً كالرياء ، فانه مفسد في أي عمل تحقق بل هو شرك حقيقة كما في الروايات . وفي هذا الفرض تفسد العبادة ولو استبدل الجزء لا لمجرد النهي عنه بل لخصوصية في المورد .

واخرى: لا يكون النهي كذلك ، وفي هذا القسم لو استبدل المكلف ذاك الجزء فلا وجه للفساد إلّا اذا استلزم الاستبدال ثبوت مانع عن الصحة كالزيادة العدمية المخلة في الصلاة ، بل الزيادة قد تتحقق بنفس الفرد المحرم على ماسنبين .

هذا ولكن غير الفرض الاول من الفروض المذكورة يكون البحث فيها صغروياً لا كبرويا كما هو ظاهر ، فما افاده في الكفاية[1] من صحة العبادة التي تعلق النهي بجزء منها اذا استبدل الجزء المحرم بغيره باطلاقه غير تام .

وبالجملة اذا تعلق النهي بنفس العبادة يدل على فسادها بالبيان المتقدم ، واذا تعلق بجزء من اجزائها لا يلزم منه إلّا فساد ذاك الجزء ، فاذا امكن استبداله بفرد

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٢٩٢.

غير محرم ولم تكن حرمة ذاك الجزء المأتي به محرماً حرمة سارية إلى نفس العبادة نظير بعض الامراض المسرية في الثمار وغيرها ولم يكن الاستبدال مستلزماً للزيادة فيما توجب البطلان كالصلاة والطواف لا تستلزم منه فساد المركب .

ثم انا ذكرنا في محله انه يعتبر في تحقق الزيادة حتى في الافعال قصد الجزئية ، فالزيادة متقومة بهذا القصد . نعم في خصوص السجدة ورد الدليل على كونها زيادة ولو اتى بها بغير قصد الجزئية ، ويثبت ذلك في الركوع بالأولوية . وامّا في غيرهما من الافعال كالقيام والجلوس فالزيادة متقومة بما ذكرناه ، ولذا لو قام احد في صلاته لاجل النظر إلى الهلال أو جلس لغرض لايكون ذلك زيادة في الصلاة ، فالزيادة في الصلاة في غير الركوع والسجود انما يتحقق فيما اذا اتى بالجزء المحرم بقصد الجزئية لا بغير ذلك .

اذا عرفت هذا فنقول: استدل المحقق النائينيﷺ على فساد العبادة التي تعلق النهي ببعض اجزائها بوجوه ثلاثة ، يعم واحد منها مطلق العبادات ، والاثنان الاخران مختصان بخصوص الصلاة .

امّا الوجه الاول: فحاصله انَّ الامر بالمركب لا يخلو الحال فيه من اَنْ يكون لا بشرط بالقياس إلى ذلك الجزء المحرم ، أو يكون بشرط لا عن ذلك ، أي امّا يكون مطلقاً بالقياس إليه أو يكون مقيداً بعدمه ، وحيث انَّ الاول يستلزم الترخيص في المعصية فيتعين الثاني ، فاذا كان المأمور به مقيداً بعدم ذلك الجزء المحرم فلا محالة يكون الاتيان به مانعاً عن العمل فيفسد بأتيانه .

وفيه: انه اِنْ اراد من البشرط لائية كون الامر الضمني المتعلق بالجزء مقيداً بغير الفرد المحرم فهو وانْ كان حقاً إلّا انه لا يستلزم إلّا فساد الجزء ، والمفروض استبداله بغير الفرد المحرم ، واِنْ اراد بها انَّ المركب مقيد بعدم الاتيان بالجزء المحرم ، فهو ممنوع كما لا يقيد الواجب بعدم بقية المحرمات ، بل يكون الواجب مطلقاً

بالقياس إلى ذلك من دون اَنْ يلزم الترخيص في المعصية ، ولذا لم يقبل احد بفساد الصلاة اذا اقترنت بالنظر إلى الاجنبية أو بالكذب ونحوه من المحرمات .

وحل المطلب هو: انَّ ما ذكرنا من تقيد الواجب بغير الفرد المحرم انما هو في فرض وحدة وجود المأمور به مع المحرم ، وينحصر ذلك بما اذا تعلق الامر بالطبيعي وكان بعض افراده محرماً ، فانَّ اطلاق الامر به الملازم للترخيص في تطبيقه على أيّ فرد شاء يستلزم الترخيص في المعصية ، فلابدَّ واَنْ يقيد بغير الفرد المحرم . وامّا اذا فرضنا انَّ هناك وجودان احدهما محرم وقد يقارن الواجب أو يسبقه أو يلحقه ، فلا مانع من كونه مطلقاً بالقياس إليه اصلاً ، بل لا مانع من اَنْ يصرح المولى بالاطلاق بأَنْ يقول: صلِّ سواء كذبت أم لم تكذب ، أو نظرت إلى الاجنبية أو لم تنظر . وهكذا ، فيكون الواجب لا بشرط بالقياس إليها ، ولايلزم الترخيص في المعصية من ذلك اصلاً .

الوجه الثاني: وهو مختص بغير الاذكار من اجزاء الصلاة اعني الركوع والسجود والقيام والجلوس ، فحاصله: انه لو أوجد المكلف شيئاً منها في الفرد المحرم ، فلا يخلو الحال من انه يستبدله بفرد آخر ، أو لا يستبدله ، وعلى الثاني يبطل العمل لفساد الجزء ، وعلى الاول تفسد للزيادة العمدية فانها في الافعال غير متقومة بقصد الجزئية ، انتهى[1] .

وقد مر الجواب عنه فلا نعيد ، لانك عرفت انَّ الزيادة في الصلاة في غير الركوع والسجود متقومة بقصد الجزئية فتدور مدارها .

الوجه الثالث: وهو مختص بالاذكار من الصلاة ، وهو انه لو أتى المكلف بشيء من الاذكار الواجبة في الصلاة في ضمن فرد محرم كاللعن أو الدعاء على

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٣٩٨.

مؤمن فبما انَّ كلام الآدمي الذي يعم مطلق التكلم مبطل للصلاة كما ورد النص به ، وقد خرج عن ذلك القرآن والذكر والدعاء لقوله ﷺ «كلمّا ناجيت به ربك فهو من الصلاة» وهذه الادلة المخصصة لا تعم الدعاء والذكر المحرم ، فانه يستحيل اَنْ يكون من الصلاة ، لانه منهي عنه على الفرض ، فيبقى تحت عموم كلام الآدمي ، فيكون مفسداً .

وفيه: انَّ هذا انما يتم لو قلنا بانَّ كلام الآدمي يعم الدعاء والذكر في نفسه ، فانَّ المخصص كما ذكر لا يشمل الفرد المحرم على ما بين ، ولكن لو قلنا بـانَّ كـلام الآدمي منصرف إلى التكلم المتعارف فلا يعم في نفسه المناجات وقراءة القرآن حتى لو لم يكن هناك دليل مخصص ، فلا مقتضى حينئذٍ للبطلان اصلاً .

والحاصل: انَّ النهي تارة: يتعلق بذات العبادة ، واخرى: بجزئها ، وثـالثة: بوصفها ، ورابعة: بشرطها .

امّا النهي المتعلق بذات العبادة فقد عرفت دلالتها على الفساد .

وامّا المتعلق بجزء العبادة فهو في نفسه لا يوجب إلّا فساد نفس الجزء دون المركب ، فاذا امكن تبديله بجزء آخر لا يلزم فساد اصـل العـمل إلّا اذا اسـتلزم محذوراً آخراً من الزيادة العمدية ونحوها .

وامّا اذا تعلق النهي بوصف العبادة فذكروا: انه تارة: يكون وصفاً مـلازماً للموصوف كالجهر أو الاخفات في القراءة ، فانَّ القراءة وإنْ كانت تنفك عن كـل منهما إلّا انَّ كلا منهما لا ينفك عن القراءة كما هو ظاهر ، واخرى: يكون مقارناً له ، ففي الاول يكون النهي عن الوصف بمنزلة النهي عن الموصوف فيوجب الفساد دون الثاني .

ونقول: إنْ كانت الملازمة بين الوصف والموصوف من الطـرفين بـاَنْ كـان الموصوف ايضاً مستلزما للصفة ولم يمكن انفكاكه عنها كما هو ظاهر المفاعلة على

ماهو المعروف فيها ، فالنهي عن الصفة حينئذٍ لا ينافي الامر بالموصوف لامكان الاتيان بها في المثال اخفاتاً ، وعليه فلا فرق بين اللازم بهذا المعنى والمقارن فيما نحن بصدده .

فالذي ينبغي اَنْ يقال: هو انه تارة: تكون الصفة من الصفات المنوعة أو المصنفة أو المشخصة ، وبعبارة جامعة تكون متحدة مع الموصوف وجوداً بنظر العرف ، واخرى: تكون مغايرة معه وجوداً كذلك . فالنهي عن الصفة في القسم الاول يدل على فساد الموصوف دون القسم الثاني ، والجهر أو الاخفات في القراءة من قبيل الاول ، فانَّ شدة الصوت الناشئة من شدة ضغط الهواء وهكذا خفته لا يعد عرفاً وجوداً مغايراً لنفس الصوت ، فدلالة النهي عن الجهر في القراءة على فسادها انما هي من هذه الجهة لا من جهة الملازمة التي ذكرها القوم . ومن هنا لو فرضنا انَّ النهي تعلق بمطلق الاجهار في الصوت مثلاً لا تكون القراءة الجهرية مصداقاً للمامور به مع انَّ الجهر حينئذٍ لا يكون ملازماً للقراءة بل يكون من مقارناتها لامكان انفكاكه عنها ، وليس ذلك إلّا من جهة اتحاد الوجود ، وهذا بناء على بساطة الاعراض اوضح فتأمل .

واما اذا نهى المولى عن النظر إلى الاجنبية حال القراءة مثلاً فبما انهما وجودان فلا دلالة للنهي عنه على فساد القراءة اصلاً ، ففي النهي المتعلق بوصف العبادة لابدَّ واَنْ يفصّل هكذا .

وامّا اذا تعلق النهي بشرط العبادة ، ومرادنا من الشرط مطلق ما اعتبر وجوده في العبادة ، سواء كان نفس فعل المكلف أو الاثر الحاصل منه ، فهو تارة: يكون عبادياً ، واخرى: غير عبادي .

امّا اِنْ كان عبادياً ، فالنهي عنه يوجب فساد الشرط ، ولانه عبادة هو مستلزم لفساد المشروط لا محالة من غير فرق بين قسميه ، امّا فيما كان الشرط نفس

الفعل العبادي كما لو قلنا: بانَّ الشرط في الصلاة نفس الغسلات والمسحات مثلاً دون الاثر الحاصل منها فواضح فانَّ نفس الشرط حينئذٍ يكون عبادياً فيفسد بسبب النهي، واما لو فرضنا انَّ الشرط في العبادة هو الاثر، والافعال محصلة له كما هو المشهور، فلأنَّ محصل الاثر عبادي على الفرض، فالنهي عنه يوجب فساده، فلا يترتب عليه الاثر، فلا يتحقق شرط العبادة فتفسد. فلا وجه لما ذكره الميرزا ﷺ من انَّ الشروط العبادية في العبادات كلها من قبيل الثاني، فالنهي عنها لا يوجب الفساد، لانَّ الاثر ليس عبادياً.

واما الشرط غير العبادي فهو ايضاً على قسمين: لانه تارة: يكون نفس الفعل شرطاً، واخرى: الاثر الحاصل منه.

امّا إنْ كان من قبيل الثاني فالنهي عن السبب حينئذٍ لا يدل على فساده وعدم ترتب الاثر عليه، لانه ليس عبادياً على الفرض فيترتب الاثر عليه لا محالة، فيتحقق شرط العبادة، مثلاً من شرائط الصلاة طهارة البدن التي هي اثر حاصل من الغسل فاذا فرضنا انَّ الغسل محرم كما لو غسل جسده بالماء المغصوب يحصل الطهارة لا محالة فيتحقق شرط الصلاة، وهكذا طهارة الاعضاء شرط في الوضوء وهي تتحقق ولو بغسلها بالماء المغصوب.

وامّا إنْ كان الشرط غير العبادي نفس فعل المكلف كاللبس في الصلاة على المختار من انَّ نفس هذا العنوان شرط لا التستر فبما انَّ النهي عن فرد من اللبس كلبس الحرير يوجب اختصاص الامر المتعلق بالمشروط بغير المقيد بذاك الفرد فلا محالة لا يكون الثاني به في ضمنه مأموراً به، فيفسد. فلا وجه لما ذكره الميرزا ﷺ من انَّ المعتبر في الصلاة هو عنوان التستر، واللبس محصل له كما عرفت في محله.

اذا عرفت هذه الامور، فيقع الكلام في اصل المطلب في مقامين:

الاول: في دلالة النهي على الفساد في العبادات.

والثاني: في المعاملات بعد الفراغ من انَّ المراد من الدلالة ليست الدلالة اللفظية ، فانها منتفية ، بل المراد منها الملازمة بين الحرمة والفساد .

امّا المقام الاول: فالظاهر انَّ النهي التحريمي الذاتي اذا تعلق بالعبادة يدل على فسادها امّا بناءً على اعتبار قصد الامر في عباديتها فواضح ، فانَّ النهي لا يجتمع مع الامر فاذا انتفى الامر كيف يقصد ؟

وامّا بناء على الاكتفاء بالملاك فكذلك لوجهين .

الاول: انَّ عبادية كل شيء متقومة بامرين: قابلية الفعل لأنْ يضاف إلى المولى ، واضافته إليه بالفعل ، وعليه فالعبادة المنهي عنها لا يمكن احراز قابليتها للاضافة إلى المولى وذلك:

اولاً: لما عرفت من انه ليس لنا كاشف عن الملاك بعد سقوط الامر .

وثانيا: لو فرضنا ثبوت الملاك فهو لا يوجب القابلية في العمل بعد ما كان مغلوباً للمفسدة الفعلية ، فهو نظير ما اذا كانت بعوضة على وجه المولى واراد العبد اَنْ يزيلها بلطم خد المولى مثلاً .

والثاني: انَّ العبد لا يمكنه اضافة تلك العبادة إلى المولى فلا يضيفها ، اما مع الالتفات فواضح ، وبدونه ايضاً كذلك ، لانه صورة اضافة لا واقع لها ، فتفسد لا محالة ، وهذا كله ظاهر .

هذا في الحرمة الذاتية .

وامّا اذا تعلق النهي التشريعي بالعبادة ، فذهب في الكفاية إلى دلالته على الفساد ايضاً ، لانه يدل على عدم الامر لا محالة .

ونقول: النهي التشريعي اِنْ كان متعلقاً بعبادة خاصة بخصوصها كما في قوله «لا صيام في السفر»[1] أو قوله ﷺ: «الصلاة ركعتان ركعتان» ، فانه نهى عن الركعة

---

(١) التهذيب / ٤ / ٢٣٠.

الواحدة إلّا في صلاة الوتر ، فهو يدل على عدم الامر بل على عدم الملاك ايضاً ، وإلّا لما كان الاتيان بها تشريعاً محرماً ، فيدل على فسادها للوجهين المتقدمين .

وامّا لو كان النهي التشريعي متعلقاً بالعبادة لا بعنوانها بخصوصه ، كما في موارد عدم ثبوت الامر ولا الحرمة الذاتية ، فانَّ اسناد العمل حينئذ إلى المولى تشريع محرم بالادلة الاربعة ، وفي مثل ذلك لا مانع من الاتيان به رجاء ، اذ يحتمل ثبوت الامر أو الملاك واقعاً ، فاذا اتى به تشريعاً واسنده إلى المولى جزماً فهل الحرمة التشريعية الثابتة فيه تدل على فساده أم لا ؟

الظاهر هو الاول ، وذلك لانه: اما اَنْ ينكشف عدم الامر والملاك فيه بعد العمل ، واما ينكشف وجوده فيه . امّا على الاول فالفساد واضح للوجهين المتقدمين ، وامّا على الثاني أي فيما اذا انكشف وجود الامر أو الملاك فيه فكذلك ، لانَّ الملاك الذاتي الموجود فيه واقعا كان مزاحماً بمفسدة التشريع الثابتة قبل انكشاف الخلاف فلم يكن مؤثراً وموجبا لقابلية العمل لأنْ يضاف به الى المولى . هذا مضافاً إلى انَّ الاضافة الفعلية حينئذٍ لا تتحقق من الملتفت اصلا إلّا بنحو التشريع ، وهكذا من غيره لاتكون الاضافة إلّا صورية .

فالصحيح: دلالة النهي على فساد العبادة في جميع الصور ، فانه يستلزم سقوط الامر وسقوط العبادة عن قابليتها الاضافة إلى المولى كما عرفت .

وامّا النهي المولوي اذا تعلق بالمعاملات من العقود والايقاعات ، فهل يدل على الفساد ، أو على الصحة مطلقاً ، أو لا يدل عليها مطلقاً ، أو يفصل في ذلك ؟

فنقول: قسموا النهي المتعلق بذلك إلى اقسام: فانه تارة: يتعلق بذات السبب ، واخرى: بالمسبب ، وثالثة: بالتسبب ، ونظير ذلك في الاسباب الخارجية الخشب الذي تسبب به العبد إلى ايجاد النار ، فانه تارة: ينهى عن التصرف في ذلك الخشب الذي يتسبب به العبد إلى ايجاد النار واخرى: يبغض المسبب أعني ايجاد النار ،

وثالثة: ينهى عن التسبب إلى النار بذاك الخشب من دون أنْ يكون نفس التصرف في الخشب أو ايجاد النار بغيره مبغوضاً.

وهكذا الكلام في الاسباب الاعتبارية، فانه ربما يتعلق النهي بايجاد ذات السبب كما لو انشأ البيع في اثناء الصلاة، فانَّ نفس الانشاء واللفظ حينئذٍ يكون مبغوضاً للمولى لكونه موجباً لفساد الصلاة. وقد يتعلق النهي بالمسبب أعني المبادلة دون اللفظ كالبيع وقت النداء، فانَّ ايجاد اللفظ حينئذٍ لا يكون مبغوضاً وانما المبغوض هو المبادلة. وقد يتعلق النهي بالتسبب كالمراهنة بغير الالات المعدة للقمار كما لو تراهنا بالمصارعة أو الحظ أو نحو ذلك، فانَّ نفس تملك المال ليس مبغوضاً كما انَّ مجرد المصارعة من دون المراهنة لا يكون منهياً عنه، وانما المحرم التسبب بذلك إلى المراهنة، وهذا واضح.

والمحقق النائيني ﷺ فصلّ في دلالة النهي على الفساد بين ما اذا تعلق بالمسبب فيدل على الفساد دون ما اذا تعلق بالتسبب أو بالسبب. وذكر في بيان ذلك مقدمة وهي: انَّ صحة المعاملة كالبيع متقوم بامور[1]:

الاول: أَن يكون البائع مالكاً لايجاد ذلك العقد بأَنْ يكون البائع مالكاً للمبيع أو ماذوناً، وهكذا المشتري بالقياس إلى الثمن.

الثاني: أَنْ لا يكون ممنوعاً من التصرف فيه بحجر أو رهن أو نحو ذلك.

الثالث: أَنْ يكون ايجاد تلك المعاملة بما جعله الشارع سبباً لها لا بغيره، مثلاً اذا اعتبر الشارع في الطلاق لفظ «هي طالق» فايجاده بلفظ «انت خلية أو برية» ممنوع.

وبالجملة اذا انتفى احد هذه الامور تبطل المعاملة لا محالة. وعلى هذا فاذا

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٤٠٤.

تعلق النهي بالمسبب فيكون ذلك ممنوعاً عنه شرعاً ، فتنتفي المقدمة الثانية من مقدمات الصحة ، فيكون نظير بيع المرهون أو المحجور عليه الممنوع عن التصرف .

وفيه انَّ اصل هذا التقسيم لا وجه له فضلاً عن التفصيل ، وذلك لانَّ المسبب اعنى الامضاء الشرعي أو العقلائي ليس فعل العبد بل هو فعل المولى أو فعل العقلاء ، فكيف يمكن تعلق النهي به ليبحث عن دلالته على الصحة أو على الفساد ؟! فكل ذلك لا مجال له اصلاً .

وتفصيل هذا ما مر عليك في بحث الانشاء والاخبار من انَّ ما يوجد في باب الانشاء امور ثلاثة: اعتبار المتعاملين فانه ثابت ولو لم يكن هناك عاقل غيرهما ، وابراز هذا الاعتبار النفساني ، وامضاء الشارع لذلك أو امضاء العقلاء له .

امّا الامضاء الشرعي أو العقلائي فغير قابل لأنْ يتعلق به النهي كما هو واضح ، فلا يبقى في البين شيء يمكن تعلق النهي به إلّا نفس اعتبار المتعاملين ، أو ابرازهما ، أو هما معاً ، فلا بدَّ وأَنْ ننظر في انَّ النهي عن ذلك يدل على الفساد أم لا ؟ وحق المطلب أَنْ يقسم المقام هكذا: ويقال: انَّ ما يوجد في موارد الانشاء امور ثلاثة: اعتبار المتعاملين ، وابرازهما باللفظ أو بغيره ، وامضاء العقلاء أو الشارع . إمّا الامضاء فغير قابل لأنْ يتعلق النهي به ، وامّا الاعتبار النفساني المجرد عن الابراز فلم نجد مورداً تعلق النهي المولوي به ، كما لا يطلق عليه عناوين المعاملات من العقود والايقاعات ، فلا يطلق البيع على اعتبار المتعاملين محضاً .

وامّا الابراز فمن حيث تعلق النهي به ينقسم إلى قسمين: لانه امّا أَنْ يتعلق بذاته بما هو لفظ كما اذا انشأ البيع بلفظ «بعت» في اثناء الصلاة بناءً على حرمة قطعها ، وهذا لا يدل على الفساد قطعاً ، اذ النهي عنه غير متعلق بالمعاملة كما هو واضح .

وامّا أَنْ يتعلق النهي به بعنوان كونه مبرزاً للاعتبار النفساني أي يتعلق النهي

بالتسبب وإنْ لم يكن هذا التعبير خالياً عن المسامحة ، وهذا هو المورد للنزاع في أنَّ النهى المولوي فيه يدل على الفساد ، أو على الصحة أو لا يدل على شيء منهما ؟

فنقول: غاية ما يمكن اَنْ يقال في تقريب دلالته على الفساد هو ما ذكره الميرزا﵀ وتقدم بيانه من انه اذا تعلق النهي بمعاملة فلا محالة يكون المكلف ممنوعاً عنها ، نظير موارد تعلق حق الغير بالمبيع ، فكما انَّ المنع هنا يوجب فساد البيع كذلك في المقام .

ونقول: اولاً: قياس المقام بموارد الحجر الشرعي قياس مع الفارق ، فانَّ ملكية المالك هناك ليست ملكية تامة ، وانما هي ملكية ناقصة لكون المال متعلقاً لحق الغير ، بخلاف المقام الذي يكون المالك فيه تام الملكية .

وثانياً: انا انما نقول بفساد البيع هناك من جهة ورود الدليل على فساده لا من جهة الملازمة الفعلية بين المنوعية والفساد ، ولذا في جملة من موارد كون المال متعلقاً لحق الغير من قبيل الموقوفات ومورد اشتراط عدم البيع في ضمن العقد اللازم نقول بنفوذ البيع وجوازه مع ثبوت الحرمة المولوية ، أو كون المال متعلقاً لحق الغير ، غاية الامر يثبت خيار تخلف الشرط للشارط بعد تحقق البيع ومخالفة الشرط .

وبالجملة مورد كلامنا هو الملازمة بين الحرمة المولوية وفساد المعاملة ، وهي غير ثابتة ، ولذا يجوز اَنْ يصرح بنهي المولى عن معاملة مولوياً ، ويصرح بنفوذها اذا اوجدها المكلف .

فتلخص من جميع ما تقدم انَّ النهي المولوي لا يدل على الفساد في المعاملات اصلاً .

ثم انه نسب القول بدلالة النهي على الصحة في المعاملات إلى أبي حنيفة بدعوى: انَّ متعلق النهي لابدَّ واَنْ يكون مقدوراً ، فاذا لم تكن المعاملة صحيحة لا

تكون مقدورة ، فلا يعقل تعلق النهي بها .

وجوابه: ظهر مما بيناه ، فانَّ النهي لا يتعلق بالامضاء الشرعي ، وانما هو متعلق بالاعتبار المبرز كما عرفت ، وهو مقدور للمكلف كان ممضى شرعاً أو عرفاً أم لم يكن .

بقي الكلام في روايات استدل بها من جهتين ، فبعض جعلها دليلاً على دلالة النهي عن المعاملة على الفساد ، وبعض استدل بها على عدم دلالته على الفساد[١] .

اما تقريب الاستدلال بها على دلالة النهي على الفساد ما ذكره الميرزا ﷺ[٢] وحاصله: انَّ المراد بالعصيان في كلتا الفقرتين هو العصيان التكليفي ، فالمعنى انَّ العبد لم يعصِ الله تعالى بفعله ابتداء لأنه لا يكون قابلاً للزوال ، وانما عصى سيده فبالعرض عصى الله تعالى ، وبما انَّ عصيان السيد قابل للزوال باذنه واجازته فاذا اجاز يسقط العصيان بقاء ، فيجوز تزويجه . فيستفاد من ذلك انَّ العصيان اذا كان عصيان الله ابتداءً وقد مثل له في الروايات بمثل النكاح في العدة ونكاح الشغار فبما انه غير قابل للزوال فلا يصح اصلاً .

وامّا الاستدلال بها على عدم دلالة النهي على الفساد فتقريبه: انَّ المراد بالعصيان في الفقرة الاولى هو العصيان الوضعي ، والمراد منه في الفقرة الثانية هو العصيان التكليفي ، فالمعنى حينئذٍ انَّ العبد لم يأت بشيء لم يمضه الشارع كالامثلة المذكورة من نكاح المرأة في عدتها ونحو ذلك ليكون فاسداً ، بل ما اتى به ممضى شرعاً غايته مشروطاً ، وانما عصى سيده تكليفاً ، لانه تصرف في ملكه بدون اذنه ، وهو حرام شرعاً ايضاً ، فاذا اجاز وحصل الشرط جاز له ، فيستفاد من ذلك انَّ

---

(١) وهي ما ورد في العبد الذي تزوج بغير اذن سيده فقال عليه السلام انه لم يعص الله وانما عصى سيده فاذا اجاز فهو له جائز. الكافي / ٥ / ٤٧٨.

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٤٠٦.

مجرد الحرمة لا تستلزم الفساد ، فانَّ تزويج العبد بدون اذن سيده كان حراماً شرعاً ومع ذلك كان ممضى ومحكوماً بالصحة .

والظاهر عدم تمامية كلا الاستدلالين ، وانَّ المراد من العصيان في كلتا الفقرتين هو العصيان الوضعي دون التكليفي ، وذلك لانه لم يرد دليل على وجوب استئذان العبد من المولى في جميع افعاله واعماله ، نعم يجب عليه اطاعة اوامره ونواهيه ، فاذا فرضنا انه لم ينهه عن التزويج فتزوج لا يكون ذلك عصيانا تكليفيا للسيد ولا لله تعالى ، وهكذا لو فرضنا انه وكَّل غيره لأنْ يزوج له أو وكله غيره في ذلك كل ذلك لا يكون عصياناً . وليس هذا النحو من التصرف من العبد باعظم من بيع الفضولي مال غيره مع انه لا يكون معصية اصلاً ، فلا بدَّ وأَنْ يراد من العصيان في كلتا الفقرتين من الرواية العصيان الوضعي . فالمعنى حينئذٍ انَّ العبد لم يأت بما ليس بممضى شرعاً كالامثلة المذكورة فيها ، وانما عصى سيده أي اتى بما لم يمضه السيد ولم يجزه ، وفي مثل ذلك يكون امضاء الشارع مشروطاً باجازة السيد ، فاذا اجاز يحصل الشرط .

وبعبارة أخرى: يستفاد من الرواية انَّ بعض المعاملات لا تكون ممضاة شرعاً ، وبعضها تكون ممضاةً مطلقاً ، وبعضها مشروطاً كما في موارد تعلق حق الغير فاذا حصل الشرط فيها تنفذ لا محالة ، وعليه فلا ربط للرواية بالنهي عن المعاملة أصلاً . ويمكن اَنْ يستدل بعموم العلة المستفادة منها على جواز بيع الفضولي ايضاً . هذا كله في النهي الذاتي .

بقي الكلام في النهي التشريعي في المعاملة وانه يدل على الفساد أم لا ؟ امّا لو اتى المكلف بمعاملة لا يعلم صحتها شرعاً بعنوان الرجاء فلا اشكال في جوازه تكليفاً ، وامّا لو اوجدها مسنداً لها إلى المولى فلا اشكال في حرمة ذلك تشريعاً ، إلّا انه لم يتوهم أحد فيها الدلالة على الفساد وحينئذٍ فما لم ينكشف صحة تلك المعاملة

شرعاً يحكم بعدم ترتب الاثر عليها للاصل ، وامّا اذا انكشف صحتها فيترتب عليها الاثر بلا اشكال .

هذا تمام الكلام في النهي في العبادات والمعاملات .

مبحث المفاهيم

- مفهوم الشرط.
- مفهوم الوصف.
- مفهوم الغاية.
- مفهوم الحصر.

المفاهيم

المنطوق بحسب معناه الوضعي من صفات اللفظ ، اذ كما انَّ الناطق من صفات اللافظ فيقال «نطق به» ويتعدى بالباء فيكون اللافظ ناطقاً واللفظ منطوقاً . والمفهوم بحسب ماله من المعنى وضعا من صفات المعنى .

وامّا بحسب الاصطلاح فهما من صفات الدلالة بيان ذلك: انَّ الدلالة تارة: تكون في الالفاظ المفردة ، واخرى: في المركبات . وعلى كل تارة: تكون دلالة مطابقية مستفادة من حاق اللفظ ، واخرى: تكون دلالة التزامية وهي تشمل المعنى التضمني ايضاً ، فانَّ دلالة اللفظ على جزء معناه تكون بالالتزام ، نعم نفس المعنى ينقسم إلى المطابقي والتضمني والالتزامي لا الدلالة ، فانها: امّا مطابقية وامّا التزامية ، والدلالة الالتزامية تارة: تكون مستفادة من الوضع ، واخرى: تكون مستفادة من قرينة عامة غير مختصة بمورد دون مورد ، وثالثة: تستفاد من خصوصية المورد .

امّا دلالة الالفاظ المفردة فهي خارجة عن محل الكلام .

واما دلالةالمركبات فالدلالة المطابقية هي يعبر عنها بالمنطوق ، والدلالة الالتزامية المسندة إلى خصوصية المورد كما في قولهﷺ في جواب السائل عن الماء الذي لا ينجسه شيء «كر من الماء» فانه بقرينة السؤال يدل على انَّ الاقل من الكر ينفعل تكون خارجة عن محل الكلام ، ولا يتصف بشيء من المنطوق والمفهوم .

وامّا الدلالة الالتزامية المستندة إلى الوضع أو إلى القرينة عامة فهي المفهوم ، فالمتصف بعنوان المفهوم هي الحصة الخاصة من الدلالة الالتزامية اي في المركبات

المستندة إلى الوضع أو إلى قرينة عامة دون غيرها .

وعلى هذا فالمنطوق والمفهوم بمعناهما الاصطلاحي كلاهما من صفات الدلالة وإنْ اتصف بهما المدلول واللفظ احياناً مسامحة .

وبهذا ظهر انه لافرق بين أنْ يقال: في تعريف المفهوم من «انه حكم غير مذكور» أو «حكم لغير مذكور» وكلاهما صحيح ، فانَّ في قولك «إنْ جاءك زيد فاكرمه» الحكم المذكور في القضية هو الوجوب ، والمفهوم عدم الوجوب ، كما انَّ الموضوع الاعم من المتعلق في المنطوق هو الاكرام ، وفي المفهوم عدمه . وهكذا في مفهوم الموافقة كما في قوله تعالى ﴿ولا تقل لهما اف﴾[1] فانّ الحكم في المنطوق والمفهوم وإنْ كان هو الحرمة إلّا انه في المنطوق حصة خاصة وهي حرمة القول الخاص ، واما في المفهوم فهي حرمة الضرب والشتم ، وكذلك متعلق الحكم في المنطوق هو القول ، وفي المفهوم عنوان الضرب والشتم ونحوه ، فكلا الامرين ينطبق على ما ذكرناه من الدلالة الالتزامية .

اذا عرفت المراد من المنطوق والمفهوم فيقع الكلام في الموارد التي وقع النزاع في ثبوت المفهوم ، ودلالة الجملة التركيبية بالوضع أو القرينة العامة على المعنى الالتزامي أي الانتفاء عند الانتفاء وعدمه .

---

(١) الاسراء / ٢٣.

الجملة الشرطية

أعني تعليق شيء بشيء .

ونقول: لا اشكال في عدم جواز استعمالها في المقارنات الاتفاقية ، فلو قال: «ان كان زيد عالماً فعمرو تاجر» يكون هذا الاستعمال غلطاً إلّا اَنْ يكون هناك ملازمة من جهة اخرى ولو من حيث الوقوع الخارجي ، والمثال المعروف لذلك قولهم «انْ كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق» .

وبالجملة فبحسب الوضع حيثية الجملة الشرطية لا تستعمل إلّا في موارد ثبوت ملازمة بين الشرط والجزاء ، امّا يكون الشرط علّة للجزاء ، كما في قولهم «اِنْ كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» وامّا العكس كعكس المثال ، وامّا لكونهما معلولين لعلّة ثالثة كما يقال: «ان كانت حركة نبض زيد سريعة فهو محموم» فانَّ كلا الامرين معلول لفساد الاخلاط ، فجامع الملازمة أي المعنى العام الشامل للامور الثلاثة بحسب الوضع معتبر في الجمل الشرطية .

وامّا اعتبار خصوص كون الجزاء علّة للشرط فهو اجنبي عن الوضع . نعم الغالب في الجملة الشرطية المستعملة في الاحكام الشرعية ذلك ، لانَّ الشرط فيها غالبا يرجع إلى الموضوع ، ونسبته إلى الحكم نسبة العلّة إلى معلولها ، إلّا انَّ ذلك ايضاً لا يكون بالوضع ، ولذا لو فرضنا في مورد لم يكن الشرط موضوعا للجزاء بل كان حكما ايضاً كما في قوله عليه السلام: «اِنْ قصرت افطرت واِنْ افطرت قصرت» فلا يستفاد علّية الشرط للجزاء حينئذٍ ، ولذا كررت القضية ولا يكون ذلك مجازا ايضاً .

واما في غير الاحكام الشرعية فربما يستفاد علّية الشرط للجزاء من تبعية

مقام الاثبات للثبوت ، وذلك لانَّ الجزاء في مقام اللفظ والاثبات متفرع ومترتب على الشرط ، فالتبعية المذكورة يستكشف انَّ مراد المتكلم واقعاً هو ايضاً التفريع والمعية .

وبالجملة فمن الوضع نستفيد اعتبار مجرد الملازمة بين الشرط والجزاء ، ومن تبعية مقام الاثبات للثبوت نستفيد اعتبار خصوص حصة منها ، فمن مجموع الامرين نستظهر في الجمل الشرطية كون الشرط علّة للجزاء . وهل يكفي مجرد ذلك في تحقق تلك الدلالة الالتزامية المعبر عنها بالمفهوم أعني الانتفاء عند الانتفاء ؟ الظاهر: لا ما لم يحرز انحصار العلّة بالشرط ، اذ لا يلزم ذلك لو كان له بدل ، مثلاً لو قيل «اِنْ شرب زيد السم فقد مات» لا يستفاد منه انه اِنْ لم يشرب فلم يمت ، اذ لو لم يشرب ايضاً يحتمل موته لعلّة اخرى من ذبح ونحوه ، فلابدَّ من بيان دلالتها على الانحصار وعدمها .

وبالجملة دلالة الجملة الشرطية على المفهوم مبتنية على مقدمات ثلاث:

الاولى: اَنْ تكون الهيئة فيها موضوعة لتعليق احد المتلازمين على الآخر ، وقد عرفت انها كذلك واستعمالها في المقارنات الاتفاقية امّا مجاز أو غلط ، ولذا التجأوا إلى التقدير والاضمار في قوله تعالى ﴿**وانْ يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك**﴾[1] أي فلا تحزن ، فاقيمت العلّة مقام المعلول ، وهكذا في قوله تعالى ﴿**انْ تكفروا فانَّ الله غني عنكم**﴾[2] أو قوله تعالى: ﴿**وانْ يسرق فقد سرق اخ له من قبل**﴾[3] إلى غير ذلك .

والثانية: اَنْ يكون الشرط علّة والجزاء معلولا دون العكس ، أو كونهما

---

(١) فاطر / ٤.

(٢) الزمر / ٧.

(٣) يوسف / ٧٧.

معلولين لعلّة ثالثة ، وذلك لانَّ انتفاء العلّة ولو ببعض اجزائها مستلزم لانتفاء المعلول لا محالة ، وامّا انتفاء المعلول فلا يستلزم إلّا انتفاء العلّة التامة دون المقتضي أو هو مع الشرط ، فاذا فرضنا انَّ الشرط معلول والجزاء كان مقتضيا له ، فانتفاء المعلول لا يستلزم انتفائه كما هو واضح ، لاحتمال اَنْ يكون انتفاء المعلول لعدم الشرط ، أو لوجود المانع مع ثبوت المقتضى .

وبهذا ظهر الحال فيما اذا كانا معلولين لعلّة ثالثة ، وقد عرفت انه يمكننا استفادة هذا المعنى من تبعية مقام الاثبات للثبوت ، مضافاً إلى انَّ الغالب في القضايا الشرطية المستعملة في الاحكام الشرعية من هذا القبيل ، لانَّ الشرط فيها موضوع والجزاء حكمه ، والموضوع بمنزلة العلّة للحكم .

الثالثة: مما يعتبر في دلالة القضية الشرطية على المفهوم كون الشرط علّة منحصرة للجزاء ، والا فلا يوجب انتفاؤه إلّا انتفاء المعلول من جهته لا مطلقاً ، مثلاً ورد في الاخبار «اذا بلت فتوضأ ، واذا نمت فتوضأ» فاذا انتفى النوم مثلاً لا يوجب إلّا انتفاء وجوب الوضوء من جهة النوم ، ولا ينافي ثبوته من ناحية البول .

فالعمدة في المقام اثبات دلالة القضية الشرطية على كون الشرط علّة منحصرة للجزاء . واحسن ما قيل في ذلك هو استفادته من سياق الكلام . بيانه: انه إنْ قلنا: برجوع القيد الى المادة كما عن الشيخ فلا دلالة للقضية على المفهوم ، لانَّ الحكم حينئذٍ غير معلّق على شيء لينتفي بانتفائه . وإنْ قلنا: بانه يرجع إلى الهيئة ، فانْ كان القيد قيداً عقلياً ومما علق عليه الحكم واقعاً سواء ذكر في القضية اللفظية أم لم يذكر فلا مفهوم لها ايضاً ، اذ انتفاء الحكم حينئذٍ يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع كما في المثال المعروف «إنْ رزقت ولدا فاختنه» فانَّ بدون الولد لا معنى للختان ، ويعبر عن مثل هذه القضايا بما سيق لبيان الموضوع ، واما إنْ كان القيد قيداً غير معتبر في الحكم واقعاً بل المولى اخذه فيه فمن اطلاق كلام المولى واخذه

ذلك القيد يعلم دخله فيه .

وبالجملة اذا كان الشرط قيداً للحكم ولم يكن قيدا عقلياً مسوقاً لبيان الموضوع كالمثال المتقدم ، فانَّ ترتب الحكم بالختان على وجود الولد من قبيل ترتب الحكم على موضوعه ، فمن الوضع نستفيد الملازمة بين الشرط والجزاء ، ومن تبعية مقام الاثبات للثبوت نستفيد انَّ ترتب الجزاء على الشرط من قبيل ترتب المعلول على علّته لا العكس ، ولا من ترتب احد المعلولين لعلّة واحدة على الآخر .

وامّا كون الشرط من قبيل العلّة المنحصرة فهو مستفاد من اطلاق الشرط أو الجزاء ، فانه بعد ما كان المتكلم في مقام بيان تمام الجهات وكان متمكنا من ذكر العدل لما علق عليه حكمه ولم يعلقه إلّا على خصوص ذلك يستفاد منه انَّ ما اخذه قيدا هو الدخيل في الحكم الذي يدور مداره وجوداً وعدما ، وهذا نظير ما ذكرناه في التمسك باطلاق الامر لاثبات الوجوب التعييني ، فإنَّ هناك قلنا: بما انَّ المولى في مقام البيان ولم يبين عدلاً للواجب فاطلاق الامر يقتضي وجوب الاتيان بمتعلقه سواء اتى بشيء آخر أو لم ياتِ ، والمقام ايضاً كذلك . ولو شك في كون المولى في مقام البيان من تمام الجهات فالاصل العقلائي يقتضي كونه كذلك .

وقد اورد عليه في الكفاية بما حاصله: انَّ اثبات الوجوب التعييني من اطلاق الامر انما كان من جهة انَّ الوجوب التعييني والتخييري امران متباينان ، وبما انَّ الثاني يحتاج إلى مؤنة زائدة في مقامي الاثبات والثبوت من ذكر العدل ولحاظه فاذا لم ينبه المولى مقتضى اطلاق كلامه هو الاول . واما في المقام فترتب الجزاء على العلّة المنحصرة وعلى العلّة غير المنحصرة على حد سواء ولا يحتاج احدهما إلى مؤنة زائدة ، فالقياس مع الفارق[1] .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٠٦.

وفيه: انه وان لم يكن بين نحوى الترتبين فرق إلّا انا لا نريد التمسك بالاطلاق من حيث ترتب الجزاء على الشرط ، وانما نتمسك باطلاق الحكم ، فانَّ المولى كان له اَنْ يقيده بخصوص القيد الخاص كما كان له اَنْ يقيده باحد القيدين ، وحيث انَّ الثاني محتاج إلى مؤنة زائدة فاطلاق الحكم اثباتاً يكشف عن انحصار القيد المذكور في القيدية ، فينتفي الحكم بانتفائه ، فالمقام من قبيل الواجب التعييني كما عرفت .

ثم انَّ الميرزا﵀ ذكر تنظيراً في المقام وحاصله: انَّ التمسك باطلاق الشرط يمكن اَنْ يكون من جهتين ، احداهما: من حيث دفع احتمال كون الشرط مركباً من امرين بنحو الجمع بالعطف بالواو ، وثانيهما: من حيث احتمال وجود البدل للحكم مثلاً فيما لو قال «اِنْ جاءك زيد فاكرمه» اذا احتملنا كون الشرط مركباً من مجيئه واكرامه بأَنْ يكون المراد «اِنْ جاءك زيد واكرمك فاكرمه» يدفع ذلك باطلاق الشرط بغير شبهة ، وكذلك لو احتملنا كون المراد «اِنْ جاءك زيداً واكرمك فاكرمه» بالعطف باو ، وهذا ايضاً يدفع باطلاق الشرط[1] .

ونقول: ما افاده واِنْ كان متينا من حيث النتيجة إلّا انه لا يرجع في ذلك إلى اطلاق الشرط ، وانما المرجع فيه اطلاق الحكم ، فانه كان للمولى اَنْ يقيد حكمه بالقياس إلى كل شيء يمكن اَنْ يكون قيداً له ، فاذا لم يفعل ففي المقدار المتيقن نلتزم بالتقييد وفي ازيد من ذلك نتمسك باطلاق الحكم .

والحاصل: انَّ ثبوت المفهوم للقضية الشرطية من الامور الواضحة عند العرف ، ولا يشك فيه احد ولذا لو استاذن ابن اباه في زيارة كربلاء فقال له: «اذا كان يوم الجمعة فزر الحسين﵇» يستفاد منه عدم الرخصة في غيره من الايام ، فما

---

(١) اجود التقريرات / المجد الاول / ص٤١٨.

ذكرناه انما هو تقريبات للفهم العرفي . وقد استدللنا في الدورة السابقة باستشهاد المعصوم عليه السلام بمفهوم قول امير المؤمنين عليه السلام حيث سئل عن جواز اكل المذبوح اذا لم يتحرك بعد الذبح فنهى عليه السلام عن ذلك مستشهداً بقول علي عليه السلام «اذا تحرك الذبيحة فكله» .

فتحصل: مما ذكر انَّ ثبوت المفهوم للقضية الشرطية وعدمه منوط برجوع القيد إلى الحكم اعني الهيئة ، ورجوعه إلى المادة ، فعلى الثاني لايثبت لها مفهوم ، لانه حينئذٍ يكون من قبيل مفهوم الوصف أو اللقب ، وعلى الاول كما هو المختار المحقق في بحث الواجب المشروط يثبت لها المفهوم لكون الحكم حينئذٍ مطلقاً مربوطا بالشرط ، فاذا انتفى ينتفي الجزاء لا محالة بالظهور العرفي ، لا من جهة الاستناد وكون الشرط علّة منحصرة للجزاء ، لما عرفت من انَّ الانحصار لا يستفاد منها لا بالوضع ولا بقرينة عامة ، وانَّ غاية ما يستفاد من الوضع انما هو الملازمة بين الشرط والجزاء ، وعلّيته له انما يستفاد من السياق وتفريعه عليه . واما الانحصار فلا ، ولذا لا ينافي قولك «زيد إنْ شرب السم فقد مات» كونه ميتاً بسبب آخر .

فالعمدة في ثبوت المفهوم هو الظهور العرفي المستفاد من تقييد الحكم مطلقاً بالشرط لا الاستناد .

تنبيهات

التنبيه الاول: استشكل في رجوع القيد إلى الحكم فيما اذا كان مستفاداً من الهيئة التي هي معنى حرفي ، فمن ثَمَّ فصلوا في ثبوت المفهوم بين ما اذا كان الحكم في الجزاء مستفاداً من الفعل الماضي أو المضارع كقوله عليه السلام «اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة» فيما انه وجوب مستفاد من معنى اسمي قابل للاطلاق والتقييد علق على الزوال يستفاد انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء الشرط . وامّا اذا كان الحكم في الجزاء مستفاداً من صيغة الامر مثلاً فليس لها مفهوم ، لانَّ الحكم

حينئذٍ جزئي غير قابل للاطلاق والتقييد ، فهو ينتفي بانتفاء موضوعه ، سواء علّق على الشرط ام لم يعلق ، ولذا في القضية الحملية ايضاً ينتفي شخص الحكم عند انتفاء موضوعه لا محالة .

وقد اجيب عن ذلك بوجوه .

منها: ما حكي عن الشيخ﵀ من انَّ انتفاء الحكم سنخا مستفاد من كون الشرط من قبيل العلّة المنحصرة .

وفيه: مالا يخفى ، فانَّ انحصار العلّة انما يوجب انتفاء ما أُريد من الجزاء لا غيره ، والمفروض انه حكم شخصي وهو واضح .

ومنها: ما في الكفاية من انَّ المنشأ وهو المعلق على الشرط كلي ، وانما يصير شخصيا بالانشاء[١] .

ومنها: ما ذكره الميرزا﵀ من انَّ المعلق على الشرط انما هو مفاد مجموع الجزاء ، وهو وجوب ذلك الشيء وهو معنى اسمي[٢] .

وقد مر الكلام في جميع ذلك مفصلاً في مبحث الواجب المشروط فلا نعيد .

والذي ينبغي اَنْ يقال: مضافاً إلى انَّ الاشكال غير منحصر بما اذا كان الحكم مستفاداً من صيغة افعل لجريانه فيما اذا كان مستفادا من الفعل الماضي أو المضارع ، لانَّ الحكم حينئذٍ لا يستفاد من المادة فقط ليكون معنى اسمياً ، وانماهو مستفاد من مجموع الهيئة والمادة ، ومفاد المركب من المعنى الحرفي يكون معنى حرفياً لا محالة ،

هو انَّ المعاني الحرفية ايضاً كليات ، وذلك لانَّ المعروف بينهم انَّ الانشاء هو ايجاد المعنى باللفظ ، فانْ أُريد بذلك انَّ اللفظ وجود للفظ ذاتاً وللمعنى عرضاً فهذا امر موجود في المفردات ايضاً ، ولذا يعد من الوجودات الوجود اللفظي ، فليس

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣١٠.

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٤٢٠.

مرادهم من تعريف الانشاء ذلك ، وإنْ أُريد به الانشاء الخارجي ففيه: انه لا يوجد في الخارج شيء عند انشاء الامر أو البيع ونحوه سوى اللفظ ، وإنْ أُريد به ايجاد اعتبار العقلاء أو الشارع فهو ايضاً خارج عن اختيار المكلف ويستحيل ايجاده باللفظ ، فلا يبقى إلّا اعتبار المنشيء ، ومن الواضح انَّ اعتباره متقدم على الانشاء باللفظ فيعتبر ثم ينشيء ، فلا مناص من القول بانَّ اللفظ أو الفعل ليس إلّا مبرزاً لاعتبار المتعاملين ، والمعتبر قد يكون كلياً سواء كان مبرزه هيئة فعل أو الجملة الاسمية أو غير ذلك .

وعليه فلا فرق في رجوع القيد إلى الحكم واستفادة المفهوم منه بين كونه مستفاداً من هيئة افعل أو غيرها ، فما تعلق على الشرط هو نفس اعتبار اللابدية ، فاذا انتفى الشرط تنتفي اللابدية أيضا ، وهذا المعنى ثابت في جميع الانشاءات ، غايته دل الاجماع على بطلان التعليق في المعاملات في غير الوصية .

التنبيه الثاني: اذا ذكر في الشرط اموراً ورتب الجزاء عليها ، كما لو قال: «اذا جاء زيد واكرمك مثلاً فاكرمه» فلا محالة يكون الشرط هو المجموع من حيث المجموع ، وعليه فدائرة المفهوم تكون اوسع ، اذ بانتفاء كل منها ينتفي الجزاء لا محالة .

نعم اذا فرضنا انَّ بعض تلك الامور مما يعلق عليه الجزاء عقلاً يتضيق دائرة المفهوم بالاضافة إليه لا محالة ، مثلاً لو قال «إنْ رزقت ولداً وكان يوم الجمعة فاختنه» فبالنسبة إلى تحقق الولد لا يتحقق للقضية مفهوم ، ويتحقق ذلك بالنسبة إلى انتفاء يوم الجمعة ، وهذا واضح .

التنبيه الثالث: اذا علق عموم الجزاء على الشرط فلا محالة يكون هو المنتفي عند انتفاء الشرط . وامّا اذا علق الحكم العام على الشرط كما في قوله عليه السلام «اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»[1] فكان الجزاء سالبة كلية حينئذٍ هو العموم ، فيكون

---

(١) الاستبصار / المجلد الاول / ص٦ .

مفهومه موجبة جزئية ، أو انَّ المنفي هو الحكم العام فيكون المفهوم موجبة كلية ؟ وجهان بل قولان .

ذهب جماعة إلى الاول بدعوى: انَّ نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية ، والمفهوم هو نقيض المنطوق . وذهب بعض منهم الميرزا﵀[1] إلى الثاني ، وذكر انَّ ما ذهب إليه المنطقي من انَّ نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية اجنبي عن مداليل الالفاظ ، لانَّ المنطقي غرضه انما هو جعل قواعد كلية ممهدة في مقام البرهان ، فلما رأى انَّ الموجبة الجزئية هي التي تناقض السالبة الكلية بحيث لا يتصادقان ولا يتكاذبان ويستحيل اجتماعهما وارتفاعها فذكروا انَّ نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية دون غيرها ، وهذا لا ربط له بظهورات الالفاظ ومداليلها المبتنية على الاستظهارات العرفية .

وعليه فحيث انَّ العموم في القضية مستفاد من معنى حرفي وهو وقوع النكرة في سياق النفي وليس مستفاداً من معنى اسمي مثل لفظة «كل» ونحوه فهو غير قابل للتعليق على الشرط ، فالمعلّق عليه لابدَّ وأَنْ يكون مفاد جملة الجزاء ، وهو الحكم العام المنحل إلى احكام عديدة بعدد افراد موضوعه ، فاذا انتفى الشرط تنتفي تلك الاحكام باجمعها ، فمفهوم قولهﷺ «اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء» انه اذا لم يبلغ الكر ينجسه كل شيء .

ثم ذكر﵀ انَّ كلية المفهوم وعدمها لا يترتب عليها ثمرة في المثال ، لانه اذا ثبت تنجس الماء القليل بشيء ما من النجاسات يثبت انفعاله بجميعها بعدم القول بالفصل . نعم يترتب الثمرة على ذلك في غير المقام .

ثم اجاب عنه بانه يمكن أَنْ يقال: بظهور الثمرة في ملاقات القليل مع المتنجس

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٤٢١.

لعدم تحقق الاجماع بالقياس إليه .

ودفع ذلك ايضاً: بانه لا يمكن اَنْ يراد من الشيء في الحديث كل ما يطلق عليه هذا العنوان ، فانَّ لازمه اَنْ ينفعل القليل بكل شيء حتى بملاقاته مع الطاهر أو بالتكلم ونحوه ، وهذا بديهي الفساد ، بل المراد منه ما يكون فيه قابلية التنجيس وشأنيته ، فقوله: «لا ينجسه شيء» من قبيل عدم الملكة ، وقابلية الشيء للتنجيس وعدمها لابدَّ واَنْ يستفاد من دليل آخر . وعليه فدليل تنجيس المتنجس إنْ كان له اطلاق يثبت به تنجيسه للماء القليل وإلّا فلا ، سواء كان المفهوم كلياً أو جزئياً .

هذا ملخص ما افاده ، ولنا فيه مواقع للنظر .

اما: أولاً: فلأنَّ ما افاده من استحالة رجوع القيد الى العموم لكونه مستفاداً من معنى حرفي قد عرفت مافيه .

وثانياً: نسلم انَّ المعلّق انما هو الحكم العام لا عموم الحكم ، إلّا انَّ المنشأ فيه ليس إلّا حكماً واحداً متعلقاً بالطبيعة السارية ، فانَّ اللفظ الواحد ليس له إلّا مدلول واحد غايته لبّاً ينحل إلى احكام عديدة ، فالانحلال مدلول التزامي له لا انه ينشأ به احكاماً عديدة ، كما في الاخبار ايضاً فاذا اخبر احد كذباً مثلاً قال: «كل فرد ينقسم إلى متساويين» لم يكذب كذباً غير متناه بالبداهة ، لانحلال خبره إلى اخبار غير متناهية لعدم تناهي الاعداد ، وذلك لانَّ المخبر به هو امر واحد غايته بالالتزام ينحل إلى اخبارات عديدة ، وهذا امر ظاهر .

وعليه فاذا كان الحكم في المنطوق حكماً واحداً فهذا الحكم الواحد ينتفي بانتفاء الشرط وتحقق انتفائه بالموجبة الجزئية كما هو واضح ، وقد مثلنا لذلك بمثالين عرفيين: احدهما: ما اذا قيل «اذا لبس زيد درعه فلا يخاف احداً» فانه ليس مفهومه انه لو لم يلبسه يخاف من كل احد ، وكذا لو قيل «انَّ الامير اذا غضب لا يحترم احدا» فانه ليس مفهومه انه اذا لم يغضب يحترم كل احد ، والسر في جميع ذلك ما

ذكرناه من انَّ المنفي عند انتفاء الشرط ليس إلّا الحكم المذكور في المنطوق اعني الحكم العام على ما عرفت .

وثالثاً: ما ذكره من عدم ظهور الثمرة في تنجيس المتنجس للماء القليل .

وفيه: انه لو كان في البين دليل خاص على انفعال الماء القليل بملاقاته مع المتنجس كما يستفاد ذلك من بعض الاخبار الواردة في الوضوءات البيانية وانه (ع) اغترف بيده من الاناء وقال هكذا إنْ كانت الكف طاهرة ، فلا ثمرة ، كما انه لا ثمرة ايضاً لو قلنا بوجود الدليل الخاص على عدم انفعال الماء القليل من المتنجس ، كما ذهب إليه في الكفاية ومال إليه بعض مشايخنا العظام ﷺ . ولكن لو فرضنا عدم الدليل عل شيء من الامرين فلا محالة تظهر الثمرة حينئذٍ ، لانَّ مفهوم الخبر المزبور إنْ كان موجبة كلية فيستفاد منه تنجسه بالمتنجس ، وإنْ كان موجبة جزئية فلا .

وتوهم: انَّ المراد من الشيء في الحديث خصوص ما يكون فيه شأنية التنجيس ذاتاً لا مطلقاً وإلّا فما فيه شأنية التنجيس بالعرض فغير متناه ، فلا ثمرة بين القولين في تنجيس المتنجس وعدمه .

مدفوع: اذ لا وجه لتخصيص الشيء بالنجاسات العينية اصلاً .

وبالجملة فثمرة كلية المفهوم وجزئيته تظهر في المتنجسات ، فانَّ عدم القول بالفصل غير تام بالاضافة إلى المتنجسات . نعم في نفس المتنجسات عدم القول بالفصل ثابت ، اذ لم يفصل في تنجس الماء القليل بمتنجس دون متنجس ، وهذا واضح .

التنبيه الرابع: فيما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء . والمثال المعروف لذلك قولهم «اذا خفي الاذان فقصر ، واذا خفي الجدران فقصر» ولم يرد هذا المضمون في الروايات ، وما ورد في الاخبار انما هو تواري المسافر عن البلد ، الذي ارجعوه إلى تواري البلد عنه وعدم سماعه للاذان ، ولا كلام لنا في ذلك .

وعلى أي حال تارة: يكون بين الشرطين ملازمة خارجاً لا يتحقق احدهما بدون الآخر ، بل يكونان عنوانين لامر واحد ، نظير عنوان بريدين وثمانية فراسخ ومسيرة يوم وبياض يوم الماخوذ شرطاً في وجوب القصر ، فانَّ المراد من مجموعها شيء واحد ، ولا بأس بأنْ نعبر عن ذلك بالتساوي .

ونقول: تارة: يكون الشرطان متساويين لكن في الصدق ، وهـذا الفـرض خارج عن محل الكلام ، لانه من قبيل اتحاد الشرط .

واخرى: يكون احد الشرطين اخص مطلقاً من الآخر بمعنى انَّ أحدهما اقل ويتحقق قبل الآخر ، كما لو حدد المسافة المعتبرة في القصر في رواية بميل وفي اخرى بميلين ، وقال في أحدهما «اذا سرت ميلاً فـقصر» وفي الآخـر «اذا سرت مـيلين فقصر» وفي هذا الفرض يقع المعارضة بينهما لا محالة ، فانَّ مقتضى التحديد بالاقل عدم اعتبار الزائد فيه ، فلا بدَّ من علاج التعارض إلّا اذا كانا معرفين للآخر أو كان احدهما معرفا للاخر نظير ما ذكر في تحديد الكر بالاشبار من انه مـعرف للـوزن وقيل ذلك في خفاء الجداران والاذان مطلقاً . فانَّ الظاهر إنْ خفاء الجدران جـعل معرفا لخفاء الاذان ، حيث انَّ النظر غالباً لا يصادف اوقات الاذان والمـيزان في خفاء الاذان انما هو بالبلد المتعارف والمؤذن المتعارف والمحـل المـتعارف والهـواء المتعارف وغير ذلك مما يوجب اختلافا فيه ، فانَّ عدم سماع الاذان يختلف باختلاف قوة سامعة المسافر وصوت المؤذن ومكان الاذان من حيث كونه في آخر البلد أو وسطه وهكذا ، وحيث انَّ ذلك غير مضبوط ويعسر احرازه للمسافر غالباً جعل خفاء الجدران الذي هو امر ميسور معرفاً لذلك، فلا يضر اختلافه في المقدار مـع خفاء الاذان .

وهذا الفرض ايضاً مطلقاً غير داخل فيما بينه ، فما مثل به في الكـفاية لمحـل البحث بهما غير خال عن المسامحة، اذ لا تجري فيه الوجوه المذكورة لرفع التنافي كما

ستعرف .

وثالثة: يكون الشرطان من قبيل المتباينين بمعنى استحالة اجتماعهما خارجاً ، نظير مالو قال «اِنْ تولد ولدك الخاص في شهر المحرم فتصدق» وورد ايضاً «اِنْ تولد ذاك الولد في شهر الصيام فتصدق» وفي هذا الفرض ايضاً لا مجال لجريان بعض الوجوه المذكورة لرفع التنافي على ما سنبينه .

ورابعة: يكون بين الشرطين عموم من وجه بمعنى امكان تحقق كل منهما خارجاً بدون الآخر وامكان اجتماعهما ، وفي هذا ايضاً لو لم نقل بثبوت المفهوم للقضية الشرطية مطلقاً فلا تنافي بين القضيتين ، لانه نظير الامر باكرام زيد وايجاب اكرام عمرو ، ولا ربط لاحدهما بالآخر ، واما اذا قلنا بثبوت المفهوم لهما فلا محالة يقع التنافي بين منطوق كل منهما ومفهوم الآخر .

وبالجملة فمحل الكلام الذي يجري فيه جميع الوجوه الاتية متقوم بامرين .

أحدهما: اَنْ يكون بين الشرطين عموم من وجه .

وثانيهما: اَنْ يلتزم بثبوت المفهوم للجملة الشرطية ، وحينئذٍ فبما انَّ مفهوم كل منهما يقتضي انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط المذكور فيه مطلقاً لا محالة يقع التنافي بين اطلاقه ومنطوق الآخر المثبت للجزاء عند تحقق الشرط الآخر .

وقد ذهبوا في دفع ذلك إلى جهات .

احدها: انه لا تدل كل من القضيتين حينئذٍ إلّا على الثبوت عند الثبوت ، ولا تدلان على الانتفاء عند الانتفاء ، فلا مفهوم لهما ، وقد نسب ذلك إلى الجواهر .

وفيه: انه لا وجه لرفع اليد عن المفهوم رأسا مع كون المعارضة بين اطلاقه ومنطوق الآخر ، فانّه انما يرفع اليد عن المتعارضين أو عن احدهما بمقدار التنافي لا أزيد .

ثانيها: انه يقيد اطلاق كل من المفهومين بعدم تحقق الشرط الآخر .

وفيه: انَّ المفهوم انما هو دلالة التزامية ثابتة بحكم العقل مستفادة من انحصار العلّة ، المستفاد من اطلاق الحكم وتعليقه على الشرط من دون ذكر عدل له ، نظير دلالة الامر بالشيء على وجوب مقدمته من باب الملازمة ، ومع بقاء المنطوق على اطلاقه يستحيل تقييد المفهوم لانه تخصيص في حكم العقل ، وهو مستحيل كاستحالة تخصيص وجوب مقدمة الواجب بمورد دون مورد .

ثالثها: اَنْ يقيد اطلاق كل من القضيتين بالآخر بالواو ، فيكون الشرط حينئذٍ مركباً منهما ، فاذا تحققا معاً يتحقق الجزاء ، واذا انتفى احدهما ينتفي الجزاء .

ورابعها: اَنْ يقيد اطلاق كل من الشرطين بالآخر باو ، فيكون الشرط احدهما على البدل ، فاذا انتفيا معاً ينتفي الجزاء .

خامسها: ما ذكره في الكفاية واستدل عليه ببرهان عقلي ، وهو كون الشرط هو الجامع بينهما ، لانَّ الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد ، فتأثير كل منهما في تحقق الجزاء يقتضي اَنْ يكون المؤثر امراً واحداً وهو الجامع بينهما[1] .

وفيه: على فرض تسليم البرهان وانَّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد ولا يصدر إلّا من الواحد انَّ ذلك لا يجري فيما يرجع إلى الاحكام الشرعية التي ذكرنا مراراً انَّ بابه اجنبي عن باب التأثير والتأثر ، وانما هي معرفات .

هذا مضافاً إلى انَّ ذلك انما يتم فيما اذا قلنا: بانَّ كلا من الشرطين شرط على البدل ، وامّا اذا قلنا: بانَّ مجموعهما شرط فلا مجال حينئذٍ لهذا البرهان والقول بانَّ الشرط هو الجامع اصلاً .

فهذه الوجوه كلها فاسدة سوى الوجهين المتوسطين ، أعني تقييد كل من الشرطين بالآخر باو أو بالواو ، ولابدَّ من اختيار احدهما .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣١٣ ـ ٣١٤.

امّا فيما اذا كان الشرطان متباينين فالعطف بالواو غير جار ، لاستحالة اجتماعهما على الفرض ، فيدور الامر فيه بين رفع اليد عن المفهوم رأساً ، أو يقيد كل منهما بكلمة أو ، فيكون الشرط احد الامرين على البدل ، أو الجامع بينهما على مسلك الاخوند ، وحيث انَّ الاول لا وجه له فيتعين الثاني . كما انَّ العطف بأو ايضاً لا يستقيم في الفرض الثاني اَعني ما اذا كان بين الشرطين عموم مطلق ، لانَّ لازمه التخيير بين الاقل والاكثر الباطل ، فينحصر مورد دوران الامر بين التقييد باو أو بالواو في الفرض الرابع .

وللمحقق النائينيﷺ في المقام كلام نتيجته نتيجة الالتزام بالعطف بالواو وحاصله: انَّ لكل من القضيتين اطلاقان ، احدهما الاطلاق الذي يستفاد منه كون الشرط علّة منحصرة ، ولازمه اَنْ لا يكون له بدل ، ثانيهما: الاطلاق من حيث ترتب الجزاء على نفس الشرط الذي لازمه استقلال كل منهما في الشرطية ، وحيث نعلم اجمالاً بتقيد احد الاطلاقين وليس في البين اصل لفظي يعين احدهما ، فلا يمكننا الرجوع إلى شيء منهما فنأخذ بالمقدار المتيقن ، فاذا تحقق الشرطان معاً نحكم بترتب الجزاء لثبوته حينئذٍ على التقديرين ، وإلّا فلا وهذا نتيجة التقييد بالواو ، بل نرجع إلى الاصول العملية ، أو إلى عام فوق إنْ كان هناك عام ، ففي المثال المعروف أُذا خفى الجدران والاذان فقصر والا فنتمسك بعمومات التمام ، ومن ثم اعتبر في حاشية العروة في مسألة خفاء الاذان اعتبار كلا الامرين في وجوب القصر خلافاً للسيد الماتن حيث اكتفى بتحقق احدهما في ذلك[1] .

هذا ولكن الظاهر تعين التقييد بأو ، وذلك لما بيناه في محله من انه اذا وقع التعارض بين ظاهرين لا من حيث سنديهما بل من حيث ظهورهما فلابدَّ في مقام

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٤٢٤.

الجمع من رفع اليد عن اضعف الظهورين الذي هو طرف المعارضة .

وامّا لو فرضنا انَّ هناك ظهور ثالث لا يكون طرفاً لها ولكن يرتفع التنافي برفع اليد عنه من باب السالبة بانتفاء الموضوع فلا يجوز رفع اليد عنه لعدم كونه طرفاً للمعارضة ، مثال ذلك ما اذا ورد في دليل «اكرم العلماء» وفي دليل آخر «لا يجب اكرام زيد العالم» فمقتضى عموم العام وجوب اكرام زيد ، ومقتضى الخاص عدمه ، فيقع التنافي بينهما ، فيتقدم اقوى الظهورين ، وهو الخاص فيخصص به العام ، ولكن هناك ظهور ثالث ليس طرف المعارضة إلّا انه يرتفع التعارض برفع اليد عنه ، وهو ظهور الامر في العام في الوجوب ، فانه لو حملناه على الاستحباب ارتفع التعارض ، فهل ترى من نفسك تجويز رفع اليد عنه مع انَّ المعارضة ليس بينه وبين الخاص ، ولذا لا ينافي الخاص وجوب اكرام غير زيد من افراد العلماء ، وانما المعارضة بينه وبين عموم العام كما عرفت ، فلا بد من رفع اليد عنه دون الوجوب وهذا واضح .

وفي المقام نقول: انَّ طرفي المعارضة فيه هما منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر المستفاد من انحصار العلّة ، وليس ظهور القضية في استقلال كل من الشرطين في الشرطية طرفا للمعارضة اصلاً وإنْ كان برفع اليد عنه يرتفع التعارض ، ولذا لو فرضنا ترتب الحكم على كل من الشرطين لكن لا في القضية الشرطية كما لو ورد خبر على انه يجب القصر عند خفاء الاذان وخبر آخر على الامر بالقصر عند خفاء الجدران لا تنافي بينهما اصلاً ، فطرف المعارضة انما هو المفهوم المستفاد من انحصار العلّة ، وبما انَّ ظهور القضية فيه اضعف من ظهور الاخرى في المنطوق فلابدَّ من رفع اليد عن ظهور كل من القضيتين في انحصار العلّة بالقياس إلى منطوق الاخرى ، فيثبت العطف باوكما هو واضح .

ثم انه بما ذكرنا ظهر فساد ما في الكفاية من انتفاء التنافي برفع اليد عن مفهوم

احدى القضيتين[١] ، لانك قد عرفت انَّ التعارض ليس بين المفهومين وانما هو بين مفهوم كل من القضيتين ومنطوق الاخرى ، فهناك تعارضان كما لا يخفى ، والظاهر انما ذكره من سهو القلم .

التنبيه الخامس: انه ربما تعنون هذه المسألة من جهة اخرى بأَنْ يقال: اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فهل تتداخل المسببات ويجتزىء باتيان الجزاء مرة واحدة أو تتعدد ؟

وليعلم انَّ المراد من اتحاد الجزاء في هذا الامر هو الاتحاد بحسب الصورة لا واقعاً ، وبهذا يظهر الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدمة ، فانَّ البحث هناك في انه اذا اتحد الجزاء واقعاً مع فرض تعدد الشرط بحسب ظاهر القضية فهل يحكم فيه بالتقييد بالواو أو باو أو بغير ذلك ، وفي المقام اتحاد الجزاء ظاهري وتعدده واقعاً مفروغ عنه على عكس ما فرض هناك ، فيبحث في انه اذا تحقق الشرطان خارجا هل يثبت هناك حكمان يجب امتثال كل منهما مستقلاً أو يتداخلان ؟ مثال ذلك ما اذا ورد في الخبر: «اِنْ ارتمست في نهار شهر رمضان فكفر» وفي خبر آخر «اِنْ جامعت فيه فكفر» ففعلهما المكلف ، فهل يكتفي بكفارة واحدة أو تجب عليه كفارتان ؟

اذا عرفت ذلك نقول: تارة يكون الشرطان من جنس واحد ، كما لو أكل في نهار رمضان مكرراً ، واخرى: يكونان من جنسين كالمثال المتقدم . وتارة: يقع البحث في ذلك عما يقتضيه الاصل العملي ، واخرى: عما يقتضيه الدليل .

وبالجملة البحث في المسألة السابقة انما كان في فرض اتحاد الجزاء واقعاً بأَنْ كان الجزاء حكماً واحداً كلتا القضيتين ، ومن ثم كان تقع المعارضة بين مفهوم كل

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣١٣.

منهما ومنطوق الآخر ، وكانت تلك المسألة منعقدة لعلاجها ، ولذا كان موردها منحصراً بموارد ثبوت المفهوم وإلّا فلو فرض سقوط المفهومين في مورد لم تكن هناك منافاة بين القضيتين اصلاً ، فالبحث فيه مختص بالقضايا الشرطية .

وامّا في هذه المسألة فبعد الفراغ عن تعدد الجزاء وانَّ كلا من الشرطين اذا تحقق وحده يترتب عليه الحكم بلا شبهة يبحث عن تداخل الاسباب وتداخل المسببات ، ولذا لا يختص هذا البحث بالقضايا الشرطية بل يجري في القضايا الحملية ايضاً فهو اجنبي عن مبحث المفاهيم ويذكر فيه استطرادا ، مثلاً ثبت انَّ الاغسال انواع مختلفة ولو بالاعتبار وكانت كل منها على عنوان خاص فغسل الجنابة على المقاربة ونحوها ، وغسل الحيض على الحائض ، ومس الميت على مَنْ مس ميتا ، وهكذا . فيقع البحث في انه اذا تحقق عنوانان منهما هل تتداخل الاسباب بمعنى انه لا يثبت الاّ تكليف واحد بالغسل أولا ؟ وعلى فرض عدم التداخل وكون السبب الثاني مؤثراً في ثبوت فرد آخر من الغسل يبحث عن تداخل المسببات ، وانه هل يسقطان بامتثال واحد أم لا ؟

ويقع الكلام تارة: فيما يقتضيه الاصل العملي عند الشك في تداخل الاسباب أو الشك في تداخل المسببات في الاحكام التكليفية أو الوضعية ، واخرى: فيما يستظهر من الادلة فنقول:

اما المقام الاول: فلو شككنا في تداخل الاسباب في الاحكام التكليفية لاجمال النص وتعارضه مثلاً ولم يعلم انَّ السبب الثاني إنْ تحقق اوجب ثبوت حكم تكليفي ثاني متعلق بفرد اخر من الطبيعي ام لا ، فمن حيث التداخل ليس لنا اصل عملي يعين احد الاحتمالين ، إلّا انَّ الاصل هو البراءة عن تحقق التكليف الثاني ، ونتيجته نتيجة تداخل الاسباب ، وهذا ظاهر .

واما لو شك في تداخل المسببات بأنْ علمنا من الخارج بتحقق حكمين ولكن

احتملنا سقوطهما بامتثال واحد ، ومقتضى الاصل حينئذٍ هو الاشتغال بعكس ما قلنا عند الشك في تداخل الاسباب ، وذلك لانَّ الشك في ذلك شك في مرحلة الامتثال بعد العلم بتكليفين كما هو واضح ، هذا في الاحكام التكليفية .

وامّا الاحكام الوضعية ، فاذا شككنا فيها من حيث تداخل الاسباب فالاستصحاب يقتضى بعدم تحقق الحكم الوضعي الثاني بتحقق سببه ، واذا شك فيها من حيث تداخل المسببات ينعكس الامر ، فانَّ مقتضى الاستصحاب عدم سقوط الحكم الوضعي الثاني بسقوط الحكم الاول ، فلا فرق من هذه الجهة بين الاحكام التكليفية والوضعية ، فانَّ مقتضى الاصل في كل منهما موافق للقول بتداخل الاسباب وعدم تداخل المسببات ، غاية الامر انَّ ذلك في الاحكام التكليفية يثبت بالبراءة والاشتغال ، وفي الاحكام الوضعية بالاستصحاب وجوداً وعدما .

هذا كله في ما يقتضيه الاصل العملي .

وامّا المقام الثاني ، أي ما يقتضيه الادلة الاجتهادية ، فتفصيل الكلام فيه يقع في أمرين:

احدهما: في تحرير محل النزاع . فنقول: لااشكال في انَّ بحث تداخل الاسباب والمسببات غير مختص بموارد القضايا الشرطية بل يجري في القضايا الحملية أيضاً ، كما ورد في دليل من ارتمس في نهار رمضان تجب عليه الكفارة وفي دليل آخر من اتى اهله في نهار رمضان تجب عليه الكفارة فاتى بهما مكلف في يوم واحد فهذا ايضاً داخل في محل النزاع .

ثم انَّ الحكم المترتب على كل من الشرطين ، تارة: يكون قابلاً للتعدد حقيقة كوجوب الكفارة في المثال ، فانه لا مانع من وجوب كفارة ثانية على المكلف .

واخرى: لا يكون قابلاً للتعدد إلّا انه يكون قابلاً للتقيد بجهة دون اخرى وحيث دون حيث ، ونعبر عنه بالتعدد الحكمي ، كما في الحكم بالخيار فانه عبارة عن

ملك فسخ العقد ولا معنى لثبوت ملكيتين في مورد واحد ، إلّا انَّ الخيار قابل التقييد واَنْ يكون ثبوته من حيث الغبن مثلاً تارة ومقيداً بحيثية العيب اخرى ، فاذا فرضنا سقوطه من احدى الجهتين يبقى من الحيثية الاخرى كما اذا كان له من احدى الجهتين اثر زائد يترتب ايضاً ، مثلاً اثر خيار الغبن هو تخير من له الخيار بين فسخ العقد وامضائه مجاناً واثر خيار العيب هو جواز اخذ الارش ، فعند ثبوتهما يتخير المكلف بين الفسخ والامضاء مجاناً واخذ الارش ، ولا اشكال في دخول هذين القسمين في محل النزاع لأمكان التداخل وعدمه فيهما .

وثالثة: لا يكون الحكم قابلاً للتعدد اصلاً لا حقيقة ولا حكماً إلّا انه قابل للتأكد ، كما لو فرضنا انه اوجد سببين لوجوب القتل فانَّ ذلك إنْ كان من قبيل حق الناس والقصاص كما لو فرضنا انه قتل اب زيد وابن عمرو يكون وجوب القتل قابلاً للتقيد ، ولذا يجوز لأحد الوليين اَنْ يأخذ منه الدية وللآخر اَنْ يقتله قصاصاً ، ويجوز لأحدهما اَنْ يعفو عنه والآخر يأخذ منه الدية أو يقتص وهكذا فهذا من قبيل الثاني وداخل في محل النزاع .

واما إنْ كان وجوب القتل من قبيل حق الله تعالى كما لو فرضنا انه ارتد وسب النبي ﷺ نعوذ بالله فانَّ كلاً منهما سبب لوجوب القتل ولا معنى لتعدد الحكم به ، إلّا انه حينئذٍ يتأكد كما هو واضح ، وهذا الفرض خارج عن محل النزاع ، اذ لا معنى فيه للتداخل وعدمه .

وبهذا يظهر الحال في الصورة الرابعة وهي ما اذا لم يكن الحكم قابلاً للتأكد ايضاً كما في الاحكام الترخيصية ، مثلاً لو فرضنا انه تحقق سببان للحكم باباحة شرب المتنجس كالاضطرار والاكراه فانَّ الاباحة لا تكون آكد منها فيما اذا لم يثبت إلّا الاضطرار فقط ، وهذا ايضاً خارج عن البحث بطريق اولى ، وهكذا في الاحكام الوضعية مثلاً اذا لاقى مع البول مرتين أو مع الدم مرة ومع جسد الكافر

ثانياً لا تكون النجاسة فيه آكد مما لم يلاق إلّا احدهما .

هذا هو الامر الاول .

ثانيهما: انَّ المعروف من زمن فخر الدين﵀ انَّ القول بالتداخل وعدمه مبني على كون الاسباب الشرعية أسباباً حقيقة أو معرفات ، وانَّ الاول مستلزم لعدم التداخل ، والثاني لثبوته .

إلّا انَّ التحقيق: انَّ هذا النزاع لغو محض مضافاً إلى انَّ المقام اجنبي عنه ، وذلك لانَّ القائل بكون الاسباب الشرعية اسباباً حقيقية لو اراد بذلك انَّ السبب الذي يرجع إلى الموضوع ويكون دخيلاً فيه علّة لتحقق الحكم امّا علة فاعلية وامّا غائية ففساده واضح ، وذلك لما ذكرنا غير مرة من انَّ الحكم الشرعي من افعال المولى الصادرة بارادته واختياره ، فليس للموضوع وما يرجع إليه ادنى تأثير وأقتضاء لثبوته ، فعلّته الفاعلية هو المولى ، وامّا علّته الغائية فبناءً على مسلك العدلية من تبعية الاحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفساد فهي تلك الامور لا الموضوع ، وامّا على مسلك غيرهم فليس هناك علّة غائية اصلاً . وامّا عدم كونه علّة صورية أو مادية للحكم فواضح ، والعلّية لا تخلو من الاقسام الاربعة .

وامّا القائل بالمعرفية فانْ اراد بذلك انَّ السبب ملازم لما هو الموضوع واقعاً فتحققه معرف لثبوت ماهو الموضوع في الواقع مثلاً زوال الشمس بنفسه ليس موضوعاً لوجوب الصلاة وانما موضوعه امر لازم له كاقتران كوكبين في السماء مثلاً فهذا خلاف ظاهر الدليل الذي اخذ ذاك السبب فيه موضوعاً للحكم .

وإنْ اراد انه معرف لثبوت الملاك وتحققه أو لثبوت الحكم فلا تضايق في ذلك ، إلّا انه لا يستفاد من أخذه في الموضوع سوى ترتب الحكم على نفسه وموضوعيته له والمعرفية بهذا المعنى غير ملازم للتداخل ولا لعدمه .

فالمهم في المقام الذي يدور التداخل مداره وجوداً أو عدماً هو دفع التنافي

الواقع بين ظهورين ثابتين لكل من القضيتين ، فانَّ ظاهر كل منهما هو حدوث الحكم والجزاء عند تحقق موضوعه وهو الشرط ، لا حدوثه بعد ذلك أو قبله ، وهذا الظهور يستدعي تعدد الحكم وعدم التداخل ، هذا هو الظهور الاول ، وبما انه لا معنى لتعلق وجوبين مستقلين بطبيعة واحدة بنحو صرف الوجود إلّا اذا قيدت في الثاني بمرة ثانية مثلاً فظاهر اطلاق القضيتين مع تعلقهما بالطبيعي بنحو صرف الوجود وعدم تقيدهما بشيء يقتضي التداخل ووحدة الحكم ولابد من رفع اليد عن أحد الظاهرين أي عن اضعفهما ، فعمدة بحث التداخل يدور مدار ترجيح احد الظهورين على الآخر .

وبالجملة قد عرفت انَّ مقتضى الاصل العملي هو التداخل والبراءة عن التكليف الثاني . كما عرفت انَّ هذه المسألة غير مختصة بالقضايا الشرطية ، وغير مبتنية على القول بمفهوم الشرط .

نعم المسألة المتقدمة مبتنية عليه على ما تقدم تفصيله .

ثم الاقوال في المقام ثلاثة ، قول بالتداخل مطلقاً ، وقول بعدمه مطلقاً ، وقول بالتفصيل بين ما اذا كان الشرطان اعني الموضوعين متحدين مختلفين شخصا ووجوداً وبين ما اذا كانا مختلفين نوعاً .

وليعلم انَّ مورد الكلام انما هو ما اذا كان الشرط أو الموضوع بعنوانه قابلاً للتعدد ولم يكن معرفا لما لا يفعل التعدد فانَّ عنوان الافطار الذي هو بمعنى الكسر أو ناقض الوضوء أو مبطل الصلاة مثلا الذي هو غير قابل للتعدد خارج عن محل البحث ، فنفرض الشرط عنوان الاكل في نهار رمضان أو عنوان الارتماس في الماء وامثال ذلك .

فنقول: الظاهر انَّ التفصيل لا وجه له ، بل ظاهر القضيتين هو تعدد الحكم وعدم التداخل مطلقاً . امّا في فرض اختلاف الشرطين نوعاً فلأنَّ الشروط

الشرعية وإنْ لم تكن اسبابا حقيقة إلّا انَّ الظاهر كونها بانفسها موضوعات لاحكام لا انها معرفات محضة ، ومن الواضح انَّ كل موضوع يترتب عليه حكمه لا محالة سواء قاربه الموضوع الآخر أو سبقه أو لحقه أو لم يكن شيء من ذلك . واما في فرض اتحادهما نوعاً فبما انَّ الاحكام الشرعية مطلقاً من قبيل القضايا الحقيقية فيترتب على كل وجود حكم مطلق ، سواء تحقق الوجود الآخر أم لم يتحقق ، فظهور القضيتين في التعدد غير قابل للانكار .

وانما الكلام في انه هل هناك ظهور آخر أقوى منه معارض له ليرجع إلى الاصل المقتضي للتداخل على ما عرفت بعد تساقط الظهورين أم لا ؟

فنقول: ما يتوهم معارضته لهذا الظهور هو انَّ متعلق التكليف في كل من القضيتين انما هو الطبيعي بنحو صرف الوجود على ما هو مقتضى اطلاقهما وعدم تقيدهما بعنوان مرة اخرى ونحوه ، ومن الواضح انَّ تعلق حكمين بالطبيعي كذلك مستلزم لاجتماع المثلين ، وهو محال كاجتماع الضدين ، فلابدَّ من الالتزام بالتداخل وعدم التعدد ، فتقع المعارضة بين هذين الظهورين ، فيرجع الى الاصل الذي نتيجته نتيجة التداخل .

وفيه: انا ذكرنا في موارد عديدة انَّ عنوان صرف الوجود أو اول الوجود ونحوه خارج عن مدلول الامر بالطبيعي ، فانَّ المادة لا تدل إلّا على نفس الطبيعي غير المقيد بالوحدة الذي لا يتثنى ، فانَّ الاثنينية انما تتحقق من ناحية العوارض الخارجية ، والهيئة على المعروف دالة على مطلوبية الطبيعي ، وعلى المختار فهي مبرزة لاعتبار اللابّدية على ذمة المكلف .

فما هو المعروف من انَّ المطلوب هو صرف الوجود انما هو من جهة انَّ الطبيعي يتحقق في الخارج بأول وجوده فيسقط الامر حينئذٍ لامحالة وتفرغ الذمة عما اشتغلت به . على هذا فاذا تعدد الامر يكون هناك اعتباران فتكون ذمة المكلف

مشغولة بهما كما في موارد الدين اذا استدان احد من غيره مرتين ، فانه تشتغل به ذمته مرتين من دون اَنْ يكون لكل منهما تعين حتى في علم الله تعالى ، ومقتضى ذلك هو لزوم تفريغ الذمة عنهما بالاتيان بالطبيعي مرتين كما في الدينين ، فاذا اتى بالطبيعي أولاً يسقط احد التكليفين ، واذا اتى به ثانياً يسقطان معاً من دون اَنْ يكون لكل منهما تعين بعنوان المرة الاولى أو الثانية أو نحو ذلك كما في الدينين .

وعلى هذا فلا مانع من اجتماع حكمين وجوبيين في طبيعة واحدة وتعلق اعتبارين بها ليكون ظهور القضيتين في ذلك معارضاً لظهورهما في التعدد .

ثم ذكر الميرزا ﷺ بعد التنزل عن ذلك وفرض كون متعلق التكليف هو صرف الوجود انَّ التنافي بين الظهورين انما ينشأ من اطلاق متعلق الحكمين المتوقف على عدم بيان القيد ، فلو فرضنا ظهور القضيتين في التعدد فلا محالة يكون ذلك قرينة على التقييد ، فيرتفع الاطلاق لا محالة ، فلا يثبت التداخل .

هذا كله في التداخل من حيث الاسباب .

وامّا التداخل من حيث المسببات فيما اذا تعدد الحكم ، فهل يمكن امتثالهما بالاتيان بفرد واحد ، أو يمكن سقوطهما بذلك بغير الامتثال أم لا ؟

وقد عرفت انَّ مقتضى الاصل العملي في ذلك: هو انه تارة: يكون متعلق كل من الحكمين عين متعلق الآخر ، واخرى: يكون غيره ، وعلى الثاني امّا يتصادقان في فرد واحد ، وامّا لا يتصادقان . وعلى الاول امّا يكون الصدق من جانب واحد ، وامّا يكون من جانبين .

وبعبارة اخرى: تارة: يكون المتعلقان متساويين ، واخرى: متباينين ، وثالثة: يكون بينهما العموم المطلق ، ورابعة: العموم من وجه ، فهذه شقوق اربعة .

اما الصورة الاولى ، فلا مجال فيها لتداخل الامتثالين اصلاً ، نعم يمكن اَنْ يسقط فيها احد التكليفين بامتثال الآخر إلّا انه يحتاج إلى دليل .

وامّا الصورة الثانية فتعدد الحكم فيها لغو محض ، اذ لا يترتب على الحكم الثاني اثر بعد اتحاد متعلقيهما اصلاً ، وعلى فرض عدم اللغوية وتعدد الجعل فسقوط كل منهما بامتثال الآخر محتاج إلى دليل فتأمل .

وامّا الصورة الثالثة كما لو قال المولى «اكرم عالماً» بنحو العموم البدلي لا الشمولي وقال ايضاً «اكرم عالماً هاشمياً» فبما انَّ الامر فيهما لا يتعلق بالافراد وانما يتعلق بالطبيعي وهناك طبيعتان احدهما اوسع من الآخر لا يلزم اللغوية من تعدد الحكم ، ومقتضى اطلاق الدليل العام كون المكلف مرخصا في تطبيق الطبيعي الوسيع على مورد الاجتماع أي على الطبيعي الضيق كما له اَنْ يطبقه على غيره ويمتثل كلا منهما بامتثال مستقل ، فاذا فعل ذلك واكرم العالم الهاشمي يتحقق كلتا الطبيعتين ويمتثل به كلا الامرين ، اذ لم يكن المامور به في شيء منهما مقيداً بالوحدة والتعدد .

وامّا الصورة الرابعة فالتداخل فيها اوضح ، مثلاً لو ورد امر باكرام عالم ، وامر ثان باكرام عادل ، فاطلاق كل منهما يعم مورد الاجتماع قطعاً ، فالمكلف مرخص في تطبيقهما على المجمع ، فاذا اكرم العالم العادل فقد تحققت الطبيعتان في الخارج وسقط الامران ، كما له اَنْ يمتثل كلا منهما بامتثال يخصه ، هذا كله في موارد الانطباق الواقعي التكويني واضح كما في الامثلة المتقدمة التي لم تكن من العبادات .

واما فيما يكون الانطباق فيه قصدياً لا يتحقق إلّا به كنافلة المغرب وصلاة الغفيلة مما يكون بين العنوانين عموم من وجه فللمكلف اَنْ يقصد العنوانين بصلاة واحدة . وذكر في العروة امكان الاتيان بصلاة جعفر في ضمن الفريضة فتأمل . وهكذا في الاغسال ، فمن كان عليه غسل الجنابة وغسل مس الميت مثلاً يمكنه اَنْ يقصدهما بغسل واحد مع انهما طبيعتان متباينتان ، كما له الاتيان بكل منهما مستقلاً .

وامّا الوضوء فبما انه طبيعة واحدة واختلافه من ناحية الاسباب يكون من قبيل اختلاف الافراد لا الطبيعة ، فلو فرضنا انه تحقق له سببان وقصد المكلف

باتيانه رفع الحدث الناشيء من احدهما بالخصوص كالناشيء من البول دون النوم ، ففيه: قولان: قول بصحة ذلك وارتفاع الحدث به من جهة انَّ الوضوء طبيعة واحدة وقصد ارتفاع الحدث الناشيء من السبب الخاص لغو . وقول: ببطلانه ، لانَّ مثل هذا القصد يرجع إلى قصد المتناقضين ، فانَّ قصد ارتفاع الحدث الناشيء من البول وبقاء الحدث الناشيء من النوم مع انه ليس في البين إلّا حدث واحد مرجعه إلى قصد ارتفاع الحدث وبقائه . وقد ذهب الميرزا﵀[1] إلى الثاني .

ولكن الصحيح: هو الاول ، وذلك لانَّ مثل هذا القصد وإنْ كان من قبيل قصد المتناقضين إلّا انَّ قصد ارتفاع الحدث غير معتبر في صحة الوضوء اصلاً ، وانما المعتبر فيها امران: الاتيان بالافعال الخاصة واضافتها إلى المولى ، فمثل هذا الوضوء صحيح رافع للحدث مطلقاً .

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٤٣١.

مفهوم الوصف

هل يستفاد من تضييق موضوع الحكم بالوصف انتفاء سنخه عند انتفاء ذاك الضيق ام لا ؟ ينبغي ذكر امور:

الاول: انَّ محل البحث انما هو الوصف المعتمد على الموصوف ، وامّا غير المعتمد فهو خارج عن محل النزاع كالجوامد ، فانه ليس فيه تضييق ، ليتخيل دلالته على انتفاء الحكم عند انتفائه ، وما هو المعروف من انَّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلّية وإنْ كان صحيحاً بل غير مختص بالوصف الاشتقاقي ويجري في الجوامد ايضاً ، فاذا قال «الكذب حرام» مثلاً يستشعر منه انَّ عنوان الكذب علّة للحرمة لا انه معرف لما هو الموضوع لها ، إلّا انه ليس ظهوراً عرفياً ، وعلى فرض تسليم الظهور العرفي كما لايبعد هو اجنبي عن ثبوت المفهوم وعدمه ، فانَّ ثبوت الحرمة للكذب وعليّته له لا ينافي ثبوتها لغير هذا العنوان بعلّة اخرى . وثبوت وجوب اكرام العالم لكونه عالماً لا ينافي ثبوت وجوب غيره كالعادل بدليل آخر لعلّة اخرى ، فلا دلالة لعلّية العنوان سواء كان اشتقاقياً أو جامداً على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه .

ثم انه ظهر بما ذكرنا انّ محل البحث ليس مطلق الوصف المعتمد على الموصوف ، بل خصوص ما اذا كان موجباً لتضييق الموصوف ، فاذا فرضنا كون الوصف مساوياً مع الموصوف أو اعم منه مطلقاً كما لو قال: «اكرم هاشمياً انساناً» مثلا لا مجال لتوهم دلالته على المفهوم اصلاً ، اذ ليس في ذلك الكلام تضييق ليستفاد منه المفهوم ، فينحصر مورد البحث بالوصف المعتمد على الموصوف فيما اذا أوجب تضييقه ، امّا مطلقاً كما لو كان اخص منه مطلقاً ، أو من جهة كما لو كان اخص من

وجه ، والاول مثل ما اذا قال: «اكرم انساناً هاشمياً» والثاني: مثل اَنْ يقال: «اكرم رجلاً هاشمياً» أي منتسباً إلى هاشم فيمكن اَنْ يقال فيه بانتفاء الحكم عن الموضوع الفاقد لذاك القيد ، وهذا معنى المفهوم .

وامّا انتفاء الحكم عن موضوع آخر غير الموضوع المذكور في الكلام اذا كان فاقداً للوصف فلا ربط له بمفهوم الوصف اصلاً ، اذ لم يكن ذكر الوصف بالقياس إليه موجباً للتضييق ليستفاد انتفاء الحكم عنه عند انتفائه ، وقد توهم ذلك في قوله ﷺ «في الغنم السائمة زكاة» فاستدل بعض بمفهومه على انتفاء الزكاة عن معلوفة الابل ، وهو كما ترى .

هذا كله في تنقيح محل النزاع .

الثاني: انهم ذكروا انَّ الاصل في القيد اَنْ يكون احترازياً . والمراد بكون القيد احترازياً دخله في متعلق الحكم أو موضوعه بحيث لو اتى المكلف بالفاقد لما امتثل ، وفي مقابله عدم كونه احترازياً ، والمراد منه كون الحكم ثابتاً للمطلق أو متعلقاً به والقيد انما جيء به لغرض آخر ، مثلاً لو قال المولى «جئني بماء بارد» فكون القيد احترازياً معناه دخله في المتعلق ، وانه هو الحصة المقيدة بحيث لو اتى المكلف بالماء الحار لما أتى بالمامور به . وعدم كونه احترازياً معناه انَّ المأمور به هو الاتيان بمطلق الماء غاية الامر اتى الامر في كلامه بالقيد لانَّ المكلف غير متمكن من الاتيان بغير المقيد أو لغرض آخر . ومن الواضح انَّ هذا اجنبي عن ثبوت المفهوم وعدمه إلّا انَّ ظهور القيد في الاحترازية غير قابل للانكار ، ولا يختص ذلك بما يكون من العناوين الاشتقاقية ، بل يجري في غيرها ايضاً ، فلا يرفع اليد عن هذا الظهور إلّا لقرينة كما ادعيت في قوله تعالى «وربائبكم اللاتي في حجوركم»[1] .

---

(١) النساء / ٢٣.

ثم لا فرق في ما ذكرناه من ظهور القيد في الاحترازية بين ما اذا كان في كلام واحد متصل كالمثال المتقدم ، أو في كلامين منفصلين في حكم الكلام الواحد المتصل كما لو قال «اعتق رقبة» وقال: «اعتق رقبة مؤمنة» وعلمنا من الخارج اتحاد الحكمين ، فلابدَّ حينئذٍ من حمل المطلق على المقيد سواء قلنا بمفهوم الوصف أم لم نقل .

الثالث: انَّ المراد من الوصف ليس الوصف الاصطلاحي ، بل المراد منه مطلق القيد ولو مثل الجار والمجرور ونحوه مما يوجب تضييق الموضوع أو المتعلق ، فمثل قولك «صل في المسجد» داخل في محل البحث ، فانَّ القيد فيه يضيق المتعلق ، ولذا لا يتحقق امتثاله باتيان الصلاة في غير المسجد ، فكان الانسب اَنْ يعبر عن مفهو الوصف بمفهوم القيد .

وكيف ما كان الظاهر انَّ الوصف لا مفهوم له . وتفصيل ذلك: انَّ القيد الوارد في الكلام ثبوتا يمكن اَنْ يرجع إلى الهيئة أي الحكم ويعبر عنه بالمنشا ، فيكون مقيداً من غير فرق بين انشاء الطلب وغيره من العقود والايقاعات فينُشأ البيع معلقاً على مجيء عمرو غاية الامر ورد الدليل على مبطلية التعليق في غير الوصية والتدبير من العقود والايقاعات ، كما يمكن اَنْ يرجع إلى الموضوع أو المتعلق بأَنْ يقيد في المرتبة السابقة عن ثبوت الحكم ثم يتعلق به الحكم مقيداً فهما كان القيد في الكلام من قبيل الاول فيثبت له المفهوم ويدل على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وإلّا لم يكن وجه ليضيقه ويقيده به ، وهذا بخلاف ما اذا كان القيد راجعاً إلى الموضوع أو المتعلق فانَّ ثبوت الحكم لموضوع خاص لا يستلزم انتفائه عن موضوع آخر ولو كان تعليق الحكم على القيد في بعض الموارد مشعراً بعلّيته للحكم .

نعم اذا كان علّة منحصرة له لدل على انتفائه عند انتفائها ، إلّا انه لا دلالة للكلام على الانحصار كما هو واضح ، فانْ ثبت بقرينة خارجية يثبت المفهوم ايضاً . هذا كله في مقام الثبوت .

وامّا بحسب مقام الاثبات فإنَّ ظاهر القضية المشتملة على الوصف رجوعه إلى الموضوع لا الحكم، بل الظاهر انَّ استعمالها في مورد ارادة ارجاع القيد إلى الهيئة غلط محض كأنْ يقول احد «اكرم رجلاً عالماً» واراد به تعليق وجوب اكرام الرجل على كونه عالماً، وانه يثبت وجوب اكرامه اذا كان عالماً. وعليه فدلالة الوصف على المفهوم تنحصر بما اذا قامت قرينة من الخارج على كونه علّة منحصرة.

وقد ذكر الميرزا[1] ﷺ انَّ الوصف يدل على المفهوم في موردين، احدهما: اذا كان قيداً للحكم، والثاني: فيما اذا استفيد انحصاره في العلّية من الخارج.

وقد عرفت انَّ المورد الاول غير تام لاستحالة رجوع الوصف إلى المنشأ، وامّا الثاني فهو تام اذا قامت قرينة على الانحصار.

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٤٣٥.

مفهوم الغاية

الكلام في مفهوم الغاية: يقع في مقامين:

احدهما: من حيث منطوق الكلام المشتمل على الغاية سعة وضيقا أعني دخول الغاية في المغيّى وعدمه .

ثانيهما: من حيث المفهوم ودلالته على انتفاء الحكم عند تحقق الغاية وعدمها . ونؤخر التكلم في المقام الاول لنكتة ستظهر ان شاء الله فنقول:

امّا المقام الثاني: فثبوت المفهوم للكلام وعدمه يدور مدار رجوع القيد إلى الحكم ورجوعه إلى المتعلق أو الموضوع بحسب مقام الثبوت ، فعلى الاول ينتفي الحكم عند انتفاء القيد وإلّا لم يكن وجه لتقييده به على ما عرفت في مفهوم الشرط ، وقد استظهرناه هناك في مقام الاثبات ايضاً خلافاً للشيخ ﷺ حيث انكر رجوع الشرط إلى الحكم لزعمه استحالته للوجهين المذكورين في كلامه . وامّا رجوع القيد إلى الحكم في القضية الشرطية بحسب القواعد العربية والظهور اللفظي فلم ينكره احد حتى الشيخ ﷺ .

وبالجملة بحسب مقام الثبوت يمكن اَنْ ترجع الغاية كغيرها من القيود إلى الحكم ، كما يمكن رجوعها إلى المتعلق أو الموضوع . وامّا بحسب مقام الاثبات فالغاية واسطة بين الشرط والوصف ، فانَّ القضية الشرطية ظاهرة في تعليق مفاد جملة بجملة ، ومن ثم اخترنا دلالتها على المفهوم ، وامّا الوصف غير الغاية فالظاهر رجوعه إلى المتعلق أو الموضوع دون الحكم ، ولذا انكرنا دلالته على المفهوم ، وامّا الغاية فكما ليس لرجوعها إلى الحكم أو الموضوع ضابط كلي ثبوتا ، ليس لها ضابط

اثباتا ايضاً ، وعليه فانْ كان الكلام المشتمل عليها ظاهراً في رجوعها إلى الموضوع أو المتعلق كما في قوله تعالى ﴿فاغسلوا وجوهكم وايديكم إلى المرافق﴾[1] فانَّ ظاهره تحديد اليد التي تطلق على تمام اليد إلى المنكب وعلى المرفق فما دون وعلى الزند فما دونه بالمرفق لا تحديد الحكم ، فلا يثبت له مفهوم .

وإلّا فانْ كان الحكم مستفاداً من الهيئة ومدلولاً لمعنى حرفي لا يثبت له مفهوم ايضاً ، وذلك لانَّ كل قيد مأخوذ في الكلام سواء كان وصفاً اصطلاحياً أو ظرفاً أو غاية أو غير ذلك التي يعبر عنها بالملابسات يرجع إلى المتعلق ، أعني العقل بحسب ظاهر اللفظ ، مثلاً لو قال «صل في المسجد» فظاهره تقيد الصلاة بذلك لا الوجوب ، وكذا لو قال «صم إلى الليل» فيحدد الطبيعي أولاً ثم يعلق به الحكم ، فلا يثبت حينئذٍ للكلام مفهوم ، بداهة انه لو اعترف احد بانَّ الارض الفلانية إلى المحل الكذائي ملك لزيد لا يستفاد منه انَّ ما بعده ليس ملكاً له ، وكذا لو قال المولى «الجلوس إلى الزوال واجب» لا يستفاد منه عدم وجوبه بعده .

واما إنْ كان الحكم مستفاداً من معنى اسمي ، فانْ لم يكن متعلق الحكم مذكوراً في الكلام كما لو قال «الخمر حرام إلى اَنْ يضطر إليه» فبما انَّ الخمر غير قابل لأنْ يقيد بتلك الغاية يدور الامر بين اَنْ تكون الغاية قيداً للمتعلق المقدر أعني الشرب ، وبين رجوعها إلى الحكم ، وحيث انَّ الاول خلاف الاصل لانه مبنى على الاضمار والتقدير يتعين الثاني ، فتكون راجعة إلى الحكم فيثبت المفهوم .

وإنْ كان المتعلق مذكوراً فلابدَّ من ملاحظة القرائن الخاصة الثابتة في الكلام ، فانْ دلت على رجوع الغاية إلى الحكم يثبت للكلام مفهوم ، كما انه اذا دلت على رجوعها إلى المتعلق أو إلى الموضوع لا يثبت له المفهوم ، وإنْ لم يكن في البين قرينة

---

(١) المائدة / ٦.

معينة لذلك فلا يثبت له المفهوم ايضاً لاجمال الكلام . فثبوت المفهوم للغاية وعدمه ليس تحت ضابط كلي ، بل لابدَّ فيه من التفصيل ، ولذا ذكرنا انه وسط بين مفهوم الشرط والوصف .

وبالجملة ثبوت مفهوم الغاية مترتب على كون الغاية غاية للحكم لا لغيره من الموضوع أو المتعلق ، وإلّا فتدخل الغاية في الوصف الذي عرفت عدم دلالته على المفهوم .

ثم انه بناءً على رجوع الغاية إلى الحكم لا مجال للنزاع في المقام الاول أعني كون الغاية داخلة في المعنى وعدمه ، وهذه هي النكتة التي اخرنا لاجلها التكلم في المقام الاول .

بيان ذلك: انه لو كانت الغاية غاية للموضوع كما في آية الوضوء فانَّ قوله فيها «إلى المرافق» تحديد لما اخذ موضوعاً فيها وهو اليد ، يمكن النزاع في انَّ الغاية أعني المرفق وهو مجمع العضمين داخل في المعنى أعني الموضوع وهو اليد فتعمه حكمه أعني به «وجوب الغسل» أو خارج عنه وامّا اذا كانت غاية للمتعلق كما في قولك «صم إلى الليل» فلا معنى لكون الغاية أعني الليل داخلة في المعنى وهو الامساك حقيقة .

نعم يمكن اَنْ تكون داخلة فيه حكما بأَنْ يكون محكوما بحكمه ، وامّا اذا كانت غاية لنفس الحكم كما لو قال: «الجلوس واجب إلى الزوال» فلا معنى لدخول الزوال في الحكم لا حقيقة ولا حكماً ، فتأمل .

وكيف ما كان الاقوال في دخول المغيّى في المعنى وعدمه اربعة ، ثالثها: التفصيل بين ما اذا كانا من جنسين أو من جنس واحد ، ورابعها: التفصيل بين ما اذا كانت الغاية مدخولا لكلمة «الى» وما اذا كانت مدخولة لكلمة «حتى» بدعوى انَّ لفظ «حتى» انما يستعمل لبيان الفرد الخفي كقولك «مات الناس حتى الانبياء» فانهم

من حيث الموت من الافراد الخفية للناس ، فلا محالة تكون داخلة في المعنى .

وفيه: ما لا يخفى فانَّ كلمة «حتى» المستعملة لبيان الفرد الخفي كما في المثال اجنبية عن الغاية ، بل هي عاطفة بمعنى الواو ، ولذا لا يتعين الجر في مدخولها ، فهي خارجة عما نحن فيه ، فهذا التفصيل كالتفصيل السابق لا وجه له .

والصحيح: انه ليس لذلك ضابط كلي ، بل يختلف دخول الغاية في المغيّى باختلاف الموارد والقرائن الخاصة ، ولو لم يكن في البين قرينة يكون الكلام مجملاً من ذلك الحيث ، فيرجع إلى الاصل العملي .

مفهوم الحصر

الكلام في مفهوم الحصر بكلمة «انما» أو لفظ «إلاّ» الاستثنائية لا ما يكون وصفاً كما في قوله تعالى ﴿**لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا**﴾[1].

وقد وقع الكلام في انَّ لفظ «انما» كلمة مفردة أو مركبة من «انَّ» و «ما» ولا اثر للبحث عن ذلك، كما انه لا اثر للبحث عن كون دلالة اداة الحصر على الانتفاء عند الانتفاء دلالة منطوقية لكونها موضوعة لذلك، أو انها دلالة مفهومية وانها موضوعة للحصر وبالالتزام تدل على ذلك.

فالمهم لنا استظهار دلالتها على الحصر. وكلمة «انما» وإنْ لم نجد لها مرادفاً في الفارسية إلّا انَّ الظاهر عدم الخلاف عند اهل اللسان في دلالتها على الحصر كدلالة إلّا الاستثنائي عليه، فانَّ الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس وقد خالف في دلالة لفظ «انما» على الحصر الرازي في تفسيره لقوله عز شأنه ﴿**انما وليكم الله ورسوله**﴾[2] فانه على ما حكى بعد تسليمه نزول الآية في شأن علي عليه السلام انكر دلالة «انما» على الحصر، واستشهد في ذلك بقوله عز شانه ﴿**انما الحياة الدنيا لعب ولهو**﴾[3] بدعوى انَّ الحياة الدنيا غير منحصرة بها، اذ يمكن صرفها في غير تلك الامور من الجهاد والعبادات، فلا يتم الحصر.

وفيه: **مالا يخفى، امّا اولاً**: فبالنقض بكلمة «إلاّ» فانه سلّم دلالتها على

---

(١) الانبياء / ٢٢.

(٢) المائد / ٥٥.

(٣) محمد / ٣٦.

الحصر ، وقد ورد في الآية الشريفة ﴿وما الحياة الدنيا إلّا متاع الغرور﴾[١] .

وثانياً: بالحل ، فانَّ ما ذكره من الاشكال انما يتم لو كانت الحياة مضافة إلى الدنيا ، وهو اول الكلام ، بل الظاهر انَّ الدنيا صفة للحياة أي الحياة الدنية ، فانَّ الحياة تنقسم إلى عليا ودنيا ، والدنيا ليس إلّا متاع الغرور وليس إلّا لهو ولعب كحياة الحيوانات ، واما الحياة العليا فهي التي تصرف في مرضاته تعالى .

وبالجملة: بعد ما راجعنا ما ذكره في ذيل تفسيره لآية الولاية رأينا انه استشهد على ما انكره من دلالة «انما» على الحصر بآيتين .

احداهما: قوله عز شأنه ﴿انما مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء﴾[٢] بدعوى انَّ لازم ظهور هذه الكلمة في الحصر اَنْ يكون مثل الحياة منحصراً بما ذكر في الآية ، وهو واضح الفساد ، فانه يمكن تمثيل الدنيا بكل امر غير قار كالنوم ونحوه .

ثانيهما: قوله تعالى ﴿انما الحياة الدنيا لعب ولهو﴾[٣] بدعوى انَّ «انما» لو كان للحصر لزم اَنْ يكون اللهو واللعب منحصراً بالحياة الدنيا دون غيرها من حياة الآخرة والبرزخ ، أو دون غيرها من الحياة العليا والوسطى لو كانت الدنيا صفة للحياة .

ويرد على الاول: انه انما يتم لو لم يكن الماء مدخولاً لكلمة «لام» ، واما معه فلا مجال لذاك التوهم اصلاً ، فإنَّ معنى الآية حينئذٍ انَّ مثل الحياة الدنيا بما يشبه الماء المنزل من السماء إلى آخر الآية ، أي من الامور غير القارة لا في نفس الماء .

ويرد على الثاني: انَّ الحصر في الآية المباركة حصر الحياة الدنيا باللهو واللعب لا العكس ، وقد ذكرنا انَّ الحياة ليست مضافة إلى الدنيا ، بل الدنيا على

---

(١) آل عمران / ١٨٥.
(٢) يونس / ٢٤.
(٣) محمد / ٣٦.

وزن فضلى صفة لها بمعنى افعل التفضيل أي الحياة الادنى كحياة الحيوانات ، وهي منحصرة في اللهو واللعب دون غيرها من الحياة الوسطى والعليا ، فالحصر ثابت في الآيتين ولا محذور فيه .

وخالف أبو حنيفة في دلالة «إلاّ» الاستثنائية على الحصر بتوهم انه لو كان مفيداً للحصر لزم عدم صدق الصلاة على غير الطهور لقوله ﷺ «لا صلاة إلاّ بطهور» .

وفيه: انَّ المستثنى لو كان مدخولاً لحرف الجر فمفاد الاستثناء ليس إلاّ عدم تحقق المستثنى منه بدونه لكونه دخيلاً فيه شطرا أو شرطا كما في قوله ﷺ «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» أو «إلاّ إلى القبلة» فمفاده: انحصار تحقق المستثنى منه في فرض تحقق المستثنى ، وهذا ثابت واضح .

ثم انه قد استدل على دلالة الاستثناء على الحصر بقوله ﷺ «اسلم من قال لا إله إلاّ الله» فإنّه لو لم يكن دالاً على الحصر لما كان دالاً على الاقرار بالتوحيد .

واورد على ذلك: تارةً: بانَّ قبوله ﷺ لذلك لعله كان للتعبد أو لقرائن خاصة .

ولكن الانصاف: انَّ ظهور الاستثناء في الحصر اوضح من اَنْ يستدل عليه بهذا الاستدلال ليجاب عنه ، فانه امر ظاهر عند اهل اللسان ، وقد صرحوا به في كتب اللغة .

ثم انَّ في كلمة الاخلاص اشكال معروف وهو انه لو قدر فيها خبر لا لفظ موجود لما دل على نفي امكان تعدد الالهة ، ولو جعل المقدر عنوان ممكن لما استفيد منه اثبات وجود الاله الواحد .

والجواب عنه واضح ، فانَّ الاله واجب الوجود ذاتاً وصفة ، فلو جعلنا الخبر ممكن لا يجوز اَنْ يراد منه امكان الخاص الذي هو بمعنى سلب الضرورة من

الطرفين ، بل لابدَّ وأنْ يراد منه الامكان الخاص أي نفي الضرورة من ناحية عدمه فالمعنى لا إله ممكن بالامكان الخاص إلّا الله ، فاذا امكن وجب وجوده . كما انه لو جعل المقدر موجود فنفي الوجود عن المتعدد مستلزم لنفي امكانه ، لانَّ الواجب بالذات لو كان ممكنا لوجب وجوده ، فعدم وجوده ملازم لعدم امكانه ، كما انَّ صفاته الذاتية ايضاً كذلك ، فانَّ كل صفة يمكن ثبوتها فيه تعالى تجب كالصفات الثبوتية من الحياة والعلم والقدرة ، وما لا يمكن ثبوته فيه يجب عدمه كالصفات السلبية .

ثم انَّ بعض أجرى ما ذكرناه في صفاته تعالى في افعاله ايضاً على ما حكاه شيخنا المحقق في حاشية الكفاية بدعوى: انه تعالى فياض ومنبع للفيض فانْ كان المحل قابلاً يجب عليه الافاضة ، وإلّا فيمتنع ، فامكان الاستفاضة في المحل ملازم لوجوب الافاضة .

وفيه: انَّ الوجوب هناك ليس وجوبا ذاتياً وانما هو بمعنى مالا ينبغي تركه على الحكيم ، فانا قد بينا في محله انَّ افعاله تعالى صادرة عنه بارادته واختياره ، فهو فاعل مختار لا مجبور ، وهذا بخلاف الوجوب في ذاته وصفاته فانه وجوب ذاتي ، وأحد أدلة التوحيد التي استدل به ، فانهم ذكروا انَّ تعدد الاله لو كان ممكنا لوجب وجوده ، فيلزم وجود الالهة إلى مالا نهاية له ، اذ لا ترجيح لبعض مراتب العدد على بعض .

هذا تمام الكلام في بحث المفاهيم .

مبحث العام والخاص

- تعريف العام واقسامه.
- حجية العام في الباقي بعد التخصيص.
- حكم العام مع المخصص المجمل.
- عدم حجية العام قبل الفحص عن المخصص.
- اختصاص الخطاب بالمشافهين وعدمه.
- تعقب العام بضمير يرجع الى بعضه.
- تخصيص العام بالمفهوم.
- تعقب الاستثناء لجمل متعددة.
- تخصيص العام القرآني بخبر الواحد.
- النسخ والبداء.

العام والخاص

الكلام في العموم والخصوص يقع في جهات:

الجهة الاولى: انَّ العموم لغة بمعنى الشمول . واصطلاحاً عبارة عن شمول اللفظ لكل ما يصلح اَنْ ينطبق عليه بالوضع ، سواء كان ذلك بدلالة اللفظ بمادته مثل «كل» أو بهيئته فقط كالجمع المحلى باللام ، ويعبر عنه بالعام الاصولي .

وبهذا القيد ظهر الفرق بينه وبين الاطلاق ، فانَّ المطلق ايضاً يشمل كل ما يمكن اَنْ ينطبق عليه إلّا انه ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة ، كما في قوله تعالى ﴿**احل الله البيع**﴾[1] وقوله تعالى ﴿**وانزلنا من السماء ماء طهوراً**﴾[2] فالبيع فيها يشمل كل ما يمكن انطباقه عليه من افراده إلّا انه ليس لاجل وضع اللفظ لذلك ، بل هو من جهة عدم وجود قرينة في الكلام معينة لبعض الافراد ، وحلية الفرد غير المعين لافائدة فيها ، فيحمل على العموم والشمول ، وهكذا الكلام في لفظ الماء في الآية الثانية .

وقد ظهر ايضاً مما ذكرناه في تعريف العموم الاصطلاحي اعني الاصولي انَّ المركب الشامل لاجزائه غير داخل فيه واِنْ كان عاما لغوياً كالدار والصلاة والاعداد ، فانها واِنْ كانت تشمل اجزائها إلّا انَّ كل منها ليس مما يصلح اَنْ ينطبق عليه تلك العناوين ، فلا ينطبق عنوان الصلاة على كل من الركوع والسجود ونحو ذلك ، كما لا ينطبق عنوان الدار على كل من القبة والسرداب والسطح ، والعشرة لا

---

(١) البقرة / ٢٧٥.

(٢) الفرقان / ٤٨.

تنطبق على كل من الوحدات وهكذا ، فلا يعمه التعريف الاصطلاحي . نعم يمكن أنْ يعم كل منها افراده اذا ادخل عليه بعض اداة العموم كلفظ كل ، فقيل كل عشرة ينقسم إلى متساويين مثلاً ، ولكن العموم حينئذٍ مستفاد من اداته لا من لفظ العشرة .

ثم انَّ ثمرة هذا الاصطلاح تظهر في مبحث التعادل والتراجح في مسألة التعارض بين العموم والاطلاق ، فانَّ العام يتقدم على المطلق بلا اشكال . ولتوضيح ذلك اصطلحوا على العام بالعام الاصولي .

الجهة الثانية: انَّ العموم ينقسم إلى اقسام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي . ولا فرق بين هذه الاقسام من حيث الشمول الذي هو الجهة المشتركة بينها ، فهذا التقسيم انما هو بلحاظ اختلاف كيفية جعل الحكم لا في نفسه ، فانَّ الحاكم في مقام حكمه ، تارة: يلاحظ الطبيعي بما هو طبيعي فتكون القضية طبيعية ، فلا يحمل عليه سوى ذاتياته ، كقولك «الانسان حيوان ناطق» ، وهو خارج عن محل الكلام ، واخرى: يلاحظه فانيا في افراده بنحو مطلق الوجود ، ومن هذا القبيل غالب القضايا الحقيقية فيقال «اكرم كل عالم» وثالثة: يلاحظه فانيا في الافراد من حيث المجموع ، ورابعة: يلاحظه فانياً فيها بنحو صرف الوجود المنطبق على اول الوجودات ، ويعبر عنه بالعام البدلي . نعم العام البدلي شمولي من حيث مدلوله الالتزامي ، وهو ترخيص المكلف في تطبيق الطبيعي على أيّ فرد شاء .

ثم انه لا يشتبه العموم البدلي بالقسمين الاولين ، لانَّ اداته غالباً تكون كلمة «أيّ» ، ولكن ربما يشتبه كل منهما بالآخر فيما اذا كان اداة العموم هيئة الجمع المحلى باللام ، كما لو قال «اكرم العلماء» فاذا شككنا في انَّ المراد هو العموم المجموعي أو الاستغراقي ولم يكن قرينة معينة لاحدهما ، فهل هناك اصل لفظي يعين لنا احدهما ، ام لا ؟

ذهب الميرزا﵀[١] إلى انَّ الاصل في العموم اَنْ يكون استغراقياً ، لانَّ المجموعي محتاج إلى مؤنة زائدة في مقام الثبوت ، وهو لحاظ وحدة الكثرات ، فاذا لم يكن في الكلام ما يدل عليه فالاطلاق يقتضي عدمه .

ويظهر الجواب عنه مما بيناه ، فانَّ العموم المجموعي والاستغراقي ليسا من قبيل الاقل والاكثر ليحتاج احدهما إلى مؤنة زائدة ، بل كل منهما محتاج إلى لحاظ مباين للحاظ الآخر ، ففي العموم الاستغراقي لابدَّ من لحاظ الكثرات على ماهي عليها من الكثرة فتامل ، وفي العموم المجموعي لابدَّ من لحاظها واحدة ، فليس في البين اصل لفظي يرجع إليه ، بل لابدَّ حينئذٍ من الرجوع إلى الاصل العملي .

ثم انه لا اشكال في ثبوت الفاظ موضوعة للعموم وسريان الحكم إلى مجموع الافراد ، كما لا اشكال في ثبوت الفاظ للخصوص كلفظ «البعض» . ولا وجه لما ذكر من انَّ من ثبوت ذلك مستلزم لكثرة المجاز فانَّ اغلب العمومات مخصصة حتى قيل انه ما من عام إلّا وقد خص ، فاذا كانت الفاظه موضوعة للعموم يلزم اَنْ تكون اغلب الالفاظ الموضوعة للعموم مستعملة في غير ما وضعت له لما ستعرفه ، مضافاً إلى انَّ ارادة خلاف الظاهر له من اللفظ غير مستلزم لمجازيته من انَّ التخصيص بالمتصل لا ينافي عموم العام وشموله ، لانَّ المدخول أولاً يقيد ثم يرد عليه لفظ العموم ، وهكذا في المنفصل ، فانَّ عدم شمول الحكم لبعض الافراد لا ينافي استعمال العام في العموم كما سيتضح ان شاء الله .

ثم انه وقع الخلاف في انَّ سعة الحكم وشموله لجميع افراد الطبيعة هل يتوقف على اجراء مقدمات الحكمة في مدخول اداة العموم ام لا ؟

ذهب صاحب الكفاية﵀ إلى الاول وتبعه الميرزا﵀ في ذلك[٢] ، وتعرض

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٤٤٣.

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥. اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

لكل من لفظ «كل» و «الجمع المحلى باللام والنكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي» وذكر ما حاصله: انَّ لفظ «كل» وإنْ كان موضوعاً لسراية الحكم إلى جميع افراد مدخوله إلّا انه قد يكون المدخول وسيعاً، كما لو قال «اطعم كل حيوان» وقد يكون ضيقاً كما لو قال: «اكرم كل انسان» فسعة دائرة المدخول وكثرة افراده أو ضيقه وقلة افراده اجنبي عن لفظ «كل» فاذا قال «اكرم كل عالم» واحتملنا انه اراد منه خصوص الفقيه واطلق عليه العالم من باب اطلاق المطلق على بعض افراده، ونصب عليه قرينة خفيت علينا، فلفظ «كل» لا يدفع ذلك، بل لابدَّ فيه من الرجوع إلى قرائن خاصة أو عامة، وهي مقدمات الحكمة.

وامّا المحلى باللام فكلمة «لام» لا تفيد العموم، كما انَّ مجرد الجمع ايضاً لا يفيده، بل العموم مستفاد من ورود مجموع تلك الهيئة على الطبيعي، واطلاقه لابدَّ وأنْ يستكشف من اجراء مقدمات الحكمة في المادة. وامّا النكرة في سياق النفي أو النهي فانعدام الطبيعي وإنْ كان بعدم جميع افراده عقلاً إلّا انَّ كون متعلقه هو مطلق الطبيعي دون المقيد لابدَّ وأنْ يستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة.

هذا ونقول: ما افاده في النكرة في سياق النفي أو النهي متين جداً، فانَّ لفظة «لا» انما تدل على انَّ متعلقها مورد لزجر المولى أو لنفيه، وامّا كون المتعلق مطلق الطبيعي أو الحصة الخاصة منه فهو اجنبي عن الهيئة كما في الايجاب، فلا فرق بين القضية الموجبة والسالبة من هذه الجهة، فكما انَّ شمول الحل في قوله تعالى ﴿**احل الله البيع**﴾[1] لجميع افراده مبني على اجراء مقدمات الحكمة في المتعلق، كذلك في قولك «لا تكرم فاسقاً» اطلاق الفاسق وعدم تقيده بقيد لابدَّ وأنْ يدفع بتلك المقدمات، والهيئة لا دلالة فيها إلّا على الزجر عن ما اريد من المتعلق، فالشمول في ذلك لجميع

---

(١) البقرة / ٢٧٥.

الافراد مبني عليها .

ومن ثم لو وقع التعارض بين القضية السالبة والموجبة كما لو ورد «اكرم عالما» وفي آخر «لا تكرم فاسقاً» لا يقدم الثاني على الاول ، بل يرجع فيه إلى مرجحات باب التعارض ، وليس هذا إلّا من جهة انَّ السريان في كل منهما مستفاد من مقدمات الحكمة وإنْ كان اطلاق الثاني شموليا والاول بدليا ، مع انَّ كلامنا فعلا ليس من تلك الحيثية أعني الترجيح من حيث البدلية والشمولية ، وهذا في النكرة في سياق النفي أو النهي واضح .

واما لفظ «كل» فالظاهر انه بالوضع يدل على عدم تقيد مدخوله بغير ما ذكر في الكلام من القيود ، فما هو مستفاد من عدم التقيد فى الاطلاق لعدم الدليل يستفاد من نفس كلمة «كل» بالوضع ، فهي دليل على العدم والشاهد على ذلك هو الاستعمالات العرفية ، فلو قال احد لعبده «بع كل كتبي أو جميعها» فيسأل العبد مولاه بعد ذلك هل ابيع خصوص العربية منها أو جميعها يلومه مولاه ويقول له «أما قلت لك بع كلها» .

وبالجملة فلفظ «كل وجميع وما بمعناه» بنفسها تدل على اطلاق المدخول وعدم تقيده بقيد زائد على ما ذكر في الكلام ، ومعه لا مجال للتمسك بمقدمات الحكمة ، وهذا هو السر في تقديم ذلك على المطلقات عند التعارض كما هو ظاهر .

وامّا الجمع المحلى باللام ، فلا ينبغي الريب في دلالته على العموم بالوضع كلفظ «كل» ، ولذا لو قال المولى «اكرم العلماء» لا مجال لسؤال المكلف عن انَّ مرادك اكرام جميعهم أو خصوص حصة منهم ؟

وانما الكلام في انَّ العموم مستفاد من وضع خصوص المادة أعني بها الجمع ، أو من هيئة المجموع من حيث المجموع من اللام والجمع ، أو من خصوص الالف واللام .

امّا احتمال استفادته من خصوص الجمع فواضح الفساد، ولم يقل به أحد. كما انَّ احتمال وضع هيئة المجموع لذلك يدفعه صحة استعمال الجمع المحلى باللام في موارد العهد من الذهني والذكري بلا مسامحة، ولو كانت تلك الهيئة موضوعة للعموم لكان استعمالها في ذلك مجازاً، مضافاً إلى انه لا وجه لوضع مجموع الهيئتين بعد وضع كل منهما مستقلاً، لانه خلاف المتعارف في باب الاوضاع.

فيتعين الاحتمال الثالث، وهو كون العموم مستفاداً من كلمة «ال»، بيان ذلك: هو انَّ هذه الكلمة موضوعة للاشارة والتعريف، فاذا ادخلت على المفرد اعني الطبيعي تكون اشارة إلى الجنس ومعرفاً له، سواء أُريد به نفس الطبيعي كما في قولك «الانسان نوع» أو اخذ بنحو السريان إلى الخارج كما في قولك «الرجل خير من المرأة» واما اذا دخلت على الجمع فبما انَّ الجمع لا يراد منه الطبيعي بل يكون ناظراً إلى الافراد لدلالته على العدد، كما انه ليس المراد منه صرف وجود الطبيعي لدلالته على التعدد والكثرة، وطبيعي الكثرة ليس إلّا جامعاً مسامحياً انتزاعياً، فلابدَّ وأنْ يراد باللام الافراد الكثيرة وتعيين تلك الكثرة وتعريفها. فاذا كان في البين عهد ذهني أو ذكري يتعين به مقدار منها، كما لو ذكر جماعة من العلماء ثم قال «اكرم العلماء» فهو، وإلّا فلا بدَّ وأنْ يكون اللام اشارة إلى جميع الافراد، لانه المعين الذي لا ابهام فيه ولا ترديد دون غيره من مراتب الكثرة.

فلا وجه لأنْ يقال: انَّ اقل الجمع وهو الثلاثة هو المتعين، لانه وإنْ كان معيناً من حيث العدد إلّا انه نكرة مبهم من حيث الانطباق على كل ثلاثة من الطبيعي، وهكذا احتمال تعين اكثر مراتب الجمع وهو العشرة.

وبالجملة الافراد الكثيرة المتعينة من جميع الجهات إلّا جميع الافراد فيتعين باللام، فدلالته على العموم تكون مستندة بالوضع بهذا البيان، ولذا يتقدم الجمع المحلى باللام على المطلق عند المعارضة ولو كان اطلاقه شمولياً فضلاً عن ما اذا كان بدلياً.

فصل: في العام المخصص وانه هل يكون مجازاً ام لا ؟

امّا على ما سلكه الاخوند[1] وتبعه في ذلك الميرزا[2] من استفادة العموم من اطلاق المدخول فعدم المجازية واضح ، اما في المخصص المتصل فلأنَّ اطلاق المدخول يقيد ويضيق دائرته أولاً ثم يرد العموم عليه ، فيكون العموم بمقدار سعة المدخول ، وعليه فاطلاق التخصيص على مثل ذلك غير خال عن المسامحة . وامّا في التخصيص بالمنفصل ، ففي غير الشارع المقدس العالم بالاشياء يكون التخصيص بالمنفصل من قبيل النسخ والبداء ، فلو قال «اضف جيراني» ثم قال «لا تضف البغدادي منهم» يكون الثاني نسخاً للحكم الاول بالقياس إلى بعض مدلوله ، فلا يستلزم مجازية العموم واستعماله في غيره ، واما في الشارع المستحيل في حقه البداء فالتخصيص المنفصل يستكشف منه انَّ مراده من المدخول من الاول لم يكن مطلقاً ، بل كان مقيداً ، ومن الواضح كما سيأتي في بحث المطلق والمقيد انَّ تقييد الاطلاق لا يستلزم المجازية وإنْ كان خلاف الظاهر ، وذلك لانَّ شيئاً من الاطلاق والتقييد ليس جزء مما وضع له اللفظ المطلق ، بل وكلاهما خارجان عن الموضوع له ، وظهور اللفظ في الاطلاق وإنْ لم يكن قابلاً للانكار إلّا انه مستفاد من مقدمات الحكمة كما هو ظاهر .

وامّا على المسلك المختار ، فعدم المجازية في التخصيص بالمتصل واضح ، فانَّ المدخول يقيد أولاً ثم يدخل اداة العموم على المفهوم الضيق ، وقد عرفت ان لفظ

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٣٥.

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٤٤٧.

اداة العموم موضوعة للدلالة على عدم دخل خصوصية اخرى في الحكم غير ما ذكر في اللفظ . وامّا في التخصيص بالمنفصل ، فبيان عدم المجازية يتوقف على ذكر مقدمة وهي: انا قد ذكرنا في مبحث الوضع انَّ الدلالة الوضعية انما هي الدلالة التصديقية ، أي دلالة اللفظ على انَّ المتكلم به اراد تفهيم معناه ، وهي التي تستند إلى الوضع ، واما الدلالة التصورية فهي مستندة إلى انس الذهن واجنبية عن الوضع ، وذلك لانَّ الوضع عبارة عن تعهد الواضع ذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى ، فالدلالة الوضعية دلالة اللفظ على قصد تفهيم المعنى وبيانه ، وهذه هي النعمة المهمة التي انعم الله تعالى بها على الانسان وذكرها بقوله عز شأنه ﴿**علمه البيان**﴾[1] ولولا تلك أي القدرة على البيان لاختل امور الانسان ولم يتمكن من تفهيم اكثر مقاصده بالاشارة ونحوها ، امّا في الكلمة ونحوها فظاهر ، وامّا في غيره فلعدم امكان تفهيم جميع المقاصد بها كما هو واضح .

والظاهر انَّ المراد بالناطق المستعمل في تعريف الانسان هو القدرة على تفهيم مقاصده بالالفاظ ، لا مجرد التكلم ، فانه مشترك بينه وبين جملة من غيره من الحيوانات ، فالدلالة المستندة إلى الوضع هي دلالة اللفظ على قصد المتكلم للتفهيم ، وهناك دلالة اخرى للفظ مستندة إلى بناء العقلاء وهي الدلالة على انَّ ما قصد تفهيمه هو مراده الجدي ، ويعبر عنها بالحجية .

اذا عرفت هذا فنقول: القرائن المنفصلة ومنها التخصيص انما تزاحم الدلالة الثانية وهي الحجية دون الدلالة الاولى ، مثلاً اذا قال «اكرم كل عالم» ثم قال «لا تكرم فساقهم» فالمخصص سواء كان حكماً شخصياً أو كليا يكشف عن انَّ المراد الجدي لم يتعلق بالعموم وجميع افراد العالم ، ولا ينافي الدلالة الاولى أعني كون

---

(١) الرحمن / ٤.

المتكلم قصد تفهيم العموم لمصلحة في ذلك ، ومن الواضح انَّ الحجية وكون المراد الاستعمالي مطابقاً للمراد الجدي اجنبي عن الحقيقة والمجاز .

وبالجملة: قد ذكرنا في مبحث الوضع انَّ الوضع في المفردات عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بذكر اللفظ عند قصد تفهيم المعنى ، فاذا استعمله عند عدم ارادة تفهيم المعنى يكون ذلك على خلاف التزامه وتعهده ، فالدلالة الوضعية هي دلالة اللفظ على قصد تفهيم المعنى المعبر عنها بالدلالة التصديقية . وامّا هيئة الجمل الخبرية فموضوعة للحكاية بها عن النسبة ايجاباً أو سلباً ، ولذا ذكرنا انَّ الجملة الخبرية من حيث دلالتها الوضعية لا تتصف بالصدق والكذب ، وانما تتصف بهما من حيث مطابقة الحكاية مع الخارج وعدمها . واما هيئة الجمل الانشائية فموضوعة لابراز الاعتبار النفساني .

وامّا الدلالة على المراد الجدي وكونه مطابقاً للمراد الاستعمالي فهي ثابتة ببناء العقلاء ، وهذه الدلالة ثابتة في الافعال ايضاً كما هو واضح .

اذا عرفت هذه المقدمة نقول: اذا كان التخصيص بالمتصل كالاستثناء ونحوه فلا مجال لتوهم مجازية العام ، لانَّ المدخول أولاً يتضيق ثم يرد العام عليه من غير فرق بين الاخبارات والانشاءات . وامّا اذا كان المخصص منفصلاً فلابدَّ من التفصيل بين الجمل الخبرية والانشائية ، ففي الجملة الخبرية كما لو قال «زارني جميع علماء البلد» ثم اخبر بانه «ما زارني النحاة منهم» يحمل احد الخبرين على الكذب عرفاً ، كما يشهد به وجداننا ، ولا يحمل العام على الخاص لا من حيث المراد الجدي ولا الاستعمالي .

واما في الجمل الانشائية فلا معنى للصدق والكذب ، بل يكون الخاص المنفصل مزاحما لحجية العام وكونه مراداً جدياً للمتكلم فتأمل ، فيتقدم عليه لأظهريته ، فلا مجازية اصلاً .

فيبقى الكلام في أمرين .

احدهما: انَّ المتكلم لماذا يأتي باللفظ العام مع انَّ مراده الجدي هو الخاص ؟!

ثانيهما: انَّ غاية ما ذكر هو احتمال كون الخاص مزاحماً للارادة الجدية دون الاستعمالية ، ولكن يحتمل اَنْ يكون الخاص قرينة على مجازية العام وعدم استعماله في العموم ، فيكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية .

امّا الاول فالوجه فيه في المتكلم العرفي يمكن اَنْ يكون جهله بـالحال ، وفي المولى الحكيم ربما يكون ذلك لمصلحة في تأخير بيان المخصص ، وربما يكون لمفسدة في ذكره من اول الامر .

وامّا الثاني فجوابه: انَّ بناء العقلاء ثابت في الرجوع إلى اصالة الحقيقة مالم يثبت قرينة على الخلاف ، والمخصص غير صالح لذلك بعد ما يمكن رفع التنافي بينه وبين العام بجملة على خلاف الارادة الجدية فتأمل .

حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص

فصل: لا ينبغي الريب في انَّ العام المخصص سواء كان بالمتصل أو بالمنفصل حجة فيما بقي من افراد العام ، فيتمسك به لاثبات الحكم في الافراد الباقية .

امّا على مسلك الميرزا﵀ من كون التخصيص تقييداً لاطلاق مدخول أداة العموم فلأنَّ التخصيص بالمتصل حقيقة تضييق دائرة العموم ، مثلاً لو قال «اكرم كل رجل عالم» أو «اكرم كل رجل إلّا الجهال» فهو بمنزلة اَنْ يعبر عن ذلك المعنى الضيق بلفظ بسيط لو كان له لفظ بسيط ، فنفرض انَّ لفظ القضية موضوع للرجل العـالم فكأنه قال «اكرم كل فقيه» فهل يتوهم عدم جواز التمسك بعمومه ؟ كلا . وبالجملة لا فرق بين اَنْ يعبر عن المفهوم الضيق بلفظ مركب أو بلفظ بسيط في جـواز التمسك بالعام ، وهذا ظاهر .

واما في التخصيص بالمنفصل على هذا المسلك فلأنَّ تقييد المطلق من جهة لا يستلزم اجماله ، ولم يتوهم فيه ذلك ، لانَّ عدم كون المولى في مقام البيان من جهة لا ينافي كونه في مقام البيان من الجهات الاخرى ، فلو قال «اكرم كل رجل عالم» ثم قال «لا تكرم زيد العالم» يستكشف منه عدم كون المولى في مقام بيان العموم من حيث ذاك الفرد فقط ، دون غيره من الافراد ، وهكذا لو ورد «اكرم كل عالم» ثم ورد «لا تكرم فساق العلماء» فانَّ عدم كونه في مقام البيان عند ذكر العام من حيث الفسق لا ينافي كونه في مقام البيان من سائر الحيثيات .

وامّا على المختار ، فالخاص انما يزاحم العموم ويعارضه من حيث كونه مراداً جدياً للافظ المعبر عنه بالحجية ، ولا يعارض المراد الاستعمالي ، فانَّ العام ينحل إلى احكام عديدة اذا كان استغراقياً ، ويكون متعدداً من حيث المتعلق اذا كان عمومه مجموعياً ، والخاص يزاحمه في الحجية بالقياس إلى بعض الافراد فيتقدم عليه لاقوائيته . ومن الظاهر انَّ رفع اليد عن حجية الدليل في بعض مدلوله لمعارضته بما هو اقوى منه أو مساوي له لا ينافي حجيته في الباقي ، نظير ما اذا اخبرت البينة بانَّ جميع كتب زيد لعمرو وعلمنا من الخارج اشتباهها في كتاب مفتاح الكرامة مثلاً ، فانه لا يوجب رفع اليد عن حجيتها في غيره ، بل يؤخذ بها فيه كما عليه السيرة وبناء العقلاء ، وهكذا الحال في معارضة العامين من وجه .

فتحصل: مما ذكر انَّ العام المخصص حجة في تمام ما بقي على مسلك الميرزا﵀ من كون التخصيص يرجع إلى تقييد المتعلق ، وهكذا على المختار من انَّ للفظ دلالتان: احداهما: دلالته على انَّ المتكلم قصد تفهيم المعنى الذي تعهد ذكر ذلك اللفظ عند ارادة تفهيمه ، ثانيهما: دلالته على مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدي في مقابل السخر به والاستهزاء وامثال ذلك ، وانَّ المخصص انما يزاحم العام في الدلالة الثانية المعبر عنها بالحجية ، فانَّ رفع اليد عن حجية العام في بعض افراده

لمعارضته بحجة اقوى أو مساوي لا يقتضي إلّا رفع اليد عنه في ذاك المقدار .

وامّا على القول بمجازية العام المخصص فذكر شيخنا الانصاري ﷺ ماحاصله: انَّ هذا المجاز ليس كسائر المجازات ، فإنَّ المجازية فيه ليس من جهة دخول ما دخل تحت العام ، وانما هي من جهة خروج ما خرج فيكون العام حجة في الباقي .

وقد أوضحه الميرزا ﷺ[1] بما حاصله: انَّ العام كما انه منحل إلى احكام عديدة عرضية أي غير متوقف ثبوت كل من تلك الاحكام على موضوعه على ثبوت الحكم لفرد آخر ، كذلك في مقام الاثبات يكون العام منحلاً إلى دلالات عديدة عرضية ، بمعنى انَّ دلالة العام على ثبوت الحكم لفرد غير متوقفة على دلالته على ثبوت الحكم لفرد آخر ، وإلّا لزم الدور ، فانَّ نسبة الافراد إلى العام على حد سواء ، واذا كان كذلك فانتفاء الحكم عن فرد لا يستلزم انتفائه عن غيره ، وهكذا انتفاء الدلالة بالاضافة إلى فرد لا يستلزم انتفائها بالاضافة إلى بقية الإفراد ، كما انَّ نسخ حكم لا يستلزم نسخ غيره .

ونقول: ما أُفيد من المقدمة وإنْ كان تاما ، فإنَّ العام منحل إلى احكام عرضية ، كما انَّ الدلالة ايضاً كذلك ، ولكن النتيجة لا تترتب عليها ، وذلك لانَّ جميع تلك الدلالات معلولات لعلّة واحدة وهي استعمال العام في العموم ، فاذا ثبت ذلك يثبت جميع الدلالات عرضا ، واما اذا لم يثبت ذلك فلا يثبت شيء منها .

وبعبارة واضحة: استكشاف مراد المتكلم من اللفظ لابدَّ وأَنْ يستند إلى أحد امور ثلاثة: امّا إلى الوضع ، واما إلى القرينة الخاصة ، وامّا إلى القرينة العامة . امّا الوضع فمفقود في الفرض ، لانَّ العام غير مستعمل في معناه الحقيقي ، وهكذا القرينة العامة والخاصة ، وحينئذٍ فكما يمكن أَنْ يكون العام مستعملاً في تمام الباقي يحتمل أَنْ

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٤٥٣.

يكون مستعملاً في بعضه ، فما هو المعيّن للاول ؟ فتأمل ، ولو في فرض القطع بعدم ورود مخصص آخر فضلاً عما اذا احتمل ذلك ، فانَّ القطع بعدم المخصص الاخر لا يستلزم استعمال العام في تمام الباقي فكيف بالاصل العقلائي ، فينحصر القول بحجية العام المخصص في تمام الباقي على البناء على أحد الوجهين المتقدمين .

هذا مضافاً إلى انَّ توجيه الميرزا﵀ لا يتم إلّا في العام الاستغراقي دون المجموعي فانه غير منحل إلى احكام عديدة عرضية كما هو واضح ، والظاهر انه لم يفصل احد بين القسمين .

ثم انَّ عدم العموم تارة: يكون من جهة ورود المخصص واستكشاف انَّ العموم لم يكن مراداً جديا للمتكلم ، وقد عرفت الكلام فيه . واخرى: يكون العموم مراداً جدياً ويعلم من الخارج مطابقة الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية إلّا انا علمنا من الخارج اشتباه المتكلم وخطاه ، كما لو فرضنا انَّ البينة اخبرت بنجاسة كل اناء في البيت وعلمنا بطهارة بعضها المعيّن وانَّ العموم خطا واشتباه ، فهل يمكننا في مثل ذلك التمسك بالعام في الباقي ، أو انَّ البينة تسقط عن الحجية رأساً ؟

وبعبارة اخرى: ذكرنا في بعض المباحث المتقدمة انَّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية ثبوتاً وسقوطا ، فهل الدلالة التضمنية ايضاً كذلك ، ام لا ؟ الظاهر هو التفصيل بين موارد الانحلال بحيث يكون المخبر به احكاماً عديدة قد اديت بلفظ واحد للاختصار ، وعدمه كالعام المجموعي ، فيكون العام حجة في الباقي في الاول دون الثاني .

والحاصل: انه اذا اخبرت البينة بشيء ، فتارة: تشك في مطابقة الخبر للواقع من جهة الشك في مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدي ، وهذا هو مورد بناء العقلاء على مطابقة ما قصد تفهيمه للمراد الجدي .

واخرى: يشك في ذلك بعد العلم بمطابقة مراده الاستعمالي لمراده الجدي من

جهة احتمال غفلته واشتباهه ونحوه ذلك ، وهذا ايضاً يدفع باصالة عدم الغفلة ، وهذا هو معنى حجية البينة .

وثالثة: يقطع باشتباه البينة فيما اخبرت به بالاضافة إلى بعض مدلوله ، فهل تكون تلك البينة حجة في الباقي ، أو تسقط عن الحجية راساً على ما بيناه في بحث الواجب المشروط من تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية ؟

الظاهر هو التفصيل بين ما اذا كان اخبار البينة من قبيل العام الاستغراقي الذي يكون لبّاً منحلاً إلى اخبارات عديدة ودلالات عديدة ، بل في الحقيقة يكون الجمع في اللفظ والتعبير للاختصار ، وما اذا كان من قبيل العام المجموعي الذي ليس إلّا اخباراً واحداً ، فنلتزم بحجية البينة في الباقي على الاول دون الثاني . والسر في ذلك ما ظهر مما بيناه من انحلال الاول إلى اخبارات ، نظير مالو اخبرت بانَّ جميع الكتب الموجودة في الدار ملكاً لزيد ، فانه منحل إلى انَّ هذا الكتاب له وذاك ايضاً له وهكذا من دون اَنْ يكون بينها انضمام وتوقف ، فاذا علمنا بكذب الخبر بالاضافة إلى بعضها المعيّن لا ينافي ذلك صدقه بالاضافة إلى الباقي لعدم ارتباط بينها ، وهذا نظير ما ذكرناه من انَّ رفع اليد عن حجية العام في بعض افراده بحجة اخرى لا ينافي بقاء حجيته بالقياس إلى الباقي .

وهذا بخلاف ما لو كان اخباره من قبيل العام المجموعي ، كما لو اخبر العادل بوجوب صلاة أربع ركعات فاذا علمنا بعدم وجوب الركعة الرابعة من الخارج لا يمكننا العمل بالخبر في الثلاث الباقية ، لانه لم يكن إلّا اخبار واحد لفظاً ولباً ، فاذا كان كذباً لا يمكن اَنْ يتصف بالصدق اصلاً بل يسقط رأساً .

حجية العام مع المخصص المجمل

فصل: بناء على حجية العام المخصص في تمام الباقي اذا فرضنا اجمال المخصص فهل يسري اجماله إلى العام ام لا ؟

اما في المخصص المتصل فلا اشكال في السراية على المسلكين ، وذلك لانَّ المخصص المتصل انما يوجب تقييد المتعلق ، اما بقيد وجودي نظير ما اذا كان بالوصف كما لو قال: «اكرم كل رجل عالم» ، او عدمي كالتخصيص بالاستثناء كقوله: «اكرم كل عالم إلّا النحويين» أي العالم غير النحوي ، فاذا كان المخصص مبيناً يتضيق به دائرة المتعلق ويكون مصب العام ضيقا ، فيقل افراده لا محالة ، كما لو كان له لفظ بسيط فعبر به . واما اذا فرضنا انَّ المخصص مجمل مردد بين الاقل والاكثر أو بين متباينين ، فلا يعلم المراد الجدي من العام وإنْ كان المراد الاستعمالي منه معلوماً ، مثلاً لو قال: «اكرم كل عالم عادل» ولم تدر انَّ العدالة اسم للمجتنب عن خصوص الكبائر أو عنها وعن الصغائر ، فلا محالة يكون المراد الجدي من العام وهو «اكرم كل عالم عادل» مجملاً مردداً بين ما يقل افراده وما يكثر ، وهذا معنى قولهم انَّ اجمال المخصص يسري إلى العام .

وبالجملة اجمال المخصص المتصل ولو كان مردداً بين الاقل والاكثر يوجب التردد في المراد الجدي من العام ، امّا سعة وضيقاً ، وامّا من حيث التردد بين متباينين .

واما في المخصص المنفصل فبما انَّ العام ينعقد له الظهور في العموم وتثبت حجيته بناء العقلاء على مطابقة المراد الاستعمالى للمراد الجدي لا يرفع اليد عنه إلّا

بحجة اقوى ، فانْ كان اجمال المخصص من حيث دورانه بين متباينين فبما انه حجة اقوى يعلم منه ان العموم لم يكن مراداً جدياً للمتكلم بالقياس إلى ما اريد من الخاص ، وحيث انه مردد بين شيئين وحجة فى احدهما لا محالة يكون المراد الجدي من العام ايضاً مردداً ، وهذا معنى اجماله ، ونتيجته نتيجة السراية التي ذكرناها في المخصص المتصل ، واِنْ كان بينهما فرق فإنه فى المتصل لم ينعقد له ظهور في المراد الجدي اصلاً ، وفي المنفصل قد انعقد له الظهور في ذلك إلّا انه يرفع اليد عنه بحجة اقوى ، ومثال ذلك ما اذا قال «اكرم كل عالم» ثم قال «لا تكرم زيداً» وتردد بين كونه ابن عمر أو ابن خالد فنتيجة الخطابين: «اكرم كل عالم إلّا احدهما» . هذا كله في المنفصل المردد بين متباينين .

وامّا اِنْ كان المخصص مردداً بين الاقل والاكثر ، فالظاهر عدم سراية اجماله إلى العام ، وذلك لانَّ العام كما عرفت انعقد له الظهور الذي هو حجة ببناء العقلاء ، فلا يمكن رفع اليد عنه إلّا بمقدار قامت الحجة الاقوى على خلافه ، والمخصص على الفرض لم يثبت حجيته إلّا في المقدار المتيقن وهو الاقل ، فلا وجه لرفع اليد عن العموم الذي كان حجة بالاضافة إلى الاكثر ، مثلاً لو قال «اكرم كل عالم» ثم قال «لا تكرم فساقهم» ولم نعلم انَّ معنى الفاسق خصوص مرتكب الكبيرة أو اعم منه ومن مرتكب الصغيرة ، فمن حيث الوضع واِنْ لم يكن في البين قدر متيقن ، ولا معنى لأنْ يقال: انَّ وضعه للاقل متيقن وللزائد مشكوك ، بل الامر من حيث الوضع دائر بين متباينين إلّا انه ينحل من حيث الظهور الاستعمالي ، فيقال: إنَّ ارادة خصوص مرتكب الكبيرة منه قطعي ، فهو حجة فيه ، واما الزائد فلم يحرز ارادته منه لشبهة مفهومية فلم تثبت حجيته فيه .

وبعبارة اخرى: لم يرد من الفاسق في المثال مفهومه من حيث هو ، اذ لا معنى للنهي عن اكرام الطبيعي بما هو ، وانما اخذ هذا العنوان مرآة لما في الخارج ، فالمعنى

لا تكرم من ارتكب هذه المعصية وتلك المعصية وهكذا ، فمقدار من المعاصي نعلم بخروج مرتكبها عن العام ، واما الباقي فنشك في خروجه ، واصالة العموم بالاضافة اليها محكمة . والسر الحقيقي لذلك ما ذكرناه من انه لا يجوز رفع اليد عن الحجة إلّا بحجة اقوى على خلافها ، ولم يثبت حجة على خروج المقدار الزائد .

وبما بيناه ظهر الجواب عما قيل: من انه اذا قال «اكرم كل عالم» ثم قال «لا تكرم فساقهم» فيكون العام معنوناً بغير عنوان المخصص ، فالمراد من العالم وجوب اكرام كل عالم غير فاسق ، فاذا تردد الفاسق بين الاقل والاكثر في نفسه فلا محالة يتردد العام بينهما ايضاً ، لما عرفت من انَّ الفاسق عنوان مشير إلى الفساق الموجودين في الخارج ، فالمعنى حينئذٍ اكرم العلماء غير هذا وذاك وهكذا بقية الافراد المتيقنة الدخول في الخاص دون المشكوكة فانه لم يعلم خروجها .

وبالجملة ففي سراية اجمال المخصص المنفصل نفصل بين ما اذا كان اجماله من قبيل الدوران بين المتباينين فيسري ، وما كان من قبيل الاقل والاكثر فلا يسري ، من غير فرق بين القضايا الحقيقية كالمثال المتقدم والقضايا الخارجية كما لو قال «اكرم جيراني» ثم اشار إلى بعضهم وقال «لا تكرم هؤلاء» وتردد المشار اليه بين الاقل والاكثر .

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية

ثم انه هل يجوز الرجوع إلى العام في الشبهة المصداقية أم لا ؟

امّا في ما اذا كان المخصص متصلاً كما لو قال «اكرم كل عالم إلّا الفساق منهم» ولم نعلم كون زيد فاسقاً أو غير فاسق لا لشبهة مفهومية بل لاشتباه خارجي فلا ينبغي الريب في عدم جواز التمسك بالعموم ، وذلك لانَّ الحكم لا يتكفل اثبات موضوعه ، وانما يثبت بعد فرض وجوده ، فاذا علمنا بكون زيد عالما غير فاسق يعمه الحكم العام وإلّا للزم جواز الرجوع إلى عموم العام في كل مورد شككنا في

دخوله تحت موضوع العام ولو لم يكن العام مخصصاً، كما لو ورد «اكرم كل عالم» أو احتملنا كون زيد عالماً فنتمسك بالعموم ونحكم بكونه عالماً، وهذا بديهي الفساد. ومن الواضح انه لا فرق بين وحدة اللفظ وتعدده.

وامّا في ما اذا كان المخصص منفصلاً، فربما يتوهم جواز الرجوع إلى العام بدعوى: انَّ الفرد المشتبه كان داخلاً في عمومه وكان العام حجة فيه، والآن لشبهة مصداقية لا نعلم كونه مصداقاً للمخصص فلا نعلم حجية فيه، فلا وجه لرفع اليد عن الحجة الاولى بالاضافة إليه.

وبالجملة: اذا ورد عام كقولك «اكرم كل عالم» ثم ورد خاص وشككنا في انطباقه على فرد، فهل يمكننا التمسك فيه بالعموم ام لا ؟

نسب إلى مشهور القدماء جوازه، والظاهر انَّ هذه المسألة غير معنونة في كلماتهم، ومنشأ النسبة فتاواهم في فروع عديدة بما توهم توقفها على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ومن جملتها الحكم بالضمان فيما اذا تنازع المالك وصاحب اليد، فادعى المالك انَّ يده على العين التالفة كانت يد ضمان وادعى صاحب اليد كونها يد أمان تمسكاً بعموم «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» إلى غير ذلك من الفروع، ونتعرض لبعضها ونبين عدم توقفها على التمسك بالعام في الشبهات المصداقية.

وهكذا نسب ذلك إلى السيد بتخيل توقف جملة من الفروع المذكورة في العروة عليه. وليس الواقع كذلك، كما صرح به في كتاب النكاح في مسألة ما اذا تردد أمر المرأة بين الاجنبية واحد محارمه، وحكم فيها بحرمة النظر لا من جهة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وكيفما كان احسن تقريب يمكن اَنْ يقال في الاستدلال على جواز ذلك هو: انَّ تنجز كل حجية متوقف على وصولها صغرى وكبرى كلتيهما، فلو وصلت

الصغرى وعلمنا خمرية مايع ولكن لم يصل الينا حرمة شرب الخمر لا عن تقصير لا يكون منجزاً. امّا الثاني فواضح، وامّا الاول فلأنَّ كل حكم مجعول على نحو القضية الحقيقية ينحل إلى احكام عديدة بحسب ماله من الافراد، فقولك «لا تكرم الفساق» ينحل إلى النهي عن اكرام هذا الفاسق وذاك الفاسق وهكذا، والعلم بثبوت الحكم لجملة من الافراد أي المعلومة منها لا يستلزم ثبوته للفرد المشكوك فيه، فالتحرك عن امر المولى أو الانزجار والتجنب بنهيه انما يكون بعد وصوله من كلتا الحيثيتين.

اذا عرفت هذه المقدمة يقال: بعد ما ورد العام وثبت ببركة الوضع استعماله في العموم وثبتت حجيته ومطابقته للمراد الجدي ببناء العقلاء فلا محالة يكون العام حجة حتى في الفرد المشكوك فيه، وبعد ما ورد الخاص نرفع اليد عن حجية العام بالمقدار الذي يكون الخاص حجة فيه لا قوائيته، وقد عرفت انحصار حجيته بالافراد المتيقنة التي يكون الحكم بالاضافة اليها واصلاً صغرى وكبرى، وليس حجة بالاضافة إلى الفرد المشكوك، فحجية العام بالقياس اليها محكمة، اذ لا يجوز رفع اليد عنها إلّا بحجة اقوى.

هذا ونقول: انَّ حجية الخاص تكون من جهتين وحيثيتين، والتقريب المتقدم ناشيء من اشتباه احداهما بالاخرى. بيان ذلك: انه تارة: يراد بحجية الخاص كونه قاطعا للعذر ومصححا لاحتجاج المولى، وهي من هذا الحيث متقومة بالوصول صغرى وكبرى، فلو فرضنا وصول الكبرى الكلية أعني بها قوله «لا تكرم الفساق» ولكن الصغرى لم تكن واصلة بأَنْ شك في كون زيد فاسقاً لا محالة يتمسك بالبراءة العقلية والشرعية المتفق عليها في الشبهات الموضوعية حتى عند الاخباريين سوى المحدث الاسترابادي، فيكون معذوراً في اكرامه، وهذا بخلاف ما اذا احرزت الصغرى ايضاً وعلم بكون زيد فاسقاً فانه يصح للمولى الاحتجاج

حينئذٍ اذا خالف العبد ، وليس له عذر .

واخرى: يراد بحجيته كونه موجباً لسقوط العام عن الحجية وعدم كون العموم مراداً جدياً للمتكلم ، وهذه الجهة غير متوقفة إلّا على وصول نفس الكبرى ، ففي المثال يستفاد من الخاص انَّ المراد الجدي من كل عالم هو العالم غير الفاسق ، فتنحصر حجيته فيه ، فاذا شك في انطباق الفاسق على شخص لا محالة يشك في انطباق ما أُريد من العام عليه ايضاً ، ومعه كيف يصح التمسك به ؟ !

ثم انَّ الفرق بين الشبهة المصداقية والمفهومية مما لا يكاد يخفى ، فانَّ اجمال المخصص هناك انما كان في مرحلة الجعل وكان المجهول مردداً بين الوسيع والضيق ، ولذا قلنا بتخصيص العام بالمقدار المتيقن من الخاص ، واما في الزائد فالعام حجة لعدم قيام حجة اخرى على خلافها .

وهذا بخلاف المقام الذي لا اجمال للمخصص في مرحلة الجعل ، وانما الاجمال من حيث الانطباق ، اذ لا نشك في ماهو المراد من الفاسق في المخصص اصلاً وانَّ العام قد قيد اطلاقه وسريانه بغير الفاسق الواقعي فتامل ، غايته نشك في انطباقه على فرد اذ من الواضح انَّ الموضوع في القضايا الحقيقية ليس هو الافراد الخارجية ، وهكذا في القضايا الخارجية في امثال المقام مثل قولك «اكرم جميع جيراني» بل كثيراً ما لا يعرف الحاكم الافراد ولا مقدارها اصلاً ، فتأمل .

وبالجملة: الفرق بين الشبهة المفهومية في دوران امر المخصص بين الاقل والاكثر وبين الشبهة المصداقية فيما اذا كان للمخصص افراد متيقنة وافراد مشكوكة بحيث يظهر به الجواب عن استدلال القائل بجواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية هو: انَّ الحجية تارة: تكون في مقام العمل ، واخرى: في مقام الاستناد والافتاء ، والاولى متقومة بوصول الحكم صغرى وكبرى ، فلو لم يحرز حرمة شرب الخمر أو خمرية المايع المعيّن لا تكون حرمته منجزة . وامّا الثانية فغير متوقفة على

وصول الصغرى اصلاً ، فانَّ الفقيه بعد ما وصل اليه المخصص يفتى على طبقه ، ويكون له حجة على ذلك بنحو القضية الحقيقية ولو لم يكن لما افتى به صغرى في الخارج فضلاً عن احرازها مثلاً بعدما ورد قوله عليه السلام «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء» ووصل إليه هذا العام ثم شك لشبهة حكمية في انَّ القليل ايضاً لا ينفعل بملاقات النجس أو ينفعل فوصل إليه قوله عليه السلام «الماء اذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء» بمجرد ذلك يفتى على طبقه ويكتب في الرسالة حكمين بنحو القضية الحقيقية ، احدهما: انَّ الماء القليل ينفعل ، والآخر: اِنَّ الكثير لا ينفعل بعد ما تصور طبيعي الماء القليل والماء الكثير من دون توقف على وجود صغرى لهما في الخارج فضلاً على احرازها ، فتكون هناك قضيتان حقيقيتان ، فاذا شككنا لشبهة مصداقية في فرد ولم يحرز انه مصداق للقليل أو للكثير لا يمكننا ادخاله تحت احداهما ، لانَّ نسبته إلى كل من القضيتين نسبة واحدة فتامل .

فالعبرة في الحجية في مقام الافتاء انما هي بوصول الكبرى ، وهي في موارد الشبهة المصداقية مجعولة وواصلة وانما الشك في انطباقها على الفرد المشكوك ، فلابدَّ من الافتاء على طبقها . وهذا بخلاف موارد الشبهة المفهومية ، فانَّ الكبرى بالاضافة إلى الزائد على المتيقن لم يعلم جعلها أصلاً ، فتأمل . فالاستدلال المتقدم منشاؤه الخلط بين الحجيتين كما عرفت .

واِنْ شئت قلت: انَّ التخصيص نتيجته الحكومة ، فبعد وروده يعلم انَّ المراد من العام كان من الاول هو الحصة المقيدة بغير عنوان المخصص كعنوان العالم غير الفاسق في المثال ، ولا فرق بين التخصيص والحكومة إلّا من حيث انَّ هذا المعنى مدلول مطابقي للحاكم ومدلول التزامي للمخصص ، فاذا شك في صدق الخاص على فرد لا محالة يشك في صدق العام المخصص عليه ايضاً ، فكيف يمكن التمسك به .

«تذنيب»

تقدم التفصيل في بحث سراية اجمال المخصص إلى العام بين المتصل والمنفصل ، وقلنا: بالسراية في المنفصل ايضاً اذا كان الامر فيه مرددا بين متباينين ، وعدمها اذا دار الامر بين الاقل والاكثر بالبيان المتقدم .

وربما يدور الامر بين التخصيص والتخصص ، فهل يرجح الثاني على الاول أم لا ؟ الظاهر هو الاول ، لعين ما تقدم ، فانَّ العام حجة في جميع ما يمكن اَنْ يفرض له من الافراد ، ولا يرفع اليد عنها إلّا بحجة اقوى ، وما يحتمل كونه مخصصاً لاجماله لا يكون حجة ، مثلاً لو قال «اكرم كل عالم» ثم قال امّا متصلاً أو منفصلاً «لا تكرم زيداً» وتردد بين كونه زيد العالم أو زيد البقال ، فبما انَّ العام حجة بالقياس إليه ، والخاص مجمل وليس بحجة اصلاً لابدَّ من الرجوع إلى اصالة العموم فيثبت التخصص .

وقد يتوهم انَّ العلم الاجمالي بحرمة اكرام احد الشخصين فيما اذا كان الخاص حكما الزامياً منجز لحرمة اكرام كليهما ، فلا يمكن الرجوع إلى العموم .

والجواب عنه واضح لما بيناه في محله من انَّ العلم الاجمالي بنفسه لا يكون منجزاً ، بل هناك واسطة بينه وبين التنجيز وهي تعارض الاصول وتساقطها . وفي المقام لا تعارض بين الاصلين لاختلاف مرتبتهما ، فانَّ الاصل الجاري في مصداق العام انما هو اصل لفظي وهو اصالة العموم ، وفي الآخر اصل عملي وهو البراءة ، ولا معارضة بينهما ، بل الاصل اللفظي بالالتزام يثبت انَّ المراد من زيد انما هو زيد الجاهل دون العالم ولوازمه حجة .

ثم انه ربما يتمسك للتمسك بالعام في الشبهات المصداقية بقاعدة المقتضي والمانع بدعوى: انَّ عنوان العام كالعلم في مثالنا مقتضي لوجوب الاكرام ، وثبوت الضيق مانع عنه ، وحيث انَّ تحققه في الفرد المشكوك فيه غير معلوم تجري فيه

قاعدة المقتضي ، ويبنى على عدم المانع .

وفيه: اولا ـ انَّ هذه القاعدة لا دليل عليها على ما سنبينه في مبحث الاستصحاب ، لا من الاخبار ولا من بناء العقلاء .

وثانياً ـ انه يمكن اَنْ لا يكون عنوان المخصص مانعاً ، بل كان شرطاً كأنْ يقول: يشترط في اكرام العالم اَنْ يكون عادلاً ، فالقاعدة على تقدير تماميتها غير مطردة ، فتأمل .

بقي الكلام فيما نسب إلى المشهور من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وقد ذكرنا انَّ منشأ ذلك فتاواهم في موارد توهم عدم استقامتها إلّا على القول بذلك ، منها: ما حكموا به من ضمان صاحب اليد في العين التالفة فيما اذا اختلف مع المالك وأدعى المالك انَّ يده كان يد ضمان وادعى صاحب اليد انه لم يكن كذلك ، فتوهم انَّ هذا انما يستقيم تمسكاً بعموم «على اليد» مع انَّ الشبهة مصداقية ، لانه خرج عن عموم الايادي الامانية مثل الوديعة ونحوها .

وقد تنظر الميرزا﵀[1] في ذلك وذكر:

اولاً: ما حاصله: انَّ الضمان في المقام من موارد احراز احد جزئي الموضوع المركب بالوجدان وجزئه الآخر بالتعبد ، وذلك لانَّ الموضوع للضمان مركب من استيلاء على مال الغير ومن عدم طيب نفسه ورضاه ، وفي المقام الاستيلاء محرز بالوجدان ، وعدم رضاء المالك يستصحب ، فانه لم يكن طيب النفس ثابتاً قبل استيلائه على العين فيستصحب ، ولا بأس بذلك ، فانَّ الموضوعات المركبة كما يمكن اَنْ تكون جميع اجزائها محرزة بالوجدان ويُمكن اَنْ يكون جميع اجزائها محرزة بالتعبد يمكن اَنْ يكون بعضها محرزاً بالوجدان وبعضها بالتعبد .

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٤٦٢.

وثانياً: انَّ مورد النزاع في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية انما هو في المخصص المنفصل ، وامّا في المخصص المتصل فلم يتوهم احد ذلك ، والمخصص في المقام من قبيل المتصل ، لانَّ ظاهر الاخذ انما هو الاستيلاء على الشيء مع القهر والغلبة ، فلا يمكن التمسك فيه بالعموم اصلاً .

وفيه: اولاً: انَّ ما ذكره أولاً من استصحاب عدم طيب النفس وإنْ كان جارياً في بعض الموارد إلّا انه غير مطرد ، اذ ليس النزاع دائماً في حصوله ، بل ربما يتفق اتفاقهما على حصول الرضا وطيب النفس ، كما لو ادعى المالك انَّ العين كانت قرضا وصاحب اليد ادعى انها كانت هبة ، أو ادعى المالك انها كانت مبيعاً وصاحب اليد قال كانت هبة ، فانَّ الضمان يعم الضمان بالمسمى ايضاً ، وفي هذا الفرض لامعنى للتمسك بالاستصحاب .

وما افاده ثانيا: من انَّ ظاهر الاخذ هو الغلبة والاستيلاء قهراً وعدوانا فغير مسلّم .

ولكن الظاهر انَّ عموم «على اليد» في نفسه غير شامل لموارد اليد الأمينة كالودعي ، خصوصاً اذا كان محسنا أو الموهوب مجانا ونحو ذلك قطعاً ، اذ لا يتوهم عاقل ثبوت الضمان في هذه الموارد .

والحاصل: ما اجاب به المحقق النائينيﷺ عن ما توهمه جمع من ابتناء الحكم بالضمان في الفروع المتقدمة على التمسك بالعام في الشبهات المصداقية من انَّ ذلك من باب احراز احد جزئي الموضوع بالوجدان والجزء الآخر باستصحاب عدم الرضا وإنْ كان متيناً في الجملة إلّا انَّ استصحاب عدم الاذن والرضا لا يجري في جميع الفروض ، وذلك لانَّ عدم الضمان في موارد الاستيلاء على مال الغير انما يكون باحد وجوه ثلاثة .

الاول: اَنْ يكون باجازة المالك ، فلو اختلفا في الفرض فادعى صاحب اليد

انَّ العين كانت هبة مجانية أو انَّ الخبز اباحه له المالك فأكله وادعى المالك انه غصبها عدوانا ، ففي هذا الفرض يمكن التمسك باستصحاب عدم الرضا وعدم ثبوت الاجازة المالكية .

الثاني: اَنْ يكون الاستيلاء باجازة الشارع كما في مجهول المالك أو مال الغائب أو اللقطة ، مثلاً ادعى صاحب اليد انَّ العين ضاعت منه وانه اخذها لأنْ يردها إليه والمالك ادعى انه سرقها منه ، وفي هذا الفرض ايضاً يجري استصحاب عدم اجازة الشارع واذنه .

الثالث: اَنْ يكون اختلافهم فى التسليط المجاني وعدمه ، بأَنْ اتفقا على كون استيلائه على المال كان باذن المالك واجازته ولكن اختلفا فادعى المالك انه باعه اياه وادعى صاحب اليد انه وهبه له مجاناً ، فانَّ التسليط المجاني مما يوجب زوال احترام المال وعدم الضمان ، أو ادعى صاحب اليد انه اباح له التصرف فيه مجانا وادعى المالك انه كان قرضا عنده الذي حقيقته نقل العين إلى الذمة ، وفي امثال هذه الفروض لا مجال لما ذكره﵀ من استصحاب عدم الاذن والرضا ، بل لابدَّ فيها من التمسك باستصحاب العدم الازلي الذي صححناه في محله ، فانَّ التسليط المجاني مسبوق بالعدم الازلي فيستصحب ، ويترتب عليه عدم الضمان ، لانه متقوم بعدم كون التسليط مجانيا من دون حاجة إلى التمسك بعموم «على اليد» ليتوهم اختصاصه بالاستيلاء على ملك الغير لا ملك نفسه واِنْ كان الشيخ﵀ في المكاسب اجاب عن مثل هذه الشبهة في التمسك بقوله تعالى ﴿**ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل**﴾[1] ولا يكون استصحاب عدم التسليط المجانى معارضا باستصحاب طرفه كالبيع ونحوه ، اذ لا يترتب على استصحاب عدم البيع ثبوت الضمان إلّا على القول بالاصل المثبت .

---

(١) البقرة / ١٨٨.

والبحث عن جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية من المباحث الشريفة التي يترتب عليه فوائد مهمة في كتاب الطهارة وغيره .

التعويض عن العام باستصحاب العدم الازلي

ثم يبقى الكلام في امكان ادخال الفرد المشكوك تحت العام باستصحاب العدم الازلي ، وهذا هو نتيجة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وعدمه .

امّا لو كان المخصص عنواناً وجودياً للعام ، كما لو قال «اكرم كل عالم عادل» أو قال «اكرم كل عادل» ثم بالمنفصل قال «يشترط اَنْ يكون العالم عادلاً» فاستصحاب العدم الازلي ينتج عكس ذلك ، أي دخول الفرد المشكوك في المخصص دون العام .

وامّا لو كان موجباً لتقييد العام بعنوان عدمي ، كما لو قال: «اكرم كل عالم إلّا فساقهم» بالاستثناء أو قال بالمنفصل «لا تكرم فساقهم» فهل يمكن حينئذٍ ادخال الفرد المشكوك تحت العام بأستصحاب عدم تحقق عنوان المخصص فيه أم لا ؟ والمثال المعروف لذلك عموم ما ورد من انَّ المرأة تحيض إلى خمسين ، وخصص ذلك بالقرشية والنبطية وانها تحيض إلى ستين ، فلو شككنا فى المرأة انها قرشية أم لا ، فهل يمكن ادخالها تحت العموم باستصحاب عدم انتسابها إلى قريش أزلاً أم لا ؟

ذهب الاخوند[1] إلى جواز التمسك باستصحاب العدم الازلي في الشبهة المصداقية وادخال الفرد المشكوك تحت العام في المخصص المتصل اذا كان استثناء ، وفي المنفصل اذا كان بعنوان وجودي[2] .

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٣٦.

(٢) فان الفرد المردد كان مصداقا للعام يقينا ويشك في اتصافه بعنوان المخصص والأصل عدمه صحيح.

وانكره المحقق النائيني بيان مقدمات[١].

الاولى: انَّ المخصص وإنْ كان منفصلاً يوجب تعنون العام وتضييقه بغير عنوان الخاص، فانه يستحيل بقاء العام على سعته واطلاقه مع ثبوت المخصص لاستلزامه اجتماع الضدين، غايته في المخصص المتصل لاينعقد ظهور للعام اصلاً إلّا في المقدار الضيق، وامّا في المنفصل فالظهور الجدي يكون ضيقا على المختار، واطلاق الوجوب يتقيد على مسلكه، ولا يكون التخصيص بالمنفصل من قبيل موت بعض افراد العام وانعدامه كما توهم، خصوصاً فيما يكون من قبيل القضايا الحقيقية التي ليس فيها نظر إلى الافراد الخارجية وانما هي احكام معلقة على موضوعاتها المقدر وجودها.

الثانية: انَّ الموضوع المركب إنْ كان مركبا من جوهرين كوجود الابن والام في الارث مثلاً يمكن احراز ذلك باستصحاب وجود كل منهما بنحو مفاد كان التامة إنْ كان متيقنا، ويجري فيه استصحاب عدمه بنحو مفاد ليس التامة إنْ كان مسبوقاً به. وهكذا إنْ كان مركبا من عرضين في محلين كركوع الامام وركوع المأموم في الائتمام، أو في محل واحد ككرية الماء واطلاقه في زوال النجاسة به، أو علم زيد وعدالته، أو كان مركباً من جوهر وعرض في محل آخر كموت المورث بناء على عدم كونه من الاعراض واسلام المورث، فالظاهر في جميع هذه الموارد عدم اعتبار اتصاف الجزئين، فانَّ اعتباره فيهما يحتاج إلى مؤنة زائدة ومن ثم يمكن فيهما اجراء الاستصحاب بنحو مفاد كان أو ليس التامة اذا كان امراً عدمياً.

وامّا إنْ كان الموضوع مركبا من العرض ومحله فبما انَّ انقسام الموضوع إلى اتصافه به وعدمه من الانقسامات السابقة للموضوع، فانَّ الرجل مثلاً في نفسه

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٤٦٥.

قابل الاتصاف بالعلم أو الجهل والفسق أو العدالة وهكذا لابدَّ وأنْ يكون اخذ العرض فيه بنحو مفاد كان أو ليس الناقصة دون التامة ، فانْ كان الاتصاف له حالة سابقة يجري فيه الاستصحاب وإلّا فاثباته باستصحاب الوجود أو العدم المحمولي من اوضح انحاء المثبت ، وذلك لانه لو كان العرض المأخوذ فيه بنحو مفاد كان التامة ، فاما أنْ يكون المعروض حينئذٍ في المرتبة السابقة مطلقاً بالاضافة إلى اتصافه بهذا العرض أو مقيداً بعدمه فيلزم التضاد لما عرفت من استحالة بقاء العام على سعته مع ثبوت المخصص لانه مستلزم لاجتماع الضدين ، واما أنْ يكون المعروض مقيداً بالاتصاف به فيكون حينئذٍ اعتبار العرض بنحو مفاد كان التامة لغوا ، ولا يقاس هذا القسم بالاقسام المقتدمة .

الثالثة: انَّ الوجود والعدم المحمولين لا يمكن اجتماعهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ، ولا ارتفاعهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين ، وامّا النعتان فاجتماعهما غير ممكن ايضاً ، فلا يقال زيد عالم وزيد ليس بعالم إلّا مع تعدد الجهة ، واما ارتفاعهما فممكن بنحو القضية السالبة المحصلة فيما لم يكن المحل قابلاً للاتصاف بذاك الوصف ولا يلزم منه ارتفاع النقيضين ، فانَّ نقيض الاتصاف بالوجود ليس هو الاتصاف بالعدم وانما هو عدم الاتصاف ، فيصح أنْ يقال: الجدار ليس بعالم وليس بلا عالم بنحو القضية المحصلة لا معدولة المحمول من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، فانَّ القضية المعدولة المحمول لابدَّ فيها من وجود الموضوع ، كما لابدَّ منه في القضية الموجبة لثبوت النسبة في كلتيهما ، فلا يقال زيد لا عالم إلّا في فرض وجوده .

ثم رتب ﷺ على هذه المقدمات عدم جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية وعدم إمكان احراز الموضوع فيما نحن فيه بضم الوجدان إلى الاصل .

ونقول: أمّا ما افاده في المقدمة الاولى فمتين جداً .

وامّا ما ذكره في الثانية في الموضوع المركب من جوهرين ، أو عرضين في

محلين أو محل واحد ، أو جوهر وعرض في محل آخر من كونهما ماخوذين محموليا لا نعتيا فيجوز التمسك باستصحاب الوجود أو العدم المحموليين واحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الاصل فكذلك متين . وهكذا ما ذكره في القسم الخامس أي الموضوع المركب من جوهر وعرض في ذلك المحل من انَّ ظاهره اعتبار الاتصاف دون مجرد اجتماع الامرين في زمان واحد ، لا لما ذكره من سبق مرتبة الاتصاف وانقسام الموضوع إليه على اخذ الغرض في الموضوع ، فانَّ اخذ الوصف في الموضوع فيه يغني عن أخذ الاتصاف على ما ستعرفه ، بل لانَّ العرض ليس له وجودان ، وانما له وجود واحد غايته وجوده لنفسه عين وجوده لموضوعه ، فالاختلاف بالاعتبار ، فلا فرق بين اخذ الاتصاف في الموضوع أو اخذ الوصف فيه ، ولا فرق بين اَنْ يقال زيد متصف بالعدالة أو العدالة موجودة فيه ، فمؤداها واحد والاختلاف في التعبير . فاذن لو كان لوجود العرض في ذاك المحل حالة سابقة فلا محالة يكون للاتصاف حالة سابقة وهكذا العكس ، بل عرفت انَّ كلا من الامرين في الحقيقة يرجع إلى الآخر ، لما ذكرنا من انَّ وجود العرض لنفسه عين وجوده لموضوعه وهذا واضح . وعلى هذا لا مجال لما افاده من انَّ الموضوع في المرتبة السابقة امّا اَنْ يكون مقيداً بالاتصاف فاخذ الوصف حينئذٍ لغو ، أو مطلق بالاضافة إليه أو مقيد بعدمه ، فيلزم التناقض ، فانّ اخذ الوصف في المحل مغني عن أخذ الاتصاف فيه .

ولكن عمدة خلافنا مع المحقق المزبور الذي عليه يدور جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية هو: انَّ هذا انما يتم في ما اذا كان الموضوع مركبا من وجود العرض ومحله ، لا في الموضوع المركب من الجوهر وعدم الوصف فيه ، فانَّ العرض وجوده لنفسه عين وجوده لموضوعه ، وليس عدمه كذلك ، فحال الموضوع المركب من الجوهر وعدم العرض حال بقية الاقسام المتقدمة التي يحتاج اخذ الاتصاف فيها إلى مؤنة زائدة ، وظاهر اخذه في الموضوع اخذه محموليا بنحو مفاد ليس التامة ، لا

الناقصة . وعليه ففي المقام بعد ورود المخصص يكون الموضوع في العام بحسب المراد الجدي مركبا من عنوان العام وعدم كونه معنونا بالعنوان المأخوذ في الخاص ، فيجري فيه استصحاب العدم الازلي كما في المرأة التي يحتمل كونها قرشية فيستصحب عدم انتسابها إلى قريش قبل وجودها .

وبالجملة: ما افاده في المقدمة الاولى صحيح ، فانَّ الخاص يوجب تعنون العام بغير عنوان الخاص سواء كان متصلاً أو منفصلاً وهكذا ما ذكره في المقدمة الثالثة من امكان ارتفاع الوجود والعدم النعتيين لعدم التناقض بينهما ، فانَّ نقيض كل شيء رفعه ، فنقيض الاتصاف بالوجود عدمه لا الاتصاف بالعدم ، فيصح اَنْ يقال: زيد قبل وجوده لا عالم ولا لا عالم ، وهذه قضية محصلة سالبة بانتفاء الموضوع التي مفادها نفي الاتصاف ، وامّا الموجبة المعدولة المحمول فما انَّ مفادها الاتصاف بالعدم فلا تصح إلّا بعدم وجود الموضوع ، وهذا واضح .

وانما الكلام في المقدمة الثانية التي افادها ، فانَّ الموضوع المركب من الجوهر وصفة وإنْ كان ظاهره دخل الاتصاف فيه كما عرفت إلّا انه لا يتم فيما اذا اخذ عدم الوصف في الموضوع ، فانَّ طبع اخذ العدم في شيء يقتضي اَنْ يكون بنحو السالبة المحصلة أي عدماً محموليا لا الموجبة المعدولة المحمول أي العدم النعتي كما هو الحال فيما اذا اخذ الموضوع مركبا من جوهرين أو من وجود جوهر وعدم الآخر ، فاخذ عدم الوصف في الموضوع ناعتيا يحتاج إلى مؤنة زائدة ولحاظ ارتباطه بينه وبين الجزء الآخر ، وبدون ذلك لا يتحقق المقسم لانقسام الموضوع إلى الاطلاق أو التقييد بالقياس إلى الاتصاف بالعدم ، فلا مجال فيه لشيء مما ذكره المحقق المزبور في الموضوع المركب من الجوهر ووصفه ، فانه انما يتم بالاضافة إلى الاوصاف التي ينقسم الموضوع إلى الاتصاف بها وعدمه في طبعه ونفسه لا في ما يتوقف تحقق المقسم على اعتبار الشارع كما في المقام ، فانه لو لم يعتبر ذلك لا يبقى مجال للانقسام

ولا لاطلاق الموضوع بالقياس اليه وتقييده .

نعم بعدما اعتبر ذلك وتحقق المقسم والانقسام يمكنه رفض تقيده بالاتصاف فيثبت الاطلاق ، كما يمكنه اخذه وجودا أو عدما ولولا هذا لانسد جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة مطلقاً حتى الاقسام الاربعة المتقدمة ، لجريان ما ذكره﵀ من انقسام الموضوع من حيث الاتصاف مع جزئه الآخر وعدمه فيها إلى آخر ما افاد ، وهذه هي النكتة الوحيدة في جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية ، وقد اطلنا الكلام في بيان ذلك في مبحث اللباس المشكوك .

وكيف كان على هذا يكون العدم المأخوذ في الموضوع المركب من الجوهر وعدم وصفه عدما محموليا بحسب طبعه من دون لزوم لغوية ولا اجتماع ضدين أو نقيضين . ففي المثال المعروف المرأة التي تحيض إلى خمسين هي المرأة التي لاتتصف بهذه الصفة ، وعدم اتصافها بها ازلي يشك في تبدله حين وجودها ، فيستصحب ، فيلتئم الموضوع من دون اَنْ يكون هذا الاستصحاب مثبتاً .

ثم انه﵀ اشكل على الاخوند بايراد لفظي وهو انه لماذا استصحب عدم الانتساب ؟ فانه لو كان جارياً يستصحب نفس عدم القرشية . وفيه مالا يخفى ، فانّ القرشية ليس إلّا الانتساب إلى قريش فما كان يفهم من ياء النسبة صرح به الاخوند﵀ .

ثم انَّ من جملة امثلة المقام ، المثال المعروف وهو اللباس المشكوك كونه من غير الماكول ، فانه يجوز الصلاة فيكل شيء خرج عنه عنوان اجزاء ما لا يؤكل ، فاذا شك في لباس انه من الماكول أو غيره ، فهل يمكن احراز عدم كونه من غير المأكول بالاستصحاب أم لا ؟

فصل في ذلك بين ما اذا كان هذا الوصف معتبرا في المصلي كالطهارة ، أو معتبراً في نفس الصلاة كما هو ظاهر حديث أبي بكير ، أو شرطا للباس ، فعلى الاول

يجري استصحاب عدم كون المصلي لابسا لغير الماكول ، وعلى الثاني يجري استصحاب كون الصلاة في غير الماكول فيما اذا احتمل وقوع شيء من اجزائه عليه في اثناء الصلاة ولم يحتمله من اول شروعه فيها ، وعلى الثالث يجري فيما اذا كان الشك في اللباس طاريا لاجل التصاق شيء به غير نفسه كالدكمة والقيطان ونحو ذلك .

ونقول: امّا على المختار من جريان استصحاب العدم الازلي فتصح الصلاة فيه على جميع الفروض والتقادير كما هو واضح . وامّا بناء على عدم جريانه وكون الشرط معتبراً في اللباس كما هو ظاهر الفقهاء ، ومن ثم تعرضوا له في مبحث لباس المصلي ، فهل يمكن تصحيح الصلاة فيه باستصحاب العدم النعتي أم لا ؟

المختار هو الاول ، وذلك لانَّ الاستصحاب لا يختص جريانه بالاعراض الخارجية وجودا أو عدماً ، بل يجري في الصور النوعية ايضاً ، فلو شككنا في زوال الصورة النوعية عن شيء واتصافها بصورة نوعية اخرى نقول تلك المادة كانت متصفة بالصورة الاولية ونشك في زوال اتصافها بها فنستصحبه ، وكانت متصفة بعدم الاتصاف بالصورة الاخرى فنستصحبه ، مثلاً اذا احتملنا تبدل الخمر بالخل نجري استصحاب اتصاف المادة بالصورة الخمرية وعدم الخلية . والظاهر انَّ جريان هذا الاستصحاب مما لا اشكال فيه ، كما انه في مورد العلم الاجمالي باتصاف المادة باحدى الصورتين من الخمرية والخلية لا يكون استصحاب عدم اتصافها بالصورة الخمرية معارضاً باستصحاب عدم اتصافها بالخلية ، فانه لا يثبت خمريتها إلّا على القول بالاصل المثبت ، ولا يترتب عليه اثر آخر فلا يجري اصلاً .

وبعد وضوح الامرين من جريان الاستصحاب في الصور النوعية ، وعدم كون معارضا في مورد العلم الاجمالي في نظائر المثال ، نقول: في ما نحن فيه بما انَّ جميع اجزاء الحيوان متبدلّة مما ياكله أو يشربه من الغذاء والشراب ، ولا وجه لما

ذكره بعض المتكلمين في دفع شبهة اتحاد الآكل والماكول من انَّ غذاء الانسان لا ينقلب جزء منه ، وانما يوجد الله تعالى اجزائه من غير شيء ، فانه مخالف للبداهة وللاخبار والروايات ، فهما شككنا في كون شيء جزءً من غير الماكول نقطع بانَّ مادته حين كانت متصورة بالصورة الغذائية قبل اَنْ تؤكل كانت متصفة بعدم كونها من غير الماكول فنستصحب اتصافها بعدم تلك الصورة ، وهو عدم نعتي كما هو واضح ، ولا يعارضه استصحاب اتصافها بعدم الصورة الماكولية ، اذ لا اثر له كما عرفت .

وبالجملة يمكن تصحيح الصلاة في اللباس المشكوك بوجوه ثلاثة:

استصحاب العدم الازلي ، واِنْ انكرناه ، فاستصحاب عدم اتصاف المادة بالصورة النوعية غير المأكولة ، واِنْ منعناه ، فاستصحاب عدم مانعية ذلك اللباس بالخصوص بمعنى عدم تقيد الصلاة بعدم لبسه ، وقد بينا في مبحث البراءة انَّ مرجع الشك في تقيد المركب بشيء هو البراءة دون الاشتغال .

هذا كله في اللباس المشكوك .

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيما اذا كان المخصص لبياً:

ثم انه ذهب جماعة إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيما اذا كان المخصص لبيّا ، بدعوى: انَّ مرجع التخصيص بحكم العقل إلى القطع بعدم ارادة العموم من اللفظ ، فلو ورد «اكرم كل عالم» وعلمنا بقبح ايجاب اكرام من يعمل بالقياس كأبي حنيفة فنعلم بخروجه وخروج امثاله عن العموم بذاك الملاك ، فكل فرد علمنا بخروجه عن العام يخرج ، ومالم نعلم بخروجه يكون داخلاً تحت العام . وهذا بخلاف المخصص اللفظي ، فانَّ فيه يكون هناك حجتين نسبة الفرد المشكوك إلى كل منهما على حد سواء .

وقد تنظر المحقق النائيني ﷺ في ذلك ، وحاصل ما ذكره هو انَّ المخصص اللبي

تارة: يكون حكما عقليا بديهيا ، فيكون بمنزلة المخصص المتصل ، كما لو ورد في الدليل «اكرم كل عالم» فانا نقطع بعدم شموله للعالم بالرقص والموسيقى مثلاً ، بل المراد منه علماء الدين أو الدنيا مما ينفع الناس ، فلا ينعقد للعام ظهور إلّا في ذلك ، فاذا شككنا في فرد انه عالم ديني أو عالم بالرقص لا ينبغي الريب في عدم جواز الرجوع فيه إلى العام .

واخرى: يكون من قبيل المخصص المنفصل كالاجماع مثلاً ، فلو فرضنا تحقق الاجماع وانعقاده على عدم وجوب اكرام شارب الخمر منهم فانَّ ذلك يكشف عن انَّ المراد الجدي من العام غير شارب الخمر ، فمع الشك في فرد لا يمكننا التمسك بالعموم . وكان ﷺ يعبر ويقول الميزان انما هو المنكشف لا الكاشف ، والمنكشف ليس إلّا وجوب اكرام العالم غير الشارب للخمر ، فلا يعم الفرد المشكوك ، فلا فرق بين المخصص اللبي واللفظي .

نعم استثنى ﷺ عن ذلك مورداً واحداً وهو ما اذا كان الشك في الفرد المشكوك من جهة الشك في الملاك ، فانه اذا علمنا بعدم اشتمال فرد على الملاك نقطع بخروجه عن العموم لا محالة ، بناء على مسلك العدلية من تبعية الاحكام للمصالح اما في نفسها أو في متعلقاتها . وامّا لو شككنا في ذلك فبما انَّ كشف الملاك من وظائف المولى لا يعقل اَنْ يكون الموضوع مقيداً بثبوت الملاك فيه عند الشك في ثبوت الملاك للمكلف اَنْ يمتنع عن امتثال تكليف المولى معتذراً بعدم احرازه الملاك ، فلا محالة في المقام يتمسك بالعموم ونحرز ثبوت الملاك للفرد المشكوك بذلك .

هذا والظاهر عدم تمامية ذلك على اطلاقه ، بل لابدَّ من التفصيل ، فنقول: امّا في القضايا التي تكون من قبيل القضايا الحقيقية مما يكون تطبيق الموضوع فيها موكولاً إلى المكلف فاذا علمنا بعدم ثبوت الملاك في فرد مع كونه فرداً من الموضوع ، فلابدَّ واَنْ يكون ذلك لثبوت مانع في ذاك الفرد ، فلا يخلو امّا اَنْ يكون

ذلك المانع معينا عندنا ، أو يتردد بين امرين أو اكثر ، مثلاً نفرض انَّ المانع عن ملاك وجوب اكرام العالم في زيد العالم كونه شارب الخمر أو تارك الصلاة مثلاً ، فلا يخلو امّا اَنْ يكون المانع خصوص الاول ، أو كلا الامرين ، أو احدهما معيناً أو مردداً ، أو نعلم في مانعية الاول ونحتمل مانعية الثاني ايضاً ، وعلى أيّ ماهو مانع في زيد من اشتماله على الملاك يكون مانعاً عنه اذا وجد في فرد آخر ايضاً لتساوي الافراد من هذه الجهة ، فلابدَّ حينئذٍ من اَنْ يكون الحكم العام مقيداً بعدم تحقق تلك الخصوصية وإنْ لم يكن الموضوع مقيداً بالملاك كما افاد .

فعلى الاولين يكون العموم وهو قوله «اكرم كل عالم» مقيداً بغير شارب الخمر ، أو بأَنْ لايكون تارك الصلاة وشارب الخمر ، أو بان لا يكون متصفاً باحد الوصفين على الثالث ، وقد عرفت عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية سواء كان المخصص لفظياً أو غير لفظي ، وعلى الرابع يكون ذلك من قبيل المخصص المجمل ، وقد عرفت انَّ اجماله يسري إلى العام ، وعلى الخامس يلحق بدوران المخصص بين الاقل والاكثر ، وذكرنا جواز الرجوع فيه إلى العموم فيرجع إليه في المقام ايضاً . وبالجملة: فتجري في الفرض جميع الوجوه المذكورة في المخصص اللفظي وتفاصيلها .

وامّا فيما يكون من قبيل القضايا الخارجية ، فبما انَّ تطبيق الموضوع فيها بيد المولى ولابدَّ له اَنْ يطبق حكمه على مافيه الملاك دون غيره ، ولو علمنا بعدم اشتمال فرد من افراد موضوع حكمه على الملاك لا محالة نحكم باشتباه المولى وغفلته عن ذلك فيما كان من الموالي العرفية ، أو بثبوت مانع عن اخراجه أو مصلحة في ادخاله في الموضوع . واما لو شككنا في ذلك فكما ذكر﴿ لا يمكننا رفع اليد عن امتثال تكليف المولى بعدم احراز ثبوت الملاك ، بل نحرزه من تعلق التكليف به ، ومن هذا القبيل (لعن الله بني امية قاطبة) .

وحاصل الكلام في المقام انَّ شيخنا الانصاري ﷺ ذهب إلى جـواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيما اذا كان المخصص لبيّاً ، ولا يـقاس ذلك بـالمخصص اللفظي ، وذلك لانَّ فيه يكون هناك حجتان ، ونسبة الفرد المشتبه إلى كل منهما نسبة واحدة ، ولا ترجيح في البين ، وهذا بخلاف المقام فانَّ المخصص اللبي انما هو بمنزلة القطع الخارجي ، فلا يرفع اليد عن العام الذي كان حجة في الفرد المشتبه .

وقد فصل الميرزا ﷺ بما يظهر الجواب عنه بما نبينه من المختار . وليعلم انَّ هذه المسألة مما يتفرع عليها ثمر فرعي لكثرة تخصيص العام بالاجماع والسيرة ونحوهما من الدليل اللبي وإنْ لم يكن تخصيص العمومات بحكم العقل كثيراً .

فنقول: تارة يكون العام المخصص بالدليل اللبي من قبيل القضايا الحقيقية ، كما هو الغالب فيما هو محل ابتلائنا من الاحكام الفرعية ، واخرى ، يكون من قبيل القضايا الخارجية .

اما ما كان من قبيل الاول ، فلا فرق فيه بين المخصص اللفظي والمخصص اللبي اصلاً ، وذلك لانه بعدما قطعنا بخروج فرد عن عموم العام وحكم به العقل فيما انَّ حكم العقل لا يكون جزافاً ، فلابدَّ وأنْ نفتش عن اوصاف الفرد الخارج لنرى ما هو السبب والملاك في خروجه ، فانْ تمكنا من تعيينه فلا محالة يكون المراد الجدي من العام ما لم يكن فيه ذاك الوصف سواءكان وجودياً أو عدمياً كما في المخـصص اللفظي ، ومن الواضح عدم شموله للفرد المشتبه ، فلا يمكن التمسك فيه بالعموم . وانْ لم نتمكن من تعيينه ، فاما أنْ يتردد بين متباينين فلا محالة اجماله يسري إلى العام على ما عرفت في المخصص اللفظي ، فيكون العام مجملاً ، واما يكون مردداً بين الاقل والاكثر كما لو فرضنا انا احرزنا كون وصف شرب الخمر والنظر إلى الاجنبية معاً مانعاً عن وجوب الاكرام لكن احتملنا كفاية كل منهما في المنع عن وجوب الاكرام فنتمسك بالعموم في الزائد على المتيقن كما عرفت في المخصص اللفظي . هذا كله في

القضايا الحقيقية .

وامّا اذا كان العام من قبيل القضايا الخارجية التي هي خارجة عن محل ابتلائنا ، ونتعرض له تتميما للبحث ، فانْ وكلَّ المولى مع ذلك تطبيق الموضوع إلى العبد كما لو فرضنا انه ورد بلدة لا يعرف اهلها فقال لعبده: «اضف علماء البلد» فانَّ ظاهره ايكال تطبيق الموضوع على مافي الخارج إلى العبد ، يجري فيه ما قدمناه في القضايا الحقيقية حرفا بحرف ، فاذا قطع بعدم وجوب ضيافة أحدهم لابدَّ من الفحص والتفتيش على ما تقدم . وإنْ تكفل المولى التطبيق ايضاً كما لو قال لعبده «بع جميع الكتب الموجودة في الغرفة الخاصة» فانْ كان المخصص حينئذٍ حكما عقليا ضروريا فهو بمنزلة المخصص المتصل الذي لا ينعقد معه ظهور للعام اصلا ، فلا معنى فيه للرجوع إلى العام في الفرد المشتبه ، وانْ كان حكما عقلياً نظريا الذي هو كالمخصص المنفصل فيرجع في الزائد عن متيقن الخروج إلى عموم العام لا محالة ، لانَّ المولى هو الذي طبق الموضوع على جميع الافراد ، ففيما قطعنا خروجه لابدَّ لنا من الحكم بانَّ المولى غفل عن اخراجه أو كانت مصلحة في ادخاله إنْ كان المولى حكيماً ، وامّا الفرد المشكوك فنرفع الشبهة فيه بتطبيق المولى موضوع حكمه عليه ، ففي المثال المتقدم لو علمنا بانَّ الكتاب الخاص وقف والمولى لا يأمر ببيعه لا محالة نقطع بانه غفل عن استثنائه أو كان هناك مفسدة فيه ، واما لو شككنا في فرد آخر في انه وقف ام لا فنتمسك بكلامه ونحكم بعدم وقفيته ، لانه اعرف بكتبه ، اذ لو كان وقفا لما امر ببيعه ومن هذا القبيل قوله «لعن الله بني امية قاطبة» فانا لم نعثر على أمرهم عليهم السلام بلعن بني امية ليكون من قبيل القضايا الحقيقية ، فليس في البين إلا ما صدر منهم عليهم السلام من لعنهم قاطبة ، ونقطع من الخارج بعدم جواز لعن المؤمن ، فانْ كان هذا حكماً ضرورياً بمنزلة المخصص المتصل ، فلا محالة لا يجوز لنا لعن من نشك في ايمانه منهم ، اذ لا ظهور على هذا لقولهم عليهم السلام «لعن الله بني امية قاطبة» إلّا في لعن

غير المؤمن منهم . واما لو لم يكن كذلك بل كان عدم جواز لعن المؤمن منهم حكماً لبياً نظرياً ، فمن تيقنا بايمانه منهم لا يجوز لنا لعنه ، ومن شككنا في ايمانه يجوز لعنه لعموم قوله ﷺ «لعن الله بني امية قاطبة» .

هذا ومحصل ما ذكر انَّ ما افاده الشيخ ﷺ من الرجوع إلى العموم في المخصص اللبي انما يتم هذا الفرض لو كان الحكم اللبي من الاحكام النظرية . كما انَّ ما افاده الميرزا ايضاً مورده خصوص هذا الفرض فيما اذا كان المخصص من الاحكام الضرورية .

هذا تمام الكلام في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

الشك في شمول العام لفرد من غير جهة احتمال التخصيص

ثم انَّ بعضهم ذهب إلى جواز التمسك بالعموم فيما اذا شك في شمول الحكم العام لفرد من غير جهة احتمال التخصيص ، كما اذا نذر الاتيان بشيء من العبادات كالوضوء أو الغسل بمايع مضاف كماء الورد مثلاً وشك في شمول دليل الوفاء بالنذر له وعدمه فيتمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر ويثبت به تعلق الأمر المولوي بذاك الوضوء أو الغسل ، وبما انَّ المولى لا يأمر بالفاسد فينكشف منه صحته ، وحيث لا فرق في صحة العمل بين تعلق النذر به وعدمه تستفاد صحة الوضوء أو الغسل بالماء المضاف مطلقاً تعلق النذر به أم لم يتعلق .

ونقول: اولاً لابدَّ لنا من تحليل هذه الكبرى ، أعني الشك في شمول الحكم العام لفرد وعدمه من غير جهة احتمال التخصيص ، فانَّ الشك في ذلك لا يخلو امّا اَنْ يكون بعد شمول الموضوع العام له بماله من القيود ، فلابدَّ واَنْ يكون الشك من جهة التخصيص واحتمال كونه مصداقاً للمخصص ، فيجري فيه ما تقدم . واما ان يكون

من جهة الشك في شمول الموضوع المأخوذ في العام بماله من القيود له في نفسه ، فالشك في ذلك من غير جهة احتمال التخصيص منحصر بالثاني .

وعليه فان كان منشأ الشك في ثبوت الحكم لفرد أخذ أمر وجودي فيموضوع العام يشك في ثبوته للفرد المشكوك فتكون الشبهة مصداقية مع اتصال المخصص ، ولا يجوز التمسك فيها بالعموم اتفاقاً ، وانْ كان منشاؤه أخذ أمر عدمي بمعنى اخراج بعض الافراد عن العموم الذي هو من قبيل المخصص المنفصل وشك في ثبوت الحكم العام لفرد لاحتمال كونه منها ، فيلحقه حكم التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية في فرض انفصال المخصص وقد عرفت انَّ المختار عدم جوازه .

فهذه الكبرى فسادها ظاهر بعد التحليل . نعم لو بنينا على جواز الرجوع إلى العموم في امثال المقام . فبما أنَّ اصالة العموم من الاصول اللفظية يثبت بها لوازمها ، فلو أمكن الرجوع الى عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر في المثال لثبت به صحة الوضوء أو الغسل التي هي من لوازمه .

هذا كله في الكبرى .

وامّا الصغرى والمثال المذكور فتفصيل الكلام فيها انَّ الأدلة المتكفلة للاحكام الثابتة للعناوين الثانويّة تارة: يكون الموضوع فيها مقيداً بالرجحان أو بالجواز ، امّا بنفس ذاك الدليل ، أو بدليل منفصل آخر كما في دليل وجوب الوفاء بالنذر أو الشرط ، أو استحباب أجابة المؤمن ، أو الوالد أو الزوج لما ورد من أنه لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق ، أو قولهعليه السلام «المؤمنون عند شروطهم إلّا ما أحل حراماً أو حرم حلالاً» وامثال ذلك .

وأخرى: لا يكون الحكم الثابت للعنوان الثانوي مقيداً بشيء من ذلك اصلاً .

امّا على الاول فاذا شككنا في شمول عموم الحكم الثابت بالعنوان الثانوي لمورد للشك في جوازه وحرمته ، كما لو أمر الوالد بشرب التتن ، وشككنا في اباحته ،

فانْ كان هناك أصل عملي يثبت به جوازه كما لو فرض الشبهة بدوية بعد الفحص فلا محالة يدخل المشكوك في موضوع دليل الحكم الثابت للعنوان الثانوي ويعمه حكمه ، وإنْ لم يكن في البين أصل عملي كما لو فرضنا الشبهة في اطراف العلم الاجمالي ، نظير ما اذا امر مؤمن بشرب أحد المايعين المعلوم نجاسة أحدهما ، أو كانت حكمية قبل الفحص ، فلا يجوز التمسك بعموم ذاك الدليل اصلاً ، لانَّ الدليل لا يتكفل اثبات موضوعه ، بل هو من التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية الذي تقدم الكلام فيه ، خصوصاً في امثال المقام الذي يكون المخصص فيه عنواناً وجودياً قد اعتبر في العام الذي يكون بحكم المخصص المتصل والمثال من هذا القبيل .

وامّا على الثاني فتارة: يكون الحكم الثابت للشيء بعنوانه الاولي بنظر العرف في مقام الجمع حكماً طبيعياً لموضوعه ، أي ثابتاً له في طبعه وقد ذكرنا في مبحث اللباس المشكوك انَّ المراد مما لا يؤكل لحمه المعتبر في اللباس هو ما يحرم اكله في نفسه وطبعه ، ولا يعم ما اذا فقد الحرمة لعارض ، فيثبت حينئذٍ الحكم الثابت له بالعنوان الثانوي ، اذ لا منافاة بينهما مثلاً ثبتت اباحة أكل لحم الغنم في نفسه ، فاذا فرضنا انه كان مضراً بالنفس أو مستلزماً لأفطار صوم يوم واجب صومه فبما انَّ العرف في مقام الجمع بين الحكمين لا يرى معارضة بينهما ، بل يحكم بانَّ الاباحة حكم طبعي للّحم ، والحرمة حكم ثابت له بعنوان الاضرار أو الافطار ، فيتقدم الحكم الثانوي .

واما لو كان كلا الحكمين فعلياً كما هو ظاهر في موارد الاحكام الالزامية فلا محالة يقع التنافي بينهما ، وقد ذهب الاخوند ﷺ إلى ادخال ذلك في باب التزاحم وتقديم اقوى الملاكين من ملاك الوجوب والحرمة . ولكنه مخدوش من وجهين:

الاول: انه يعتبر في المتزاحمين تمامية الحكمين من حيث مقام الجعل وامكان جعلهما معا ، غايته انَّ المكلف لا يقدر على امتثالهما فيقدم الاقوى ملاكا ، وفي المقام

تعلق حكمين بشيء واحد ولو بعنوانين مستحيل جعلاً ، لانه مستلزم لاجتماع الضدين ، فنعلم بعدم ثبوت جعل احدهما لا محالة ، وهذا معنى التعارض ، فلابدَّ من علاجه ، فانْ كان بينهما جمع دلالي بأَنْ كان أحد الدليلين اخص مطلقاً من الآخر يتقدم عليه ، وإلّا فيتساقطان ويرجع الى اصل آخر .

الثاني: انه لو سلمنا ذلك وأُلحق المقام بباب التزاحم فنقول: وجوب تقديم الاقوى ملاكاً باطلاقه غير صحيح ، وذلك لانَّ المقدار الزائد من الملاك الثابت في الاقوى إنْ كان ملزما يجب الترجيح ، وإلّا فيستحب ذلك .

بقي الكلام في الفرعين المذكورين في المقام من نذر الاحرام قبل الميقات ، والصوم في السفر ، وانه كيف يصح ذلك بالنذر مع انه يعتبر الرجحان في متعلق النذر ، ولا رجحان في شيء منهما على ما صرح به في الاخبار ، وقد ذكر لذلك وجوه ثلاثة:

الاول ـ احتمال أَنْ يكون كل من الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر مشتملاً على مصلحة ، غاية الامر هناك مانع عن امر المولى به ، وبالنذر يرتفع المانع .

وفيه: اولاً ـ انه خلاف ظاهر الادلة .

وثانياً ـ لازمه صحة الاتيان بكل منهما بدون النذر ايضاً لاشتماله على المصلحة ، وعدم الامر به لمانع لا يوجب فساده ، ولا يلتزم بذلك .

الثاني ـ انَّ الرجحان المعتبر في متعلق النذر انما هو رجحانه في ظرف العمل لا في زمان النذر ، ولذا ينعقد من الحائض نذر صوم يوم بعد انقضاء حيضها ، وهو حاصل في المقام ولو بالنذر .

وقد ذكر ذلك السيد في العروة . واورد عليه الميرزا ﷺ في حاشيته بما حاصله: انَّ الرجحان الناشيء من قبل النذر لو كان كافياً لزمه صحة تعلق النذر بالمحرمات

ايضاً ، فانها تكون راجحة بالنذر .

والظاهر انَّ ايراده غير وارد ، وذلك لانَّ مراد السيد ﷺ وغيره من الرجحان في ظرف العمل ليس الرجحان الناشيء من قبل النذر ، بل المراد به الرجحان الثابت ولو بعد النذر غايته انَّ ثبوته يحتاج إلى دليل ، وقد يكون الدليل عليه نفس ما دل على صحة النذر اذا تعلق به كما في المقام ، فاشكاله ﷺ على السيد غير وارد .

إلّا انَّ ما ذكر خلاف ظواهر الادلة .

الثالث ـ وهو الصحيح، الالتزام بالتخصيص وانَّ الرجحان معتبر في متعلق النذر إلّا في الموردين ولا بأس بذلك .

التمسك بالعام لاثبات التخصص

ثم انه قد تكرر منا انَّ الاصول اللفظية حجة في مثبتاتها ، وعليه فاذا ورد عام وورد خاص ايضاً وشككنا في كونه مخصصاً له مثلاً ورد «اكرم علماء البلد» وقال «لا تكرم زيداً» وتردد بين زيد العالم والجاهل ، فيتمسك باصالة العموم في وجوب اكرام زيد العالم ، ولازمه ثبوت الحرمة لاكرام زيد الجاهل . ونظير هذا ما اذا قامت البينة على طهارة احد الانائين معينا المعلوم نجاسة احدهما ، فانه يثبت به نجاسة الاناء الآخر ، وهذا واضح .

وامّا اذا علمنا حكم فرد وانه خارج عن حكم العام ولكن شككنا في انَّ خروجه بنحو يوجب التخصيص في العام ، أو بنحو التخصص ، مثلاً لو علمنا بانَّ زيداً يحرم اكرامه ولكن شككنا في انه عالم يحرم اكرامه ليكون تخصيصاً في دليل اكرام العلماء ، أو انه جاهل يحرم اكرامه ليكون تخصصاً ، فهل يمكن في مثل ذلك التمسك باصالة العموم والحكم بجهله ليترتب عليه آثاره لو كان له آثار ام لا ؟

ومثاله الفقهي ماء الاستنجاء ، فانه لا يتنجس قطعاً للادلة الخاصة ، ولكن يشك في انه متنجس لا ينجس ليكون ذلك تخصيصاً لعموم انَّ كل منجس يتنجس ، أو انه طاهر ولا ينجس ليكون تخصصاً فيترتب عليه لوازم الطهارة من جـواز الشرب ونحوه .

الظاهر عدم امكان اثبات التخصص في المقام باصالة العموم ، لا من جهة أنَّ الاصول اللفظية لا تثبت مثبتاتها ، بل لعدم جريان اصالة العموم وعدم حجيتها في امثال المقام ، فانَّ دليل حجيتها ليس إلّا بناء العقلاء ، وبنائهم في الرجوع اليها انما هو فيما اذا شك في ثبوت الحكم العام لفرد وعدمه لا فيما اذا علمنا بخروج فرد عنه وتردد خروجه بين كونه بنحو التخصيص أو التخصص ، فلم يثبت حجية اصـالة العموم في المقام ليترتب على ذلك آثار التخصص ولوازمه امّا بعكس النـقيض أو بغيره .

التمسك بالعام قبل الفحص

وقع الكلام في جواز التمسك بالعام قبل الفحص . وهذا النوع غير مختص بالعمومات ، بل يجري في مطلق التمسك بالظهورات عند احتمال وجود قرينة على ارادة خلاف الظاهر منها ، ولذا يتعرض له في مبحث حجية الظواهر ايضاً وهو جار في بحث المطلق والمقيد ونظائره . وقد ذكروا انه كما لا يجوز التمسك بالاصول العملية قبل الفحص كذلك لا يجوز التمسك بالاصول اللفظية قبل ذلك .

وهل هناك فرق بين الفحص في الموردين ام لا ؟ ذهب صاحب الكفاية[1] الى الاول ، وانَّ الفحص في المقام فحص عن المانع والمزاحم الاقوى فانَّ العام حجة في العموم وانما يفحص عن الحجة الاقوى المزاحمة له ، وامّا الفحص في التمسك بالاصول العملية فانما هو عن المقتضى ، فانَّ العقلية منها وهي قبح العقاب بلا بيان موضوعها متقوم بالفحص ، وقبله لا موضوع له اصلاً ، واما الشرعية منها كحديث الرفع فموضوعه في نفسه وإنْ كان مطلقا غير مقيد بالفحص ولكنه مقيد به بالاجماع ، أو بالاخبار كقوله في بعضها «هلاّ تعلمت» فيكون الفحص في مطلق الاصول العملية فحصا عن المقتضي والموضوع بخلاف المقام .

وقد اورد على ذلك بعدم الفرق بين الموردين ، وحاصل ما قيل: انَّ بناء العقلاء والسيرة الثابتة على العمل باصالة العموم ونحوها إنْ لم يكن مقيدة بالفحص فيجب العمل بالعموم قبل الفحص ايضاً ، لانه حجة ببناء العقلاء مالم تثبت حجة اقوى على خلافها . وانْ كانت مقيدة به ففي الحقيقة يكون الفحص عن الموضوع

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٥٤.

والمقتضي كما في الفحص في الاصول العملية .

هذا والصحيح: عدم تمامية كل من القولين على اطلاقه ، وتماميتها في الجملة ، وذلك لانَّ منشأ لزوم الفحص اِنْ كان هو العلم بانَّ المتكلم يعتمد في بيان مراداته على القرائن المنفصلة ، امّا لتصريحه بذلك وامّا للقطع الخارجي ، فالحق مع المستشكل لعدم ثبوت بناء من العقلاء على الرجوع إلى اصالة الظهور في مثل ذلك إلّا بعد الفحص ، فالفحص حينئذٍ يكون عن المقتضى .

وامّا اِنْ كان منشاؤه العلم الاجمالي بورود مخصصات وقرائن على ارادة خلاف الظاهر وكان العام الذي نريد العمل به من اطرافه ، فالحق فيه مع المحقق الخراساني ، لانّ العام حينئذٍ مورد لاصالة العموم في نفسه ببناء العقلاء إلّا انَّ العلم الاجمالي الموجود مانع عنها ، فالفحص بما يوجب انحلاله يكون فحصاً عن المانع ، ونظيره ثابت في بعض موارد الرجوع إلى الاصل العملي ايضاً كما في موارد العلم الاجمالي بحرمة احد المايعين ، فانَّ جريان اصالة الاباحة في كل منها مشروط بالفحص الموجب لانحلال العلم الاجمالي الذي هو فحص عن المانع . فكل من الكلامين المتقدمين تام في مورد دون آخر ، والحق هو التفصيل .

وكيف كان فقد استدل على وجوب الفحص عن المخصص بوجوه:

الوجه الاول ـ انَّ العمل بالعام انما هو من باب الظن بالمراد ، وهو لا يحصل إلّا بعد الفحص ، وهكذا الحال في كل ظاهر احتمل وجود قرينة منفصلة على ارادة خلافه .

وفيه: انه ممنوع صغرى وكبرى . امّا صغرى ، فلأنَّ العام كغيره من الظهورات بنفسه موجب للظن النوعي بالمراد كما هو واضح . وامّا كبرى ، فلأنَّ الوجه في العمل بالظواهر انما هو بناء العقلاء لا من باب افادته للظن بالمراد .

الوجه الثاني ـ انَّ غالب العمومات تكون من قبيل الخطابات الشفاهية ،

وهي لا تعم الغائبين والمعدومين ، فاثبات مفادها لهم لابدَّ وانْ يكون بما دلَّ على الاشتراك في التكليف من اجماع ونحوه ومؤداه انما هو ما يطمئن ثبوته للحاضرين ، ولا يحصل الاطمينان بثبوت مؤدى العام لهم إلّا بعد الفحص .

وفيه: اولاً ـ انَّ دعوى كون اغلب العمومات من قبيل خطاب المشافهة المختص بالحاضرين مما لا شاهد عليها .

وثانيا ـ انَّ حصول الاطمينان بثبوت العموم بعد الفحص ممنوع بعد احتمال وجود مخصص لم نعثر عليه كما هو ظاهر ، فعلى ذلك لا يفرق بين ما قبل الفحص وبعده .

الوجه الثالث ـ العلم الاجمالي بورود مخصصات على جملة من العمومات الواردة في الكتاب والسنة ، وكما انَّ العلم الاجمالي يمنع جريان الاصول العملية في الاطراف يمنع جريان الاصول اللفظية ايضا .

وفيه: انَّ لازم هذا الاستدلال بهذا المقدار هو عدم جواز التمسك بالعمومات مطلقاً ، وذلك لانَّ اطراف العلم الاجمالي على ماهو ظاهر المستدل انما هو جميع كتب الاخبار من المعتبرة وغيرها ، بل ومن كتب العامة ايضاً بل الكتب الفقهية ايضاً ، اذ يحتمل وجود مخصص مذكور فيها لم يذكر في الكتب المعدة لنقل الروايات ، ومن الظاهر انَّ وقت الانسان باجمعه لا يسع الفحص عنها .

فلا بدَّ وانْ يقال: انَّ هذا العلم الاجمالي الكبير منحل بعلم اجمالي آخر صغير ، وهو العلم بصدور مخصصات من الائمة عليهم السلام مذكورة في الكتب المعتبرة عند الشيعة ، وانَّ المعلوم بالاجمال فيها يكون بمقدار المعلوم بالتفصيل من حيث العدد ، مثلاً المتيقن من المخصص الصادر للعمومات نفرضه خمسمائة فنعلم اجمالاً بثبوت خمسمائة مخصص في الكتب المعتبرة ، فبهذا ينحل العلم الاجمالي بصدور مخصصات في ضمن جميع ما في كتب الروايات وغيرها من الكتب الفقهية كما هو الميزان في

الانحلال .

وقد اورد في الكفاية على هذا الاستدلال بانه اخص من المدعى ، وذلك لانَّ هذا العلم الاجمالي انما يوجب الفحص عن المخصص إلى اَنْ ينحل بالظفر على المقدار المعلوم بالتفصيل ، كما في بقية موارد العلم الاجمالي بما هو مردد بين الاقل والاكثر ، ففي الفرض المتقدم اذا فحصنا مقداراً من الكتب المعتبرة حتى ظفرنا على خمسمائة مخصص وخصصنا بها العمومات ، فليس لنا بعد ذلك علم اجمالي بالمخصص ، بل ينحل ويكون احتمال وجود المخصص في غير ذلك شكا بدوياً يدفع بالاصل ، مع انَّ المدّعىٰ هو وجوب الفحص عن المخصص مطلقاً .

واورد عليه المحقق النائيني[1] ﷺ بما حاصله: انَّ الانحلال بالظفر على المتيقن في موارد العلم الاجمالي المردد بين الاقل والاكثر انما يتم فيما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال معنونا بعنوان آخر غير عنوان العدد بل كان متمحضا في العدد ، واما اذا كان له عنوانان ، فانحلاله من حيث احدهما لا يوجب انحلاله من الحيثية الاخرى ، وقد مثل لذلك بما اذا علم اجمالاً بانه مديون لزيد بمقدار مردد بين عشرة دنانير أو اكثر ولكنه عالم ايضاً بانَّ مقدار دينه مسطور في الدفتر ، فحينئذٍ له علم اجمالي بعنوانين ، احدهما عنوان العدد المردد بين الاقل والاكثر ، وثانيهما: بعنوان المسطور في الدفتر ، فانحلاله من حيث العدد لكونه من الشك في الاقل والاكثر لا يستلزم انحلاله من حيث العلم بكونه مديونا لزيد بمقدار مسطور في الدفتر وهل يمكن القول في مثل ذلك بانه اذا رجع إلى دفتره وفحص إلى اَنْ عثر بالمقدار المتيقن لا يجب عليه الفحص بعد ذلك ويرجع إلى اصالة البراءة ، فانه واضح الفساد . والمقام من هذا القبيل ، فانَّ المعلوم بالاجمال وإنْ كان مردداً بين الاقل والاكثر من حيث العدد إلّا

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٤٨٥.

انه معنون بعنوان آخر ، وهو كونه مسطوراً في الكتب المعتبرة .

هذا ونقول: ما افاده انما يتم فيما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال بالعنوان الآخر ايضاً مردداً بين الاقل والاكثر ، كما اذا علمنا بنجاسة اناء زيد واشتبه بين اناءات ثم علمنا بوقوع قطرة من الدم في احدها ، فانا نعلم حينئذٍ بنجاسة احدها لكن بعنوانين ، فاذا فرضنا انا علمنا تفصيلاً بعد ذلك بانَّ قطرة الدم وقعت في احدها بخصوصه ، فانحلال العلم الاجمالي بذلك العنوان لا يوجب انحلاله بعنوانه الآخر اعني بعنوان انَّ احدها اناء زيد كما هو واضح ، وامّا لو كان المعلوم اجمالاً بالعنوان الآخر ايضاً مرددا بين الاقل والاكثر كما لو فرضنا في المثال انَّ اناء زيد المعلوم نجاسته ايضاً مردد بين الواحد والاكثر ، فينحل العلم الاجمالي حينئذ بكلا عنوانيه إلى معلوم تفصيلي ، وهو المتيقن والمشكوك البدوي .

وما نحن فيه من هذا القبيل فانَّ المعلوم بالاجمال من المخصصات الصادرة بعنوان كونها مذكورة في الكتب المعتبرة مردد بين الاقل والاكثر ، فينحل لا محالة بالظفر على المقدار المتيقن ، فيخصص به العمومات . واما احتمال وجود مخصص زائدا على ذلك فهو شك بدوي يدفع بالاصل ، فما اشكل به المحقق الخراساني ﷺ متين جداً .

وامّا المثال المذكور في كلامه ﷺ ، فالعلم الاجمالي بالدين المردد بين الاقل والاكثر ينحل لا محالة بعد الظفر بالمقدار المتيقن ، امّا المقدار الزائد عليه فانْ كان ثبوته أو ثبوت بعضه مطمئناً به كما لو فرضنا انه ظفر على المقدار المتيقن بعدما فحص حساباته في الدفتر الى شهر شعبان مثلاً ولكنه يطمئن بانه استدان من هذا الشخص في شهر رمضان ايضاً ، فاطمينانه يمنع من الرجوع في ذلك إلى الاصل العملي . واما في غير ذلك مما يظن به أو يحتمله فلا مانع من الرجوع إلى الاصل العملي إلّا ما يمنع من الرجوع إليه في موارد احتمال الاستطاعة ، أو بلوغ المال حد

النصاب ، أو زيادة الربح على مؤنة السنة وامثال ذلك مما لا يحرز عادة الاّ بالفحص ، فانْ من لم يرزق مالاً كثيراً ولم يربح ربحا فاحشاً لا يمكنه احراز استطاعته في سنته الاولى الاّ بالفحص ، وهكذا احراز الامرين الاخرين ، ففي مثل هذه الموارد يستقل العقل بوجوب الفحص ولا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل ذلك ، وهذا اجنبي عن العلم الاجمالي كما هو ظاهر .

والذي يشهد لما ذكرناه من انحلال العلم الاجمالي في المثال هو: انه لو فرضنا انَّ الدفتر المشتمل على الحساب ضاع يجوز له الرجوع إلى البراءة في المقدار الزائد ، ولا يجب عليه الاحتياط ، مع انه لو لم يكن العلم الاجمالي منحلاً لوجب الاحتياط .

الوجه الرابع ـ ما ذكره الميرزا[1] ﷺ مبنيا على مختاره من انَّ التمسك بالعموم يبتني على جريان مقدمات الحكمة في المدخول ، وحاصله: انَّ من مقدمات الحكمة كون المولى في مقام بيان تمام مراده ، فلو فرضنا انَّ المتكلم يعتمد على قرائن ومقيدات منفصلة لعدم تمكنه من ابراز جميع مقاصده كما كان هذا دأب اهل البيت عليهم السلام وحالهم على ما يظهر من مراجعة تاريخهم وحالاتهم ، فلا يمكننا احراز اول مقدمة من مقدمات الاطلاق إلاّ بعد الفحص ، وامّا قبله فلا يتحقق الاطلاق للمدخول لينعقد العموم للعام .

وفيه: **اولا** ـ انَّ اداة العموم كما عرفت بنفسها متكفلة لبيان الاطلاق وعدم دخل قيد زائد في المدخول ، فهي بيان العدم والاطلاق الثابت بمقدماته ليس إلاّ عدم البيان .

وثانيا ـ لو سلمنا توقف العموم والسريان على اجراء مقدمات الحكمة في المدخول فمن الظاهر انَّ الظهور الاطلاقي ينعقد للفظ حتى لو كان معرضاً للتقييد

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٤٨٧.

وكان المتكلم متكلاً على القرائن المنفصلة غالباً كما هو ثابت ببناء العقلاء من باب تبعية مقام الاثبات لثبوت ، وظهور المقيد فيما بعد لا يكشف عن عدم انعقاد الظهور للمطلق من الاول ، وانما يكون تقديمه على المطلق من باب تقديم اقوى الظهورين كما سنبينه في المبحث الآتي . مع انَّ ما ذكره ﷺ من انَّ اجمال المخصص المنفصل لا يسري إلى العام لا يتم إلّا على ما بيناه ، مثلاً لو ورد «اكرم كل عالم» وورد في دليل منفصل «لا تكرم فساقهم» وكان الفاسق مجملاً من حيث شموله لمرتكب الصغيرة ، فذهب ﷺ إلى انَّ العام حجة في ذلك ، فلو فرضنا انَّ ظهور العام في العموم لا ينعقد إلّا بعد الفحص والعثور على المخصص يكشف عن عدم انعقاد الظهور للعام من الاول ، فكيف يمكننا التمسك به لاثبات وجوب اكرام العالم المرتكب للصغيرة .

فهذا الوجه ايضاً غير تام .

الوجه الخامس: مما يستدل به على وجوب الفحص عن المخصص ما ذكروه في وجوب الفحص عن الاحكام الالزامية في موارد الرجوع إلى البراءة ، وحاصله: انَّ الرجوع إلى الاصل العملي قبل الفحص بما انه يكون معرضاً لاندراس الاحكام أو جملة منها غير جائز ، لانَّ ديدن الشارع في الاحكام وبيانها والموالي العرفية في تبليغ قوانينهم ليس بايصالها اليهم بالجبر والقهر ، وانما هو بيانها في معرض تمكن المكلف من الوصول اليها بالفحص ، فاذا لم يفحص يفوته ذلك عادة ولا يكون معذوراً في جهله ، لانَّ العقل في مثله يستقل بلزوم الفحص والروايات تطابقه كقوله عليه السلام «يقال للعبد يوم القيامة هلاّ تعلمت» وهذا الحكم العقلي والروايات المؤيدة له يقيد اطلاق دليل البراءة كحديث الرفع .

ونظير هذا البيان يجري في المقام ايضاً ، فانه اذا احرزنا انَّ ديدن المتكلم انما هو على الاتكال على القرائن المنفصلة لتقية أو نحوها من المصالح أو المفاسد ، وانه لا يوصلها إلى المكلفين بالقهر والجبر وانما يجعلها في معرض الوصول اذا فحص العبد

عنها ، فمن الرجوع إلى الاصول اللفظية كاصالة العموم فيما نحن فيه قبل الفحص يلزم اندراس الاحكام خصوصاً فيما اذا كان المخصص المحتمل الزامياً ، فذلك الحكم العقلي بلزوم الفحص عن تلك القرائن المنفصلة ثابت ، كما انَّ الروايات ايضاً شاملة له ، فلا محالة ليس قبل الفحص بناء من العقلاء على حجية اصالة الظهور من عموم وغيره .

والفرق بين هذا الوجه والوجه المتقدم بعد اشتراكهما في التوقف على المقدمة المذكورة انَّ المدعى هناك كان عدم تحقق الظهور للعام في العموم ، وماندعيه هنا انَّ الظهور للعام في العموم منعقد ، وتقديم المخصص المنفصل عليه انما هو من باب تقديم اقوى الظهورين إلّا انه ليس بحجة قبل الفحص لعدم بناء من العقلاء على حجيته .

وبهذا الوجه يتم وجوب الفحص عن المخصص وغيره من قرائن ارادة خلاف الظاهر .

ثم يقع الكلام في مقدار الفحص . ذكر في الكفاية[1] انه على هذا لابدَّ وأَنْ يفحص حتى يخرج العام عن مرضية التخصيص .

ونقول: ما معنى خروجه عن المعرضية؟ فانَّ معنى معرضيته لذلك هو كون ديدن الحاكم على الاتكال على القرائن المنفصلة ، ومن الواضح انَّ الفحص عن المخصص العام حتى بعد القطع الوجداني بعدمه لا يوجب تبدل ديدن الحاكم وكونه متكلاً على القرائن المنفصلة غالباً ، ولا نفهم معنى صحيحاً لما افاده إلّا أَنْ يرجع الى ما سنذكره .

والحاصل انَّ محتملات المسألة ثلاثة:

الاول ـ أَنْ يفحص إلى أَنْ يحصل له القطع الوجداني بالعدم ، واعتبار ذلك يوجب عدم جواز العمل بالعمومات ، وذلك لانَّ حصول القطع بعدم المخصص

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٥٣.

مشكل جدا حتى بعد تبويب الاخبار فضلاً عما قبل .

الثاني ـ اَنْ يحصل له الظن ، ولا عبرة به بعد اَنْ ورد انه لا يغني من الحق شيئاً .

الثالث ـ اَنْ يحصل له الاطمينان بالعدم ، وهذا هو الصحيح ، اذ به يخرج العام عن كونه معرضاً للتخصيص بمعنى كونه في مظان ورود المخصص عليه .

ثم لا يخفى انَّ ما بيناه من وجوب الفحص عن المخصص بتفصيله ، وما ذكرناه في مقداره يجري في الفحص عن المعارض ايضاً بالقياس إلى حجية السند ، فانه بعد ما كانت الرواية معرضاً لورود المعارض له وعرفنا انَّ ديدن الحاكم على ذكر المعارضات لتقية أو لمصالح اُخر يستقل العقل بلزوم الفحص عنها كما تؤيده الاخبار ايضاً ، فيكون ذلك مقيداً لادلة حجية السند بما بعد الفحص عن المعارض .

اختصاص الخطاب بالمشافهين وعدمه

فصل: وقع الكلام في انَّ الخطابات الشفاهية تعم الغائبين والمعدومين ام لا ؟ وتظهر ثمرة هذا البحث بناءً على ما ذهب إليه المحقق القمي من اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه بضميمة عدم كوننا مقصودين بالافهام اذا لم تشملنا الخطابات ، فانه عليه يكون ظواهر الخطابات الشفاهية حجة لنا بناءً على شمولها للغائبين والمعدومين ، وليست حجة بالاضافة الينا بناء على عدمه . فلابد حينئذٍ في اثبات مؤدياتها في حقنا من التمسك بما دل على الاشتراك في التكليف ، وهو لا يجري إلّا في فرض اتحاد في الصنف ، فاذا احتملنا الاختلاف لا يجري ذلك ، مثلاً في قوله عز شانه ﴿**يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله**﴾[1] نتمسك باطلاقه ونثبت الحكم بوجوب صلاة الجمعة علينا لو قلنا بشمول الخطاب للمعدومين ، وإلّا فليس ظاهر الآية حجة بالقياس الينا لنتمسك به ، وحيث انَّ الحاضرين كانوا واجدين لخصوصية وهي كونهم في زمان الحضور ونحن نفقدها نحتمل دخلها في الحكم ، فلا تجري فيه قاعدة الاشتراك في التكليف ايضا لاختلاف الصنف ، فليس لنا دليل على وجوب صلاة الجمعة في حقنا . هذا على مسلك الميرزا القمي من عدم حجية الظواهر لغير المقصودين بالافهام .

وتظهر الثمرة ايضاً على المسلك الآخر الذي سنبينه من حجية الظواهر حتى لمن لم يقصد افهامه في جواز التمسك بالاطلاق وعدمه ، وذلك لانه لو كانت الخطابات مختصة بالمشافهين الحاضرين ولم يكن غيرهم مقصوداً بالافهام منها فبما

---

(١) الجمعة / ٩.

انَّ جميعهم في امثال الآية الشريفة كانوا واجدين للقيد الذي يحتمل دخله في الحكم لانَّ جميعهم كانوا في عصر الحضور فلا ملزم للمولى اَنْ يقيد حكمه ، ولو كان مراده الواقعي مقيداً فلو لم يبين القيد لا يكون مخلا بمقصوده ، فمن عدم بيان القيد لا يستكشف اطلاق مراده الواقعي ، فلا ينعقد لكلامه اطلاق من تلك الجهة ، لعدم تمامية مقدماته .

ونظير ذلك في العرف لو كان حكمه مقيداً بالهاشميين واقعاً وحيث انّ جميع المخاطبين الموجه اليهم الحكم هاشمون فيخاطبهم بقوله «افعلوا كذا» من دون تقييد ، بل يكون ذكر القيد في مثله لغوا .

وبالجملة: فعلى القول بعدم شمول الخطاب للمعدومين لا ينعقد له اطلاق لنتمسك به ، ولو قلنا بحجية الظواهر لغير المقصودين بالافهام ايضاً ، وهذا بخلاف ما اذا قلنا بشموله للمعدومين ، فانه حينئذٍ لا يجري البيان المتقدم ، لانَّ من المقصودين بالافهام حينئذٍ من يكون واجدا لذاك القيد المحتمل دخله في الحكم كالكون في عصر الحضور في المثال فلابدَّ للمولى من بيان القيد وذكره لو كان مراده واقعاً مقيداً ، فاذا لم يبين نتمسك باطلاق كلامه لا محالة ، وننفي احتمال دخله في الحكم .

ومما يؤيد ثبوت الثمرة حتى على القول بعدم اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام انَّ هذا البحث كان من الابحاث القديمة ومتداولاً بين العلماء السابقين على الميرزا القمي ، فانهم كانوا يبحثون فيه ، ويجعلون ثمرته صحة التمسك بظاهر الخطابات وعدمها . فهذه المسالة مسالة اصولية مهمة ولا وجه لنفي الثمرة عنها كما في الكفاية .

ثم انَّ صاحب الكفاية[1] جعل البحث في مراحل ثلاثة ، بعضها عقلية

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٥٥.

وبعضها لفظية ، وذكر انَّ فيه جهات:

الاولى ـ اَنْ يبحث في انَّ تكليف الغائبين والمعدومين ممكن عقلاً أو مستحيل ، وهذا بحث عقلي .

الثانية ـ اَنْ يبحث في امكان توجيه الخطاب إلى الغائبين والمعدومين واستحالته ، وهذا ايضاً بحث عقلي .

الثالثة ـ اَنْ يبحث في اداة الخطاب وانها موضوعة بنحو يعم الغائبين والمعدومين ام لا ؟ وقد جعل الميرزا[1] البحث في مرحلتين .

ولكن الصحيح: اَنْ يجعل البحث في مرحلة واحدة ، اذ لا ينبغي النزاع في الاخريين اصلاً ، بيان ذلك: انه لا ينبغي الاشكال في صحة تعلق التكليف بالمعدومين بعد ما بيناه في محله من انَّ الحكم ليس إلّا اعتبار شيء على ذمة المكلف ، فكما يمكن تعلق الاعتبار بشيء معدوم يمكن الاعتبار لشيء معدوم كما نرى ذلك في باب الوصية والوقف على البطون اللاحقة ، ونرى ذلك في القوانين العرفية والدولية ، ومن ثَمَّ لم يستشكل احد في ثبوت الاحكام المبينة بغير الخطابات الشفاهية للغائبين والمعدومين ، وانها مجعولة بنحو القضايا الحقيقية . نعم فعلية الحكم منوط بفعلية موضوعه فهذه المرحلة مما لا نزاع فيها .

وامّا المرحلة الثانية وهي امكان توجيه الخطاب إلى المعدومين واستحالته فكذلك ، لانه إنْ أُريد من الخطاب معناه الحقيقي أعني توجيه الكلام إلى الغير بداعي التفهيم والتفهم ، فهو مستحيل بالاضافة إلى غير الملتفت الشاعر من النائم والمغمى عليه ونحوه فضلاً عن الغائب والمعدوم ، وإنْ أُريد به الخطاب الانشائي أي توجيه الكلام لا بداعي التفهيم والافادة بل بدواعي أُخر ، فهو ممكن بالاضافة إلى الجماد

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٤٨٩.

والنبات والمعدوم والغائب ايضاً كما في جملة من الاشعار وغيرها في جميع اللغات . فهذه ايضاً مما لا ينبغي النزاع فيها .

انما البحث في المرحلة الثالثة ، وانَّ اداة الخطاب هل هي موضوعة للخطاب الحقيقي ليستحيل شمولها للمعدومين والغائبين أو هي موضوعة للخطاب الانشائي ليعم الغائبين والمعدومين ايضاً ؟ والظاهر هو الثاني ، وذلك لانا لا نرى أي مسامحة في الخطابات المتوجهة إلى الجمادات ونحوها ، بل يصح قول الشاعر ايا جبلي نعمان . . . الخ . بلا عناية كالخطاب الموجه إلى الشاعر الملتفت فتأمل وهكذا نظائره من النثر والشعر ، فأداة الخطاب موضوعة للخطاب الانشائي أعني به ابراز الخطاب وانشائه ، ومع التنزل عن ذلك وتسليم كونها موضوعة للخطاب الحقيقي فالخطابات الشفاهية الواردة في الكتاب ليست كذلك قطعاً لعدم اختصاص مؤدياتها من الاحكام بخصوص الحاضرين مجلس التخاطب ، بل تعم غيرهم من الموجودين في ذلك الزمان يقينا ، فلا محالة يعمهم الخطاب ايضاً ولو استلزم كون الاستعمال مجازياً .

ثم انَّ هذا كله مبني على امر غير ثابت وهو اَنْ تكون الخطابات الواردة في الكتاب المجيد مما انشأه النبي الاكرم ﷺ بامر من الله جل شأنه ليكون الخطاب خطاباً منه ﷺ متوجها إلى الحضار ، ولكن الثابت خلاف ذلك وانَّ النبي ﷺ انما يحكي القرآن ويتلو ما نزل عليه من الله تعالى قبل ذلك كتلاوتنا اياه ، واليه يشير قوله تعالى ﴿**ولا تعجل بالقرآن من قبل اَنْ يقضى اليك وحيه**﴾[1] فليس هناك حضار لمجلس التخاطب ليختص بهم الخطاب دون غيرهم ، فلابدَّ واَنْ تحمل الخطابات الواردة في القرآن على الخطاب الانشائي بداعي تفهيم البشر ، نظير ما يقع من هذا القبيل في تأليف المؤلفين . هذا في الخطابات الشفاهية الواردة في القرآن .

---

(١) طه / ١١٤.

وامّا الاخبار المتكفلة للاحكام فلم نعثر فيها على خطاب شفاهي بعنوان يا ايّها الناس أو يا ايها الذي آمنوا ونحو ذلك اصلاً ليقع البحث عنها . وبالجملة فهذا النزاع مما ليس له صغرى اصلاً .

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله:

فصل: اذا ورد لفظ عام وتعقبه ضمير في حكم آخر أو قضية اخرى يرجع إلى بعض افراد العام ، ودار الامر بين الالتزام بالاستخدام وأَنْ يراد به بعض ما أُريد بمرجعه حين التكلم به الذي هو خلاف الظاهر فانَّ الضمير بمنزلة الاشارة إلى لفظ بما له من المعنى ، فاذا اراد المتكلم منه حين تكلمه به معنى فالظاهر انَّ ذاك المعنى هو المراد ايضاً في ارجاع الضمير إليه ، وغيره خلاف الظاهر ، غاية الامر انَّ الاستخدام له مراتب ، اذ قد يكون الاستخدام بارادة امر مباين مما أُريد من المرجع أولاً ، وقد يكون بارادة بعض ما اريد منه ولكن كله خلاف الظاهر ، وبين الالتزام بالتخصيص وان المراد الواقعي من العام انما هو الخاص من اول الامر ؟ ومثل لذلك بقوله تعالى ﴿**والمطلقات يتربصن**﴾[1] .

وقد وقع الخلاف في ذلك ، وذهب بعض إلى الاستخدام تمسكاً باصالة العموم كما هو ظاهر الميرزا[2] ﷺ ، وذهب بعض إلى التوقف وانَّ الكلام حينئذٍ يكون من المحتف بما يصلح للقرينية ، فلا يتمسك باصالة العموم ولا باصالة عدم الاستخدام كما في الكفاية[3] ، وبعض التزم بالتخصيص تحفظاً على اصالة عدم الاستخدام وهو الاظهر .

وقد ذكر لعدم جريان اصالة عدم الاستخدام وجهان .

---

(١) البقرة / ٢٢٨.

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٤٩٢.

(٣) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٦٢.

احدهما: ما ذكره الميرزا ﷺ وليس بمهم .

وثانيهما: انَّ الاصول اللفظية الثابتة ببناء العقلاء التي يعملون بها في مكالماتهم ، ويحتج بها بعضهم على بعض انما تجري فيما اذا كان الشك في المراد ، بأَنْ كان اللفظ موضوعاً لمعنى أو ظاهراً فيه واحتمل ارادة خلافه تعويلاً على قرينة ، فيتمسك حينئذٍ باصالة الظهور ، واصالة عدم القرينة ، أو اصالة الحقيقة ، ومرجع الجميع إلى شيء واحد ، فيحكم بانَّ المتكلم اراد الظاهر دون غيره . وامّا اذا كان المراد معلوما وشك في كيفية الارادة ، فلم يثبت من العقلاء بناء على التمسك بتلك الاصول اصلاً . وما نحن فيه من هذا القبيل ، فانَّ ما أُريد من الضمير وهو بعض افراد العام معلوم ويشك في كيفية ارادته ، وانه بنحو الاستخدام الذي هو خلاف ظاهر السياق أو بغيره ، فلا مجال لجريان اصالة عدم الاستخدام .

هذا كله في بيان المنع عن جريان اصالة عدم الاستخدام ومن هنا ينشعب القولان ، أي ما ذهب إليه الميرزا ﷺ وما ذكر في الكفاية ، فانَّ القائل بالاجمال وسقوط اصالة العموم ايضاً يرى بعد سقوط اصالة عدم الاستخدام انَّ العام المتعقب بهذا الضمير يكون من الكلام المحتف بما يصلح للقرينة ، لصلاحية ذيله لذلك ، فلا تجري فيه اصالة العموم ، فيتساقطان معاً ، وغاية الامر سقوط اصالة عدم الاستخدام يكون من باب عدم المقتضي ، وسقوط اصالة العموم يكون لوجود المانع . والمحقق النائيني يدعى انَّ العام كلام مستقل مشتمل على حكم كذلك ، وليس الذيل صالحاً لصرفه عن ظاهره ، فتجري فيه اصالة العموم ، فكل من القولين مبني على المنع عن جريان اصالة عدم الاستخدام .

والجواب عن المنع هو انه لو كان التمسك باصالة عدم الاستخدام لتعيين كيفية الارادة وانَّ ما أُريد من الضمير وهو البعض كان بنحو الاستخدام أو بغيره لتم ما ذكر ، إلّا انَّ الامر ليس كذلك ، فانَّ مرادنا من اصالة عدم الاستخدام هو انَّ الظهور

السياقي يقتضي اَنْ يكون المراد من الضمير عين ما أُريد من مرجعه أولاً لا غيره ، وهذا الظهور السياقي بمنزلة القرينة بالاضافة إلى المرجع المذكور سابقاً ، ولذا نرى انَّ هذا الظهور السياقي يتقدم على الوضع واصالة الحقيقة فضلا عن غيره ، ومن ثم لو قال احد «رأيت اسداً وعاملت معه» لايشك احد في انَّ المراد من لفظ الاسد من الاول هو الرجل الشجاع ، ولا يتمسك فيه باصالة الحقيقة اصلاً إلى غير ذلك من الامثلة . وعلى هذا اذا جرت اصالة عدم الاستخدام وثبت هذا الظهور القوي نعين به اصل المراد من اللفظ العام ، فتأمل ، وانه اريد به الخاص من الاول ، فيرتفع به الشك في المراد .

فظهر انَّ اصالة عدم الاستخدام جارية في المقام ، ولأقوائيتها تتقدم على اصالة العموم ، ويحكم في مثل المقام بالتخصيص وانَّ المراد الجدي من لفظ العموم كان هو الخاص لا العام .

هذا كله في كبرى المسألة .

وامّا الآية المباركة فالظاهر عدم كونها من صغريات هذه الكبرى ، وذلك لانه ليس في نفس الآية المباركة قرينة لا حالية ولا مقالية على انَّ المراد من الضمير في قوله تعالى ﴿**وبعولتهن احق بردهن**﴾[1] خصوص المطلقات الرجعية ، فلو كنا نحن والآية لحكمنا بانَّ ذلك حكم لجميع المطلقات ، فالمراد من الضمير العموم ، فهو بمنزلة تكرار المطلقات غاية الامر قد خصص ذلك بمخصص منفصل من الاخبار ، وهو لا يوجب المجازية على ماعرفت ، فالآية الشريفة اجنبية عن الاستخدام بالكلية .

---

(١) البقرة / ٢٢٨.

تخصيص العام بالمفهوم

فصل: ذكر في الكفاية[١] انه لا خلاف في تخصيص العام بمفهوم الموافقة . وفي تخصيصه بالمفهوم المخالف خلاف ، ثم بين ﷺ كبرى كلية لا ترجع إلى محصل وهي: انه لو كان كل من عموم العام والمفهوم مستفاداً من مقدمات الاطلاق فلا ينعقد لهما ظهور في المخصص المتصل ، ولو كان بالوضع فلا يستقر لهما ظهور ، وهكذا في المخصص المنفصل إلى آخر ما افاد .

والتحقيق: انَّ المفهوم ينقسم إلى موافق ومخالف ، والموافق ينقسم إلى قسمين: الاولوية القطعية والمساواة . والاولية ايضاً على نحوين:

أحدهما: اَنْ يكون ذلك مفهوم عرفياً من نفس اللفظ يعرفه كل عارف باللغة كقوله تعالى ﴿**فلا تقل لهما اف**﴾[٢] فانه يستفاد منه كل احد حرمة الشتم والضرب والقتل ايضاً بالاولوية القطعية ويعرف انَّ ذكر كلمة «اف» انما هو من جهة كونه ادنى مرتبة التضجر .

وثانيهما: اَنْ يحتاج استفادته إلى ضم مقدمة عقلية إليه ، كما لو قال المولى «سب الامام موجب للكفر» فانه بعد علم من الخارج انَّ ذلك انما هو لحرمة الامام وليس لكونه بشراً مخلوقاً يفهم منه حرمة سبه تعالى بالاولوية ، ولابدَّ فيه من كون المقدمة العقلية قطعية ، وإلّا فيكون استحسانا وليس بحجة .

وامّا المساواة ، وهي الملازمة بين ثبوت الحكم لموضوع وثبوته لموضوع آخر ، أي القطع بثبوت الحكم لموضوع على تقدير ثبوته لمورد آخر فهي ايضاً على

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٦٣.
(٢) الاسراء / ٢٣.

قسمين .

الاول: اَنْ يكون منصوص العلّة قد ذكرت العلة في دليل الحكم ، كما لو قيل للمريض «لا تاكل الرمان لانه حامض» فيفهم منه حرمة اكل كل حامض ولو من غير الرمان ، وهذا معنى ما يقال: من انَّ العلّة تكون معمما ومخصصا .

وللمحقق النائيني ﷺ في المقام كلام تعرض له في بحث اللباس المشكوك مفصلاً واصله: انَّ العلّة التي تفيد المفهوم هي التي تكون كبرى كلية قابلة الانطباق على مصاديقها بحيث يتشكل منها بعد ضم صغراها قياس بنحو الشكل الاول ، كما في قولك «لا تشرب الخمر فانه مسكر» فيتشكل منه الشكل الاول ويقال: «هذا مسكر ، وكل مسكر يحرم شربه» كما في قولك «العالم متغير وكل متغير حادث» وهذا نظير ماذكره الشيخ الرئيس في تعريف حد الوسط من انه «ما يصلح اقترانه بلام العلّة بأَنْ يقال العالم حادث لانه متغير» وامّا لو لم تكن العلة المنصوصة كبرى كذلك فلا محالة يكون حكمه للحكم لايتعدى بها إلى موضوع آخر ، كما لو قيل «لا تشرب الخمر لاسكاره» اذ من المحتمل اَنْ يكون لعنوان الموضوع أعني الخمرية خصوصية في الحكم . ورتب على هذا فروعاً ، منها: تخصيص ما ورد في كثير الشك في عدد الركعات وعدم الاعتناء به ، لانه من الشيطان ، فاذا لم يعتن به يذهب بموورده وعدم التعدي عنه إلى غير ذلك .

وفيه: انا لا نرى فارقاً بين ا لقسمين ، فانَّ احتمال الخصوصية موجود على كلا التقديرين ، والظهور العرفي في عدمه ايضاً ثابت في كلا الفرضين ، ومن ثم انَّ الفقهاء اتفقوا على حرمة كل مسكر تمسكاً بما ورد في قوله ﷺ «انَّ الله لم يحرم الخمر لاسمه ، وانما حرمه لاسكاره» مع انَّ العلّة ليست كبرى كلية على ما ذكره ﷺ . نعم قد لا يستفاد المفهوم والتعميم من العلّة القريبة كما لو قال: «اعطني هذا الرمان لكبره أو لانه كبير» فلا يستفاد منه مطلوبية كل شيء كبير ، إلّا انه لاربط له بكون العلّة كبرى

كلية وعدمه اصلاً ، ولذا لا ينعقد الظهور في المفهوم حتى اذا كانت كبرى كلية كما في المثال .

الثاني: اَنْ يحرز العلّة من الخارج . وهذا نادر جداً ، اذ ليس لنا في الغالب طريق للقطع بملاك الحكم وعلّته ، ومن الواضح اعتبار القطع به في هذا القسم دون الظن ، فانه قياس لا نعمل به ، كما كان ذلك استحساناً في الفرض الثاني من الاولوية .

اذا عرفت مفهوم الموافقة باقسامه يقع الكلام في موردين:

المورد الاول: في مفهوم الموافقة ربما يقال بتقدمه على العموم ، بدعوى انَّ العام قابل لأنْ يتصرف فيه حتى على القول بكون التخصيص مجازاً ، بخلاف المفهوم فانَّ التصرف في نفسه بلا تصرف في المنطوق مستحيل ، لانه من اللوازم العقلية للمنطوق امّا بالمساواة وامّا بالاولوية غير منفك عنه ، وإلّا لما ثبت المفهوم اصلاً ، فالتصرف فيه مع بقاء المنطوق على حاله خلف . واما التصرف في المنطوق فلا وجه له بعد عدم كونه معارضاً للعام ، فالتصرف فيه مقتضى ، ولعله لهذا ذكر انَّ تخصيص العام بمفهوم الموافقة مما اتفقوا عليه .

وفيه: انَّ وجود الملزوم كما انه يستلزم وجود اللازم سواء كان لازماً مساوياً أو اعماً كذلك عدم اللازم يستلزم انتفاء ملزومه على التقديرين وهو واضح ، مثلاً اذا كان الاربعة ملزوماً للزوجية يلزم من وجودها وجود الزوج ، فمن انتفاء الزوجية يلزم انتفاء الاربعة لا محالة ، وعلى هذا يبتني القياس الاستثنائي في البراهين المنطقية ، فانه بعد اثبات الملازمة فيها بين المقدم والتالي ينفى التالي فينفى المقدم ، فيقال: «اِنْ كان هذا انساناً فهو ضاحك بالقوة ، لكنه ليس بضاحك ، فليس بانسان» ولو لم يكن انتفاء اللازم مستلزماً لعدم الملزوم لما انتج القياس الاستثنائي .

وعلى هذا فاذا فرضنا وقوع المعارضة بين المفهوم والعام وتقديم العام على

المفهوم ، فانتفاؤه مستلزم لانتفاء ملزومه وهو الحكم المذكور في المنطوق لا محالة ، من دون حاجة إلى تصرف آخر في نفس المنطوق ، وهذا نظير ما اذا قامت البينة على ثبوت احد المتلازمين ، أو على انتفائه ، فانها تثبت اللازم الاخر أو تنفيه من دون حاجة إلى قيام بينة اخرى على ذلك .

وانْ شئت فقل: انَّ المعارضة حقيقة تكون بين العام والمنطوق في لازمه ، فالتصرف فيه ليس بلا مقتضى ، كما انَّ التصرف في المفهوم بما انه بنفسه تصرف في المنطوق لا يكون مستحيلاً ، وعليه فاذا وقع التعارض بين العام ومفهوم الموافقة فانْ كان المفهوم اخص مطلقاً من العام يخصصه ، وإنْ كان بينهما عموم من وجه يتقدم الاظهر منهما على الآخر فيما اذا كان احد الظهورين بالوضع والآخر بالاطلاق أو كان احدهما اقوى من جهة اخرى ، وإلّا فلابدَّ من الرجوع إلى مرجحات المعارضة ، أو القول بالتساقط والرجوع إلى اطلاق أو عموم فوقاني ، أو إلى الاصول العملية على ما بين في محله .

المورد الثاني: في تخصيص العام بالمفهوم المخالف . اذا تحققت المعارضة بين العام ومفهوم المخالفة ، هل يتقدم العموم على المفهوم ، أو ينعكس الامر ، أو يفصل كما في الكفاية[1] بين ما اذا كان العموم بالوضع والمفهوم من مقدمات الحكمة فيتقدم العام ، واذا انعكس الامر ينعكس ، وإنْ كان كلاهما بالاطلاق فلا ينعقد الظهور لشيء منهما اذا كانا في كلام واحد ، وإنْ كانا معاً بالوضع أو كانا في كلامين فلا يستقر لهما ظهور ؟ وجوه .

والصحيح: انَّ المفهوم اذا كان اخص مطلقاً من العام يتقدم عليه مطلقاً ، سواء كان العموم بالوضع وقلنا: بانَّ تخصيص العام مجازاً ، أو كان بالاطلاق ، سواء قلنا:

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٦٣.

بانَّ المفهوم مستند إلى الوضع أو إلى الاطلاق ، أو كان مستفاداً من الوضع ومقدمات الحكمة معاً كما هو المختار ، فانه متوقف على امرين ، احدهما: رجوع القيد إلى الحكم وهو مستند إلى الوضع ، ثانيهما: عدم العدل للشرط وهو مستفاد من جريان مقدمات الاطلاق ، وذلك لانَّ ترجيح احد الظهورين على الآخر انما يكون فيما اذا تحققت المعارضة بينهما ، فيتقدم الاقوى منهما ظهوراً على غيره .

وامّا اذا لم يكن بينهما تعارض بنظر العرف ، بل كان احدهما قرينة على الآخر بالفهم العرفي ، فيتقدم القرينة ولو كان ظهورها في نفسه مع قطع النظر عن كونه قرينة من ادنى الظهورات ومستفاداً من الاطلاق على ظهور ذي القرينة ولو كان بالوضع ومن اقوى الظهورات في نفسه ، ومن ثمّ لم يتوهم احتمال تقدم ظهور لفظ الاسد في الحيوان المفترس على ظهور الرمي في رمي النبل في قولك «رأيت اسداً يرمي» بعد ظهور كلمة يرمي في القرينية ، لكونها فضلة في الكلام .

وفيما نحن فيه بما انَّ المفهوم على الفرض يكون خاصاً ، لا محالة يكون قرينة على العام عرفاً ، والشاهد على ذلك انه لو صرح بوجوب اكرام العالم مطلقاً وقال: «يجب اكرام العالم أيّ عالم كان» ثم قال «لا تكرم زيد العالم» ووقعت المعارضة بين الحكمين بالعموم المطلق فيتقدم الثاني على الاول مع صراحته في الوجوب لعدم كونه بصيغة الامر وكون الخاص ظاهراً في الحرمة ، اذ يحتمل حمل النهي فيه على بيان الفرد المرجوح ، ولا يتوهم عاقل من اهل العرف خلاف ذلك ، وعليه فيتقدم المفهوم فيما نحن فيه على تقدير تحققه وثبوته ولو كان في ادنى مراتب الحجية على العام ولو كان اقوى ظهوراً في العموم ، فاذا كانا في كلام واحد لا ينعقد للعام ظهور اصلاً ، واذا كانا في كلامين لا يستقر له ظهور تصديقي على ما مر الكلام فيه .

ولهذا البحث ثمر مهم في الفقه لكثرة موارد المعارضة بين المفهوم والعموم في

الاخبار، من جملتها قوله عليه السلام «الماء اذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء»[١] مفهومه اذا لم يبلغ ذلك المقدار ينجسه شيء في الجملة، وهو اخص من عمومات عدم انفعال الماء كقوله عليه السلام «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلّا ما غير طعمه أو ريحه» وفي بعض الاخبار «أو لونه» ولما ذكرناه لم يستشكل ظاهراً احد من الفقهاء في تقديم المفهوم في هذه الروايات على تلك العمومات والاطلاقات.

وبالجملة: الخاص بمدلوله ولو كان معارضاً مع العام إلّا انه بحجيته يكون حاكماً عليه، بمعنى انَّ جريان اصالة الظهور والحجية الثابتة ببناء العقلاء في الخاص يمنع جريانها في العام لحكومتها عليها كما هو الشأن في كل قرينة وذي القرينة.

وبهذا ظهر عدم الفرق بين ما اذا كان المفهوم متصلاً بالعام أو كان في كلام منفصل إلّا فيما بيناه كما وضح الحال ايضاً فيما اذا كان المفهوم بمدلوله حاكماً على العام، كما في مفهوم آية النبا وهي قوله تعالى **﴿إنْ جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان لا تصيبوا قوماً بجهالة﴾**[٢] بناء على ثبوت المفهوم لها وهو حجية خبر العادل وعدم لزوم التبين عنه، فانَّ في المقام آيات وروايات مانعة عن العمل بغير العلم، واطلاقها يعم العمل بخبر العادل اذا لم يفد العلم، كما انَّ التعليل المذكور في الآية وهو قوله «ان لا تصيبوا» ظاهر في عدم جواز العمل اذا كان جهالة ولم يكن عن علم ورشد، واطلاقه يعم العمل بخبر العادل فيما لا يفيد العلم، ولكن المفهوم على فرض ثبوته في نفسه يكون حاكماً على الاطلاقين أي معدما ونافياً لموضوعهما الذي هو احد انحاء الحكومة، فانها لو ثبت للآية مفهوم يكون العمل بقول العادل علما تعبداً وخارجاً عن موضوع ما دل على حرمة العمل بغير العلم فيتقدم المفهوم على الاطلاقات بلا شبهة، وبيان ذلك: انَّ العام والمطلق لا يثبت موضوع نفسه وانما هو حكم مجعول

---

(١) الاستبصار / ج٢ / ص٦.
(٢) الحجرات / ٦.

على الموضوع المفروض وجوده بنحو القضية الحقيقية ، فثبوت العموم أو الاطلاق مبني على عدم ثبوت المفهوم ، وامّا المفهوم فغير متوقف على عدم العموم وإلّا لدار .

وبما بيناه ظهر فساد ما ذكره الميرزا ﷺ من انَّ مفهوم الآية وإنْ كان يتقدم على عمومات مادل على النهي عن العمل بغير العلم إلّا انه لا يمكن تقديمه على التعليل المذكور في الآية لاقوائيته في الظهور ، فانَّ الدليل الحاكم يتقدم على المحكوم كيف ما كان ضعيفاً أو قوياً على ما بين في محله . هذا كله فيما اذا كان المفهوم اخص من العام أو حاكماً عليه .

وامّا اذا كان بينهما العموم من وجه ولم يكن في البين حكومة كما في مفهوم رواية الكر واطلاق دليل الجاري كقوله عليه السلام «ماء النهر يطهر بعضه بعضاً» وباطلاقه يعم الكر والقليل ، كما انَّ المفهوم باطلاقه يشمل الجاري وغيره ، ومورد اجتماعهما الجاري القليل فانه ينفعل بمقتضى المفهوم ولا ينفعل بمقتضى اطلاقات الجاري ، وحينئذٍ إنْ كان في احدهما مرجح كما هو كذلك في المقام فانَّ تقديم المفهوم على روايات الجاري يوجب الغاء عنوان الجاري بالكلية وكون اخذه لغوا ، فيتقدم الراجح وإلّا فانْ كان عموم المنطوق بالوضع فيتقدم على المفهوم وإلّا فيتساقطان ويرجع إلى الاصل العملي ، أن يحكم بالتخيير على الخلاف .

تعقب الاستثناء لجمل متعددة

فصل: اذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة ، فهل يرجع إلى خصوص الاخير أو إلى المجموع ، أو انَّ رجوعه إلى الاخير متيقن وامّا غيره من الجملات فلايصح التمسك بعمومها ايضاً لكونها من الكلام المحتف بما يصلح للقرينية فتكون مجملة ؟ وجوه .

والظاهر انَّ الاستثناء لا خصوصية فيه ، بل البحث يعم كل قيد تعقب جملاً عديدة وامكن رجوعه إلى البعض أو الجميع ، سواء كان استثناءً أو ظرفاً أو مجروراً أو غير ذلك .

والتحقيق: انَّ تعدد الجمل واختلافها لابدَّ وأَنْ يكون لاحد امور ثلاثة: امّا لتعدد محمولاتها مع وحدة الموضوع ، وامّا لتعدد الموضوعات ووحدة المحمول ، واما لتعددهما واختلافهما معاً . مثال الاول مالو قال «العلماء اكرمهم واضفهم واطعمهم» ، ومثال الثاني مالو قال «اكرم العلماء والتجار والاشراف» ، ومثال الثالث مالو قال «اكرم العلماء وجالس التجار واضف الاشراف» .

امّا القسم الاول ، فتارة: لا يتكرر ذكر الموضوع في شيىء من تلك الجمل ، واخرى: يتكرر في بعضها . فاذا لم يتكرر فالظاهر بحسب الفهم العرفي انَّ المحمول في تلك الجمل امر واحد ، وحيث لم ير المتكلم جامعاً بين المحمولات أعني الاكرام والضيافة والاطعام في المثال ليعبر به اطال الكلام وجاء بمحمولات عديدة ، فتلك الجمل وإنْ كانت متعددة صورة ولبّاً ويلحق كلا منها حكمه إلّا انها بالفهم العرفي تكون في حكم جملة واحدة ، وبمنزلتها ، فكأنَّ المتكلم حكم دفعة بثبوت جميع المحمولات للموضوع الواحد ، فاذا تعقبها استثناء أو قيد آخر في هذا الفرض فلا محالة يرجع إلى الجميع لانه تقييد أو تخصيص للموضوع بما له من الحكم .

وامّا اذا تكرر ذكر الموضوع في اللفظ مثلاً قال «العلماء اكرمهم واطعمهم ، والعلماء اضفهم» فلابدَّ وأَنْ يكون التكرار لعناية ، وهي بالنظر العرفي ليس إلّا قطع تلك الجملة وما بعدها عن الجمل السابقة وجعلها مستقلة من جميع الجهات ، فاذا تعقبها استثناء في هذا الفرض ، وقال «إلّا فساقهم» فلا محالة يرجع إلى خصوص الجملة التي كرر فيها ذكر الموضوع والجمل المذكورة بعدها دون الجمل السابقة عليها ، وهذا ظاهر بحسب الفهم العرفي . ولو تنزلنا عن ظهور ذلك ، فرجوع القيد

إلى خصوص تلك الجملة يقيني ، ورجوعه إلى ما سبقها مشكوك فيه ، فيجري فيها اصالة العموم أو الاطلاق .

وامّا توهم عدم جريانها لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، ففساده مبني على بيان المراد من احتفاف الكلام بما هو صالح للقرينية ، فانه كلام كثير الدوران في الالسنة ولم يبين المراد منه ، فنحققه في المقام .

ونقول: ليس المراد بالصالح للقرينية وجود مطلق ما يحتمل السامع اتكال المتكلم عليه في ارادة خلاف الظاهر من اللفظ ، حتى مثل همس الصوت في مقام الامر اذا احتمل السامع اتكال الآمر عليه في ارادة الندب مثلاً ، فانَّ هذا امر واضح الفساد ، فانَّ الظهورات التي يحتج بها العقلاء في المحاورات يتمسك بها في استكشاف مرادات المولى لتبعية مقام الاثبات للثبوت ، إلّا اذا كان الكلام مجملاً عرفاً ، ولم يكن له ظهور بحسب المتفاهم العرفي ، فالمراد بالصالح للقرينية ما يحتمل السامع ظهوره عرفاً في القرينية وهو لا يعلم بذلك لجهله بمعناه الظاهر فيه عرفاً ، فيكون الكلام حينئذٍ مجملاً عنده . وامّا اذا علم السامع بأجماله وعدم ظهوره في القرينية عند العرف ايضاً فليس ذلك صالحاً للقرينية اصلاً ، اذ كيف يعقل اَنْ يتكل المتكلم في ارادة خلاف الظاهر على امر مجمل ، بل لابدَّ له من الاتكال على امر ظاهر ليكون مبيناً لارادة خلاف الظاهر من ذي القرينة ، اذ لا يرفع اليد عن الظاهر بالمجمل .

وبالجملة: فالمجمل عرفاً لا يصلح لأنْ يكون مبيناً وقرينة على ارادة خلاف الظاهر من لفظ آخر كما في العام المخصص بمجمل منفصل مردد بين الاقل والاكثر ، كما لو قال «اكرم العلماء» ثم قال «لا تكرم فساقهم» وتردد بين مطلق العاصي أو خصوص مرتكب الكبائر ، ولم يكن هناك ظهور عرفي في سراية اجمال المخصص إلى العام .

اذا عرفت المراد بأحتفاف الكلام بالصالح للقرينية ، نقول: فيما نحن فيه بما انَّ رجوع الاستثناء إلى الجمل السابقة مجمل عرفاً ، فلا يوجب اجمالها ، ولا يكون ذلك من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، بل يجري فيها اصالة العموم ، والآية الشريفة من هذا القبيل ، فانَّ ذكر الموصول في قوله تعالى ﴿**واولئك هم الفاسقون**﴾[1] بمنزلة تكرار الموضوع ، فالاستثناء يرجع إلى خصوص هذه الجملة دون الجمل السابقة ، فالحكم بالجلد وسقوط الشهادة لا يسقطان بالتوبة كما ورد ذلك في الاخبار ايضاً . هذا كله في القسم الاول .

ويجري ما ذكرناه في القسم الثاني ايضاً ، وهو فرض اختلاف الجمل بتعدد الموضوعات فقط مع وحدة المحمول ، فانَّ الموضوع فيه حقيقة واحد ، وهو عنوان جامع لتلك الموضوعات ، والتكرار انما هو لعدم وجدانه عنواناً جامعاً ، ويجري في القسمين المزبورين من تكرار المحمول وعدمه بجميع مزاياهما ، فلا نعيد .

وبهذا ظهر الحال في القسم الثالث الذي هو خامس الاقسام على ما عرفت ، فانَّ الاستثناء فيه يرجع إلى خصوص الجملة الاخيرة دون غيرها ، والاحتمال مندفع بالاصل كما تقدم .

وبالجملة الضابط في الكلام المحتف بما يصلح للقرينية هو انه بعد ما جرى بناء العرف والعقلاء على تفهيم مراداتهم بالظهور المستند إلى الوضع أو إلى قرائن عامة التي منها الاطلاق ومقدمات الحكمة لا يصح للمتكلم اَنْ يتكل في ارادة خلاف الظاهر إلّا على ما يكون ظاهراً في ذلك بنظر العرف ، والمخالف يعد محكوما في محاكم العقلاء ويحتج عليه لا محالة . وعليه فانْ كان ما يحتمل السامع قرينيته على ارادة خلاف الظاهر مما يحتمل ظهوره في القرينية عرفاً وهو جاهل فلا محالة يوجب

---

(١) النور / ٤.

اجمال اللفظ عنده ، اذ يحتمل اَنْ يكون محتمل القرينة مما يصح اتكال المولى عليه في ارادة خلاف الظاهر . واما لو علم باجمال محتمل القرينية حتى عند العرف ، فلا يوجب ذلك اجمال اللفظ اصلاً ، لعدم جواز اتكال المتكلم على مثله في ارادة خلاف الظاهر كما عرفت ، ورجوع الاستثناء في محل الكلام إلى الجمل السابقة على مورد تكرار الموضوع أو المحمول أو إلى غير الأخيرة عند اختلافها موضوعا ومحمولا غير ظاهر ، فلا يجوز اتكال المتكلم عليه في ارادة خلاف الظاهر أعني الخاص منها ، فيجري فيها اصالة العموم ولا يوجب اجمالها .

ثم انه ربما يقال: كما قيل: انَّ المعارضة في المقام انما هو بين عامين ، ويدور الامر بين تخصيص احدهما ، وذلك لانَّ مقتضى عموم تلك الجمل وإنْ كان تخصيص الاستثناء لخصوص الجملة الاخيرة إلّا انَّ عموم الاستثناء الذي هو جمع محلّى باللام أو مضاف كقولك «إلّا فساقهم» يقتضي شموله لجميع الجمل ، فالامر دائر بين تخصيصين ، ولا ترجيح وهو يوجب الاجمال .

والجواب عنه واضح ، فانَّ عموم الموضوع وخصوصه انما يكون بلحاظ الحكم المترتب عليه ، فسعة دائرة الفساق أو ضيقها دائرة مدار اخراجه عن الجميع أو عن البعض . وانْ شئت فقل: انها تدور مدار مرجع الضمير ، فانْ رجع إلى الجميع يكون وسيعاً وإلّا فيكون ضيقاً ، والمفروض انَّ رجوعه إلى ما عدى الجملة الأخيرة غير معلوم ، فلم ينعقد للاستثناء عموم في زمان اصلاً ليدور الامر بين رفع اليد عنه أو عن الجمل المتقدمة .

تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

فصل: وقع الكلام في جواز العمل بالخبر فيما اذا خالف عموم الكتاب أو اطلاقه . وهذه المسألة حقيقة من مباحث حجية الخبر ، فيبحث عن انَّ دليل حجية

الخبر هل تثبت حجيته مطلقاً حتى فيما اذا كان مخالفاً لعموم الكتاب أو اطلاقه ، أو انه مختص بغير ذلك . وانما يتعرض لها في المقام لمناسبة كونه مستلزماً لتخصيص الكتاب .

وكيف كان يقع البحث في موردين .

الاول: في حجية الخبر الموجب لتقييد الكتاب أو لتخصيصه من حيث المقتضى .

الثاني: من حيث المانع .

امّا المورد الاول ، فيقال: انَّ دليل حجية الخبر انما هو الاجماع وسيرة المتدينين إلى اصحاب الأئمة عليهم السلام ومن كان في عصرهم ، فانه يقطع بانهم ما كانوا باجمعهم يصلون بخدمة الامام عليه السلام ، ويسألون مسائلهم منه عليه السلام بلا واسطة ، بل كان يصل إليهم احكامه عليه السلام مع الواسطة خصوصاً النساء وكانوا يعملون بها اذا كان المخبر موثقاً ، وهما دليلان لبيان لابدَّ من الاقتصار فيهما على المتيقن الذي هو صورة عدم مخالفة الخبر لعموم الكتاب .

وفيه: اولاً ـ انا نطمئن بعدم الفرق بين القسمين في قيام السيرة على العمل بالخبر ، فانا نرى كل من ذهب إلى حجية خبر الواحد من الفقهاء وغيرهم يعتمدون على الخبر الموثق من غير فحص عن مخالفته لعموم الكتاب أو اطلاقه .

وثانيا ـ انَّ دليل حجية الخبر غير منحصر بالاجماع وسيرة الاصحاب ، بل عمدته سيرة العقلاء ، ومن الواضح انَّ العقلاء لا يفرقون بين القسمين اصلاً .

وامّا المورد الثاني ، فتقريب وجود المانع من وجهين .

احدهما: انه ولو كان الخبر في الموثق نفسه حجة إلّا انه ظني والكتاب قطعي ، فكيف يمكن رفع اليد عن القطعي بالظني ؟ ؟ !

وفيه: انَّ هذا الاستدلال اشبه شيء بالخطابة ، وإلّا فلم يدع احد رفع اليد

عن سند الكتاب بالخبر ليرد ذاك الايراد ، بل يرفع اليد عن ظاهر الكتاب بالخبر ، وكلاهما ظنيان ، فترجيح قوله «لاربا بين الوالد والولد» على اطلاق قوله تعالى ﴿وحرم الربا﴾[١] يكون من رفع اليد عن ظني بظني آخر .

ويمكن اَنْ يقال: انَّ ذلك من قبيل ترجيح احد القطعيين على الآخر ، بتقريب: انَّ الخبر الموثق وإنْ كان ظني الصدور إلّا انَّ دليل حجيته لابدَّ واَنْ يكون قطعياً ، فهو قطعي الحجية . وإلّا فكيف يمكن اعتماد العقلاء عليه مع عدم كونه مؤمنا ؟ ومن هنا قلنا: انَّ ما دل على المنع من العمل بغير العلم من الآيات والروايات كلها ارشاد إلى ما يحكم به العقل وليس شيء منها مخصصاً ، فالمؤمن دائماً يطلب المؤمن في اقتحامه في الامور كما هو ظاهر قوله تعالى ﴿المتقين في مقام امين﴾[٢] فتأمل ، بخلاف المنافق فانه يرتكب كلما اقتضاه شهوته ولو لم يكن مؤمن في البين كما هو ظاهر قوله تعالى ﴿وكنا نخوض مع الخائضين﴾[٣] وهكذا ظهور الاية من عموم أو اطلاق وإنْ كان ظنياً إلّا انه قطعي الحجية ببناء العقلاء ، ومن هنا لو سئل من افتى بجواز الربا بين الوالد والولد عن مدركه لا يقول لانّي ظان بالحكم الواقعي ، بل يقول لقيام الحجية القطعية على ذلك ، وهكذا العكس . فالمعارضة انما هي بين مقطوعي الحجية ، وفي الحقيقة بين دليل حجية سند الخبر وبين عموم الكتاب أو اطلاقه ، والنسبة بينهما وإنْ كانت عموم من وجه لكنه يرجح عليه دليل حجية السند لحكومته عليه ، فانَّ التعبد بصدور الخبر بنفسه يرفع الشك في العموم ، لانه تعبد بعدمه كما هو الحال في التعبد بكل قرينة بالاضافة إلى ذيها . وهذا بخلاف العكس ، فانَّ التعبد بالعموم ليس بنفسه تعبداً بعدم صدور الخبر ، نعم يدل عليه

---

(١) البقرة / ٢٧٥.
(٢) الدخان / ٥١.
(٣) المدثر / ٤٥.

بالالتزام من باب استحالة اجتماع الحكمين .

وهذا البيان بعينه ايرادا وجواباً يجري في جميع موارد معارضة خبر الواحد الخاص مع عام أو مطلق مقطوع الصدور كالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعية .

وتوضيح تقديم دليل حجية الخبر على العام الكتابي مع انَّ النسبة بينهما عموم من وجه بالحكومة هو انَّ الاصول اللفظية كأصالة العموم ونحوها يكون الشك في ارادة الظاهر من اللفظ ماخوذاً في موضوعها ، ولذا يعبر عنها بالاصول العملية ، وعليه فالخاص بما انه قرينة على العام يكون التعبد به بنفسه رافعاً للشك في ارادة العموم من العام ، بل هو في حكم القطع بتخصصه وعدم ارادة العموم منه ، فينتفي موضوع الاصل اللفظي وهو الشك في ارادة الظاهر ، وهذا معنى الحكومة من حيث الحجية فانَّ الخاص تارة يكون بمدلوله المطابقي حاكماً على العموم ، كما في قوله عليه السلام «لا ربا بين الوالد والولد» بالاضافة إلى الآية ، وقوله عليه السلام «لا شك لكثير الشك» بالاضافة إلى ادلة الشكوك ، وإلّا فدائماً يكون بحجيته حاكماً على العام كما لو ورد «لا بأس بالربا بين الوالد والولد» . وهذا الوجه جار في التعبد بكل قرينة بالاضافة إلى ذيها ، وهو السر في حكومة الامارات على الاصول العملية وتقديمها عليها ، وامّا العكس فالتعبد بالعموم بنفسه لا يذهب الشك في صدور الخاص ، وانما يدل عليه بالالتزام وحكم العقل باستحالة اجتماع الحكمين .

وربما يجاب عن هذا الايراد أي عن تقديم دليل حجية الخبر على العام مع كون النسبة بينهما عموم من وجه بما اشير إليه في الكفاية[1] من انه لو قدم جانب الآية وخصص دليل حجية الخبر بغير موارد معارضته مع عموم أو اطلاق كتابي

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٦٦.

لزم تخصيصه بالموارد النادرة لمخالفة اغلب الاخبار له ، وقد بين في محله انَّ من مرجحات تقديم احد العامين على الآخر لزوم مثل هذا المحذور من عكسه .

وفيه: انه لا يمكننا المساعدة على ذلك ، اذ ليس في الكتاب عموم يستفاد منه اباحة كل فعل صادر عن المكلف ، وطهارة جميع الاشياء ، ونفوذ النكاح باقسامه إلى غير ذلك من احكام المعاملات والعبادات لتكون اغلب الاخبار الدالة على اعتبار بعض الخصوصيات فيها مخالفاً للكتاب ، وهذا واضح لمن سبر ابواب الفقه . فالجواب الصحيح ما ذكرناه .

المانع الثاني: الروايات الواردة في انَّ ما خالف قول ربنا لم نقله ، أو باطل ، أو زخرف[1] وامثال ذلك ، فانَّ دعوى عدم صدق المخالفة في التنافي بالعموم المطلق فاسدة فانَّ التنافي بين العام والخاص موجود غاية الامر تقدم الخاص على العام عرفاً .

والجواب عنه: مضافاً إلى انَّ هذه المادة أعني المخالفة واردة في موردين ، احدهما: هذه الاخبار وهي روايات العرض ، ثانيهما: الاخبار العلاجية ، والظاهر انه اريد منها في الموردين معنى واحد ، وسنبين انَّ المراد منها في اخبار التعارض هو المخالفة بالعموم من وجه او التباين بحيث لم يجمع بينهما عرفا ، فلابدَّ وأَنْ يراد ذلك ايضاً في المقام .

انا نقطع بانه لم يرد من المخالفة في تلك الاخبار ما يعم هذا التنافي ، للقطع بصدور المخالف للكتاب بهذا المعنى عن المعصومين مع انَّ لسانها آبية عن التخصيص ، اذ لا معنى لأنْ يقال: ما خالف قول ربنا لم نقله إلّا في المورد الفلاني .

ويشهد لذلك المقبولة والمرفوعة الواردتان في تعارض الخبرين ، فانَّ المقبولة

---

(١) الكافي / ج١ / ص٦٩.

بناء على ماهو الصحيح عدم كونها في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة كما ذهب إليه في الكفاية ظاهرة في حجية كل من الخبرين من قطع النظر عن المعارضة ، والامر بالترجيح بموافقة الكتاب كأنّه تقرير لحجية الخبر المخالف للكتاب ايضاً في نفسه لولا المعارضة ، وهذا ظاهر . وامّا المرفوعة فهي صريحة في ذلك ، لانه جعل موافقة الكتاب فيها ثانيالمرجحات والمرجح الاول هو الشهرة حيث قال «خذ باشهرهما» فهي نص في الاخذ بالاشهر المخالف للكتاب وطرح الشاذ الموافق له ، فمن جميع ذلك يعلم انَّ المراد بالمخالف في اخبار العرض ليس هو مطلق التنافي ، بل بحيث لم يكن بينهما جمع عرفي .

ويؤيد ذلك ايضاً انَّ في بعض الاخبار امر بعرض الاخبار على السنة النبوية ايضاً على ما ببالي كالعرض على الكتاب ، فلو استفيد منها عدم جواز تخصيص عموم الكتاب بالخبر لزم عدم جواز تخصيص الخبر النبوي به ايضاً ، وهو بديهي الفساد .

ثم انه ربما يستدل على عدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر بما هو مبنيعلى مقدمة وهي: انَّ النسخ في الاحكام لابدَّ واَنْ يكون تخصيصاً في الازمان وعدم ارادة ثبوت الحكم في الزائد على ذات الزمان من الاول ، كالتخصيص المصطلح الذي هو تخصيص في الافراد ، فانَّ النسخ الحقيقي مستحيل في الاحكام لاستلزامه جهل الحاكم ، وعليه فاذا جاز تخصيص الكتاب بالخبر لجاز نسخه به ايضاً ، لانه تخصيص زماني ، وهو باطل .

وفيه: انه لو اريد الملازمة بينهما امكانا فهي ثابتة ولا مانع من نسخ الكتاب بخبر الواحد لو دل عليه دليل ، وامّا وقوعا فلا ، لقيام الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد ، ولعل السر فيه والله العالم عدم ورود ناسخ له من الأئمّة أي بعد النبي ﷺ ، ولو تحقق ذلك من النبي ﷺ لوصل الينا بالتواتر وشاع ذلك لعدم

وجود داع على اخفائه كما لم يخف علينا نسخ القبلة الاولى والتوجه إلى الكعبة .

فالانصاف وفاقاً للفقهاء جواز تخصيص الكتاب وتقييده بخبر الواحد .

الشك في كون الخاص مخصصاً أو ناسخاً

فصل: اذا شككنا في كون الخاص مخصصا أو ناسخاً ، فهل يحكم بالتخصيص ، أو بالنسخ ، أو بشيء آخر ؟ وجوه .

ولابدَّ من بيان اقسام العام والخاص ، فانهما تارة: يكونان متقارنين زمانا ، وعليه لابدَّ من الالتزام بكون الخاص مخصصاً للعام ولا يحتمل ناسخيته لعدم انعقاد الظهور للعام في الزائد على ذلك ، واخرى: يكونان مختلفين زمانا ، وعليه امّا يكون العام سابقاً على الخاص ، وامّا يكون الخاص متقدماً على العام ، وعلى كل تارة: يكون صدور اللاحق بعد حضور وقت العمل السابق ، واخرى: قبله ، فالاقسام اربعة .

امّا لو فرضنا تقدم العام على الخاص ووروده قبل حضور وقت العمل بالعام بالاضافة إلى مورد الخاص ، فيتعين في التخصيص ، ولا يحتمل النسخ ، لاستحالة النسخ قبل حضور وقت العمل ، لاستلزامه لغوية جعل الحكم اذا كان بداعي الجد أي البعث والزجر الحقيقي الذي هو مورد الكلام دون الحكم الصوري الظاهري فانه لا يطلق على رفعه النسخ .

نعم يتصور النسخ الحقيقي قبل حضور وقت العمل بالاضافة إلى المولى الجاهل لجهله بالملاك ، فيجعل الحكم لتخيله بكونه ذا ملاك ثم بعد مضي زمان لا يفي باتيان العمل يبدو له فيرى عدم كونه ذا ملاك ، فينسخ حكمه ، وامّا المولى الحكيم العالم بالغيب فكيف يجعل الحكم بداعي الجد مع علمه بانه ينسخه قبل حضور وقت العمل به وتمكنه منه ، وهل هو إلّا لغو ظاهر ، فاذن لا مناص في مثل ذلك من

التخصيص .

ولكن المحقق النائيني ﷺ ذهب إلى جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ ، واختار التخصيص في الفرض لوجه آخر وحاصل ما ذكره هو[١]: انَّ الاحكام الشرعية قد تكون من قبيل القضايا الخارجية فيقول المولى: «اكرم زيداً أو هؤلاء» وقد تكون من قبيل القضايا الحقيقية ، وهي ايضاً تارة: تكون مؤقتة بوقت خاص كالحكم بوجوب الحج في الموسم ، واستحباب العمرة في الاشهر الحرم ، والصلوات في أوقاتها ، واخرى: لا تكون مؤقتة . امّا القسمان الاولان فعدم جواز النسخ فيهما قبل حضور وقت العمل .

وقد مر منه نظير هذا في مبحث جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط ، واعترضنا عليه هناك بانَّ انتفاء الشرط إنْ كان مستنداً إلى ذلك الحكم ، كالحكم بالقصاص المترتب على قتل النفس المحترمة اذا علم الحاكم بانتفاء ذلك لاجل حكمة بالقصاص وكثيراً يتفق ذلك في الاحكام التحريمية ، فيجوز جعله بل قد يقتضيه الحكمة ، وامّا لو كان انتفاء الشرط غير مستند إلى ذلك ، كما لو قال «يجب اعطاء دينار على من شرب جميع ماء البحر» مع علمه بانَّ احداً لا يقدر عليه ، فهو لغو محض .

وبهذا البيان يظهر عدم امكان جعل الحكم في المقام ولو بنحو القضية الحقيقية مع علمه بانه ينسخه قبل حضور وقت العمل به ، فانه من اللغو الواضح ، واما جعل حرمة شرب الخمر وحرمة قتل النفس بنحو القضية الحقيقية فحضور وقت العمل به انما هو بنفس تمكن المكلف من ايجاد ذلك . فتحصل انَّ جعل الحكم ولو بنحو القضية الحقيقية مع علم الآمر بنسخه قبل حضور وقت العمل لغو قبيح ، فاذا ورد الخاص

---

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص٥٠٧.

قبل حضور وقت العمل بالعام يتعين في التخصيص لا محالة .

وامّا اذا ورد الخاص بعد حضور زمان العمل بالعام فكونه مخصصاً يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وقد ذهبوا إلى قبحه ، وحيث انَّ الالتزام بالنسخ في هذه المخصصات على كثرتها فانَّ غالبها صادرة عن الصادقين عليهما السلام والعمومات والاطلاقات غالبها صادرة عن النبي صلى الله عليه وآله بعيد ، لا من جهة انَّ النسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله لانقطاع الوحي ، فانه امر ممكن ببيان النبي صلى الله عليه وآله أمدَ الحكم لاوصيائه عليهم السلام وهم يبينونه للناس في وقته ، فثبوت النسخ عن الأئمة عليهم السلام ايضاً ممكن إلّا انَّ كثرة النسخ بهذا المقدار مستبعد جداً فتأمل .

ومن ثم وقعوا في الاشكال ، لانَّ الالتزام بالتخصيص مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة ، والمفروض انه قبيح ، والالتزام بالنسخ في هذه الموارد على كثرتها بعيد .

وقد اجاب شيخنا الانصاري قدس سره عن ذلك بما حاصله: انَّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة انما هو فيما اذا كان العموم من العام مراداً بالارادة الجدية ، وامّا اذا كان مراداً استعمالياً فقط لا بداعي الجد بل بداعي جعل القانون ليكون حكماً ظاهرياً يعمل به عند الشك ، فلا قبح حينئذٍ في تاخير البيان عن وقت الحاجة ، وعليه يكون الخاص مخصصاً بالاضافة إلى الحكم الواقعي وناسخاً بالاضافة إلى الحكم الظاهري انتهى .

وقد تقدم في كون العام المخصص بالمنفصل مجازاً وعدمه انَّ صاحب الكفاية قدس سره ذكر ما حاصله: انه لا ملازمة بين الارادة الاستعمالية والارادة الجدية ويمكن عدم مطابقتهما ، والميزان في الحقيقة والمجاز بالارادة الاستعمالية ، والتخصيص انما يكشف عن الارادة الجدية دونها ، ولذا لا يوجب مجازية العام .

وقد اورد عليه الميرزا قدس سره هناك بعدم تعددهما . واجبنا عنه بما تقدم ، ولذا

اخترنا تبعاً للكفاية عدم استلزام التخصيص لمجازية العام ، إلّا انَّ اختلاف الارادتين لا يرفع الاشكال في المقام ، بل هو اجنبي عنه ، وذلك لانَّ المتكلم الذي تتخلف اراداته الجدية عن اراداته الاستعمالية امّا اَنْ ينصب قرينة ولو عامة على ذلك ، وحينئذٍ لا ينعقد لكلماته من العمومات وغيرها ظهور اصلا حتى في الحكم الظاهري ليحتاج إلى النسخ أو التخصيص ، وامّا يتكلم بما له ظاهر ويريد خلافه من دون نصب قرينة عليه ، فهذا هو بنفسه تاخير البيان عن وقت الحاجة ، وقد فرض قبحه ، اذ لا نعني به أزيد من ذلك .

وبعبارة اخرى ليس لاختلاف الارادتين وكون العموم مراداً بالارادة الاستعمالية دون الجدية دخل في قبح تأخير البيان وعدمه ، فانَّ القبح اِنْ كان يرتفع بوجود مصلحة في التأخير أو مفسدة في البيان فلا قبح عند تحققه ولو لم نقل باختلاف الارادتين واِنْ لم يرتفع فكذلك .

والصحيح في الجواب: انه بعدما جرى بناء العقلاء على تفهيم مراداتهم الجدية باستعمال الالفاظ يكون استعمال اللفظ وارادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة مخالفاً لطريقة العقلاء وخروجاً عن محاوراتهم ، فمع قطع النظر عن بنائهم لاقبح في تأخير البيان اصلاً ، ولكن بلحاظ هذا البناء يكون التخلف قبيحاً كقبح خلف الوعد .

وانما الكلام في انَّ قبح ذلك هل هو ذاتي كقبح الظلم بحيث يستحيل انفكاكه عن هذا العنوان ، أو هو قبح يعبر عنه بقبح في نفسه كقبح الكذب فانه في نفسه قبيح ، ولكنه قابل لأنْ يتصف بالحسن لطروء عنوان عليه كانجاء مؤمن مثلاً ؟ والظاهر انه من قبيل الثاني ، وعليه فاذا فرضنا انَّ في البين مانع عن التخصيص ، أو هناك مصلحة في تركه فلا قبح في تأخيره اصلاً ، بل الحكمة قد يقتضيه ، ومثال ذلك في العرفيات واضح ، ومن هنا لم يبين النبي الاكرم ﷺ الاحكام الالهية إلّا تدريجا ،

ولا يبعد اَنْ يكون ذلك لعدم تمكنه ﷺ من البيان أو لمانع آخر . ومن الواضح انَّ الائمّة عليهم السلام لم يتمكنوا من بيان الاحكام إلّا في عصر الصادقين ، فحصل لهم فرجة لبَثّ الاحكام الالهية ، فبينوا جملة من المخصصات وقد بقي مقدار منها محفوظاً عند امام العصر (عج) على ما في بعض الاخبار .

وبالجملة فتاخير البيان لغرض أو لمانع لاقبح فيه ، فلا مانع من الالتزام بالتخصيص في الفرض ، كما لامانع من الالتزام بالنسخ ايضاً في نفسه لولا الكثرة التي يبعد الالتزام بها ، فيتعين التخصيص . هذا كله فيما اذا ورد الخاص بعد العام بقسميه .

وامّا اذا انعكس الامر ، وورد العام بعد ورود الخاص ، فهو ايضاً على قسمين: لانَّ العام تارة: يكون وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاص فيتعين التخصيص لاستلزام النسخ لغوية الخاص ، واخرى: يكون العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص ، فيدور الامر بين كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام فيكون العمل على طبق الخاص ، وكون العام ناسخاً للخاص فيكون العمل على طبق العام .

وقد ذكر في الكفاية لترجيح التخصيص ماحاصله: انَّ التخصيص اكثر واغلب ، والظن يلحق الشيء بالاغلب .

وفيه: انَّ الاغلبية لا توجب قوة الظهور ، وانما يوجب الظن وهو لايغني من الحق شيئاً . والميزان في تقديم احد الظاهرين على الآخر انما هو اقوائية الظهور . هذا مضافاً إلى انَّ ظهور الخاص في الاستمرار غالبا يكون بالاطلاق ، وظهور العام في العموم الافرادي غالباً يكون بالوضع ، ولو كان بمقدمات الحكمة ايضاً يكون اقوى كما هو ظاهر .

بل ذكر المحقق النائيني رحمه الله في بحث دوران الامر بين التمسك بعموم العام واستصحاب حكم المخصص انَّ دليل جعل الحكم لا يمكن اَنْ يتكفل لبيان استمراره

حتى بالاطلاق ، لانَّ الحكم باستمرار الحكم فرع ثبوته ، تفرع كل حكم على موضوعه ، فلا محالة يكون استمرار الاحكام ثابتاً بالاستصحاب ، وعلى هذا فتكون المعارضة حقيقة في المقام بين الاستصحاب والعموم ، ومن الواضح انَّ الاصل العملي لا يقاوم العموم اللفظي ، فيثبت النسخ لا محالة .

وقد اجبنا عن هذا بما تقدم في باب النواهي من امكان جعل الاستمرار لنفس الحكم بأَنْ يكون هو الموضوع للاستمرار وإنْ لم يمكن لما ذكر إلّا انه لا مانع من جعله وبيانه بنفس دليل جعل الحكم ، فانه كما يمكن لحاظ متعلق الحكم مطلقاً وسارياً من حيث الافراد العرضية يمكن لحاظه كذلك من حيث الافراد الطولية فيجعل له الحكم ، فيثبت الاستمرار ، ويمكن التمسك باطلاقه في مقام الاثبات ، فالاستمرار ايضاً ظهور لفظي وليس مفاد الاستصحاب ، إلّا انَّ الكلام في وجه تقديمه على ظهور العام في العموم .

والذي ينبغي اَنْ يقال: في وجه ذلك هو انَّ الاحكام الشرعية من عموم وغيره ليس مفاد دليلها ثبوت الحكم من حيث صدور الدليل ، بل مفاده ثبوت الحكم من اول الشريعة ، فمفاد العام المتأخر ثبوت الحكم العام من اول زمان ثبوت الخاص ، وعليه فيرتفع احتمال النسخ رأساً ، لانَّ النسخ على ما ذكرنا من انه تخصيص في الازمان انما يكون فيما اذا كان مفاد الناسخ ثابتاً من حين صدوره لا من الاول ، وإلّا فليس هناك تخصيص في الازمان ، فيتعين التخصيص ولامانع من تقديم البيان عن وقت الحاجة .

وعلى هذا فلا وجه للتقسيمات المتقدمة من سبق العام على الخاص ، أو عكس ذلك ، أو كون المتأخر وارداً بعد حضور وقت العمل بالمتقدم ، أو قبله اصلاً ، لانَّ احتمال النسخ منتفٍ في جميعها .

والظاهر انَّ هذه الاشكالات جميعها ناشئة من خلط الاحكام الشرعية

بالاحكام الخارجية الصادرة من الموالي العرفية التي يكون اللاحق منها ثابتاً من حين ورود دليله ، فيحتمل فيه النسخ ، ولا نحتمل ذلك في الاحكام الشرعية ، اذ من الواضح انَّ حكمه ﷺ بفساد الصلاة في مالا يؤكل لحمه في جواب السائل لا يكون حادثاً حين سؤاله ، بل يكون حكماً ثابتاً من اول الشريعة المقدسة ، وكان موجباً لفساد الصلاة واعادتها أو قضائها حتى بالاضافة إلى من فعلها قبل ذلك ، وبهذا يندفع الاشكال راسا .

حقيقة النسخ والبداء

بقي الكلام في حقيقة النسخ والبداء:

امّا النسخ فتفصيل الكلام فيه انه تارةً: يكون الحكم الثابت أولاً صوريا ظاهرياً بداعي الامتحان ونحوه ثم يصدر ناسخ له ، وهذا خارج عن النسخ المصطلح ، ولا اشكال في امكانه بل وقوعه ، اذ لا مانع من اَنْ يتكلم المولى لمصلحة فيه .

واخرى: يكون حكما حقيقياً بداعي البعث والزجر . وهذا على اقسام: فانه امّا اَنْ يكون في مقام الاثبات محدوداً بحد خاص ، وهو اجنبي عن النسخ ، وامّا اَنْ يكون مهملاً في مرحلة الاثبات ثم يرد الثاني فيكون مبيناً لاجماله لاناسخاً له ، فجيمع هذه الاقسام خارجة عن النسخ المصطلح . وامّا اَنْ يكون بحسب مقام الاثبات مطلقاً دالاً على الاستمرار وضعاً أو اطلاقاً فيرد الدليل الثاني ويرفع ذاك الاستمرار ، فيكشف عن عدم كونه مراداً جديا من اول الامر ، نظير التخصيص في الافراد ، وهذا هو المراد من النسخ اصطلاحاً ، كما هو المناسب للفظه لغة ، فانه يقال «نسخت الشمس الظل» اذا رفعته .

وقد خالفنا في جوازه اليهود ، فذهبوا إلى استحالة النسخ في الاحكام الشرعية ، وتبعهم النصارى في ذلك ، حيث ذهبوا إلى انَّ موسىعليه السلام اول من اتى بالشريعة ، وقبله لم تكن احكام من الشارع سوى نفي الشرك ، وهو الذي جاء بالناموس أي التابوت فيه احكام الله ، وهي ثابتةً لا تنسخ ، وقد وقعوا في الاشكال من حيث ذهابهم إلى نسخ بعض احكام التوراة ، وليس لنا غرَض بالتعرض لذلك .

وقد استدلوا على استحالة النسخ بانَّ الحكم لو كان ذا مصلحة وملاك فلمَ يرفعه ، وإنْ لم يكن فيه ملاك فلماذا يضعه .

وهذا انما يتم لو أُريد من النسخ رفع الحكم ثبوتاً ، ولا دافع له حينئذٍ اصلاً ، ولكن قد عرفت انَّ المراد من النسخ انما هو رفع الحكم المستمر اثباتاً فقط ، فلا يلزم منه محذور اصلاً .

وامّا البداء في التكوينيات فقد خالفنا فيه العامة ايضاً تبعاً لليهود ، وشنعوا الشيعة بها حتى نسبوا اليهم مالا ينبغي جهلاً بمرادهم من البداء . وقد ورد عن ائمتنا عليهم السلام في روايات مستفيضة انَّ من لم يعتقد بالبداء لم يكمل ايمانه ، وفي بعضها ما بُعث نبياً إلّا اخذ منه العهد والاقرار بالبداء ، فلا بد لنا من بيان امرين .

أحدهما: المراد من البداء الذي نقول به .

ثانيهما: ما ورد من التخلف وعدم وقوع ما اخبر به بعض الانبياء والاوصياء خارجاً .

امّا الامر الاول ، فلا ريب في قدرته تعالى على جميع الاشياء وانَّ كل شيء تحت سلطانه عز شانه ، وقد بينا في محله انَّ علمه الذاتي وانكشاف افعال العباد لديه جل شانه قبل وجودها وإنْ لم نعرف حقيقته بعد علمنا بانه ليس من قبيل الاعراض لا ينافي صدورها عنهم باختيارهم خلافاً للمجبرة ، لانَّ العلم بالفعل ليس من مبادىء صدوره ، وانما يتعلق به على واقعه ، فلو فرضنا محالاً عدم علمه بافعالنا كيف كانت تصدر عنا بعد علمه ايضا كذلك لانه متعلق بها على ماهي عليه واقعاً ، نظير المرآة ونظير علمنا بصدور بعض الافعال عن انفسنا ، فليس للعلم أي دخل وتاثير في تحقق الفعل اصلاً ، وكما لا يوجب علمه بافعال العباد سلب قدرتهم واختيارهم ، كذلك لا يوجب علمه بافعال نفسه سلب قدرته عنها كما قال عز شأنه «بل يداه مبسوطتان» .

ثم انَّ الامور المتحققة واقعاً غير منحصرة بالموجودات الخارجية ، بل هناك موجودات نفس الامرية ثابتة في الواقع ، وليست من قبيل الفرض الممكن متعلقة بكل شيء ، كالامكان الثابت للامور الممكنة ، والامتناع الثابت للامور المستحيلة ، فانهما امران واقعيان ، وليسا مجرد اعتبار كما توهم بدعوى انَّ الامكان لو كان موجوداً فلابدَّ واَنْ يكون ممكنا ايضاً وهكذا إلى انْ يتسلسل ، وانَّ استحالة اجتماع النقيضين لو كانت موجودة لزم وجود موضوعها وهو خلف ، فانَّ وجودهما ليس وجوداً خارجياً ليلزم ذلك ، بل هو وجود وتحقق نفس الامر كما بين . ومن هذا القبيل الملازمات فانها ايضاً ثابتة واقعاً بين المتلازمين ، فالموجودات على قسمين: موجودات خارجية وموجودات متحققة في الواقع ونفس الامر وإنْ لم يكن لها ما بحداء في الخارج ، وكل منهما قابل لتعلق العلم به كما نشاهد ذلك وجدانا . ومن الواضح انَّ عدم تحقق اللازم في الخارج لعدم تحقق ملزومه لا ينافي الملازمة ولا يستدعي اَنْ يكون العلم بها جهلاً .

اذا عرفت ذلك نقول: علمه تعالى باعتبار المعلوم ينقسم على ما يستفاد من الادلة الى ثلاثة اقسام:

الاول: علمه المكنون الذي استأثر به نفسه ، ولم يخبر به احداً من خلقه لا ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلاً ، وجهلهم بذلك لا يوجب منقصة فيهم ، فانَّ المخلوق يستحيل اَنْ يحيط بما احاط به الخالق تبارك وتعالى ، وهذا هو العلم بالمشيئة .

الثاني: علمه المعبر عنه بالقضاء المحتوم ، وهو علمه بتحقق الاشياء خارجاً حتماً ، وقد اخبر به مخلوقاته وعباده كل بحسبه ، والأوفر حظاً من ذلك اشرف مخلوقاته وهو خاتم النبيين ثم اوصيائه المعصومون ، ويعبر عنه باللوح المحفوظ ، وهو الذي يتنزل به الملائكة والروح في ليلة القدر على النبي ﷺ ووصيه .

الثالث: علمه جل شانه بالملازمات وتحقق الاشياء في الخارج لولا المشيئة

على خلافها ، وقد اخبر جل شانه وبينها لاوليائه ، ويعبر عنه بالتقدير والقضاء المعلق ، فانه عالم بالملازمات والاعدام .

اما العلم الاول ، فلا يعقل فيه البدا ، ولكن يكون منه البداء ، أي يكون منشأً للبداء كما صرح به في بعض الاخبار الصادرة عن اهل البيت .

وامّا العلم الثاني فليس فيه البداء ، لانه حتمي على الفرض ، والبداء فيه مستلزم لتكذيب الانبياء وافحامهم تعالى عن ذلك ، وهو جل شانه لا يكذب نفسه ولانبيه ، كما ليس منه البداء لانه ظاهر واضح على الفرض ، وليس خفياً على العباد .

وامّا العلم الثالث ، ففيه البدا فأنه اخبار بتحقق امور معلقاً على اَنْ لا تكون المشية على خلافه ، كما انا نخبر بأمور تارة بنحو الحتم ، واخرى: بتحققها معلقاً على اَنْ لا يتوسط في ذلك احد مثلاً ، فاذا كانت المشية على خلافها بحسب ماهو معلوم له جلّ شانه بعلمه المكنون ولم يتحقق ذلك المخبر به يكون هذا بداء ، وهو لا يستلزم الجهل ولا غيره مما لا يليق بمقامه المقدس ، لما عرفت انَّ العلم بالملازمة لا ينافي عدم تحقق الملزوم ، ولذا ورد عن الائمة عليهم السلام [لولا آية من كتاب الله لاخبرتك بما كان وما يكون وهي قوله تعالى ﴿**يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب**﴾[1]] وهذا المعنى مما يجب التدين به ، فانَّ معناه قاهريته تعالى على كل شيء وكون جميع الاشياء تحت مشيته وقدرته .

ونمثل لما ذكرناه مثالاً من القوانين الدولية ، فانَّ كل من يعرف القانون اذا سألته عن حكم من قتل نفساً متعمداً يقول: اِنَّ حكمه الشنق أو السجن ، وهذا امر على القاعدة إلّا انه معلق على عدم صدور الارادة الملكية على خلاف ذلك ولا

---

(١) الرعد / ٣٩.

يعرف ذلك احد حتى الملك نفسه . فالمشية الالهية بمنزلة الارادة الملكية ، والاخبار التعليقية نظير القوانين ، غاية الامر في المقام مولانا جلّ شانه عالم بعلمه المكنون بالمشية ، والملك غير عارف بارادته قبل تحققها .

هذا كله في الامر الاول .

وامّا الامر الثاني ، وهو ما صدر عن بعض الانبياء والأئمّة من الاخبارات التي لم تتحقق خارجاً ، فنقول: انَّ الاخبار بشيء تارة: يكون اخباراً حتمياً منجزاً فهو من القسم الثاني ، ولابدَّ واَنْ يقع ، وإلّا يلزم تكذيب الانبياء . واخرى: يكون تعليقيا وقد صرح فيه بالتعليق على المشية صريحاً فتكون تلك القرائن العامة كافية في كونه معلقاً على المشية ، فلا يلزم من عدم تحقق المخبر به في الخارج محذور .

ثم لا يخفى انَّ العامة الذين شنعوا على الشيعة بل استهزؤا بهم لالتزامهم بالبدا ايضاً التزموا به ، والاخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله من طرقهم في ذلك اكثر مما ورد من طرق الخاصة ، قد حكاها جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وآله كابن عباس وغيره منها: ما ورد في تفسير الآية الشريفة ﴿**يمحو الله ما يشاء ويثبت**﴾ ومنها: ما ورد في باب الأدعية إلى غير ذلك مما ذكر في كتبهم ، ولذا التزم جملة منهم بامكان البدا في كل شيء ، واستثنى بعضهم من ذلك السعادة والشقاوة تمسكاً بقوله صلى الله عليه وآله «الشقي شقي في بطن امه» وبما رووه عنه صلى الله عليه وآله من انه راى احد الصحابة النبي صلى الله عليه وآله وبيده اليمنى كتاب وبيده اليسرى كتاب ، فسئل عما في يمينه ، فقال: كتاب فيه اسامي اهل الجنة ، وعما في يساره ، فاجاب: بانه كتاب فيه أسامي أهل النار . ولكن يخالف ذلك ما رووه عن عمر من انه كان يدعو ويقول: «اللهم اِنْ كنت سعيداً فثبتني ، واِنْ كنت شقياً فامحني واجعلني سعيداً» وقد رووا عن كعب الاحبار ، انه قال لولا آية في كتاب الله لاخبرتكم بما كان وما يكون وهي قوله تعالى ﴿**يمحو الله ما يشاء**﴾ .

فالبدا مما اتفق عليه الخاصة والعامة . وقد عرفت انه بالمعنى الذي بيناه غير

مستلزم لمحذور اصلاً ، بل هو مما لا بدَّ منه عقلاً ، والروايات ارشاد إلى حكم العقل ، فانه مستقل بانه تعالى عالم بجميع الاشياء حتى الملازمات والمعدومات ، لانه تعالى مجمع الصفات الحسنة التي منها العلم بجميع الاشياء .

بقي الكلام في وجه تسمية ذلك بالبداء . ويذكر له وجهان:

الاول: المشاكلة ، فانَّ تعلق مشيته المقدسة بعدم تحقق ما تحقق المقتضي لثبوته شبيه بالبداء الحقيقي ، ومن هذا الباب قوله تعالى ﴿**لنعلم أأي الحزبين احصى لما لبثوا امدا**﴾[١] مع انه كان عالماً به ، وقوله تعالى ﴿**ليميز الخبيث من الطيب**﴾[٢] مع انه كان مميزا عنده .

الثاني: وهو وجه دقيق بعيد عن الفهم العرفي ، وتوضيحه يكون ببيان مقدمة وهي: انه تعالى له علمان ، علمه الذاتي وهو انكشاف ذاته لديه ، وفي هذا يتحد العلم والعالم والمعلوم ، فانَّ العالم ذاته والمعلوم ذاته والانكشاف ايضاً ذاته المقدسة ، وعلمه الفعلي وهو علمه بمخلوقاته ، فانها حاضرة لديه جل وعلا باعلى مراتب الحضور ، ونمثل لذلك بعلمنا ، فانَّ الانسان اذا تصور صورة شيء خارجي في ذهنه فيكون عالماً به بالعلم الحصولي أي ترتسم صورة منه في الذهن ، وهذا هو المعبر عنه بالعلم الحصولي المستحيل فيه تعالى وتقدس . وامّا نفس تلك الصورة التي هي مخلوقة للنفس فهي بواقعها حاضرة لدى النفس ، والنفس عالمة بها لا بصورتها وإلّا لزم التسلسل ، كما انَّ علم النفس بنفسها ايضاً حضوري ، فانَّ النفس بواقعها حاضرة لدى النفس ، وفيه يتحد العالم والمعلوم . وعلم الباري جل شانه بمخلوقاته حضوري نظير علم النفس بمخلوقاتها ، وعلمه بذاته نظير علم النفس بذاتها فانَّ النفس مرآة له تعالى ذاتاً وفعلاً وصفة ، وهذا معنى قوله تعالى ﴿**وما يغرب عن ربك**

---

(١) الكهف / ١٢.

(٢) الانفال / ٣٧.

عن مثقال ذرة في الارض ولا في السماء﴾[1] فانَّ جميع الاشياء بتحققها ووجوداتها حاضرة لديه باعلى مراتب الحضور .

اذا عرفت هذا فنقول: اذا كان المقتضي لتحقق شيء موجوداً فلم يوجد بل وجد خلافه بمشيته المكنونة فقد بدى وظهر له ما وجد ، لما ذكرنا من علمه الفعلي ، وانه بمعنى حضور الاشياء بوجوداتها لديه وظهورها عنده ، فيصدق انه بدى له تعالى لوجوده بعد ما كان خلافه ظاهراً عند الناس .

واما البدا الثابت في حق بعض الأئمة عليهم السلام وأولهم الامام موسى بن جعفر عليه السلام بالاضافة إلى اسماعيل بن الصادق عليه السلام ، وثانيهم الجواد عليه السلام ، وثالثهم الهادي ، ورابعهم الحسن العسكري عليه السلام كما هو وارد في زياراتهم فتوضيح الحال فيه: انَّ الائمّة عليهم السلام كانوا معينين باشخاصهم ولم يكن العلم بهم من العلم المكنون ، بل اخبر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وآله وسلم وبعض عباده بذلك ، بل كانت اسماؤهم مذكورة في مصحف الصديّقة عليها السلام ، وقد روى انَّ رجلاً دخل على أمير المؤمنين عليه السلام وشهد بامامة الاثني عشر باسمائهم عليهم السلام وكان هو الخضر عليه السلام إلّا انه لم يكن امراً ظاهراً لعامة الناس حتى الشيعة ، وانما كانوا يعلمون بانَّ الامام اللاحق بعد السابق هو ولده الاكبر اذا كان صالحا للامامة ، وانَّ الامامة لم تجتمع في اخوين إلّا في الحسنين عليهما السلام ، ولذا انتقلت الامامة إلى الحسين عليه السلام من امير المؤمنين لا من اخيه الحسن عليه السلام ، ولذا تقول في زيارته السلام عليك يا وراث علي أمير المؤمنين ، ويا وصي أمير المؤمنين ، وليس في زياراته السلام عليك يا وارث الحسن ، ولذا كان الحسن عليه السلام اماما في حياة أخيه الحسن غايته كان يلزم عليه متابعة الحسن لكبره .

وبالجملة هذه الكبرى الكلية وهي انَّ الامامة تنتقل إلى الولد الاكبر مع

---

(١) يونس / ٦١.

صلوحه كانت ظاهرة عند اغلب الشيعة ، ولم يكن بيان الامام تفصيلاً لعامة الناس ممكنا للائمة عليهم السلام لابتلائهم بالتقية ، بل كانوا يخفون كثيراً كما هو ظاهر . ولهذه الكبرى كانت الشيعة تتخيل انَّ الامام بعد الصادق عليه السلام ولده اسماعيل لكبره وجلالة قدره لعدم علمهم بموته ، فاذا مات وتحققت في الخارج امامة موسى بن جعفر بدى لله بوجوده وتحققه بعد ما كان امراً خفياً عند الناس فظهر لهم ايضاً . هذا معنى البداء بالاضافة إلى مولانا موسى ابن جعفر ، وقد وقع نظيره في الامام الحسن العسكري عليه السلام بالاضافة إلى السيد محمد عليه السلام ، فيجري فيه ما قدمناه . وامّا البدا في أبي جعفر الجواد والهادي عليهما السلام فيكون من جهةالبدا الثابت في حق موسى ابن جعفر ، فانَّ البداء في حقه بداء في حق أولاده ايضاً بحسب الكبرى المتقدمة .

مبحث المطلق والمقيد

المجمل والمبيَّن

- تعريف الاطلاق والتقييد.
- حمل المطلق على المقيد.
- الاطلاق الشمولي والبدلي.

المطلق والمقيد

الظاهر انه ليس للقوم اصطلاح خاص في هـذين اللـفظين ، بـل يـريدون بالمطلق اللغوي وهو المرسل ، وبالمقيد خلافه ، ويتصف بكل منهما كل من اللـفظ والمعنى ، فيقال: معنى مطلق أو لفظ مقيد ، وعلى هذا فلا وجه لتعريف المطلق والمقيد ثم الاشكال عليه بعدم الاطراد والانعكاس .

وقد تعرضوا بالمناسبة لبيان ما وضع له جملة من الاسماء .

منها : اسم الجنس . فنقول في توضيحه: انَّ الانسان قد يلحظ الماهية مقتصرا على ذاتياتها ولا يلاحظ معها شيء آخر اصلاً حتى الاقتصار على الذات وعدمه ويعبر عنها بالماهية المهملة ، ولا يحمل عليها شيء سواء ذاتها وذاتياتها ، فـيقال: الانسان من حيث هو حيوان أو ناطق أو حيوان ناطق بنحو القضايا الاولية ، وهي موجودة في ضمن جميع الاقسام الاتية ، وهي المعبر عنها بالكلي الطـبيعي . وقـد تلحظ بالاضافة إلى الخارج عن ذاتياتها ، ويعبر عنها حينئذٍ أي اذا لوحظت مع لحاظ الخارج عن ذاتياتها باللاشرط المقسمي ، وكأنّه قسم للطبيعة المهملة ، لانها لم يكن يلحظ معها شيء خارج عن ذاتها ، وفي اللابشرط المقسمي يلحظ ذلك وهو مقسم للاقسام الآتية ، فانَّ الماهية بعد ما لوحظت مع الخارج عن ذاتياتها .

فتارة: تلحظ موضوعياً بحيث لا تصدق على شيء من افرادها اصلاً ، ويعبر عنها بالماهية المجردة وبشرط لا ، وهي الكلي العقلي ، ولا موطن لها إلّا في الذهن ، فلا يحمل عليها إلّا المعقولات الثانوية مثل عنوان نوع إنْ كان جامعاً بين الافراد ، أو عنوان جنس إنْ كان جامعاً بين الانواع .

واخرى: تلحظ مرآة لكن بحيث لا تصدق إلّا على بعض الافراد كصنف منها كالانسان المقيد بالعلم، ويعبر عنها بالماهية المخلوطة وبشرط شيء، ولا يفرق في ذلك بين اَنْ يكون القيد امراً وجودياً، أو عدمياً من قبيل عدم الملكة، أو السلب في قبال الايجاب، وتوهم كون ذلك من قبيل بشرط لا اذا كان القيد عدميا خلاف الاصطلاح.

وثالثة: تلحظ الطبيعة فانية في جميع الافراد بالغاء جميع القيود وعدم دخل شيء منها المستلزم لسريانها في جميع الافراد، لا اخذ جميعها فانْ اريد التصريح بذلك يقال: اكرم كل انسان سواء كان عالماً أو لم يكن، سواء كان فاسقاً أو لم يكن، فجيمع القيود تكون ملغاة، وهذه هي اللابشرط القسمي المعبر عنها بالطبيعة المطلقة.

وتحصل مما ذكر امور:

الاول: فساد ما ذكره في الكفاية[1] من انَّ اللابشرط القسمي وهي الطبيعة السارية كلي عقلي غير قابل للصدق على الافراد، فانَّ لحاظ السريان غير ماخوذ فيها، بل الملحوظ هو الغاء جميع القيود وطرحها، وهو يستلزم السريان.

الثاني: فساد ما ذكره الميرزا﵀ من انَّ اللابشرط المقسمي ليس هو الكلي الطبيعي المنطبق على الافراد، وانما هو اللابشرط القسمي، فانَّ اللابشرط المقسمي هو الجهة الجامعة بين ما ينطبق على ما في الخارج وما لا ينطبق، فكيف يكون منطبقاً عليه[2].

ووجه الفساد انَّ الكلي الطبيعي هو ما يكون قابلاً للصدق على مافي الخارج، ولا يعتبر فيه الصدق بالفعل، فالمعتبر فيه قابلية الصدق، ومن الواضح انَّ القدر

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٧٨.

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٥٢٣.

الجامع بين ما ينطبق وما لا ينطبق قابل للصدق والانطباق ولو بلحاظ بعض اصنافه .

الثالث: انَّ الماهية المهملة ليست هي اللابشرط المقسمي الذي هو المقسم للابشرط القسمي وبشرط لا وبشرط شيء ، بل هو كالقسيم لها للحاظ الخارج عن الذاتيات معها ، وبعد لحاظ الخارج عن مقام الذات يحصل التقسيمات الثلاثة من المجردة والمخلوطة والمطلقة .

اذا عرفت ذلك فاعلم انَّ اسم الجنس مطلقاً ولو كان من قبيل الامور الاعتبارية موضوع لنفس الذات ، والشاهد عليه صحة استعماله في جميع الاقسام بلا عناية ، فيقال: الانسان نوع ، ويقال: الانسان العالم يجب اكرامه ، ويقال: كل انسان ضاحك بالقوة ، ويقال: الانسان حيوان ناطق ، وعليه فلا يدل من حيث هو إلّا على الذات ، والاطلاق لابدَّ وأنْ يستفاد من دليل آخر .

ومنها: **علم الجنس** كلفظ اسامة . والمعروف انه موضوع للطبيعة المتعينة بالتعين الذهني ، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة . وقد اشكل على ذلك في الكفاية[1] بانه على هذا يكون كليا عقلياً ، ولا يكاد يصدق على الخارجيات لتقيده باللحاظ الذهني ، ولا فائدة لوضع اللفظ لمثل ذلك ، فلا يصدر من الحكيم .

ونقول: بعد وضوح انَّ مراده من الكلي العقلي ليس هو المصطلح أعني الطبيعة المقيدة بالكلية ، بل اطلقه مسامحة على الطبيعة المقيدة باللحاظ الذهني ، فانَّ كلا منهما غير قابل للصدق على مافي الخارج ، انَّ الكلام في ذلك تارة: يقع في مرحلة الامكان ، واخرى: في الوقوع .

اما المقام الاول ، فالقيد المأخوذ في الشيء ، تارة: يكون جزءً له ، كالدار فانه

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

مقيد بالقبة والسرداب والسطح ، وكل منها يكون جزء لها ، واخرى: شرطاً له ، كما في الرقبة المقيدة بالايمان ، وثالثة: يكون اخذ القيد والتقيد لمجرد المعرفية ، فيكون مشيراً محضاً من دون اَنْ يكون له دخل في المقيد اصلاً ، نظير ما اذا قال «اكرم اخا عمرو أو والد بكر» فانَّ الاخوة أو البنوة انما اخذ قيداً لانَّ المخاطب لا يعرف إلّا بهذا العنوان من دون اَنْ يكون لهما دخل في الحكم بوجوب الاكرام .

وعليه ففي المقام إنْ كان اللحاظ الذهني في علم الجنس جزء للموضوع له بأَنْ كان أسامة موضوعاً للحيوان المفترس ، والتعين في الذهن أو شرطاً له بـأَنْ كـان موضوعاً للحصة الخاصة من الحيوان المفترس وهي المتعينة في الذهن لكان الامر كما ذكره ، فانه يستحيل صدق الموجود الذهني بما هو كذلك على مـا في الخـارج إلّا بالتجريد والمفروض خلافه ، ولكن اذا اخذ التعين الذهني بالتصور أو التصديق في معناه معرفا محضاً فلا يلزم محذور اصلاً ، ونظير هذا اَنْ يقول اعط الدراهم لمن تعلم بفقره ، أو لمن تعرفه علوياً ، فهل يتوهم احد استحالة امتثال مثل هذا التكليف لانَّ المتعين في الذهن لا ينطبق على مافي الخارج ، وهكذا لو قال اعطني ما تعرف انه الكتاب الفلاني ، فهل يجيبه المكلف انَّ الموجود في ذهني يسـتحيل انـطباقه عـلى الخارج ؟ كلا ، وليس هذا إلّا لانَّ أخذ العلم والمعرفة انما هو من جـهة المـعرفية والمشيرية لا غير ، فلفظ اسامة يمكن اَنْ يكون موضوعا للحيوان المفترس المعلوم في الذهن لكن بنحو يكون العلم معرفاً لا غير ، ولا يلزم منه عدم صدقه على مافي الخارج ، فهو امكانا ممكن .

وامّا المقام الثاني ، اعني مرحلة الوقوع ، فالظاهر عدم اخذ التعين الذهني فيه اصلاً ، فانَّ العارف باللسان لا يفهم من لفظ اسامة سوى ما يفهمه من لفظ الاسد ، كما انّ غير العارف باللغة لا يفهم منهما شيء اصلاً ، فوقوعا لم يوضع علم الجنس إلّا لما وضع له اسم الجنس وهو الطبيعة المهملة ، والظاهر انَّ ما ذهب إليه المشهور من

النحويين من أخذ التعين الذهني في علم الجنس انما هو من جهة انَّ العرب يعاملون معه معاملة المعرفة ، فالتزموا بذلك ، ولا حاجة إلى هذا التكلف اصلاً ، ضرورة امكان اَنْ يكون في اللغة العربية نكرات يعامل معها معاملة المعارف ، فتكون معارف سماعية ، كما ثبت فيها مؤنثات سماعية ، وهي اسماء يعامل معها معاملة التأنيث من دون اَنْ تكون مؤنثات حقيقية أو لفظية كالمكرر من اعضاء الانسان مثل اليد والرجل والعين وامثال ذلك ، فيقال اليد اليمنى أو الرجل اليسرى وهكذا من دون اَنْ يكون مؤنثا لفظاً ولا معنى .

ومنها: **المفرد المعرف باللام** ، ذكر في الكفاية[١] انَّ المعروف انَّ اللام تكون موضوعة للتعريف ومقيدة للتعيين في غير العهد الذهني . ثم اورد على ذلك بما تقدم من انَّ لازم اخذ التعين في المعنى عدم صدقه على ما في الخارج .

ويجري فيه ما ذكرناه حرفاً بحرف ، ثم اختار بعد ذلك انَّ اللام مطلقاً تكون للتزيين ، والتعيين مستفاد من خصوصيات الموارد .

ونقول: الظاهر انَّ اللام موضوعة للاشارة نظير لفظ «هو» أو «ذا» غاية الامر كما انه تارة: يشار بلفظ «هو» إلى الكلي فيقال: «الكلي هو الذي يكون قابلاً للصدق على الكثيرين» ، واخرى: يشار به إلى الموجود الخارجي ، وثالثة: إلى غير ذلك ، كذلك لفظ (ال) تارة: يشار به إلى الطبيعي فيفيد الاستغراق كما في قوله تعالى ﴿**والعصر انَّ الانسان لفي خسر**﴾[٢] أي جنسه ، فيعم جميع الافراد إلّا ما استثنى ، واخرى: يشار به إلى المذكور في الكلام كما في قوله تعالى ﴿**فعصى فرعون الرسول**﴾[٣] ويعبر عنه بالعهد الذكري ، وثالثة: يشار به إلى الخارج ، فيقال «اكرم

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٨٠.

(٢) العصر / ١.

(٣) المزمل / ١٦.

الرجل» ويعبر عنه بالعهد الخارجي .

وكل من هذه الخصوصيات لابدَّ وأَنْ يستفاد من الخارج كما هو الحال في لفظ «هو» وبقية أسماء الاشارة ، واما العهد الذهني فلم نعرف له معنى محصلاً ليمكن الاشارة إليه باللام ، فانْ أُريد منه المقيد باللحاظ الذهني ، فيرد عليه مافي الكفاية من لزوم عدم صدقه على مافي الخارج ، وإنْ أُريد به نفس الطبيعة فهو الجنس لا شيء آخر .

والظاهر والله العالم انَّ النحاة راوا انه قد يعامل مع المعرف باللام معاملة النكرة فيوصفونه بالجملة مع انها بحكم النكرة ، فذهبوا في تصحيحه إلى الالتزام بالعهد الذهني .

والصحيح: انَّ اللام في مثل ذلك يكون للتزيين كما في الكفاية وهو بدل لتنوين التمكين الذي لا يتم الاسم المعرب إلّا به أو باللام ، والشاهد عليه انا لا نرى أي فرق بين قوله «ولقد امر على اللئيم يسبني» الذي مثلوا به للعهد الذهني وبين اَنْ يقال: «ولقد امر على لئيمٍ» بالتنوين اصلاً ، ولهذا يعامل معه معاملة النكرة .

هذا كله في المفرد المعرف باللام .

وامّا الجمع المعرف به ، فقد تقدم الكلام فيه ، وذكرنا انه اشارة إلى الجماعة ، وبما انه ليس في الكلام ما يعينها من عهد ذكرى أو خارجي فلابدَّ وأَنْ يراد به الاستغراق ، ويكون اشارة إلى جميع الافراد وإلّا فيكون مجملاً ، واقل الجمع انما هو متيقن لا متعين ، فلا وجه للاقتصار عليه .

ثم لا يخفى انَّ الشارح الرضي قد صرح بما ذكرناه من عدم الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس معنى ، وانهما موضوعان للطبيعة المهملة إلّا انهم يتعاملون مع علم الجنس معاملة المعرفة ، فتعريفه نظير التأنيث في المؤنثات السماعية . كما انه ﷺ صرح ايضاً بما بيناه في العهد الذهني ، وذكر انا لا نرى فرقاً من حيث المعنى بين

المعرف باللام للعهد الذهني بأَنْ يقول «اعطه الدرهم» وبين الفاقد للام بأَنْ يقول: «اعطه درهما» ، ومن ثم يتعاملون معه معاملة النكرة .

ومنها: النكرة . وتطلق تارة: في مقابل المعرفة ، واخرى: في مقابل اسم الجنس ، ومحل كلامنا هو الاطلاق الثاني .

وذكر في الكفاية[1] انَّ النكرة بالحمل الشايع امّا هو الفرد المعين في الواقع غير المعين عند المخاطب كما في قوله تعالى ﴿وجاء من اقصى المدينة رجل يسعى﴾[2] أو حصة خاصة من الطبيعي أي الماهية المقيدة بقيد الوحدة كما في قولك «اعط زيداً درهماً أو درهمين» فإنه لو كان المراد به الجنس لشمل الدرهمين ايضاً ولم يكن وجه لذكره فانه المستفاد منه .

امّا ما ذكره أولاً فلا يمكن المساعدة عليه ، فانَّ الرجل في الآية لم يستعمل إلّا في الحصة الخاصة من الطبيعي أو المقيد بقيد الوحدة ، والتعين انما هو من لوازم الاخبار بالتحقق الخارجي ، فانَّ الجائي لا يعقل اَنْ لا يكون معينا في الخارج .

فالصحيح: ما ذكره ثانياً ، وانَّ النكرة في مقابل اسم الجنس هي اللفظ الموضوع للماهية المقيدة بالوحدة توضيح ذلك: انَّ اسم الجنس الموضوع تارة: يستعمل مع اللام فيكون اشارة إلى الجنس فيفيد الاستغراق ، واخرى: يستعمل بلا كلمة (ال) فلابدَّ واَنْ يكون مع التنوين إلّا في حال الوقف . والتنوين تارة: يكون تنوين التمكن أي ما يستقر به الاسم المختص بالاسماء المعربة ، واخرى: يكون تنوين التنكير ، وبينهما عموم من وجه ، فقد يكون التنوين متمحضاً في التمكن كما في قولك «اكرم زيداً» ، واخرى متمحضا في التنكير كما في اسماء الافعال التي هي مبنيات ، وقد يجتمعان كما في قولك «اعط زيداً درهما أو درهمين» فيستفاد منه امران التمكن

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٨١.

(٢) يس / ٢٠.

والتنكير ، فيدل على الحصة الخاصة من الطبيعي وهي المقيدة بالوحدة ، فالنكرة عبارة عن اسم الجنس اذا لحقه تنوين التنكير ، ويدل على الماهية المقيدة بالوحدة ، وهذا كله ظاهر لا كلام لنا فيه .

وانما الكلام فيما يطلق عليه عنوان المطلق ، وقد عرفت عدم ثبوت اصطلاح خاص فيه وفي لفظ المقيد ، وانه يراد منهما معناهما اللغوي أي الارسال فيقال: «فرس مطلق العنان» ، وفي قباله المقيد وهو خلافه ، فيتصف بكل منهما كل من اللفظ والمعنى كما تقدم ، وعليه فنطلق المطلق على اسم الجنس وعلى النكرة وعلى علم الشخص ايضاً بلحاظ حالاته فانَّ كلا منها مرسل بحسب اللفظ اذا لم يقيد بقيد لفظاً ، وبحسب المعنى اذا لم يلحظ فيه قيد .

ثم بقي الكلام في انَّ تقييد المطلق يوجب مجازيته ام لا ؟

اما في عدم استلزامه المجازية في علم الشخص فواضح ، لانه لم يوضع إلّا للشخص ، فلا ينافيه التقييد من حيث الحالات .

واما في اسم الجنس والنكرة ، فالاقوال ثلاثة: ثالثها: التفصيل بين التقييد بالمتصل وانه مجاز ، وبين التقييد بالمنفصل وانه حقيقة .

اما التفصيل فلا وجه له ، اذ لا دخل في اتصال القرينة وانفصالها في كون اللفظ مستعملاً في معناه وعدمه ، فلا بدَّ من القول بالحقيقة مطلقاً ، أو بالمجاز كذلك ، ويبتنى القولان على الخلاف فيما وضع له اسم الجنس ، فانْ قلنا: بانه موضوع للابشرط القسمي أو الطبيعة المطلقة التي لوحظ فيها رفض جميع القيود والخصوصيات فلا محالة يستلزم التقييد للمجازية ، فانَّ المقيد غير مستعمل في الماهية كذلك بالضرورة ، واللابشرط القسمي يباين بشرط شيء . واما إنْ قلنا: بانه موضوع للماهية المهملة كما هو المختار فالتقييد لا يستلزم المجازية ، لانَّ الماهية المهملة موجودة في جميع الاقسام ، وقد عرفت انه هو الصحيح ، وذلك لصحة استعمال اسم

الجنس في نفس الماهية في الحدود فيقال: «الانسان حيوان ناطق» وفي المجرد فيقال: «الانسان نوع» وفي المخلوطة فيقال «الانسان الضاحك» وفي المطلقة فيقال: «اكرم كل انسان» من غير حاجة إلى عناية ومسامحة . هذا مضافا إلى انَّ حكمة الوضع ايضاً تقتضي وضعه لذلك دون اللابشرط القسمي للحاجة إلى الاستعمال في جميع الاقسام دون خصوصية ، فالتقييد مطلقاً لا يستلزم المجازية إلّا اذا لم يكن التقييد بنحو تعدد الدال والمدلول بل استعمل اللفظ في المقيد بما هو مقيد فيكون مجازاً لا محالة .

ثم انه بعد ما اثبتنا كون اسم الجنس موضوعاً للماهية المهملة ، وانَّ كلا من التقييد المعبر عنه بشرط شيء والاطلاق المعبر عنه باللابشرط القسمي خارجان عما وضع له لفظه ، لابدَّ وأنْ يكون استفادة كل منهما بقرينة خارجية حالية أو مقالية ، فاذا شككنا في مورد في الاطلاق والتقييد فحينئذٍ يدور الامر بين قسمين أي اللابشرط القسمي أو بشرط شيء ، واما بشرط لا فهو غير محتمل في القضايا المتعارفة لما عرفت من انه غير قابل للطلب اصلاً ، بل لا يحمل عليه شيء سوى ما كان من المعقولات الثانوية حيث لا موطن لها إلّا في الذهن .

وبالجملة اذا شك في الاطلاق والتقييد ، فهل يكون قرينة عامة يستفاد منها الاطلاق ام لا ؟

المعروف هو الاول ، ويعبر عن تلك القرينة بقرينة الحكمة لاختصاص قرينتها بما اذا كان المتكلم حكيماً ، ولا تنتج في المتكلم السفيه وما يلحق به ، وهذه القرينة مركبة من مقدمات .

المقدمة الاولى: ورود الحكم على المقسم وتمكن المتكلم من التقييد ، وتوضيح ذلك: وإنْ كان قد تقدم الكلام فيه في مبحث التعبدي والتوصلي بما لامزيد عليه هو: انا قد ذكرنا آنفاً انَّ الاطلاق والتقييد مما يتصف بهما كل من اللفظ والمعنى

فالاطلاق أو التقييد تارة: يكون ثبوتياً، واخرى: اثباتياً. امّا الثبوتيان فالتقابل بينهما ليس تقابل العدم والملكة كما توهم، بل تقابل التضاد، لانَّ كلا منهما امر وجودي متقوم باللحاظ، فالتقييد عبارة عن لحاظ قيد واخذه في الماهية وهي الماهية بشرط شيء، والاطلاق عبارة عن لحاظ القيود ورفضها في مقام الحكم المعبر عنه سواء كان كذا أو كذا الذي هو مستلزم للسريان لجميع الافراد وهي الماهية اللابشرط القسمي، فهما ضدان، ومن هنا ذكرنا في ما تقدم انَّ استحالة احدهما بعد وضوح استحالة الاهمال النفس الامري تستدعي ضرورية الآخر، لا استحالته كما توهم مبنيا على التوهم السابق. وامّا الاطلاق والتقييد في مقام الاثبات فتقابلهما تقابل العدم والملكة، فانَّ الاطلاق عبارة عن عدم ذكر القيد في الكلام في مورد قابل للتقييد، وعليه فاذا استحال التقييد في مورد ولم يتمكن المولى منه لتقية أو سعال أو عدم ورود الحكم على المقسم أو نحوه استحال الاطلاق ايضاً، فلا نتمكن من استكشاف اطلاق المراد من اللفظ اصلاً. فالمقدمة الاولى للتمسك بالاطلاق هي تمكن المتكلم من التقييد لو كان مراده مقيداً.

المقدمة الثانية: كون المتكلم في مقام البيان، فلو فرضنا انه في مقام الاهمال واصل التشريع كما لو راى طبيب مريضاً في الطريق وقال له لابدَّ لك من شرب الدواء لا يتوهم عاقل جواز التمسك باطلاق مثل ذاك الكلام وشرب مطلق ما يصدق عليه الدواء، وهكذا لو كان في مقام البيان من جهة لا يمكن التمسك باطلاق كلامه من الجهة الاخرى التي لم يحرز كون المتكلم في مقام البيان منها، مثلاً قوله تعالى ﴿**فكلوا مما امسكن**﴾[1] في مقام البيان قطعاً من جهة عدم اعتبار التذكية بالذبح فيما يصطاده الكلب، فهل يتوهم التمسك باطلاقه من حيث عدم نجاسة

---

(١) المائدة / ٤.

موضع فم الكلب ، أو عدم وجوب غسله من دمائه أو غير ذلك ؟ ! وهكذا ما ورد في العفو عن الدم اذا كان اقل من الدرهم في الصلاة ، فهل يمكن التمسك باطلاقه من غير جهة النجاسة مثل كونه من غير الماكول ايضاً ؟ ! وكذلك ما ورد في العفو عن نجاسة مما لا تتم فيه الصلاة وحده ، فهل يمكن التمسك باطلاقه من حيث الغصبية ايضاً ، والقول بجواز الصلاة فيما لا تتم فيه الصلاة اذا كان متنجسا ولو كان مغصوباً إلى غير ذلك ؟ ! فكون المولى في مقام البيان من جهة لا يصح إلّا بالتمسك بالاطلاق من تلك الجهة لا من تمام الجهات .

ثم لو شككنا في كون المتكلم في مقام البيان من جميع الجهات بعد احراز كونه في مقام البيان من جهة خاصة معينة ، فهل هناك بناء من العقلاء على كونه في مقام البيان من جميع الجهات ام لا ؟

امّا اذا شك في اصل كون المولى في مقام البيان في مقابل كونه في مقام الاهمال ، فبناء العقلاء ثابت على كونه في مقام البيان ، فانَّ الغرض من وضع الالفاظ انما هو بيان المرادات بها ، وهو واضح ، واما اذا احرزنا كونه في مقام البيان من جهة واحتملنا كونه في مقام البيان من بقية الجهات ، ويعبر عنه بالاطلاق الوارد في مقام بيان حكم آخر ، فلم يثبت بناء من العقلاء على اثبات ذلك اصلاً ، بل كثيراً مالا يلتفت المتكلم إلى جميع جهات الكلام فضلاً عن اَنْ يكون في مقام بيانها ، فلابدَّ حينئذٍ من الاقتصار في الاخذ بالاطلاق على الجهة التي احرز كون المولى في مقام بيانها .

والفرق بين القسمين هو انه اذا شككنا في كون المتكلم في مقام البيان أو الاهمال ، فحيث انَّ الاهمال الثبوتي غير معقول على ما تقدم الكلام فيه وانه لابدَّ من الاطلاق أو التقييد ، ومقام الاثبات واللفظ تابع لمقام الثبوت ابرازاً وإنْ كان الامر بالعكس كشفا فانَّ الالفاظ موضوعة لابراز مقام الثبوت ، فلا محالة لا يكون

الاهمال ثابتاً في مرحلة الاثبات واللفظ ايضاً ، إلّا اذا كان هناك غرض على الاهمال ونصب عليه قرينة ، وإلّا فالمتكلم حينئذٍ خارج عن طرق المحاورات العرفية ، بل لابدَّ من الاطلاق أو التقييد ، ومن هنا استقر بناء العقلاء على الحكم بكون المتكلم في مقام البيان لا الاهمال مهما شك في ذلك . وهذا بخلاف ما اذا احرزنا كونه في مقام البيان من جهة واحتملنا كونه في مقام البيان من جهات آخر ، فانَّ الشك حينئذٍ في سعة مقام الثبوت وضيقه ، ومن ثم لم يستقر بناء من العقلاء على كونه في مقام البيان من جميع الجهات ، وهذا هو الفارق بين القسمين .

ثم انه ما المراد بالبيان المعتبر في مقدمات الحكمة .

لا ينبغي الريب في انه لم يرد منه كون المتكلم في مقام التفهيم في الجملة ، فانه ثابت في كلام كل متكلم ، ولو كان في مقام التشريع إلّا اذا كان غافلاً أو نائماً . كما انه لا يراد منه كونه في مقام بيان تمام ماله دخل في مراده الجدي ، فانه مناف لتأخير ذكر القرينة وانفصالها عن علم وعمد ، مضافاً إلى انه غير ثابت في موارد ثبوت الوضع للفظ أي الدلالات الوضعية فضلاً عن موارد الاطلاق والسكوت في مقام البيان ، فانَّ الالفاظ على ما تقدم الكلام فيها غير موضوعة للمرادات الجدية ، وانما هي موضوعة للمرادات الاستعمالية وقصد التفهيم ، ومن هنا فصلنا في بحث العام والخاص بين الارادتين أعني الارادة الجدية والارادة الاستعمالية ، وذكرنا انّ تطابقهما انما يكون ببناء العقلاء ، من باب تبعية مقام الثبوت للاثبات كشفا ، وانَّ المراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدي سعة وضيقاً ، وإلّا فيمكن في الواقع اَنْ يكون المراد الاستعمالي عاماً والمراد الجدي خاصاً ، غاية الامر اذا كان المراد الاستعمالي عاماً بحسب وضع اللفظ وعدم نصب قرينة على التخصيص يثبت عموم المراد الجدي ايضاً ببناء العقلاء المعبر عنه باصالة الظهور على ما عرفت . وهكذا في المطلق اذا كان المتكلم في مقام بيان المراد الاستعمالي وتفهيمه وسكت عن ذكر القيد وبيانه ،

مثلاً قال «اكرم عالماً» فهو في قوة التصريح بقول «اكرم أي عالم» فيثبت اطلاق المراد الجدي ببناء العقلاء على مطابقة الارادتين . فالمراد من كون المتكلم في مقام البيان امر وسط بين الامرين ، وهو كونه في مقام بيان مراده الاستعمالي أي تفهيم اللفظ .

هذا ويترتب على ما ذكرناه امران .

الاول: انَّ المقيد المنفصل لا يكشف عن كون المتكلم في مقام الاهمال ، لانَّ التقييد انما يكشف عن تقيد المراد الجدي دون المراد الاستعمالي كما بيناه في المخصص المنفصل ، وهو لا ينافي اطلاق المراد الاستعمالي ، ومن هنا قلنا: انَّ تخصيص العام لا يوجب مجازيته .

الثاني: انَّ العثور على مقيد انما يوجب رفع اليد عن الاطلاق بمقدار ما عثرنا عليه من المقيد ، وامّا في الزائد عليه فالاطلاق محكم وهو واضح .

المقدمة الثالثة: اَنْ لا ينصب قرينة على التقييد لا متصلاً لانه يمنع عن تحقق الظهور في الاطلاق ، ولا منفصلاً لانَّ القرينة المنفصلة وإنْ لم تكن مانعة عن انعقاد الظهور في الاطلاق إلّا انها تمنع حجيتها ، فلا يترتب على المطلق حينئذٍ الثمر المرغوب منه ، وهو كشف اطلاق المراد الجدي .

فاذا تمت هذه المقدمات الثلاث ، أي كان المولى متمكنا من التقييد ، وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد لا متصلة ولا منفصلة ، وكان المتكلم حكيماً ينعقد لكلامه الظهور في الاطلاق ، وينكشف بذلك ببناء العقلاء انَّ مراده الواقعي ايضاً مطلق ، اذ لو كان مراده في الواقع مقيداً وفعل ذلك لكان مخالفاً لطريقة العرف والعقلاء ومحاوراتهم ، والحكيم لا يفعل ذلك . فلا نحتاج بعد هذه المقدمات الى ضم ما ذكره في الكفاية من انَّ المخالفة تكون نقضاً للغرض ، ولا إلى غير ذلك اصلاً ، بل يكفي مجرد المقدمات الثلاثة في الانتاج .

واما اعتبار عدم وجود القدر المتيقن في التمسك بالاطلاق فتوضيح الكلام

فيه: انَّ المراد من المتيقن اَنْ لا يحتمل ثبوت الحكم لبعض الافراد او الاصناف وعدم ثبوته لفرد أو لصنف خاص وان كان العكس بمعنى اولوية ثبوت الحكم لبعض الافراد بالاضافة إلى البعض الآخر . والمتيقن تارة: يكون متيقنا من الخارج من مناسبة الحكم والموضوع ونحوها ، ويعبر عنه بالمتيقن الخارجي ، واخرى: يكون متيقناً من نفس الكلام وخصوصياته ، ويعبر عنه بالمتيقن في مقام التخاطب .

امّا القسم الاول: فكما لو قال المتكلم «اكرم عالماً» فانَّ العالم العادل هو المتيقن في ثبوت وجوب الاكرام له ، فانه لا يحتمل من مناسبة الحكم والموضوع اَنْ يكون العالم الفاسق واجب الاكرام ولا يكون العالم العادل كذلك ، ويحتمل العكس ، ومن الواضح انه لا يضر بصحة التمسك بالاطلاق ، ولم يتوهمه احد وإلّا لم يمكن التمسك بالاطلاق اصلاً في أيّ مورد لوجود المتيقن بهذا المعنى في جميع الموارد .

وامّا القسم الثاني: فيتحقق بأمور ، منها: المورد أو مورد السؤال ، فانه كثيراً ما يكون السؤال مقيداً ويجيب المتكلم بجواب مطلق يعم مورد السؤال ، وهو كثير في الاخبار ، مثلاً يسأل عن حكم دم الرعاف في الصلاة ، فيجيب الامام بنفي البأس عن الدم اذا كان اقل من الدرهم ، فانَّ شمول الجواب لمورد السؤال ودخوله تحت الجواب متيقن في مقام التخاطب بحيث يفهمه المخاطب من نفس الجواب ، اذ يقبح على المتكلم اَنْ يجيب عن السؤال بما لا يعمه لغير غرض وضرورة من تقية ونحوها .

وربما توهم انَّ وجود المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن الاطلاق .

وفيه: ما لا يخفى ، فانَّ المعيار انما هو بالجواب ، ومورد السؤال انما هو من صغرياته ، وليس تيقنه إلّا لذلك لا لأختصاص الحكم به ، والفهم العرفي شاهد عليه ، ومن ثم قالوا: في العام انَّ المورد لا يكون مخصصاً .

ونقول في المقام: انه لا يكون مقيداً وإلّا لما امكن التمسك باغلب الاخبار الواردة في شرائط الصلاة وموانعها ، فانها مسبوقة بالسؤال ، وصاحب الكفاية ﷺ

ايضا غير ملتزم به في الفقه . فاذا تمت المقدمات المتقدمة فيتحقق الاطلاق ولو كان هناك متيقن في مقام التخاطب ، ويثبت به الاطلاق الثبوتي ببناء العقلاء على تبعيته له كشفا .

وامّا الانصراف ، فهل يكون مانعاً عن الاطلاق ام لا ؟

نقول: انصراف اللفظ عن فرد أو صنف تارة: يكون بدوياً ناشئاً من غلبة وجود بعض الاصناف دون بعض ، كانصراف لفظ الماء في النجف الاشرف إلى ماء الكوفة أو البئر مثلاً لكونه متعارفاً فيه دون غيره ، فلو قال احد هناك يجب على كل احد اَنْ يشرب الماء في الساعة الفلانية ينصرف ذهن الاهالي إلى ماء النهر ، إلّا انه بدوي يزول بادنى تامل في ما وضع له لفظ الماء وتساو به من حيث الصدق عليه وعلى غيره من الافراد ، وهذا لا يمنع عن تحقق الاطلاق اصلاً .

واخرى: يكون انصرافا حقيقيا ثابتا عند العرف ، كما في الماهيات التشكيكية التي يكون صدقها على بعض الافراد أولى من صدقها على البعض الآخر ، وهذه الاولوية كالاولوية في قوله تعالى ﴿**واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض**﴾[1] وهذا نظير انصراف الحيوان عن الانسان ، فانَّ الحيوان بمادته وهي الحياة بمعنى الحركة بالارادة ، وهيئته وهي فعلان صفة مشبهة بمعنى المتصف بالحياة يصدق لغة على الانسان ايضاً إلّا انه لشرافته كأنه ليس من افراده عرفاً ، ولذا لو خوطب انسان بلفظ ايّها الحيوان يغضب ، ولو قيل لاحد جئني بحيوان فجاءه برجل شريف معتبر ربما يضحك على فعله ، وليس هذا إلّا لانصراف الحيوان عن الانسان عرفاً ، وهذا النحو من الانصراف مانع عن الاطلاق جزماً لمنعه عن تحقق اول مقدمة من مقدماته وهي ورود الحكم على المقسم ، فانَّ الحيوان بالفهم العرفي غير

---

(١) الانفال / ٧٥.

قابل للتقسيم إلى الانسان .

وثالثة: يكون الانصراف من جهة الشك في الصدق على ما اصطلح عليه الشيخ ﷺ في قبال الشبهة المصداقية ، بأنْ كان الشك في سعة المفهوم وضيقه في مقام التطبيق بعد وضوحه في الجملة ، وقد مثل له بلفظ الماء ، فإنه من اوضح المفاهيم العرفية ومع ذلك في مقام التطبيق يشك في صدقه على ماء الزاج والكبريت ، وانه ماء مخلوط بوحل وكدر حار اولا ينطبق عليه عنوان الماء .

والانصراف بهذا المعنى ايضاً يمنع الاطلاق اذ معه يشك في تحقق المقدمة الاولى اعني ورود الحكم على المقسم لعدم احراز كون العنوان مقسماً حينئذٍ ، ولابدَّ من ارجازها في التمسك بالاطلاق ، وهذا كله واضح .

فصل: اذا ورد مطلق ومقيد ، فتارة: يكونان مثبتين ، واخرى: نافيين ، وثالثة ، يكونان مختلفين ، وكأنَّ حمل المطلق على المقيد في القسم الاخير فيما اذا كان المطلق مثبتاً والمقيد نافياً مورد التسالم بينهم ، وقد وقع الاستدلال والنقض والابرام في القسم الاول . ونقول: يقع الكلام في المقام في موردين .

الاول: ما اذا كان المطلوب في المطلق بنحو صرف الوجود .

الثاني: فيما اذا كان بنحو مطلق الوجود أي انحلالياً .

امّا المورد الاول: فكما لو ورد في دليل «اكرم عالماً» وفي دليل آخر «لا تكرم فساقهم واكرم العالم العادل» وقد عرفت انَّ الاستدلال والاشكال وإنْ وقع في خصوص الثاني إلّا انه غير منحصر به ، بل يجري في القسم الاول ايضاً ايراداً وجواباً .

فمن جملة ما استدل به على ذلك انَّ حمل المطلق على المقيد هو الذي يقتضيه الجمع بين دليلين .

واورد عليه بانه غير منحصر بحمل المطلق على المقيد ، اذ يمكن الجمع بينهما

بحمل المقيد على الاستحباب أي على بيان الفرد أو الصنف الافضل ، وهذا هو المراد من حمله على الاستحباب ، وإلّا فلا معنى لاستحباب بعض افراد الواجب . ومن الظاهر جريان هذا الاستدلال والايراد فيما اذا كان المقيد نافياً ايضاً ، اذ لا ينحصر فيه الجمع بين الدليلين بحمل المطلق على المقيد ، اذ يمكن ذلك بحمل النهي على الكراهة وأردء الافراد .

وقد اجاب في الكفاية[1] عن الايراد بانَّ ظهور الامر في المقيد في الوجوب اقوى من ظهور الامر في المطلق في الاطلاق . وهذا الجواب ايضاً جار في المقيد المنفي ، ولكن صدوره منه عجيب ، فانه ﷺ صرح في مبحث الاوامر بانَّ التعينية والتعيينية والنفسية كل ذلك مستفاد من مقدمات الحكمة ، وعليه فالمعارضة في الحقيقة تكون بين اطلاقين ، ولا مرجح لاحدهما على الآخر .

والظاهر انَّ جميع الوجوه المذكورة اعوجاج من غير داع ، والذي ينبغي اَنْ يقال في المطلق والمقيد المثبتين هو انه اذا علمنا من الخارج وحدة الحكم وإنْ كان بحسب الدليل متعدداً ، فلا مناص حينئذٍ من حمل المطلق على المقيد ، فانَّ المقيد يكون قرينة على المطلق ، وظهور القرينة مقدم على ظهور ذيها بلا شبهة ، والشاهد على قرينيته فرضهما في كلام واحد متصل ، فانْ قال متصلاً «اشتر لي داراً أو اشتر لي داراً جامعة لخصوصيات كذا» فانَّ العرف يفهم انَّ مراده هو المقيد ، اذ لا فرق بين المتصل والمنفصل إلّا انَّ الاول مانع عن انعقاد الظهور والثاني عن حجيته . ولا مجال في هذا الفرض لتوهم دوران الامر بين رفع اليد عن ظهور الامر في الوجوب أو المطلق في الاطلاق ، فانَّ المفروض قرينية المقيد على المطلق . وهذا كله واضح ، وانما المهم هو انه هل يمكن استفادة وحدة الحكم من نفس الدليلين ام لا يمكن ؟

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٩٣.

والحاصل: انه اذا ورد مطلق ومقيد وكان المطلق مما يجتزىء فيه المولى بصرف الوجود المنطبق على اول الوجودات ، فانْ علمنا من الخارج وحدة الحكم ، فيدور الامر بين تقييد المطلق وحمله على المقيد ، وبين رفع اليد عن ظهور الامر في المقيد في الوجوب وحمله على افضل الافراد ، وبما انَّ المقيد اظهر لقرينيته على المطلب يتعين حمله عليه .

وامّا اذا لم نحرز وحدة الحكم من الخارج ، فالمحتملات امور .

اثنان منها الوجهان المتقدمان .

الثالث: اَنْ يحمل الامر في المقيد على وجوب القيد ، نظير الواجب في واجب ، كما لو نذر الاتيان بالصلاة الواجبة في المسجد ، فانَّ الخصوصية ايضاً واجبة غاية الامر طرفها ، الواجب الآخر بحيث لو اتى بالواجب الاول فاقداً لتلك الخصوصية لا يبقى مجال بعده لامتثال الامر بالقيد فيعصي لا محالة .

الرابع: اَنْ يحمل المقيد على وجوب حصة اخرى من الطبيعي المقيدة بذاك القيد .

امّا الاحتمالان الاولان اذا دار الامر بينهما ، فقد عرفت انَّ المتعين منهما حمل المطلق على المقيد دون حمل الامر بالمقيد على افضل الافراد ، فيبقى الاحتمالان الاخران .

امّا الاحتمال الثالث ، أي حمل الامر بالمقيد على وجوب الخصوصية فهو خلاف الظاهر ، لانَّ الامر على الفرض قد تعلق بالحصة من الطبيعي لا بالقيد .

واما الاحتمال الرابع ففي نفسه وإنْ كان لا بأس به إلّا انه عليه نقول: اذا اتى المكلف أولاً بالمقيد ، فامّا اَنْ لا يسقط الامر بالمطلق ، فهو مخالف لظاهر الامر بالمطلق أي الطبيعة اينما سرت ، فانَّ المطلق متحقق في ضمن المقيد ، ولازمه سقوط الامر به باتيان المقيد ، وامّا اَنْ يسقط الامر بالمطلق ايضاً على ماهو مقتضى

الاطلاق فيثبت المطلوب أعني به وحدة الحكم .

وامّا اذا اتى بالمطلق أي الفاقد للقيد أولاً فالامر بالمقيد باق على حاله ، ولابدَّ من امتثاله بالاتيان بالمقيد ثانياً ، ونتيجة ذلك ثبوتا هو التخيير بين الاقل والاكثر أي بين الاتيان بالمقيد ابتداء أو الاتيان بغير المقيد أولاً ثم الاتيان بالمقيد ثانياً ، وهذا خلاف ظاهر كلا الدليلين ، بل أي عاقل يبين هذا الوجوب التخييري ثبوتاً بمثل ذاك الدليل في مقام الاثبات فنفس الدليلان كافيان في اثبات وحدة الحكم .

فالاحتمالان الاخيران يسقطان ، فيبقى الاولان ، وقد عرفت انَّ المتعين منهما هو حمل المطلق على المقيد .

وبما بيناه ظهر انه لو احرزنا من الخارج تعدد الحكمين كما لو قال «اِنْ ظاهرت فأعتق رقبة» ، وفي دليل آخر «اِنْ افطرت فأعتق رقبة مؤمنة» فانَّ تعدد السبب يكشف عن تعدد الحكم لا يجري ما ذكرناه ، بل يكون هناك حكمان احدهما: متعلق بصرف وجود المطلق ، والآخر بصرف وجود المقيد ، فاذا اتى المكلف بالمقيد ابتداءً يبقى الامر بالمطلق باقياً على حاله . كما ظهر ايضاً عدم جريان ما ذكرناه في العامين من وجه ، كما اذا ورد «اكرم عالما» وورد ايضاً «اكرم هاشمياً» فأكرم العالم الهاشمي ، فانه ليس هناك الزام من الشارع بالمقيد ليكون منافياً مع اطلاق المطلق ، بل التخيير فيه عقلي في مرحلة التطبيق والامتثال ، وكل من الحكمين متعلق بذات الطبيعي الملغى عنه جميع الخصوصيات تعيينا ، وليست الخصوصية والتقييد أعني اكرام العالم الهاشمي تحت الالزام المولوي اصلاً ، ولذا قبلنا انَّ التداخل فيه على القاعدة ، وهذا بخلاف المقام الذي فرض فيه تعلق الامر بالمقيد بخصوصه المنافي للامر بالمطلق المستلزم لثبوت التخيير الشرعي بين الاقل والاكثر بالنحو المذكور المخالف لظاهر الدليل .

وبالجملة فنفس الدليلين في الفرض كافيان في استكشاف وحدة الحكم

المستلزم لحمل المطلق على المقيد ، ومن هنا في الفقه يحمل العلماء المطلقات على المقيدات من دون أنْ يستشكل احد على غيره في استكشاف وحدة الحكم وطريقه اصلاً ، وليس ذلك إلّا من جهة كفاية نفس الدليلين لاستكشاف وحدة الحكم .

والحاصل: اذا ورد امر بالطبيعي على اطلاقه وامر آخر بحصة منه وثبتت وحدة الحكم يحمل المطلق على المقيد . وامّا اذا تعلق الامر الثاني بالتقيد كما لو قال «صل» وقال «ولتكن صلاتك قائماً» ، فامكاناً يمكن أنْ لا يحمل المطلق على المقيد ، بل يكون الامر الثاني متعلقاً بتطبيق الطبيعي المأمور به على الصنف الخاص مع بقاء الامر الاول على اطلاقه ، كما لو نذر الاتيان بالفريضة في المسجد ، فانه لا يوجب زوال اطلاق الامر بالصلاة ، بل يكون هناك تكليفان وحكمان من قبيل الواجب في واجب ، ولا يجري فيه ما تقدم في ما اذا كان الامر الثاني متعلقاً بحصة من الطبيعي ولكن يحمل فيه المطلق على المقيد لوجه آخر ، وهو ظهور الاوامر والنواهي المتعلقة بخصوصيات العبادات أو المعاملات بالمعنى الاعم في الارشاد عرفاً ، بداهة انه لو امر أحد خياطا بخياطة ثوبه ثم قال ولتكن خياطته روميا لا يستفاد منه إلّا انَّ الامر بالخياطة مقيد بذلك ، وهكذا لو قال اطبخ التمن ولا تجعل فيه ملحاً لا يستفاد منه التحريم المولوي ، بل العرف يفهم انَّ الطبخ مقيد بأنْ لا يجعل فيه الملح ، وهكذا ، فظهور الامر والنهي ينقلب في موارد تعلقهما بخصوصيات المركبات أو المقيدات إلى الارشاد ، فالامر يكون ارشاداً إلى الجزئية فيما امكن الجزئية ، كما لو امر بالصلاة ثم قال ولتكن مع الركوع ، أو إلى الشرطية ، كما لو قال ولتكن صلاتك قائما ، والنهي يكون ارشاداً إلى المانعية ، وهذا هو السر في حمل الامر أو النهي المتعلق باجزاء المركبات على الارشاد في الفقه ، فحمل المطلق على المقيد في الفرض انما يكون من هذه الجهة وإلّا فبحسب الامكان لامانع من بقاء الحكمين على مولويتهما ، ولا يلزم منه المحذور المذكور في الفرض المتقدم .

بقي التنبيه على امور:

الاول: انه لو كان الدليلان ظاهرين في تعدد الحكم المستلزم لتعدد الامتثال لا يحمل المطلق على المقيد ، وانما يكون ذلك فيما اذا كان الدليلان ظاهرين في وحدة الحكم أو استفيد ذلك من الخارج ، وتفصيل ذلك وإنْ تقدم في بحث التداخل إلّا انه لا باس بالتكرار اجمالاً . فنقول: تارة: يكون كل من المطلق والمقيد مطلقاً غير مشروط بشيء بأنْ قال «صل قائماً» ، أو كانا مشروطين بشرط واحد كما لو قال «إنْ ظاهرت اعتق رقبة» وقال ايضاً «إنْ ظاهرت اعتق رقبة مؤمنة» وفي هذين الفرضين يحمل المطلق على المقيد على ما عرفت ، والحمل في الثاني اظهر لظهوره في وحدة الحكم في نفسه .

واخرى: يكون المطلق مطلقاً غير مشروط والمقيد يكون مشروطاً ، كما لو قال «اعتق رقبة» وقال ايضاً «إنْ ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» فانَّ ظاهر ذلك تعدد الحكم وانَّ عتق مطلق الرقبة واجب على كل مكلف ، ويجب ايضاً عتق خصوص المؤمنة على من ظاهر ، فلكل منها اطاعة وامتثال مستقل . وهكذا لو كان كل من المطلق والمقيد معلقاً على سبب مغاير للآخر كما لو قال: «إنْ ظاهرت فاعتق رقبة» وقال ايضاً: «إنْ افطرت فاعتق رقبة مؤمنة» وهذا اظهر في التعدد من سابقه .

وبالجملة فحمل المطلق على المقيد في المقام لا وجه له بعد ظهور الدليلين في التعدد اصلا كما هو واضح .

الثاني: انَّ حمل المطلق على المقيد غير جار في المستحبات ، ولذا كأنه انتقض بها على من حمل المطلق على المقيد في الواجبات ، فانه يقال: لو كان المقيد قرينة عرفية على المطلق فلا يفرق فيه بين الالزام وغيره اصلاً ، وقد اجيب عنه بامور من التسامح في السنن ، والعلم بكون المستحبات ذات مراتب وغيره مما لا يرجع إلى محصل .

والذي ينبغي اَنْ يقال: هو انَّ المستحب المقيد يتصور على اقسام: فانه تارة: يكون له مفهوم ينفي الحكم المطلق ، كما لو ورد في دليل «صم اول الشهر» وفي دليل آخر «اذا كان الهواء بارداً صم اول الشهر» فانَّ مفهومه عدم وجوب الصوم اذا لم يكن الهواء بارداً ، وفي هذا الفرض يحمل المطلق على المقيد ، لانَّ الاطلاق كان متوقفاً على عدم البيان ، والمفهوم نعم البيان على انَّ المراد لم يكن مطلقاً بل كان مقيداً .

واخرى: لا يكون للمقيد مفهوم . وهذا ينقسم إلى قسمين: لانَّ فيه امّا اَنْ يكون متعلقاً بالحصة من الطبيعي المطلق ، وامّا يكون متعلقاً بالتقيد . وعلى الاول منهما لا يحمل المطلق على المقيد اصلاً ، لا لما ذكر من الوجوه الفاسدة ، بل لانَّ المقيد لم يتعلق به الزام من قبل المولى على الفرض ليكون منافياً مع بقاء الامر بالمطلق ويلزم حمله على الحكم التخييري بالبيان المتقدم في الواجبات ، أو رفع اليد عن اطلاقه بالحمل على المقيد ، أو حمل الامر بالمقيد على بيان افضل الافراد ، بل يجوز ترك المقيد راساً فيكون الطبيعي المطلق مستحباً والمقيد ايضاً مستحباً ، فقهراً يكون هو افضل الافراد . والسر فيه ظاهر ، فانَّ حمل المطلق على المقيد في باب الواجبات انما كان من جهة التنافي بين الالزام بالمقيد وبقاء المطلق على حاله لما عرفت من انَّ الاطلاق انما هو رفض القيود والغائها وهو ينافي الامر ببعضها ، وامّا في المستحبات فلا الزام بالمقيد ، بل يجوز ترك الطبيعة مطلقاً ، فلا تنافي بينهما اصلاً ، ولذا لا مانع من التصريح بالاطلاق والامر بالمقيد في كلام واحد . هذا فيما اذا كان الامر بالمقيد .

وامّا اذا كان الامر بالتقيد فيحمل المطلق عليه ، وذلك لما عرفت من ظهور الامر المتعلق بخصوصيات المركب أو المقيد في الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية ، وبعبارة اخرى: الامر في نفسه ظاهر في الالزام غايته انَّ الالزام تارة: يكون نفسيا ، واخرى: شرطياً ، وفي المقام الالزام النفسي غير مراد من الأمر بالتقيد قطعاً ، فلا

محالة يكون الالزام الزاماً شرطياً بمعنى انه اذا اراد الاتيان بالمستحب فيجب الاتيان به مقيداً بالقيد الخاص ، واذا امكن التحفظ على ظاهر اللفظ لا وجه لرفع اليد عنه .

وببيان ثالث انَّ الامر بالتقيد قرينة بالاضافة إلى الامر بالمطلق ، ولا يفرق في ذلك كون الامر الزامياً أو غير الزامي فيوجب تقييده .

وبهذا ظهر الحال في قسم رابع ، وهو ما اذا ورد امر استحبابي بمطلق ثم ورد النهي عن بعض افراده ، فانه ظاهر في الالزام والزجر ، وبما انا نعلم بعدم ثبوت الحرمة النفسية في متعلقه فلا محالة يحمل النهي على المانعية ، فيكون ارشاداً إلى اعتبار عدم كون المأمور به مما تعلق به النهي . وكون المستحبات ذات مراتب لا يوجب سقوط النهي عن ظهوره ، ومن هنا اعتبرنا القيام والطهارة في الاقامة لما ورد من النهي عنها بدون الامرين خلافاً للمشهور .

وتحصل: انَّ المطلق والمقيد في باب المستحبات إنْ كان للمقيد مفهوم ينافي الامر بالمطلق لابد من تقييده ، وإلّا فإنْ كان الامر متعلقاً بالمقيد لا يحمل المطلق عليه لعدم التنافي بينهما ، وإنْ كان متعلقاً بالتقيد لابد من الحمل لكونه ارشاداً ، وإنْ كان النهي قد تعلق ببعض افراد المطلق فهو ارشاد إلى المانعية على ما عرفت . هذا كله فيما اذا كان الامر بالمطلق بنحو صرف الوجود .

وامّا إنْ كان بنحو مطلق الوجود والانحلال ، امّا من حيث الموضوع كما لو ورد «الخمر حرام» وورد «الخمر المتخذ من التمر حرام» أو من حيث المتعلق كما لو قال «لا تكذب» وقال: «لا تكذب على الانبياء» فلا يحمل المطلق فيه على المقيد ، لانَّ الانحلال مستلزم لتعدد الحكم بعدد افراد الموضوع أو المتعلق ، فهناك احكام عديدة ، ولا مانع من بيان حكم بعض الافراد مرة وبيان حكم جميع الافراد مرة اخرى إلّا اذا كان للمقيد مفهوم ينافي الاطلاق كما لو قال «العصير اذا غلى حرام» ثم قال ايضاً «العصير المغلي إنْ كان متخذا من العنب حرام» فانَّ مفهومه ينفي حرمة

غير العصير العنبي ، فلابدَّ من حمله على المقيد ، وهكذا لو كان المقيد واردا في مقام التحديد كما ورد ﴿خلق الله الماء طهوراً﴾ وورد ايضاً «سألته عن الماء الذي لا ينفعل فقال: كر من الماء» فانَّ التقييد في مقام التحديد ظاهر في اختصاص الحكم به دون غيره ، فلابدَّ فيه ايضاً من حمل المطلق على المقيد .

فتلخص من جميع ما ذكر انَّ المطلق والمقيد اذا كانا مثبتين وكانا من قبيل صرف الوجود يحمل المطلق على المقيد في الواجبات إلّا اذا كان الدليلان ظاهرين في تعدد الحكم ، وفي المستحبات على التفصيل المتقدم ، وإنْ كان الحكم بنحو مطلق الوجود فلا يحمل المطلق على المقيد لا في الواجبات ولا في المستحبات ولا في الاحكام الوضعية إلّا فيما اذا كان للمقيد مفهوم ، والمنفيان من هذا القبيل ، وامّا في المختلفين فيحمل المطلق على المقيد دائماً ، وظهر وجهه مما تقدم .

ثم لا يخفى انا قد ذكرنا انَّ الاطلاق والتقييد يتصف بكل منهما كل من اللفظ ومقام الاثبات ، والمعنى ومقام الثبوت . كما عرفت ايضاً انه ليس للاصوليين في هذين اللفظين اصطلاح خاص ، بل يريدون بالاطلاق السعة والارسال ، وبالتقييد الضيق ، وذكرنا ايضاً انَّ الاطلاق في مقام الاثبات يكشف عن الاطلاق في مقام الثبوت والمراد الجدي ، والتقييد في اللفظ يكشف عن تقييد المراد الجدي .

ونقول: هذه الكبرى وإنْ كانت كلية بحسب الواقع إلّا انها بحسب الصورة ربما لا تكون كذلك ، بل يستفاد من التقييد في مقام اللفظ والاثبات السعة والاطلاق في مقام الثبوت وبالعكس ، وينحصر مورد ذلك بباب الاوامر وفي تقييد المولى كلامه بلفظ (أو) وعدمه ، مثلاً لو قال المولى «اعتق رقبة أو اطعم ستين مسكيناً» فاللفظ وإنْ كان مقيداً إلّا انه يستكشف به الاطلاق والسعة ثبوتا وانَّ الواجب غير متعين في عتق الرقبة ، بل هو اوسع منه ومن الاطعام ، وامّا لو اطلق اللفظ ولم يقيده بهذا القيد يستكشف من اطلاقه انَّ الواجب ضيق ثبوتاً ومتعين في العتق ، لما بيناه في

مبحث الاوامر انَّ الواجب لابدَّ واَنْ يكون تعيينياً أو تخييرياً ، والاطلاق فيه مما لا معنى له ، فاذا لم يبين العدل في الكلام يستكشف انَّ الوجوب تعييني ، وهكذا الحال من حيث العينية والكفائية .

تنبيه: العموم المستفاد من الاطلاق تارة: يكون شمولياً ، واخرى: بدلياً . اما الثاني فيتحقق في الواجبات ، فانه اذا تعلق الايجاب بالماهية المهملة حيث يكون امتثاله بايجاد اول وجود الماهية فاذا تمت هناك مقدمات الاطلاق يستفاد العموم البدلي وانَّ المكلف مخير في تطبيقها على أي فرد شاء ، وامّا باب النواهي فهو من قبيل الاول ، والعموم فيها يكون شمولياً ، وقد بينا وجهه في مبحث النواهي فراجع . وهكذا الاحكام الترخيصية وكذلك الاحكام الوضعية فالعموم في جميعها شمولي كما في قوله تعالى ﴿**احل الله البيع**﴾[1] فالعموم المستفاد من اجراء مقدمات الحكمة يختلف باختلاف الموارد مع انَّ جريانها في جميعها على نهج واحد .

---

(١) البقرة / ٢٧٥.

المجمل والمبين

فصل: الكلام في المجمل والمبين . ومعنى اللفظين مبين ، فانَّ المبين بمعنى الظاهر ، والمجمل هو غير الواضح ، وليس للاصوليين فيهما اصطلاح خاص ، ولا يترتب على تحقيق معناهما اللغوي ثم عملي بعد عدم ورودهما في شيء من الآيات والاخبار .

فنقول: اِنْ كان اللفظ ظاهراً في ما قصد المتكلم تفهيمه فهو مبين ، فليس المعيار في المبين ظهوره من حيث المراد الجدي ولا المراد الاستعمالي ، بل الوسط بين الارادتين وهو ما اراد المتكلم تفهيمه ، فانْ كان اللفظ بما له من الخصوصيات ظاهراً في ذلك عرفاً فهو مبين ، وإلّا فمجمل .

ثم انَّ اجمال المجمل تارة: يكون ذاتياً كما في المشترك اللفظي بناءً على عدم جواز استعماله في اكثر من معنى أو عدم وقوعه ، فانه اذا استعمل بغير قرينة معينة يكون مجملاً .

واخرى: يكون اجماله عرضيا ، كما في موارد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ، نظير ما اذا قال «اكرم كل عالم إلاّ فساقهم» وتردد الفاسق بين مرتكب الكبيرة فقط ومرتكب مطلق المعصية ، فانَّ العالم مبين المعنى ولفظة «كل» كذلك إلّا انَّ الكلام مجمل لاحتفافه بالاستثناء ، فهو مجمل بالعرض .

وثالثة: يكون الكلام مجملاً حكما لا حقيقة ولا عرضاً ، بل يترتب عليه نتيجة الاجمال ، وهو فيما اذا علمنا بكذب احد الدليلين أو ورد عام وخصص بمنفصل مردد بين متباينين ، فانَّ العام حينئذٍ لا يكون مجملاً بكلا قسميه ، لانه يكون

ظاهراً فيما قصد المتكلم تفهيمه إلّا انه بحكم المجمل .

وكل من المبين والمجمل بجميع اقسامه من الصفات الواقعية للفظ ، فاللفظ امّا يكون مبيناً ظاهر المعنى ، وامّا يكون مجملاً ، والعلم يكون طريقاً إليه . فلا وجه لما ذكره في الكفاية[١] من انَّ المجمل والمبين من الامور الاضافية ، فربما يكون اللفظ مجملاً عند شخص ومبينا عند آخر ، فانَّ اللفظ اذا كان في نفسه مبيناً عند اهل العرف لا يصير مجملاً بسبب عدم علم الجاهل بمعناه وإلّا لكان القرآن مجملاً بالاضافة إلى العجمي غير العارف باللغة العربية ، وهكذا كليات سعدي مع فصاحتها كانت مجملة بالاضافة إلى العربي غير العارف باللغة الفارسية . فالاجمال والتبين امران واقعيان صفتان للفظ ، والعلم طريق اليهما فتأمل .

وعليه فيمكن اقامة البرهان على كل منهما بالرجوع إلى العرف العارف بمعاني الالفاظ وظواهرها ؛ ولا وجه لما افيد في الكفاية[٢] متفرعاً على ما سبق من انهما من الوجدانيات فلا يمكن اقامة البرهان عليهما .

ثم انَّ الالفاظ المجملة كثيرة.

منها: بعض المفردات ، كلفظ الصعيد ولفظ الكعب وامثال ذلك .

ومنها: الهيئات كـ(لا) النافي للجنس مثل «لا صلاة إلّا بطهور» فانها مجملة من حيث ظهورها في نفس الجنس فقط أو نفي الصحة أو الكمال .

ومنها: الاحكام المتعلقة بالاعيان كقوله «الخمر حرام» فانه يدور المحرم حينئذٍ بين اَنْ يكون جميع آثارها ، أو خصوص الظاهرة منها إلى غير ذلك من الموارد ، وليس محل البحث عنها علم الاصول ، فهما لم يثبت لها ظهور لابدَّ من

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٩٨.

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص٣٩٨.

الرجوع إلى الاصول العملية .

والحمد لله اولاً وآخراً ، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

قد وقع الفراغ ليلة الاربعاء العشرين من ربيع الثاني،
سنة ١٣٧٢ هجرية بيد العبد الفقير إلى رحمة
ربه الغني علي الحسيني الشاهرودي.

فهرست الجزء الثاني
من كتاب دراسات في علم الاصول

الموضوع **الصفحة**

مباحث التزاحم

الفرق بين التزاحم والتعارض ..... ٥ ـ ٨

حكم التعارض ..... ٨ ـ ٩

حكم التزاحم ٩

مرجحات باب التزاحم ..... ٩ ـ ٢٦

الكلام فيما اذا تعذر بعض اجزاء المركب ودار الامر بين ترك بعضها دون بعض .. ٢٦ ـ ٣٠

ما ذكره المحقق النائيني من انقسام التزاحم الى اقسام ستة ..... ٣٠ ـ ٣٢

انقسام التزاحم على المختار الى اقسام ثلاثة ..... ٣٢ ـ ٣٤

القسم الأول : تزاحم الواجبين ٣٤

بحث الترتب

مقدمات ذكرها المحقق النائيني لاثبات امكان الترتب ٣٥

الاولى: في تحرير محل النزاع، وانَّ الامر بالاهم هل هو بنفسه معجز عن المهم أو امتثاله معجز عنه؟ ..... ٣٥ ـ ٣٦

الثانية: العصيان المشروط به الامر بالمهم هل يعتبر بنحو الشرط المتقدم أو المتأخر أو المقارن؟ ٣٦
الثالثة: انَّ امتثال الامر هل لابدَّ وان يكون مقارناً زماناً مع ثبوت الامر وهكذا عصيانه، أو يمكن امتثال الامر السابق المتقدم حال الامتثال أو الذي لم يحدث بعد؟ ٣٦ـ٣٧
الكلام في تمحيص هذه المقدمات ٣٧ـ٣٨
الرابعة : والتي يدور عليها حال الترتب ٣٨ـ٤٣

تنبيهات

الاول: القول بالترتب مستلزم لتعدد العقاب عند ترك كلا الامرين ٤٥
الثاني: امكان الترتب كاف في وقوعه ٤٥ـ٤٦
الثالث: الترتب انما يتصور فيما اذا كانت القدرة في كلا الخطابين معتبرة بحكم العقل ..... ٤٦ ـ ٤٧
الرابع: لا اشكال في صحة الاتمام في موضع القصر، والاجهار في موضع الاخفات وبالعكس اذا لم يكن عن عمد لو كان الجاهل مقصراً ٤٧ـ٥١
الخامس: لا تزاحم بين الواجب المضيق والموسع ٥١ـ٥٢
تلخيص للقسم الاول من التزاحم الذي يكون بين الواجبين ٥٢ـ٥٧
القسم الثاني من اقسام التزاحم: ان يكون الواجب متوقفاً على فعل محرم أو ترك واجب ٥٧ـ٦٠
القسم الثالث: ما اذا كان التزاحم من جهة اجتماع الامر والنهي ٦٠ـ٦٢
فصل: هل يجوز الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط ٦٣ـ٦٤
فصل: هل يتعلق الامر بالطبيعي أم بالافراد ٦٥ـ٦٧
فصل: دلالة الأمر بعد نسخ الوجوب على الجواز وعدمه ٦٨
الكلام في دلالة كل من دليل المنسوخ أو الناسخ على بقاء الجواز بالمعنى الاعم

فهرست الجزء الثاني ٣٥٧

مستقلاً، وفي دلالتهما عليه منضماً ٦٨ـ ٦٩

الكلام في امكان اثبات بقاء الجواز ـ بالمعنى الاعم ـ بالاستصحاب ام لا؟ ٦٩

فصل: في الوجوب التخييري

امكان الوجوب التخييري ووقوعه في الشرع والعرف ٧٠

الوجوه التي ذكروها لتصوير الوجوب التخييري ٧٠ـ ٧٤

المختار في تصوير الواجب التخييري ثبوتاً واثباتاً ٧٤ـ ٧٥

التخيير بين الاقل والاكثر

الكلام في امكان التخيير بين الاقل والاكثر وعدمه ٧٥

١ ـ لو لم يكن الاقل موجوداً ضمن الاكثر ٧٥

٢ ـ لو كان الاقل موجوداً في ضمن الاكثر ٧٦ـ ٧٧

فصل: في الواجب الكفائي ٧٨ـ ٨١

فصل: في بيان الواجب الموسع والمضيق ٨٢ـ ٨٧

الكلام فيما استشكل به في تصوير الواجب الموسع والمضيق والجواب عنه ٨٢ـ ٨٣

الواجب الموسع هل هو من قبيل تعدد المطلوب بحيث يدل دليله على لزوم الاتيان به بعد الوقت اذا لم يؤت به في الوقت، أو انه يكون بامر جديد؟ ٨٣ـ ٨٥

فيما لو شك في وجوب القضاء لشبهة حكمية ٨٥ـ ٨٦

فيما لو شك في وجوب القضاء لشبهة موضوعية ٨٦ـ ٨٧

فصل: هل الامر بالامر أمر أم لا؟ ٨٨ـ ٨٩

ثمرة المسألة في مشروعية عبادات الصبي ٨٩

فصل: الامر بعد الامر ٩٠

النواهي

في بيان المراد من النهي ٩٣ـ ٩٤

ما هو السر في انَّ امتثال البعث يتحقق بصرف وجود الطبيعي، وفي النواهي لا يتحقق الانزجار إلاّ بترك جميع افراد الطبيعي؟ ٩٥ـ٩٨
النهي عن الطبيعي هل يستفاد منه الاستمرار والزجر عن الافراد الطولية أيضاً؟... ٩٨ـ٩٩
لو فرض انَّ المكلف عصى النهي وأتىٰ ببعض افراد الطبيعي المنهي عنه، فهل يقتضي النهي الزجر عن الافراد الأُخر ام لا؟ ٩٩

اجتماع الامر والنهي

١ ـ تنقيح محل البحث ١٠١
٢ ـ الكلام في كون المسألة كلامية أو فرعية أو أصولية أو من المبادئ الاحكامية أو من المبادئ التصديقية ١٠١ـ١٠٤
٣ ـ البحث عن هذه المسألة عقلي ١٠٤
٤ ـ هل يجري نزاع الاجتماع في التكاليف الغيرية أو التخييرية أو الكفائية أو يختص بالتكليف النفسي العيني التعييني؟ ١٠٤ـ١٠٧
هل يتصور الغيرية والتخييرية والكفائية في التحريم كما يتصور ذلك في الوجوب ام لا؟ ١٠٥ـ١٠٦
في عدم ترتب الثمرة المطلوبة من هذا البحث على اجتماع الامر والنهي الغيري، ولا على اجتماع الامر الغيري مع النهي النفسي أو العكس ١٠٦ـ١٠٧
٥ ـ لا يعتبر وجود المندوحة في جريان هذا النزاع اصلاً على تقدير وجود المندوحة والقول بجواز الاجتماع هل يكون مورد اجتماع الحكمين داخلاً في باب التزاحم ايضاً أم لا؟ ١٠٧ـ١١١
٦ ـ انَّ ملاك النزاع في مبحث اجتماع الامر والنهي انما هو كون التركيب بين متعلقي الحكمين اتحادياً أو انضمامياً ١١١ـ١١٢
٧ ـ انَّ مورد النزاع في البحث انما هو امكان اجتماع الامر والنهي واستحالته . ١١٢ـ١١٣

٨ ـ الكلام فيما اذا أتىٰ المكلف بالمجمع عن عذر، فهل يتحقق به الامتثال ام لا؟ ..... ١١٣ ـ ١٢٣
تحقيق أصل المسألة ..... ١٢٣ ـ ١٣٧
ما ذهب اليه صاحب الكفاية من استحالة الاجتماع ..... ١٢٣ ـ ١٢٦
المختار في المسألة ..... ١٢٦ ـ ١٣٠
تطبيق المسألة على الوضوء ..... ١٣٠ ـ ١٣٣
١ ـ الوضوء بالماء المغصوب ..... ١٣٠ ـ ١٣١
٢ ـ الوضوء في المكان المغصوب ..... ١٣١ ـ ١٣٢
٣ ـ التوضيء في آنية الذهب والفضة ..... ١٣٢ ـ ١٣٣
تطبيق المسألة على الصلاة ..... ١٣٣ ـ ١٣٧
١ ـ تطبيقها من حيث المكان ..... ١٣٣ ـ ١٣٦
٢ ـ الصلاة في اللباس المغصوب ..... ١٣٦ ـ ١٣٧
استدلال المجوزين بوقوع ذلك في الشريعة ـ في باب العبادات المكروهة ـ والجواب عنه ١٣٧
الكلام فيما ذهب اليه الميرزا القمي من جواز اجتماع الامر والنهي ١٤٣
بناءً على القول بالامتناع، لو فرضنا ارتفاع النهي لعذر فهل يصح الاتيان بالمجمع حينئذٍ ام لا؟ ..... ١٤٣ ـ ١٤٧
الكلام فيما لو اضطر المكلف الى البقاء في ملك الغير أو اكره عليه فدخل وقت الصلاة ١٤٧
١ ـ اذا لم يكن الاضطرار بسوء الاختيار ١٤٨
٢ ـ اذا كان الاضطرار بسوء الاختيار ..... ١٤٨ ـ ١٥٨
المقام الاول: في حكم نفس ما اضطر اليه، كالخروج ..... ١٤٨ ـ ١٥٧

فـيما لو اضـطر المكـلف بسـوء اخـتياره الى ارتكـاب مـحرم وكـان مـقدمة لواجب أهم ..... ١٥٥ ـ ١٥٧
المقام الثاني: في جواز الاتيان بالمأمور به كالصلاة وعدمه ..... ١٥٧ ـ ١٥٨
١ ـ فيما لو صلى حال الخروج صلاة تامة الاجزاء والشرائط ١٥٨
٢ ـ فيما لو أتى بها ايماءً حال الخروج ١٥٨
الكلام فيما ذكروه من الوجوه لتقديم جانب الحرمة على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي أو في موارد اتحاد متعلقهما ..... ١٥٨ ـ ١٦٠
الكلام في انَّ الحكم بأراقـة الانـائين المشـتبهين هـل هـو حكـم عـلى القـاعدة أو انـه تعبدي؟ ..... ١٦٠ ـ ١٦٢
الكلام فيما ذكره صاحب الكفاية من انه لا يعتبر في باب اجتماع الامر والنهي تعلق كـل منهما بعنوان مستقل ..... ١٦٢ ـ ١٦٤

دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات

١ ـ الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الامر والنهي ١٦٥
٢ ـ هذه المسألة اجنبية عن مباحث الالفاظ ١٦٥
٣ ـ هـل يـختص النـزاع بـالنهي التـحريمي النـفسي أو يـعم النـهي الغـيري والنـهي التنزيهي ..... ١٦٥ ـ ١٦٦
٤ ـ المراد من العبادة والمعاملة في المقام ..... ١٦٧ ـ ١٦٨
٥ ـ معنى الصحة والفساد ومايرجع اليهما ..... ١٦٨ ـ ١٧٢
الجهة الاولى: في بيان مفهومهما ..... ١٦٨ ـ ١٧٠
الجـهة الثـانية: فـي انَّ الصـحة والفسـاد امـران واقـعيان أو انـتزاعـيان أو حكـمان جعليان؟ ..... ١٧٠ ـ ١٧٢
٦ ـ ما يقتضيه الاصل عند الشك في دلالة النهي على الفساد ..... ١٧٢ ـ ١٧٣

٧ـ لو تعلق النهي بحصة مما تعلق به الامر ..... ١٧٣ ـ ١٧٩
لو تعلق النهي بجزء من العبادة ١٧٧
اذا تعلق النهي بوصف العبادة ..... ١٧٧ ـ ١٧٨
اذا تعلق النهي بشرط العبادة ..... ١٧٨ ـ ١٧٩
الكلام في تحقيق اصل المسألة ..... ١٧٩ ـ ١٨٧
المقام الاول: في دلالة النهي على الفساد في العبادات ..... ١٨٠ ـ ١٨١
في تعلق النهي التحريمي الذاتي بالعبادة ١٨٠
في تعلق النهي التشريعي بالعبادة ..... ١٨٠ ـ ١٨١
المقام الثاني: في دلالة النهي على الفساد في المعاملات ..... ١٨١ ـ ١٨٧
الكلام في النهي المولوي ..... ١٨١ ـ ١٨٤
ما نسب الى ابي حنيفة من دلالة النهي على الصحة في المعاملات ..... ١٨٤ ـ ١٨٥
الكلام في النهي التشريعي في المعاملة وانه يدل على الفساد ام لا؟ ..... ١٨٦ ـ ١٨٧

المفاهيم

الضابطة في تحديد المنطوق والمفهوم ..... ١٩١ ـ ١٩٢
الجملة الشرطية ..... ١٩٢ ـ ٢١٨
المقدمات التي تبتني عليها دلالة الجملة الشرطيه على المفهوم ..... ١٩٤ ـ ١٩٨
تنبيهات ١٩٨
الاول: الاشكال في رجوع القيد الى الحكم فيما اذا كان مستفاداً من الهيئة ... ١٩٨ ـ ٢٠٠
الثاني: فيما اذا ذكر في الشرط اموراً ورتب الجزاء عليها ٢٠٠
الثالث: فيما اذا علّق الحكم العام على الشرط ..... ٢٠٠ ـ ٢٠٣
الرابع: فيما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ..... ٢٠٣ ـ ٢٠٩
الخامس: اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فهل تتداخل المسببات ويجتزىء باتيان الجزاء

مرة واحدة أم تتعدد؟ ..... ٢٠٩ ـ ٢١٨
المقام الاول: فيما يقتضيه الاصل العملي عند الشك في تداخل الاسباب أو المسببات في الاحكام التكليفية أو الوضعية ..... ٢١٠ ـ ٢١١
المقام الثاني: فيما يقتضيه الادلة الاجتهادية ..... ٢١١ ـ ٢١٨
١ ـ في تحرير محل النزاع ..... ٢١١ ـ ٢١٣
٢ ـ في انَّ القول بالتداخل وعدمه هل هو مبني على كون الاسباب الشرعية اسباباً حقيقة أو معرفات أم لا؟ ..... ٢١٣ ـ ٢١٨
مفهوم الوصف ..... ٢١٩ ـ ٢٢٢
١ ـ تنقيح محل النزاع ..... ٢١٩ ـ ٢٢٠
٢ ـ فيما ذكروه من انَّ الاصل في القيد أنْ يكون احترازياً ..... ٢٢٠ ـ ٢٢١
٣ ـ المراد من الوصف مطلق القيد ٢٢١
المختار في المسألة ..... ٢٢١ ـ ٢٢٢
مفهوم الغاية ..... ٢٢٣ ـ ٢٢٦
الكلام في ثبوت المفهوم وعدمه ..... ٢٢٣ ـ ٢٢٥
الكلام في دخول الغاية في المغيىٰ وعدمه ..... ٢٢٥ ـ ٢٢٦
مفهوم الحصر ..... ٢٢٦ ـ ٢٣٠

العام والخاص

الجهة الاولى: تعريف العموم ..... ٢٣٣ ـ ٢٣٤
الجهة الثانية: اقسام العموم ٢٣٤
اذا شك في انَّ المراد هل هو العموم المجموعي أو الاستغراقي ولم يكن قرينة معينة لاحدهما، فهل هناك اصل لفظي يعين لنا احدهما ام لا؟ ..... ٢٣٤ ـ ٢٣٥
الكلام في انَّ سعة الحكم وشموله لجميع افراد الطبيعة هل يتوقف على اجراء مقدمات

الحكمة في مدخول اداة العموم ام لا؟ ..... ٢٣٥ ـ ٢٣٨

فصل: في العام المخصص وانه هل يكون مجازاً ام لا؟ ..... ٢٣٨ ـ ٢٤٢

بناءً على ما سلكه المحقق الخراساني والمحقق النائينيﷺ من استفادة العموم من اطلاق المدخول ٢٣٨

بناءً على المسلك المختار ..... ٢٣٨ ـ ٢٤٢

فصل: في حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص ..... ٢٤٢ ـ ٢٤٦

فصل: حجية العام مع المخصص المجمل ٢٤٧

اجمال المخصص المتصل ٢٤٧

اجمال المخصص المنفصل المردد بين متباينين ..... ٢٤٧ ـ ٢٤٨

اجمال المخصص المنفصل المردد بين الاقل والاكثر ..... ٢٤٨ ـ ٢٤٩

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ..... ٢٤٩ ـ ٢٧١

١ ـ اذا كان المخصص متصلاً ..... ٢٤٩ ـ ٢٥٠

٢ ـ اذا كان المخصص منفصلاً ..... ٢٥٠ ـ ٢٥٢

الفرق بين الشبهة المصداقية والمفهومية ..... ٢٥٢ ـ ٢٥٤

لو دار الامر بين التخصيص والتخصص، فهل يرجحّ الثاني على الاول ام لا؟ ٢٥٤

التعويض عن العام باستصحاب العدم الازلي ..... ٢٥٩ ـ ٢٦٦

اذا شك في لباس انه من الماكول أو غيره، فهل يمكن احراز عدم كونه من غير الماكول بالاستصحاب أم لا؟ ..... ٢٦٤ ـ ٢٦٦

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فيما اذا كان المخصص لبياً ..... ٢٦٦ ـ ٢٧١

الشك في شمول العام لفرد من غير جهة احتمال التخصيص ..... ٢٧١ ـ ٢٧٥

التمسك بالعام لاثبات التخصص ..... ٢٧٥ ـ ٢٧٦

التمسك بالعام قبل الفحص ..... ٢٧٧ ـ ٢٨٥

الوجوه التي استدل بها على وجوب الفحص عن المخصص ..... ٢٧٨ ـ ٢٨٤
مقدار الفحص ..... ٢٨٤ ـ ٢٨٥
اختصاص الخطاب بالمشافهين ..... ٢٨٧ ـ ٢٩١
تعقب العام بضمير يرجع الى بعض مدلوله ..... ٢٩١ ـ ٢٩٣
تخصيص العام بالمفهوم ..... ٢٩٤ ـ ٣٠٠
اقسام مفهوم الموافقة ..... ٢٩٤ ـ ٢٩٦
تخصيص العام بمفهوم الموافقة ..... ٢٩٦ ـ ٢٩٧
تخصيص العام بالمفهوم المخالف ..... ٢٩٧ ـ ٣٠٠
تعقب الاستثناء لجمل متعددة ..... ٣٠٠ ـ ٣٠٤
تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد ..... ٣٠٤ ـ ٣١٠
المورد الاول: في حجية الخبر الموجب لتقييد الكتاب او لتخصيصه من حيث المقتضي ٣٠٥
المورد الثاني: من حيث المانع ..... ٣٠٥ ـ ٣١٠
الشك في كون الخاص مخصصاً أو ناسخاً ..... ٣١٠ ـ ٣١٦
النسخ والبداء ..... ٣١٧ ـ ٣٢٤
حقيقة النسخ ..... ٣١٧ ـ ٣١٨
حقيقة البداء ..... ٣١٨ ـ ٣٢٣
١ ـ المراد من البداء الذي نقول به ..... ٣١٨ ـ ٣٢١
٢ ـ ما ورد من التخلف وعدم وقوع ما اخبر به بعض الانبياء والاوصياء ..... ٣٢١ ـ ٣٢٤

المطلق والمقيد

تعريف المطلق والمقيد ٣٢٧
اسم الجنس ..... ٣٢٧ ـ ٣٢٩

علم الجنس ..... ٣٢٩ ـ ٣٣١
المفرد المعرف باللام ..... ٣٣١ ـ ٣٣٣
النكرة ..... ٣٣٣ ـ ٣٣٤
هل انَّ تقييد المطلق يوجب مجازيته ام لا؟ ..... ٣٣٤ ـ ٣٣٥
اذا شك في الاطلاق والتقييد، فهل توجد قرينة عامة يستفاد منها الاطلاق ام لا؟ ..... ٣٣٥ ـ ٣٤١
هل يكون الانصراف مانعاً عن الاطلاق أم لا؟ ..... ٣٤١ ـ ٣٤٢
الكلام فيما لو ورد مطلق ومقيد وكانا مثبتين ..... ٣٤٢ ـ ٣٤٧
تنبيهان ٣٤٧
١ ـ لو كان الدليلان ظاهرين في تعدد الحكم المستلزم لتعدد الامتثال، لا يحمل المطلق على المقيد ٣٤٧
٢ ـ حمل المطلق على المقيد غير جار في المستحبات ..... ٣٤٧ ـ ٣٥١
تنبيه: العموم المستفاد من الاطلاق قد يكون شمولياً وقد يكون بدلياً ٣٥١
المجمل والمبين ..... ٣٥٢ ـ ٣٥٤

دراسات في علم الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى
السيد أبو القاسم الخوئي (قدس سره)

تأليف
آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي

الجزء الثالث

دراسات في علم الأصول

الجزء الثالث

تأليف

آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي (قدس سره)



مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي

خوئي، أبو القاسم، ١٢٧٨ ـ ١٣٧١
دراسات في علم الاصول / تقرير الابحاث أبو القاسم الخوئي؛ تاليف على الهاشمي الشاهرودى. ـ قم: دائرة المعارف الفقه الاسلامى، طبقا لمذهب أهل البيت (ع)، ١٣٨٤.
٤ ج.: نمونه.
ISBN: 964-8360-46-4 (دوره)
ISBN: 964-8360-47-2 (ج. ٣)
عربى.
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
كتابنامه.
١. اصول فقه شيعه. ٢. فقه جعفرى ـ قرن ١٤. الف. هاشمى شاهرودى، على، ١٣٠٢ ـ ١٣٤٢. ب. مؤسسه دايره المعارف فقه اسلامى.
ج. عنوان.
٤ د ٩ خ / ٨ / ١٥٩ BP ٢٩٧ / ٣١٢
كتابخانه ملى ايران ٣٤٩٢٩ ـ ٨٣ م

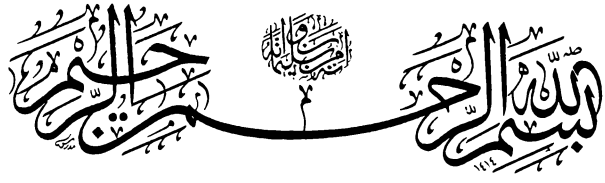
حقوق الطبع محفوظة للناشر

الكتاب: ..... دراسات في علم الأصول ـ ج٣
المؤلّف: ..... آية الله السيد عليّ الهاشمي الشاهرودي ﷾
الناشر: ..... مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الطبعة: ..... الثانية ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م
المطبعة: ..... محمد
عدد النسخ: ٣٠٠٠

ـ وكلاء التوزيع ـ

لبنان: بيروت ـ حارة حريك ـ بناية البنك اللبناني السويسري دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع ـ هاتف: ٩٦١١٥٥٨٢١٥ + فاكس: ٩٦١١٢٧٣٦٠٤ +

العراق: النجف الأشرف ـ سوق الحويش ـ تلفون ٩٦٤٣٣٣٧٣٥٦٣ + دار الغدير للطباعة والنشر.


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الاولىٰ
المطبوعة في النجف الأشرف عام ١٣٧٦ هـ ق

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لك اللهم على ماوهبتنا من المعارف، فأصبحنا نستضيء بها إلى سبيل الهداية واليقين، وأمسينا نرتع في فيوضاتك وآلائك مع التقصير عن أداء شكر البعض منها، وصلاة على سيد أنبيائك وخاتم رسلك المنتجب من شعاعك الأقدس «محمد» وعلى آله امناء وحيك المبين، والادلاء إلى نهجك القويم، وعلى صحبهم الذين اقتفوا أثرهم، ومشوا على ضوء تعاليمهم، واللعنة الدائمة على من عاندهم واغتصب حقوقهم.

وبعد فقد أودعت في كتابي هذا ما استفدته في الدورة الثالثة من تحقيقات سيدنا زعيم الدراسة العلمية في «جامعة الشريعة» النجف الأشرف، الذي أظهر من مخبئات حقائق الاصول ما خفى على محققها، واستخرج دقائق الفروع من معدنها، فوعت القلوب لطائف اشاراته، وحامت النفوس عليه كالفراش على الضياء، المحقق البارع في العلوم العقلية والنقلية استاذ المحققين آية الله في العالمين مولانا «السيد أبو القاسم الخوئي» مد الله أيامه الزاهية ونفع الامة الاسلامية بافاداته القيمة. ورتبت الكتاب على مقاصد في كل منها امور ومسائل، ومن المهيمن عز شأنه نستمد العون والتوفيق في كل الأعمال.

تمهيد

لا يخفى انَّ البحث عن القطع غير داخل في مسائل هذا العلم، لما ذكرناه في تعريفه من أنَّ الميزان في كون المسألة اصولية أن تقع نتيجتها في طريق الاستنباط بأن تكون كبرى كلية لو انضم اليها صغراها أنتجت حكماً فرعياً، ومن البديهي انَّ القطع بالحكم لا يقع في طريق الاستنباط، بل هو بنفسه قطع بالنتيجة وبنفس الحكم الفرعي، وهذا في القطع الطريقي واضح، واما الموضوعي اعني القطع المأخوذ في موضوع الحكم كما اذا قال: اذا قطعت بحكم فرعي فتصدق، فهو وإنْ كان دخيلاً في فعلية وجوب التصدق إلّا انَّ نسبته اليه نسبة الموضوع إلى حكمه، كالخمر بالقياس إلى الحرمة، وليس وجوب التصدق مستنبطاً من القطع بالحكم الفرعي، وإنما هو مستنبط من الدليل الدال عليه. نعم انَّ القطع يتعلق بنتيجة علم الاصول اعني الحكم الفرعي، أو هو بنفسه نتيجته، فله شدة مناسبة مع مسائله، وينبغي أنْ يبحث عنه فيه استطراداً، كما له أيضاً من بعض الجهات مناسبة مع علم الكلام الباحث عن المبدء والمعاد واستحقاق العقاب.

وكيف كان قد قسم شيخنا الأنصاري﵀[1] المكلف بأنه إذا التفت إلى حكم شرعي فاما أنْ يحصل له القطع به، واما يحصل له الظن به، واما يحصل له الشك، فجعل التقسيم ثلاثياً، وعلى هذا التقسيم بنى كتابه على مقاصد ثلاث (الأول) في القطع (والثاني) في الظن (والثالث) في الشك، ثم ذيلها بخاتمة باحث فيها عن التعادل

---

(١) فرائد الاصول: ١/٤٧ (ط. جامعة المدرسين).

والتراجيح.

وأورد صاحب الكفاية[١] على هذا التقسيم حيث افاد انه لابدَّ وأنْ يكون المراد من الحكم الأعم من الواقعي والظاهري، لاشتراكهما في الأثر، فلا وجه للاختصاص، وكذلك لابد وأنْ يراد منه الحكم الفعلي، إذ لا أثر للقطع أو الظن أو الشك في الحكم الانشائي، وعلى ذلك فلا وجه لتثليث الأقسام، بل الصحيح أنْ يجعل التقسيم ثنائياً بأنْ يقال: انَّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي واقعي أو ظاهري فاما أنْ يحصل له القطع به أو لا، وعلى الثاني لابدَّ له من الرجوع إلى ما يستقل به العقل من متابعة الظن والعمل به على الحكومة لو تم ذلك كبرى بتمامية مقدمات الانسداد وصغرى بحصول الظن الشخصي له بالحكم الواقعي أو الظاهري بمعنىٰ الظن بالطريق، كالظن بحجية الشهرة، وإلّا فالى الاصول العملية العقلية من قبح العقاب بلا بيان والاشتغال والتخيير بحسب اختلاف الموارد، ثم قال: وإن أبيت إلّا عن تثليث الأقسام فالأولى أَنْ يقال: انَّ المكلف أما أنْ يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني أما أنْ يقوم عنده طريق معتبر أو لا، لأنْ لايتداخل الاقسام، فإن الظن غير المعتبر يكون محكوماً بحكم الشك، والامارة ربما لاتوجب الظن بل تكون مع الشك وهي مع ذلك حجة، إذ لا يعتبر في حجيتها عدم الظن بالخلاف، فكيف باعتبار الظن بالوفاق، فانَّ ظهور الامر حجة ولو لم يوجب الظن الشخصي أصلاً، هذا حاصل ما أفاده بتوضيح منا.

ونقول: الأنسب بمباحث الاصول هو الذي صنعه الشيخ﵀ وذلك لأنَّ الغرض من الاصول هو تحصيل المؤمّن فانَّ المكلف بعد التفاته إلى التكاليف وإلى أنه عبد لا يكاد يطمئن ويخرج من التحير إلّا بعد تحصيل المؤمّن في أعماله، وهذا هو

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٥.

غرض الاصولي، والمناسب لهذا الغرض هو تثليث الأقسام، لأنَّ المؤمن الذاتي هو القطع، فانَّ المكلف إذا قطع بالاباحة يرى نفسه مأموناً في الفعل والترك، وإذا قطع بالحرمة يكون مأموناً في فرض الترك، وإذا قطع بالوجوب يكون مأموناً في فرض الفعل، فالمؤمن الأول هو القطع، فلا بدَّ من البحث عنه في الاصول ولو استطراداً، والمؤمن الثاني هو الظن، وذلك لأنَّ مراد الشيخ ﷺ من الظن على ما صرح به في أول بحث البراءة هو الكاشف المعتبر شرعاً لاكل ظن، ومن الواضح انه قطع تنزيلي وحجة، وهذا هو المؤمن الثاني، وإذا لم يحصل له هذا ولاذاك وبقي شاكاً فحيث لا معنى لحجية الشك وأن يكون طريقاً فلابدَّ له من الرجوع إلى الاصول العملية الشرعية والعقلية، وهي تكون مؤمناً له، مثلاً بعد ماثبت نجاسة الماء المشكوك نجاسته المسبوق بها بحكم الاستصحاب يكون المكلف مأموناً في الاتيان بالتيمم بدل الوضوء عند انحصار الماء به، وبالجملة في فرض الشك لابدَّ له من تحصيل القطع بالحكم الظاهري، وهو الحكم الذي أخذ في موضوعه الشك.

فما أفاده من انَّ المراد من الحكم لابدَّ وأنْ يكون الأعم من الظاهري والواقعي غير سديد، إذ القطع بالحكم الظاهري لامورد له إلّا في فرض الشك في الحكم الواقعي والعلم بحكم الشاك فكيف يجعل في عرض الحكم الواقعي، ومجرد وجود الجامع بينهما لايوجب جعل التقسيم ثنائياً، وإلّا فيمكن تصوير الجامع بين القسمين أيضاً وهو حصول المؤمن، فلا وجه للتقسيم أصلا.

والحاصل التقسيم إنما هو للاشارة إلى مباحث الكتاب، فالاولى ما أفاده الشيخ لا ما ذكره في الكفاية.

وبما بينا ظهر الجواب عن تداخل الأقسام، لأنَّ المراد من الظن هو الكاشف المعتبر شرعاً، فلا يدخل في الشك، ولا يدخل الشك فيه أصلاً، والظن غير المعتبر يكون داخلاً في الشك فقط.

واما ما أفاده من أنَّ المراد من الحكم هو الفعلي دون الانشائي فهو كما أفاد، اذ لا معنى للحكم الانشائي كما سنبينه في أول مبحث الظن إنْ شاء الله إلّا الحكم المجعول على موضوعه المقدر وجوده، ومن الواضح انَّ تعلق القطع بالحكم الانشائي بهذا المعنى لا أثر له من حيث العمل به إلّا بعد فعلية موضوعه، واما الحكم الانشائي بغير هذا المعنى والفعلية بغير وجود الموضوع وامكان كون الحكم فعلياً من جهة دون اخرى فلا يرجع شيء منها الى محصل كما ستعرفه إنْ شاء الله.

اذا عرفت ذلك فيقع البحث في المقصد الاول في امور:

مباحث القطع

- حجية القطع
- التجري
- القطع الطريقي والقطع الموضوعي
- وجوب الموافقة الالتزامية
- القطع الحاصل من اسباب غير متعارفة
- منجزية العلم الإجمالي

الأمر الأوّل :

حجية القطع

والكلام فيها يقع في جهات ثلاث:

الاولى : في انَّ طريقيته ذاتية أو جعلية.

الثانية : في أنَّ حجيته هل هي من لوازمه الذاتية أو ببناء العقلاء أو بحكم العقل؟

الثالثة : هل يمكن للشارع أنْ يمنع من العمل به أو لا؟

اما الجهة الاولى: فالحق انَّ القطع هو نفس الانكشاف والرؤية لا أنه مرآة وما به ينظر، فهو بنفسه طريق بحسب ماهيته وذاته، ومن الواضح انَّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، والماهية هي هي بنفسها، فلا معنى لتوهم جعل الطريقية له أصلاً بجميع أنحائه لابسيطاً، إذ لا يتعلق ذلك بالماهية، ولا مركباً مستقلاً أو تبعاً، نعم يصح تعلق الجعل بوجوده، إذ يمكن للمولى القادر ايجاد القطع الذي هو الانكشاف بالتوجه الى نفس الانسان وللموالي العرفية بايجاد معدات القطع مع بيان البراهين ونحوها.

ولا يخفى انَّ في كلام الشيخ﵀ خلطاً بين مقام طريقية القطع ومقام حجيته[1]. هذا كله في الجهة الاولى.

---

(١) فرائد الاصول: ١/٥ (ط. جامعة المدرسين).

واما الجهة الثانية: اعني حجية القطع وكونه مما يصح أنْ يحتج به العبد على مولاه عند موافقة القطع للواقع، وربما يعبر عن هذا المعنى بوجوب متابعة القطع ولزومه، فالاقوال فيها ثلاثة:

الاول: ما اختاره في الكفاية[١] وهو انَّ حجية القطع بمعنى وجوب متابعته والعمل على طبقه من لوازمه الذاتية، بل زاد على هذا مؤثريته في ذلك حيث قال: وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد.

الثاني: أنْ تكون ببناء العقلاء، وعليه تكون داخلة في القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين، وهي القضايا التي بنىٰ عليها العقلاء حفظاً للنظام وابقاءاً للنوع، ومرجع جميعها الى حسن العدل وقبح الظلم، وبما انَّ الشارع رئيس العقلاء ولم يردع عن هذا البناء يكون ممضى عنده فيجب اتباعه.

الثالث: أن يكون بحكم العقل وإلزامه.

والتحقيق: انَّ القول الثالث لا يمكننا المساعدة عليه، لأن العقل ليس شأنه إلّا الادراك، وأما الالزام والبعث أو الزجر فهو من وظائف المولى وشئونه، نعم الانسان بما أنه حيوان يكون محباً لنفسه فبحسب جبلته يتحرك نحو ما يراه منفعة لنفسه، ويفر عما يراه ضرراً على نفسه دنيوياً كان أو اخروياً، وبعبارة اخرى: الحيوان بما هو حيوان يميل بفطرته إلى مشتهيات نفسه ويجتنب عما ينافر طبعه، ولكن هذا المعنى اجنبي عن إلزام العقل.

وامّا القول الثاني فالعقلاء وانْ بنوا على أحكام وقضايا حفظاً للنظام وابقاء للنوع كما ذكر، إذ لولا قبح الظلم لتعدى كل قوي على ضعيف واختل النظام، ولكنها أجنبية عن المقام.

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٨.

اما أولاً: فلأنَّ حجية القطع ولزوم الحركة على طبقه كانت ثابتة في زمان وجود آدم عليه السلام وقبل وجود عقلاء في العالم.

وثانياً: انَّ حكمهم بتلك القضايا إنما هو في الامور الراجعة إلى حفظ النظام، وليس متابعة أوامر الشارع في جميع الموارد دخيلة في حفظ النظام، مثلاً الاتيان بالصلاة ربما يقال: لادخل له في إبقاء النوع، ولا يلزم من تركه اختلال أصلاً.

فالصحيح: هو القول الآخر وأَنْ يقال: انَّ وجوب متابعة القطع إنما هو بحكم العقل، لا بمعنى البعث من القوة العاقلة وإلزامها، بل بمعنى إدراكه حسن متابعته وقبيح مخالفته وصحة أَنْ يعاقب المولى عبده المخالف لقطعه اذا كان مصادفاً للواقع، واستحالة ذلك اذا كان متابعاً لقطعه وإنْ كان مخالفاً للواقع، وكثيراً ما يطلق الحكم على الادراك العقلي كما هو واضح، وعلى هذا فيكون من الامور النظرية لامن القضايا المشهورة.

ولا يخفى انَّ التعبير بموافقة القطع ومخالفته لا يخلو عن مسامحة، فانَّ المراد موافقة المقطوع ومخالفته، وهذا هو المراد من لزوم متابعة القطع عقلاً، وهو من لوازم القطع القهرية لا الجعلية، فانَّ الادراك من الامور التكوينية وهكذا متعلقه وهو استحالة العقاب على تقدير موافقته وامكانه على تقدير مخالفته، فانَّ كلاً من الأمرين غير قابل للجعل التشريعي فتلخص انَّ حجية القطع حكم عقلي نظري، ومن لوازم القطع بهذا المعنى، فلا تكون مجعولة.

واما الجهة الثالثة: فحيث ان صاحب الكفاية قدس سره تعرض لها بعد مبحث التجري فنحن نتبعه في ذلك، ونحيل البحث عنها الى ذلك المبحث.

ثم انك بعدما عرفت أنَّ ذات القطع هو الانكشاف والطريقية وانَّ حجية القطع أي صحة احتجاج العبد به على مولاه وبالعكس إنما هي من لوازم القطع سواء كان قطعاً حقيقياً أي موافقاً للواقع أو خيالياً وهو الجهل المركب، نقول: لا

اختصاص لحجية القطع بقطع المجتهد، بل قطع المقلد أيضاً يكون حجة له، فاذا قطع بالحكم يلزمه متابعته، وهكذا أحكام الظن والشك غير مختصة بالمجتهدين، بل يعم المقلدين، فلابدَّ للمقلد أيضاً من تحصيل المؤمن لنفسه وهو اما القطع الوجداني أو القطع التنزيلي أو الرجوع الى الاصول العملية، فاذا حصل له القطع بالحكم الواقعي يعمل به، وإلّا فلابدَّ له من الرجوع الى ما استقل به العقل من الاحتياط والرجوع الى المجتهد، فاذا قطع بفتوى المجتهد اخذ بها، وإلّا فانْ كان عنده طريق معتبر فهو وإلّا فيعمل بالأصل العملي، مثلاً اذا كان فتوى المجتهد عنده معلوماً سابقاً وشك في تبدله يستصحب عدمه.

والحاصل: انَّ الفرق بين المجتهد والمقلد انما هو في انَّ متعلق قطع المقلد أو ظنه أو شكه يكون ما أفتى به مقلده وطريقه اليه فتواه، بخلاف المجتهد فانَّ متعلق قطعه وظنه وشكه هو الحكم الواقعي وطريقه اليه هو الكتاب والسنة والعقل، وإلّا فظهور كلام المجتهد يكون حجة على المقلد ويتمسك باطلاق كلامه كما يتمسك المجتهد بظهورات الكتاب والسنة. وهكذا جميع الطرق العقلائية تكون حجة للمقلد أيضاً على ما عرفت، فلا وجه لتخصيص المقسم وهو المكلف في مقام التقسيم بخصوص المجتهد.

نعم لا يتمكن المقلد من اجراء البراءة، لا من جهة عدم شمول دليلها له، بل لأنَّ المقلد لا يتمكن من ايجاد شرطها وهو الفحص، وهذا أيضاً لا يوجب اختصاصها بالمجتهد، بل يكون المقلد نظير المجتهد المحبوس غير المتمكن من الفحص، فكما لا يجوز له الرجوع الى البراءة حينئذٍ لا يجوز للمقلد ذلك بملاك واحد وهو عدم الفحص هذا كله في المقلد.

واما المجتهد فاذا التفت الى حكم فعلي في حقه فلا اشكال في انه يفتي على طبق قطعه أو ظنه أو الاصول العملية المجعولة للشاك، واما اذا التفت الى حكم لا

يكون في حقه فعلياً بل ولا في حق غيره، كما لو التفت الى بعض أحكام الحج قبل الموسم، أو التفت الى الأحكام المختصة بالنساء كأحكام الحيض، أو التفت الى حكم لا يصير فعلياً الى الأبد كبعض فروع العلم الاجمالي، فوظيفة المجتهد حينئذٍ تكون كوظيفة الامام عليه السلام وهي بيان الحكم المجعول، غاية الأمر انَّ الامام عليه السلام يخبر عن الواقع والمجتهد عن مؤدى الطريق.

وبالجملة في هذا الفرض لا يتم ما ذكره في الكفاية[1] من انه لابدَّ وانْ يراد من الحكم خصوص الفعلي إذ لا أثر للانشائي، نعم انما يتم ذلك فيما اذا التفت الى الحكم المتعلق بنفسه. وكيف كان فلو حصل له القطع بالحكم أو الظن به من طريق معتبر يفتي به، وإلّا فلابدَّ له من الرجوع الى الاصول العملية، وهذا المقام من المشكلات من حيث انَّ الاصول العملية جريانها بالقياس الى كل احد فرع حصول الشك له، مثلاً الرجوع الى الاستصحاب فرع أنْ يكون نفس ذاك المكلف متيقناً سابقاً وشاكاً لاحقاً في الحكم الفعلي عليه، فكيف يفتي المجتهد بمؤدى الاصول في فرع لا يكون له مساس به ولا يكون فعلياً عليه مع انَّ المقلد الّذي يريد أنْ يعمل ليس له يقين سابق ولا شك لاحق بل لم يلتفت الى الحكم بعد أصلاً، ولذا التجأ الشيخ رحمه الله الى نيابة المجتهد عن المقلد ولكن لابدَّ وانْ يسأل رحمه الله عن الدليل على هذه النيابة.

وحاصل الكلام في المقام انَّ المكلف اذا التفت الى حكم نفسه فانْ حصل له القطع يكون منجزاً، وإلّا فان كان عنده طريق معتبر فيعمل على طبقه، وانْ لم يكن هذا ولا ذاك فينتهي الى الاصول العملية، وفي هذا الفرض لا فرق بين المجتهد والمقلد إلّا في خصوص البراءة، فانَّ المقلد لا يكون متمكنا من احراز شرط اجرائها وهو الفحص، وإلّا فالاصول تجري في حق المقلد كما تجري في حق المجتهد.

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٥.

واما اذا التفت الى حكم غيره، أعني الحكم الكلي المجعول بنحو القضية الحقيقية ويختص ذلك بالمجتهد، فانْ حصل له القطع يكون أثره جواز الافتاء بما قطع به لا تنجز متعلقه عليه، إذ لا يكون متعلقاً بحكم نفسه، وإلّا فانْ كان له طريق معتبر عنده فيفتي على طبقه ويكون قيام الطريق مجوزاً لافتائه، فانه لافرق بين قيام طريق معتبر على حكم وبين تعلق القطع به إلّا في أنَّ الثاني قطع وجداني والأول قطع تعبدي. وإنْ لم يكن هذا ولا ذاك وبقي شاكاً، فانْ كان شكه مورداً للاستصحاب بأن كان مسبوقاً باليقين فهو ينقسم الى قسمين: لأنَّ الشك في الحكم بعد كونه متيقناً تارة: يكون من جهة احتمال النسخ، واخرى: يكون من جهة الشك في سعة المفهوم وضيقه، كالشك في حرمة العصير الزبيبي بسبب الشك في شمول دليل حرمة العصير العنبي للزبيبي أو يكون لغير ذلك.

أما في الأول فللمجتهد أنْ يجري الاستصحاب في يقينه وشكه، فانه كان متيقناً بالحكم السابق المجعول ويشك في ارتفاعه بالنسخ، فيفتي ببقائه بحكم الاستصحاب، ولا مجال في هذا الفرض لاجراء الاستصحاب بلحاظ حال المقلد، إذ ليس له يقين ولا شك.

واما في الثاني مثل مالو شك في طهارة الماء القليل المتنجس المتمم كراً ونجاسته، فيمكن الحاقه بالقسم الأول، بأنْ يجري المجتهد فيه الاستصحاب بلحاظ يقينه وشكه في الحكم الكلي كما في القسم الأول بعينه، ويمكن أنْ يجري الاستصحاب بلحاظ حال المقلد ويقينه وشكه، فانَّ المقلد على الفرض كان عالماً بنجاسة هذا الماء ويشك في طهارته بعد اتمامه كراً، لانه مقلد لهذا المجتهد الذي هو شاك في ذلك، فيجري الاستصحاب في حقه ويفتي له بمؤداه، وهكذا فيما إذا شك في ثبوت بعض أقسام الخيار ونفوذ الفسخ إلى غير ذلك وأمثلته كثيرة في الفقه، وامّا إن كان مورداً للاحتياط كما في الشبهة قبل الفحص مثلاً، أو كان مورداً للتخيير فالأمر واضح، إذ

لا فرق في حكم العقل بلزوم الاحتياط في موارده بين المجتهد والمقلد، فكلاهما محكومان بذلك، وهكذا في حكمه بالتخيير، والاشكال انما هو فيما اذا كان الشك مورداً للبراءة فانَّ حديث الرفع وقبح العقاب بلا بيان إنما يجريان عند الشك في الحكم الفعلي بعد الفحص عن الدليل، والمفروض انَّ المجتهد ليس شاكاً في الحكم الفعلي فلابدَّ وأنْ يكون إجراء البراءة بلحاظ حال المقلد، فانَّ المقلد لهذا المجتهد الشاك لا محالة في مقام العمل والالتفات إلى وظيفته الفعلية يبقى شاكاً في حكمه الفعلي، والمفروض أنَّ هذا المجتهد قد فحص ولم يظفر على دليل فيرشد مقلده إلى ذلك ويعرّفه مورد البراءة ويفتي له بمقتضاها، مثلا إذا التفت المجتهد إلى حكم الحائض وانه هل يجوز لها الاجتياز في المسجد أم لا، فلا معنى لاجراء البراءة عن حرمته بلحاظ شكه، ولكن حيث انَّ هذه المرأة تقلده فتتحير في ظرف العمل وبعد ما فحص المجتهد عن البيان ولم يظفر به تكون المرأة بنظره مورداً لجريان البراءة فيفتي بها في حقها.

والحاصل مما ذكرناه انَّ حق التقسيم أنْ يكون هكذا بأنْ يقال: المكلف إذا التفت إلى حكم نفسه، فاما أنْ يحصل له القطع فهو منجز له، واما أنْ يحصل له طريق معتبر فكذلك، وإلّا فيرجع إلى الاصول العملية، وإذا التفت إلى حكم كلي فانْ قطع بالحكم فأثره جواز الافتاء به، وانْ حصل عنده طريق معتبر فكذلك، وإلّا فينتهي إلى الاصول العملية، فان كان الشك مورداً للاستصحاب وكان من قبيل الأول له أن يجري الاستصحاب بلحاظ يقينه وشكه، وانْ كان من قبيل الثاني فله اجراء الاستصحاب بلحاظ حال المقلد كما له اجرائه بلحاظ حال نفسه، وهكذا إذا كان مورداً للاحتياط أو التخيير، وأما إنْ كان مورداً للبراءة فلا مناص من اجرائها بلحاظ حال المقلد فقط بعدما يراه مورداً لها، وهكذا كله واضح.

الأمر الثاني :

التجـري

والبحث فيه يقع من جهات:

الجهة الاولى : الجهة الفرعية، وهي حرمة الفعل المتجري به.

الجهة الثانية : الجهة الاصولية. والبحث عنها أيضاً يكون من وجهين.

أحدهما: دعوى شمول اطلاق الأدلة لما تعلق به القطع ولو كان مخالفاً للواقع.

وثانيهما: دعوى ثبوت المصلحة أو المفسدة في ما تعلق به ولو كان مخالفاً للواقع، وحيث انَّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد على مسلك العدلية فمن جهة الملاك يستكشف العقل حرمة ذلك الفعل أو وجوبه شرعاً.

والفرق بين الوجهين ظاهر، فانَّ الدليل على الأول يكون لفظياً وهو الاطلاق على تقدير ثبوته، وعلى الثاني يكون حكم العقل، ولذا يختص الأول بما إذا كانت الشبهة موضوعية، ولا يعم الشبهة الحكمية، بخلاف الثاني فانه تعم الشبهة الموضوعية والحكمية معاً. ومرادنا من الشبهة الموضوعية في المقام ليست الشبهة الموضوعية باصطلاح الشيخ ﷺ بل مرادنا منها ما كان الشك فيها في الانطباق وسعة المفهوم وضيقه، والتعبير بها غير خال عن المسامحة.

وبالجملة الوجه الثاني يجري فيما اذا كان متعلق القطع مورداً للشك في الانطباق، كما اذا تعلق القطع بموضوع الحكم أو بمتعلقه، وفيما اذا لم يكن كذلك كما اذا

تعلق بنفس الحكم، كالدعاء عند رؤية الهلال اذا قطع المكلف بوجوبه ولم يأت به، وشرب التتن اذا قطع بحرمته وأتى به، ثم تبين الخلاف في القطع وانكشف مخالفته للواقع، بخلاف الوجه الأول فانه إنما يجري في خصوص الشك في الانطباق وثبوت إطلاق يحتمل شموله لما تعلق به القطع.

ثم لا يخفى انه لا ينبغي البحث عن الجهة الاولى، أي عن الحكم الفرعي في قبال البحث عن الجهة الثانية أعني الاصولية، وذلك لأن ثبوت الحكم الفرعي وعدمه يبتني على هذين الوجهين.

الجهة الثالثة: في المسئلة الكلامية، وانَّ التجري هل يوجب استحقاق العقاب من جهة كشفه عن خبث سريرة المتجري ولو كان الفعل المتجري به في الواقع محبوباً للمولى أم لا يوجب ذلك؟

وليعلم انَّ التجري لا يختص بمخالفة القطع المخالف للواقع، بل يعم مخالفة كل طريق معتبر بجميع أقسامه، بل كل منجّز ولو لم يكن طريقاً شرعياً، والجامع بينها هو قيام الحجة، مثلاً لو قامت البينة على خمرية شيء وشربه ولم يكن في الواقع خمراً يكون متجرياً، أو ثبت خمرية شيء بالاستصحاب فشربه فتبين الخلاف، أو تنجز على المكلف حرمة شيء بحكم العقل كالاشتغال في الشبهات قبل الفحص أو بغيره من الاصول المثبتة للتكليف، وذكر القطع من بينها انما هو لكونه أظهر أفراد الحجج والمنجزات لا لخصوصية فيه، وقد أشار الشيخ ﷺ الى ذلك في أواخر المبحث.[1]

ثم ربما يتوهم أو توهم انه لا معنى للتجري في الأحكام الظاهرية، أي في باب الطرق والامارات والاصول العملية وجامعها الحكم الظاهري، بدعوى: انها أحكام مجعولة في مورد الشك أو للمكلف الشاك، فبكشف الخلاف ينتهي أمدها،

---

(١) فرائد الاصول: ١/٥٨ (ط. جامعة المدرسين).

نظير النسخ، لا انه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول كما في الأحكام الواقعية.

وفيه: انَّ هذا إنما يتم على القول بالسببية والموضوعية، فانه بناء على ذلك يكون في موردها أحكاما ينتهي أمدها بانكشاف الخلاف، ولكن هذا القول فاسد لا يعبؤ به وإنْ كان منسوباً الى بعض قدماء الأصحاب، لاستلزامه التصويب الباطل أو المحال على بعض الوجوه.

والصحيح أنَّ المجعول في باب الطرق والامارات إنما هو الطريقية وتتميم الكشف، وجعلها طريقاً تاماً نظير القطع، ولا يستفاد من أدلة اعتبارها أزيد من ذلك، ولو سلمنا أنَّ مفاد الأدلة هو جعل الحكم المماثل فالمجعول إنما هو الحكم الطريقي الناظر الى الواقع الذي يوجب مخالفته العقاب لو صادف الواقع لا مطلقاً، وهكذا الكلام في الاستصحاب. فالصحيح جريان التجري في موارد قيام الطرق والامارات مطلقاً.

وكيف كان فيقع الكلام في الوجه الأول من الجهة الثانية، وهو دعوى شمول اطلاقات الأدلة لما قطع بموضوعيته للحكم أو بانه متعلقه، أو قام طريق أو حجة معتبرة على ذلك، وقد عرفت انَّ هذا الوجه مختص بما اذا كان هناك اطلاق وكان الخطأ في تطبيقه، ولا يعم الموارد التي ليس الخطأ فيها من حيث التطبيق.

ويستدل لشمول الاطلاقات لذلك بمقدمات:

الاولى: انَّ ما يتعلق به التكليف لابدَّ وأن يكون مقدوراً للمكلف، وإلّا لم يصح التكليف به من الحكيم، وعليه لابد وأن يكون موضوع الحكم ومتعلقاته خارجة عن حيز التكليف، فلو قال المولى: «أكرم العالم» يكون وجود العالم خارجاً عن حيز الطلب، وهكذا لو قال: «لاتشرب الخمر» يكون خمرية الخمر مفروض الوجود في مقام الحكم، فيفرض العالم ويبعث نحو اكرامه، ويفرض وجود الخمر

وخمريته فيزجر عن شربه، وعلى هذه المقدمة بنى المحقق النائينيﷺ انكار الواجب التعليقي، وقد تقدم الكلام فيه، إلّا أن المقدمة غير قابلة للانكار.

الثانية: ان السبب لحركة العضلات نحو العمل والداعي لتعلق الارادة بشيء إنما هو نفس القطع والانكشاف، غايته بما انه طريق ومظهر للواقع لابما انه صفة نفسانية، وجهة كونه مطابقاً للواقع أو مخالفاً وجهلاً مركباً أجنبية عن محركيته وباعثيته أو زاجريته وان كان الانسان يرى انَّ محركه هو الوجود الواقعي، ولذا لو قطع الانسان بوجود الاسد يفر ولو لم يكن هناك أسد واقعاً، وبالعكس لو كان هناك أسد وهو لا يعلم به لا يفر ولو افترسه، وهكذا في الحركة نحو المحبوب، فانَّ العطشان لو قطع بوجود الماء في مكان يتحرك نحوه ولو كان في الواقع سراباً، وبالعكس لو كان الماء عنده وهو لا يعلم به ربما يموت من العطش ولا يتحرك نحوه، فالتأثير والتأثرات الروحية والارادية ليست كالتأثرات الطبيعية المترتبة على مؤثرها قهراً نظير الاحراق المترتب على وجود النار الذي لا يتوقف حصوله منها على قطع وإرادة أو نحو ذلك، وإنما هي تابعة للصور العلمية، فانَّ الروح أسير الارادة، ومرجح الارادة كما عرفت هو القطع واليقين موافقاً كان للواقع أو مخالفاً، وهذا واضح جداً، فما أفاده المحقق النائينيﷺ من أن المحرك هو وجود المقطوع بما تعلق به القطع غير صحيح[1].

الثالثة: ان الارادة التشريعية حيث تتعلق بالفعل الصادر عن إرادة المكلف واختياره لا بفعله الاضطراري فلا محالة تكون محركة لا رادته، بمعنى أن المولى يريد تحقق اختيار المكلف في افق النفس، فالمطلوب للمولى هو هذا، واذا فرضنا ان إرادة العبد تتبع قطعه، فلا محالة يكون متعلق بعثه هو ما يتعلق به قطعه، وهكذا في

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٣٨.

النهي، فكأن المولى يبعث نحو ما تعلق به القطع ويزجر عما تعلق به القطع سواء كان قطعه موافقاً للواقع أو مخالفاً له، ونسبة عصيان التكليف الى من كان قطعه موافقاً للواقع أو كان مخالفاً تكون على حد سواء، فانَّ مطابقة القطع ومخالفته تكونان خارجتين عن تحت اختيار المكلف، ولا معنى لاناطة العقاب علٰى الخارج عن الاختيار.

وبالجملة حاصل المقدمة الاولى هو أنَّ التكليف لابد وأن يتعلق بالحصة الاختيارية من حيث الموضوع والمتعلق، فما هو في حيز التكليف في قولك «لاتشرب الخمر» مثلاً إنما هو شرب مافرض خمريته لا ما هو الخمر واقعاً اختياراً، وهكذا في قولك «أكرم عالماً» متعلق الطلب هو ما فرض انه اكرام العالم لا الاكرام الواقعي فانه خارج عن قدرة المكلف واختياره. وحاصل المقدمة الثانية انَّ ما يكون مرجحاً لاختيار العبد وداعياً لارادته إنما هو الصور الذهنية بما انها طريق سواء كان مطابقاً للواقع أو لم يكن. وحاصل المقدمة الثالثة وهي العمدة في المقام انَّ متعلق غرض المولى حيث يكون الفعل الصادر عن اختيار المكلف لا محالة يكون متعلق ارادة المولى وتحريكه هو اختيار المكلف لا العمل الخارجي، وقد عرفت بمقتضى المقدمة الثانية ان للقطع والصور الذهنية موضوعية في تحقق الاختيار، وليس الوجود الواقعي دخيلاً في ذلك.

والمتحصل من جميع المقدمات انَّ متعلق تكاليف المولى في الحقيقة هو اختيار ما تعلق القطع بانطباق الموضوع أو المتعلق عليه فعلاً أو تركاً فقول المولى: «لا تشرب الخمر» يكون زاجراً عن اختيار شرب مقطوع الخمرية وقوله: «أكرم عالماً» باعث الى اكرام ما فرض عالميته وايجاد ما قطع بكونه اكرام العالم، فيشمل اطلاق الادلة صورة مصادفة القطع للواقع ومخالفته، فكل من الشخصين اللذين صادف قطع أحدهما الواقع وخالف قطع الآخر اختار شرب ما فرض خمريته وما

هو مبغوض المولى، وجهة المصادفة وعدمها قد عرفت انها خارجة عن اختيار المكلف وقدرته ولم يكن في حيز الطلب، وهذا غاية ما يمكن من توضيح المقدمات.

ونقول: في المقدمة الثالثة نقضاً وحلاًّ.

اما نقضا، فبالواجبات فانه اذا فرضنا ان متعلق التكليف هو الاختيار ففي قوله: «صلّ في الوقت» مثلاً يكون الواجب اختيار ما قطع بكونه صلاة في الوقت، فاذا صلى باعتقاد دخول الوقت فبان خلافه لابد وان يلتزم بسقوط التكليف لحصول المأمور به وهو اختيار الصلاة في الوقت. وبعبارة اخرى: نسأل هذا المستدل ونقول: ان التجرّي هل يختص بالمحرّمات أو يجري في الواجبات أيضاً؟ مثلاً لو أفطر في يوم باعتقاد أنه من شهر رمضان ولم يكن منه في الواقع، هل يكون متجرياً بذلك أم لا؟ من الواضح انه متجر وعاص، ولازم كونه متجرياً أن يكون الواجب اختيار صوم ما قطع بكونه من رمضان ليكون تركه عصياناً، ولازم ذلك هو الالتزام بالاجزاء في امتثال الحكم العقلي أيضاً، ولم نر أحداً من الفقهاء التزم بذلك. نعم الاجزاء في امتثال الاوامر الظاهرية مورد خلاف بينهم، واما مورد القطع بالحكم خطأ فالظاهر انه لا خلاف بينهم في عدم الاجزاء.

واما حلاًّ: فالأحكام الشرعية إنما تكون تابعة للمصالح والمفاسد، وظاهر الادلة انَّ المصلحة والمفسدة في نفس العمل، ولازم ذلك أن يكون البعث نحو نفس العمل والزجر عن نفسه دون اختياره سواء كان اختيارياً أو غير اختياري، غاية الامر حيث ان العقل يحكم بقبح تكليف العاجز أو أن نفس التحريك يقتضي قدرة المكلف على التحرك منه فلا محالة يخصص العقل تكاليف المولى بصورة القدرة، هذا على مسلك القوم القائلين باعتبار القدرة في التكليف الفعلي، واما على مسلكنا من عدم اعتبارها فيه وانَّ القدرة مأخوذة في حكم العقل بالامتثال فالامر أوضح.

والحاصل: ان الاختيار يكون مأخوذاً في تكاليف المولى بنحو المعنى الحرفي أي طريقاً الى العمل الخارجي لابنحو المعنى الاسمي والموضوعية، وكم فرق بين القسمين. وبهذا يظهر ان صحة العقاب على تقدير المصادفة وعدمها على تقدير عدم المصادفة لا يوجب دخول الامر الخارج عن الاختيار في حيز الطلب أصلاً، وعدم العقاب في فرض عدم المصادفة انما هو من جهة عدم تحقق المخالفة والعصيان وعدم الاتيان بما فيه المفسدة ولو كان عن غير اختيار. هذا كله في الوجه الأول.

واما الوجه الثاني فتارة يقال: انَّ تعلق القطع بانطباق عنوان ذي مصلحة على شيء يوجب طروّ المصلحة في ذلك الشيء، كما ان القطع بانطباق عنوان ذي مفسدة يوجب حدوث المفسدة فيه.

وفيه: ان المصالح والمفاسد من التأثير والتأثرات الواقعية والقطع بانطباق عنوان على شيء لا يوجب سلب آثاره التكوينية عنه ولا ايجاد أثر فيه، مثلاً اذا قطع الانسان بأن هذا السم الخارجي ماء فشربه يترتب عليه الموت وهلاك النفس، ولا يتخلف عنه أثره بمجرد انكشاف مائيته، وهكذا في العكس، وهذا واضح وجداناً، ثم لو سلمنا إمكان حدوث المصلحة أو المفسدة في الشئ عند القطع بطرو عنوان عليه في بعض الموارد بنحو الموجبة الجزئية فاثبات أن المورد الخاص من تلك الموارد محتاج الى دليل.

واخرى يقرب الاستدلال بنحو آخر ويقال: انَّ التجري يكون كاشفاً عن سوء سريرة العبد وانه في مقام الطغيان على المولى، وهذا يوجب قبح الفعل المتجري به أو حدوث مفسدة فيه.

والجواب عن هذا أوضح من سابقه، فان القبح الفاعلي لا يوجب القبح الفعلي، ومجرد كون الفعل كاشفاً عن سوء سريرة فاعله لا يكون من العناوين المقبحة للفعل. وبالجملة القبح الفاعلي في التجري مسلّم لكنه أجنبي عن القبح

الفعلي.

وتحقيق الكلام في المقام يقتضي التكلم عن جهات ثلاثة.

الاولى: ان تعلق القطع بانطباق عنوان ذي مفسدة على شيء يوجب حدوث مفسدة فيه، كما ان القطع بانطباق عنوان ذي مصلحة على شيء يوجب حدوث المصلحة فيه في باب الانقياد. وقد عرفت الجواب عنه بأن المصالح والمفاسد يكونان من قبيل الامور التكوينية والآثار والخواص المترتبة على الأشياء والأدوية، فكما لا يتغير ذلك بتعلق القطع وعدمه كذلك المصالح والمفاسد.

الثانية: ان الفعل المتجري به يكون كاشفاً عن سوء سريرة العبد وانه بصدد الطغيان على مولاه فيكون فيه القبح الفاعلي، ويسرى ذلك الى نفس الفعل المتجري به ويوجب قبحه أيضاً. والجواب عنه انَّ قبح المنكشف لا يوجب قبح الكاشف، كما انَّ حسن المنكشف لا يوجب حسن الكاشف في الانقياد.

الثالثة: ان نفس الانكشاف وتعلق القطع بشيء لا يوجب تعنونه بالحسن أو القبح، وبعبارة اخرى: عنوان القطع يكون من العناوين المحسنة والمقبّحة وان لم يكن موجباً لحدوث مصلحة أو مفسدة في متعلقه؟

والكلام في هذه الجهة أيضاً يقع في نقطتين: احداهما: في بيان ان القطع من العناوين المقبحة والمحسنة أو لا؟ ثانيتهما: في انه بعد صحة هذه الدعوى هل يستتبع ذلك حكما شرعياً لقاعدة الملازمة أم لا؟

أما الاولى: فادعى المحقق النائينيﷺ ان عنوان القطع ليس موجباً لتعنون متعلقه بالحسن والقبح أصلاً، وأفاد انَّ هذا وجداني ولم يستدل على مدعاه بشيء[1]. ولكن المحقق الخراسانيﷺ برهن على ذلك، وحاصل ما أفاده: انَّ العناوين

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٤١.

المحسنة والمقبحة لابد وأن تكون من العناوين الاختيارية، وعنوان القطع لا يكون كذلك، فانَّ الفاعل إنما يقصد الفعل بعنوانه الواقعي لا بعنوان انه مقطوع الحرمة أو الوجوب أو الخمرية مثلاً، وبهذا العنوان لا يكون مقصوداً، بل لا يكون غالباً ملتفتاً اليه[1].

ولا يخفى ما في كلامه‌ﷺ فانه لا وجه للترقي عما ذكره من أن الفاعل إنما يقصد الفعل بعنوانه الواقعي لا بعنوان ... الخ، بقوله: بل لا يكون غالباً ملتفتاً اليه، وذلك لأنَّ مراده من عدم كون عنوان المقطوع مقصوداً لو كان عدم كونه داعياً له كما هو ظاهر كلامه فهو وان كان صحيحاً، إذ داعي شارب الخمر للشرب ليس إلّا جهة إسكاره لا عنوان كونه مقطوع الخمرية، ولكن لا يعتبر في الجهات المحسنة أو المقبحة أن يكون داعياً في مقام العمل، ولذا ضرب اليتيم مع الالتفات الى انه يتألم ويتأذى يكون ظلماً وقبيحاً ولو لم يكن بداعي الايلام والايذاء، بل كان بداعي امتحان العصا مثلاً، وان كان المراد عدم كونه ملتفتاً اليه فلا وجه للترقي والاستدراك بقوله بل لا يكون ... الخ.، لأن أحد الأمرين يرجع الى الآخر. هذا مضافاً الى أن أصل البرهان غير تام، وذلك لأن الالتفات الى العناوين الموجبة للحسن أو القبح وان كان معتبراً كما أفاد ولكن عنوان المقطوعية يكون ملتفتاً اليه دائماً، غاية الأمر بالالتفات الاجمالي غالباً والتفصيلي في بعض الموارد، بل القطع هو الملتفت اليه أولاً ومتعلقه يكون ملتفتاً اليه ثانياً وبالتبع، فكيف يمكن أن يكون مغفولاً عنه.

واما ما افاده المحقق النائينيﷺ من الوجدان فالظاهر ان خلافه وجداني، وذلك لأنَّ المراد من الحسن والقبح في المقام هو العقليان منهما أي ادراك العقل حسن تحسين العقلاء وتوبيخهم فاعل الفعل، وأن المدح والذم منهم واقع في محله،

---

(١) كفاية الاصول: ٢/١٣.

وملاك هذا الحكم العقلي ليس إلّا انطباق عنوان العدل أو عنوان الظلم على الفعل، ومن الواضح ان هذا العمل المقطوع مبغوضيته بنفسه يكون تعدياً على المولى وخروجاً عن زي العبودية والوظيفة وظلماً عليه، كما ان العمل المقطوع وجوبه مصداقاً للعدل خصوصاً إذا كان عملاً شاقاً وتبين عدم وجوبه بعد الاتيان به.

والظاهر ان ما ذكره مبني على الخلط بين القبح العقلي والحرمة والمبغوضية الشرعية، ولا ملازمة بين الأمرين، وسيتضح انشاء الله، فانه ربما لا يكون الفعل قبيحاً عقلاً وهو حرام واقعاً كما في موارد الجهل، وربما ينعكس كما في المقام

وتفصيل الكلام في ذلك: هو انه اختلفت كلمات القدماء في ان حسن الأشياء وقبحها هل يكونان ذاتيين نظير خواص الأشياء وآثارها المترتبة عليها، أو أنهما بحكم الشرع ومع قطع النظر عن ذلك ليس في شيء حسن ولا قبح، أو يكونان بحكم العقل ويختلفان بالوجوه والعناوين؟

والحق من الاحتمالات هو الأخير، وذلك لأن احتمال كون الحسن والقبح ذاتياً وأمراً واقعياً نظير المصالح والمفاسد ينافي ما نراه وجداناً من اختلافهما باختلاف الوجوه والاعتبارات، اذ الكذب لو كان منجياً يكون متصفاً بالحسن ومع عدمه يكون قبيحاً، وإيلام المولى وهتكه في حد نفسه يكون قبيحاً، وأما لو كان بعنوان انجائه من القتل يكون حسناً ويمدح عليه فاعله، ومن الواضح انهما لو كانا ذاتيين كالخواص لم يكونا قابلين للتخلف.

وأما احتمال أن يكونا بحكم الشارع كما عليه الأشاعرة فهو مستلزم لسد باب إثبات نبوة الأنبياء، وما أخبر الله تعالى به من الوعد والوعيد، إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة المترتبة على إنكار الحسن والقبح العقليين التي لا يمكن الالتزام بها من عاقل، إذ من الضروري انه لولا قبح اجراء المعجز على يد مدعي النبوة كذباً لم يكن لاثبات نبوة من يأتي بالمعجز طريق، إذ لا دافع لاحتمال كذبه ولو أتى بألف

معجز خارق للعادة بعدما فرضنا انه لاقبح في اجرائها بيد الكاذب، وهكذا لو لم يكن الكذب وخلف الوعد قبيحاً لم يكن لنا طريق الى الجزم بتحقق وعده تعالى شأنه.

وبالجملة التوالي الفاسدة المترتبة على هذا المسلك مما يضحك الثكلى، فلا يحتمل صحته أصلاً، فيبقى الاحتمال الثالث، وهو أن يكونا من الأحكام العقلية العملية، بمعنى إدراك العقل استحقاق الفاعل للمدح والثناء أو الذم واللوم، وعلى هذا فالحسن والقبح العقليان يكونان مختصين بالأفعال الاختيارية، ولا يجريان فيما يصدر عن غير اختيار، إذ لا معنى لمدح العبد على إنقاذ ابن المولى في حال النوم، كما لا معنى لحكم العقل بقبح ضرب العبد مولاه في حال الاغماء. نعم حسن الشيء وقبحه بمعنى كونه ذا منفعة أو مضرة، أو كونه ذا مصلحة أو مفسدة، أو كونه منافراً للطبع أو ملائماً لا ينحصران بالامور الاختيارية، كما لا يكونان اختياريين، ولذا تقول: مدحت اللؤلؤ على صفائها، ولكنهما أجنبيان عن الحسن والقبح العقليين.

ولا يخفى ان حكم العقل بحسن شيء أو قبحه إنما يكون بانطباق عنوان العدل والظلم عليه، فما يكون حسناً بحكم العقل أولاً ومن دون حاجة إلى أن يدخل تحت عنوان آخر هو العدل، وما يكون قبيحاً كذلك هو الظلم، والأول هو الحسن ذاتاً كما ان الثاني هو القبيح ذاتاً، بخلاف سائر الامور والأفعال، فالقبيح منه لا يتصف بالقبح عقلاً إلّا بعد انطباق عنوان الظلم عليه، والحسن منه لا يتصف بالحسن إلّا بعد انطباق عنوان العدل عليه، والعدل لغة بمعنى الاستقامة، واستقامة كل شيء يكون بحسبه، ومنه العادل أي من له ملكة الاستقامة وعدم الخروج عن جادة الشرع.

إذا عرفت ذلك نقول: لا فرق في نظر العقل في قبح الاتيان بما هو مقطوع الحرمة بين أن يكون مصادفاً للواقع أو مخالفاً له، إذ لا تفاوت بين الصورتين في صدق عنوان الظلم وهتك المولى والجرأة عليه على ذلك الفعل، فان الظلم والقبح لا

يدوران مدار الحرمة الواقعية، ولذا في صورة الجهل لا يكون الفعل قبيحاً مع ثبوت الحرمة واقعاً، وإنما يدوران مدار هتك حرمة المولى والجرأة عليه الثابتة في الصورتين. والذي يشهد لما ذكرناه تسالمهم على حسن الفعل المنقاد به عقلاً ومدح فاعله على ذلك من غير خلاف ولا فرق بين الانقياد والتجري في حكم العقل في الأول بالحسن وفي الثاني بالقبح. فما أفاده المحقق النائيني من عدم قبح الفعل المتجري به غير تام.

كما عرفت انَّ البرهان الذي افاده في الكفاية أيضاً غير صحيح، وحاصل برهانه هو أن عنوان القطع غير ملتفت اليه فلا يكون اختياريا، وأفاد انه في فرض التجري ربما لا يكون هناك فعل اختياري أصلاً، إذ ما أتى به واقعاً وهو شرب الماء لم يكن مقصوداً، وما قصده واختار شربه لم يقع في الخارج.

وقد ذكرنا في جوابه انَّ القطع ملتفت اليه بالالتفات الحضوري، إذ القطع بنفسه حاضر لدى النفس، نعم تصور القطع والعلم به تفصيلاً مفقود غالباً، ويكفي في قبح الفعل الالتفات الى عنوانه القبيح بهذا المقدار. ثم انه لو تم هذا البرهان فهو مختص ببعض موارد التجري وهو فرض تعلق القطع بالموضوعات، ولا يجري في فرض تعلق القطع بالحكم، كما لو قطع بحرمة شرب التتن فشربه، فانَّ الالتفات الى القطع بالحكم غالباً يكون موجوداً في مقام العمل. هذا كله في النقطة الاولى.

وأما الثانية: فالحق فيها أنَّ قبح الفعل لا يكون ملازماً لحرمته شرعاً، بل يكون على ما هو عليه واقعاً، وقضية كل ما حكم به العقل حكم به الشرع أجنبية عن حكم العقل بمعنى إدراكه قبح الفعل أو استحقاق فاعله للذم، وإنما هي في حكم العقل بمعنى إدراكه المصالح والمفاسد المستتبعة للحكم الشرعي. وبعبارة اخرى: الحسن والقبح بالمعنى الأول يكونان في طول الحكم الشرعي ومن توابعه، ولا يكونان مناطاً له، بخلاف الحسن والقبح بالمعنى الثاني، فانهما يكونان ملاكاً للحكم

الشرعي، فاذا أحرز العقل وجود المصلحة الملزمة غير المزاحمة في فعل كما في حفظ النفس المحترمة مثلاً فبالملازمة يستكشف ثبوت الحكم الشرعي بوجوبه، ولا يبعد أن يكون مدرك وجوبه هو هذا الحكم العقلي، إذ لم نجد ما يدل على وجوبه من الأدلة اللفظية، وهكذا اذا أحرز وجود مفسدة ملزمة في شيء يستكشف ثبوت الحرمة فيه، فهذه القضية المشهورة أي الملازمة لاربط لها بالمقام، وإنما هي في مرحلة إدراك علل الأحكام وملاكاتها لا ادراك مافي مرتبة معلولاتها كحسن الاطاعة وقبح العصيان، فان هذا الحسن والقبح فرع ثبوت الحكم الشرعي المولوي، وثبوت حكم شرعي مولوي في هذه المرتبة لغو لا أثر له، إذ العقل وهو الباعث والزاجر الداخلي يكون مستقلاً بذلك، فمعه لا حاجة الى الحكم المولوي، ومع عدمه لافائدة فيه لوضوح انه لولا حكم العقل بصحة عقاب المولى عبده على العصيان لما حصل للمكلف خوف من العقاب ولما امتثل التكاليف أصلاً، ولهذه الجهة حملوا الأوامر الواردة في مقام الاطاعة على الارشاد دون المولوية.

هذا مضافاً الى أنه يستحيل أن يكون هذا القبح في المقام مستتبعاً للحكم الشرعي، وذلك، لأن القبح الذي يتوهم استتباعه للحكم الشرعي لو كان خصوص القبح الثابت لعنوان التجري أي مخالفة القطع المخالف للواقع بهذا العنوان، ففيه.

أولا: انه لا وجه لهذا الاختصاص، لما عرفت من انَّ حكم العقل بالقبح بالقياس الى صورة مصادفة القطع للواقع ومخالفته يكون على حد سواء، وملاكه وهو الهتك والجرأة على المولى يكون موجوداً في كلتا الصورتين.

وثانياً: لازم هذا أن يكون المحرّم مخالفة القطع بعنوان كونه مخالفاً للواقع، وهذا الحكم غير قابل للمحركية أصلا، لأن من مبادي قدرة المكلف على الامتثال المعتبرة عندهم في صحة التكليف هو الالتفات الى الموضوع، والالتفات الى هذا العنوان يكون مساوقاً لزواله نظير الالتفات الى النسيان، فكما لا يمكن تكليف الناسي بهذا

العنوان كذلك لا يمكن تكليف القاطع بعنوان مخالفة قطعه للواقع، فعلى مسلك المشهور لا يصح هذا التكليف.

واما لو كان القبح المستتبع للحكم المولوى الشرعي القبح الجامع الثابت في التجري والمعصية الواقعية فلازمه التسلسل وأن يكون هناك أحكام غير متناهية وعصيانات غير متناهية وعقوبات غير متناهية، وذلك لأن العصيان لو كان حراماً شرعاً فحرمته أيضاً حكم شرعي فعصيانها أيضاً قبيح فلابد وأن يكون حراماً، وهكذا إلى مالا نهاية له، والتجري قبيح فلابد وأن يكون حراماً، فعصيانه أيضاً كذلك وهكذا إلى أن يتسلسل، ومن البديهي انا اذا راجعنا وجداننا لا نرى في أنفسنا ارادات أو كراهات عديدة في البعث نحو شيء واحد أو الزجر عنه. هذا مضافاً الى انه لايبعد أن يكون ذلك مستلزماً لعدم الفرق بين المعاصي من حيث العقوبة، فانها في جميعها غير متناهية على الفرض.

ثم لا يخفى انَّ هذا القبح العقلي وان لم يكن مستتبعاً للحكم الشرعي لكنه يستلزم حكم العقل باستحقاق العقاب عليه كما في المعصية الواقعية، لما بيناه في ملاك حسن الأفعال وقبحها، ولا يبعد دعوى تساوي التجري المحض والمعصية الواقعية من حيث مقدار ما يستحقه العامل من العقاب، فانَّ ملاك ذلك وهو الهتك فيهما على حد سواء. وأما ما أفاده في الفصول[1] من الأمثلة لبيان الفرق بين التجري والعصيان في استحقاق العقاب، فهو أجنبي عن المقام، وإنما هو في مقام التشفي المستحيل في حقه تعالى، نعم من حيث التشفي ربما يختلف العقاب بنظر العقلاء بينما أراد العبد قتل ابن المولى وصادفه أو أراد ذلك ولكنه صادف عدوه، ولكن مع قطع النظر عن التشفي لا فرق بين الصورتين من حيث الاستحقاق.

---

(١) الفصول الغروية: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

وبالجملة استحقاق العقاب يكون على نفس التجري أعني الفعل المتجري به، لا على العزم والاختيار كما أفاده في الكفاية[١]، ووقع لذلك في اشكال استلزامه استحقاق العقاب على أمر غير اختياري، والجواب عنه بأنَّ ذلك يكون من تبعات البعد عن المولى والشقاوة الذاتية التي هي نظير إنسانية الانسان وحمارية الحمار، وغير قابل للتعليل، وقد مرّ الجواب عما ذكره في المقام في بحث الطلب والارادة مفصلاً فراجع. وبما تقدم ظهر الحال في الجهة الثالثة ايضاً:

تنبيهات:

الأول: لا اشكال في أن القطع من العناوين التي يختلف بها جهات الحسن والقبح، ويمكن أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر. ولا اشكال أيضاً في أن النسبة بين موضوعات الأحكام وبين القطع من حيث هو عموم من وجه، فيمكن أن يكون هناك خمر ولم يتعلق به القطع، كما يمكن أن يقطع بخمرية شيء ولم يكن في الواقع خمر، ويمكن اجتماعهما كما هو واضح، نظير عنوان العلم والعدالة مثلاً، ولا مانع من جعل حكمين متماثلين عليهما بأن يجعل على كل من العنوانين حكم مماثل لما جعل على الآخر.

ولكن يظهر من كلام المحقق النائينيﷺ أن في خصوص عنوان القطع ونفس متعلقه لا يعقل ذلك وان كان بينهما عموماً من وجه، وذلك لاستلزامه اجتماع المثلين في نظر القاطع دائماً، لأن القاطع بخمرية شيء لا يحتمل مخالفة قطعه للواقع، ففي نظره يكون هناك حكمان متماثلان في محل واحد، مثلاً لو كان شرب الخمر حراماً وكان شرب مقطوع الخمرية أو الحرمة أيضاً حراماً فالحرمة الثانية المأخوذ في موضوعها عنوان القطع لاتصير فعلية إلّا بعد تحقق القطع بالخمرية أو بالحرمة، وحيث ان

---

(١) كفاية الاصول: ٢/١٣ ـ ١٤.

القاطع بذلك دائماً يرى قطعه موافقاً للواقع فيرى ان شربه هذا محكوم بحكمين متماثلين، فلا يمكن جعل الحرمة لعنوان القاطع بحرمة الشرب أو بخمرية الخمر بعد جعل الحرمة على شرب الخمر الواقعي، مضافاً الى أنه غير قابل للفعلية والباعثية[1].

هذا ملخص ما أفاده﵀ في بيان عدم استتباع قبح التجري للحكم المولوي، ولكنه غير صحيح.

أما أولاً: فلأن في القطع بالموضوع يمكن تصوير مورد الافتراق من الطرفين، مثلاً لو قال المولى، لاتشرب الخمر «وقال أيضاً: «لاتشرب معلوم الخمرية» وفرضنا ان المكلف قطع بخمرية شيء وهو غير عالم بحرمة الخمر الواقعي ولم يصل اليه دليله وإنما علم حكم مقطوع الخمرية فقط يكون حينئذٍ حكم مقطوع الخمرية فعلياً عليه من غير أن يستلزم اجتماع المثلين حتى في نظره وهكذا عكسه، نعم في مورد العلم بالحكمين معاً يلزم ذلك، فلابد من الالتزام هناك بالتأكد كما في جميع موارد اجتماع العامين من وجه، فما أفاده مختص بالقطع بالحكم.

وثانياً: لاملزم لأن يكون بين موضوعي الحكمين المتماثلين عموما من وجه، بل يمكن أن يكون بينهما عموم مطلق، نظير ما اذا تعلق النذر أو الشرط في ضمن العقد اللازم بالواجبات كالصلاة المفروضة فانها حينئذٍ تكون واجبة من جهتين، من جهة الأمر الصلاتي ومن جهة الأمر النذري ويكون فيها ملاكهما غاية الأمر نلتزم فيها بالتأكد في مقام الفعلية، واما في مرحلة الانشاء والملاك فالتعدد ثابت، والمقام من هذا القبيل، فانَّ القطع بالحكم وانْ كان في نظر القاطع لاينفك عن ثبوته واقعاً ولا يمكننا تصوير مورد الافتراق من ناحية القطع بأن يكون هناك قطع بالحكم ولم يكن حكم حتى في نظر القاطع، وإنما الافتراق يكون من طرف الحكم

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٤٥ ـ ٤٦.

فقط فيما اذا ثبت بغير القطع من الطرق والامارات، ولكن قد عرفت انه لا يعتبر أن يكون بين الموضوعين عموم من وجه، وبالالتزام بالتأكد في أمثال المقام يندفع اشكال اجتماع المثلين.

فالوجه الصحيح لعدم الحكم المولوي هو ما ذكرناه من أن الحكم العقلي إنما يستتبع الحكم المولوي اذا تعلق بما يكون واقعاً في سلسلة علل الأحكام لا معلولاتها وإلّا لتسلسل كما عرفت.

التنبيه الثاني: ربما يتمسك لحرمة التجري بالاجماع من جهة اتفاقهم على أن سلوك طريق مظنون الضرر خصوصاً اذا كان الضرر مما يجب التجنب عنه كتلف النفس يكون معصية ولو انكشف الخلاف، وهكذا الظان بضيق الوقت يجب عليه البدار ولو لم يبادر يكون عاصياً ولو انكشف بقاء الوقت، فليس المعصية إلّا من جهة التجري.

وفيه: مالا يخفى، فانَّ الظاهر انَّ حرمة السلوك إنما هي من جهة ان خوف الضرر له موضوعية في نظر الشارع، ولذا ليس فيه كشف خلاف أصلاً، وكذلك الظن بضيق الوقت، فانَّ المستفاد من قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي الواردة في الظهرين: «ان كان في وقت لا يخاف فوت احداهما فليصلّ الظهر ثم ليصلّ العصر، وإن خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر»[1] هو أن خوف فوت الصلاة هو الموضوع لوجوب البدار، وعليه فلا ارتباط بين المسئلتين ومسئلة التجري أصلاً.

التنبيه الثالث: ربما يستدل لحرمة التجري بالروايات الواردة في ترتب العقاب على قصد السوء وانه يحاسب عليه[2]، وهناك روايات اخر دالة على عدم

---

(١) وسائل الشيعة: ٣ / باب ٤ من أبواب المواقيت، ح١٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١ / باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح٣.

ترتب العقاب على القصد[١] وانَّ نية السوء لا تكتب[٢] فتقع المعارضة بين الطائفتين. والشيخ ﷺ جمع بينهما بحمل الطائفة الاولى على القصد المستتبع للاشتغال ببعض المقدمات والثانية على القصد المجرد عن ذلك[٣]، ولكنه لاشاهد عليه، فيكون جمعاً تبرعياً.

والصحيح اَنْ يجمع بينهما بحمل الطائفة الثانية على القصد الذي ارتدع الانسان بنفسه عنه والاولى على ما اذا لم يرتدع بنفسه حتى اذا شغله شاغل خارجي، والشاهد على هذا الجمع هو النبوي المشهور من أنه «اذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يارسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال ﷺ: لأنه أراد قتل صاحبه»[٤]، فانَّ ظاهر التعليل هو إرادة القتل مع عدم حصول الرادع له عن نفسه، وانَّ عدم تحقق القتل منه كان لعدم تمكنه على ذلك، وبعبارة اخرى: حيث ان كل رواية تكون نصاً في موردها، ومورد النبوي إنما هو قصد القتل مع عدم إنقداح رادع له عن نفسه فيكون نسبته مع الطائفة الثانية من الروايات نسبة الخاص الى العام فبه تخصص تلك الأخبار، وتختص بصورة تحقق الرادع له عن نفسه، فتنقلب النسبة بينها وبين الطائفة الاولى من الروايات من العموم من وجه الى العموم المطلق، فتخصص الطائفة الاولى بالطائفة الثانية فيخرج صورة وجود الرادع عن قصد السوء عن الروايات الدالة على المؤاخذة على القصد وتبقى الصورة الاخرى تحتها، فالمقام من صغريات مبحث انقلاب النسبة، ونتعرض

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح٨.

(٢) لايبعد أن يكون تلك الروايات ظاهرة في انَّ نفس المعصية لا تكتب بمجرد قصدها، لا انَّ القصد لايكتب، فراجع الأخبار، وعليه فلا تعارض أصلاً.

(٣) فرائد الاصول: ١/ ٥٩ (ط. جامعة المدرسين).

(٤) وسائل الشيعة: ١١ / باب ٦٧ من أبواب جهاد العدو.

له في محله.

وكيف كان فهذه الرواية تكون شاهدة للجمع الذي ذكرناه، وأما الجمع الذي ذكره الشيخ﵀ فلا شاهد عليه. ولا يخفى انه لا يحتمل في النبوي أن يكون لارادة القتل خصوصية في الحرمة للقطع بعدم الفرق بين القتل وغيره من المعاصي من هذه الجهة، فتأمل.

وعلى أي تقدير الاستدلال بما يدل على المؤآخذة على قصد المعصية ولو بعد الاشتغال بمقدماتها على حرمة التجري غير صحيح.

أما أولاً: فلأنَّ مورد النبوي المتقدم الذي جعلناه شاهداً للجمع وخصصنا به مادل على ثبوت المحاسبة والمؤاخذة على نية السوء من جهة كونه نصاً في مورده إنما هو إرادة القتل الواقعي والاشتغال بمقدماته وعدم ارتداعه عنه بنفسه، ولا ربط له بالحرام الخيالي أي ما يعتقده حراماً.

وثانياً: لو سلمنا أن مورده أعم من ذلك ومن قصد الاتيان بما قطع بحرمته، فليس في الروايات مايدل على حرمة ذلك القصد، بل غاية مافيها انه يحاسب عليه أو يعاقب، وهذا التعبير لايدل على أزيد مما كان العقل مستقلاً به من استحقاق المتجري للعقاب، ولايستفاد منها الحرمة المولوية.

التنبيه الرابع: ان صاحب الفصول[1] بعدما سلم قبح التجري واستحقاق العقاب عليه أفاد ماحاصله: انَّ قبح التجري لا يكون ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبار، فاذا صادف الفعل المتجري به المعصية الواقعية كان فيه ملاكان للقبح، ملاك التجري وملاك المعصية الواقعية، فلا محالة يتداخل العقابان، وقبح التجري في هذا الفرض يكون أشد وأكثر مما اذا كان الفعل المتجري به في الواقع مكروهاً، كما انَّ القبيح في هذا الفرض أيضاً يكون أكثر مما اذا كان الفعل المتجري به مباحاً،

---

(١) الفصول الغروية: ٤٣١.

وهكذا يكون القبيح في هذه الصورة أكثر مما اذا كان الفعل في الواقع مستحباً، واما اذا كان الفعل في نفس الأمر واجباً فيقع التزاحم بين ملاك الوجوب وملاك قبح التجري، فربما يتساويان، وربما يكون ملاك الوجوب أقوى فيتقدم، أو يكون ملاك قبح التجري أقوى فيكون قبيحاً، انتهى.

وأفاد المحقق النائيني ﷺ ويظهر من كلام الشيخ أيضاً[1] ان ما في الفصول مركب من دعاوى ثلاثة:

الاولى: انَّ التجري بعنوانه يكون قابلاً لأن يختلف قبحه بالوجوه والاعتبارات، ويمكن اختلاف قبحه بمزاحمته مع العناوين الواقعية.

الثانية: وقوع هذا الأمر الممكن وانَّ الجهات الواقعية في الفعل المتجرى به يوجب اختلاف مرتبة قبح التجري أو زواله في بعض الموارد.

الثالثة: تداخل العقابين عند مصادفة الفعل المتجري به للمعصية الواقعية وللحرام الواقعي.

وجواب الجميع واضح بعد ما قدمناه ونزيده وضوحاً.

أما الاولى ففيه: انَّ التجري اعنى الفعل الصادر بهذا العنوان يكون بنفسه مصداقاً للظلم، وحكم العقل بقبح الظلم ذاتاً يكون من الأحكام العقلية العملية الضرورية، كما انَّ حكمه باستحالة اجتماع النقيضين يكون من الأحكام الضرورية النظرية، فهو غير قابل للتخلف.

واما الثانية فبطلانها أوضح، وذلك لأنَّ الأمر غير الاختياري لايمكن أن يكون رافعاً لقبح الفعل الصادر قبيحاً، نعم الامر غير الاختياري يمكن أن يكون مانعاً عن صدور الفعل القبيح، كما لو فرض أن نزول المطر مثلاً منع الانسان من أن

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٥٤ ـ ٥٦، فرائد الاصول: ١/٥٧ ـ ٥٨ (ط. جامعة المدرسين).

يشرب الخمر، وأما ما يكون رافعاً للقبح فلابدَّ فيه من أن يكون اختيارياً، وقد ذكرنا أن باب الحسن والقبح أجنبي عن المحبوبية والمبغوضية وعن المصلحة والمفسدة، فلا يقاس أحد البابين بالآخر، وأن المصادفة ليست من الامور الاختيارية.

وأما الثالثة فقد عرفت انَّ العقاب دائماً يكون على التجري وهتك المولى حتى في المعصية الواقعية، فالقول بتعدد العقاب ثم بالتداخل لا مجال له.

هذا تمام الكلام في التجري.

الأمر الثالث :

تقسيم القطع
إلى الطريقي والموضوعي

والغرض من هذا التقسيم مع عدم وجود القطع الموضوعي في الأدلة ـ وعلى فرض وجوده ففي غاية القلة ـ إنما هو بيان ما ذكره بعض الاخباريين من المنع عن العمل بالقطع اذا لم يكن ناشئاً من الكتاب والسنة، وهذا هو الجهة الثالثة من الكلام في حجية القطع التي وعدنا التكلم فيه، وحيث انَّ الاخباريين جوزوا المنع عن العمل بالقطع قسم الشيخ[1] ﷺ ومن تأخر عنه القطع الى ما يكون طريقاً الى متعلقه والى ما يكون مأخوذاً في الموضوع، وادعوا أن القطع الطريقي يستحيل المنع عن العمل به لاستلزامه تحقق التناقض أما واقعاً وأما في نظر القاطع. نعم يمكن منع غير القاطع عن العمل بالقطع الحاصل لغيره كالمقلد بالقياس الى قطع مقلَّده اذا لم يكن ناشئاً عن الكتاب والسنة. وذكروا أيضاً أن القطع بالحكم لا يعقل أن يؤخذ في موضوع نفسه لاشرطاً ولامانعاً، وهكذا في موضوع مثله أو ضده، لاستلزامه الدور في الأول، واجتماع المثلين أو الضدين في الثاني، والعقل لايصدّق ورود حكم من الشارع مستلزم لذلك.

ولكن المحقق النائيني ﷺ ذهب الى إمكان تقييد الحكم بالقطع به من طريق

---

(١) فرائد الاصول: ١/٥١ (ط. جامعة المدرسين).

خاص[١]، أو بعدم كونه مقطوعاً به من طريق مخصوص، غاية الأمر انه لادليل على ذلك وقوعاً إلّا في بعض الموارد، مثل القطع الحاصل من القياس لرواية ابان[٢] أو الحاصل من غير الطرق المتعارفة كالجفر والرمل.

وبالجملة فالغرض من هذا التقسيم إنما هو بيان كلام بعض الاخباريين، ومنعهم عن العمل بالقطع اذا لم يحصل عن الكتاب والسنة، وانه هل يكون هذا ممكناً بعدما فرضنا أن طريقية القطع وحجيته ذاتية بالمعنى المتقدم، أو يكون ذلك مستحيلاً؟

فالكلام يقع في موردين:

الأول: في بيان الصغرى، وأنه هل ادعى أحد منهم المنع عن العمل بالقطع أم لا؟ والانصاف ان كلمات جملة منهم وإن كانت ظاهرة في دعوى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية، ولا يحصل منها إلّا الظن الّذي لادليل على اعتباره، ولكن كلام جملة منهم بعدما قسّم القطع الى الحاصل من المقدمات العقلية والحاصل من الكتاب والسنة صريح في المنع عن العمل بالأول، فاسناد المنع اليهم موجبة جزئية غير قابل للانكار.

الثاني: في بيان الكبرى، ظاهر كلام المحقق النائينيﷺ على ما عرفت إمكان المنع عن ذلك، بمعنى أخذ خصوص القطع الناشيء عن سبب خاص أو لشخص خاص بالحكم في موضوعه، وأن هذا لا يرجع إلى المنع عن العمل بالقطع حتى ينافيه حجيته الذاتية. وتقريب ما أفاد يكون بمقدمات[٣].

الاولى: إنا وإن لم نلتزم بما التزم به العلامةﷺ من أن العلم ملازم لثبوت

---

(١) فوائد الاصول: ٣/١٣ ـ ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩ / باب ٤٤ من أبواب ديات الاعضاء، ح ١.

(٣) فوائد الاصول: ٣/١١ ـ ١٤.

متعلقه واقعاً، ولكن لامناص لنا من الالتزام بأن تعلق القطع بشيء ملازم لثبوته في نظر القاطع، وعلى ذلك فأخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه وتقييده به يستلزم ثبوت الدور في اعتقاده، لأن فعلية الحكم يدور مدار فعلية موضوعه، واذا فرضنا أن للقطع بالحكم دخلاً في موضوع نفسه، ففعلية الحكم حينئذٍ تتوقف على فعلية القطع به، وتحقق القطع بالحكم مستلزم لتحقق الحكم أو متوقف عليه، وهذا دور واضح، فلا يكون مثل هذا الحكم قابلاً للفعلية، واذا لم يكن قابلاً للفعلية لا يكون قابلاً للانشاء، وما يستحيل فعليته يستحيل إنشائه.

المقدمة الثانية: ان العلم بالحكم أو الجهل به يكون من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن أخذه فيه، لما تقدم هنا وفي بحث التعبدي والتوصلي، واذا استحال التقييد يستحيل الاطلاق أيضاً، لأن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فهما لم يكن المحل قابلاً للتقييد لا يكون هناك مجال للاطلاق، فلا إطلاق حينئذٍ ولا تقييد، وهذا كقولهم لاخلأ ولا ملأ حيث لا موضوع لهما.

ونتيجة هاتين المقدمتين هو أن الأحكام الأولية لابد وأن تكون مهملة بالقياس الى علم المكلف وجهله بها.

المقدمة الثالثة: أن أخذ العلم بالحكم قيداً فيه إنما يكون مستحيلاً فيما اذا كان مأخوذاً في نفس دليله، وبعبارة اخرى: الاستحالة إنما تكون في فرض وحدة الجعل، وأما اعتباره فيه بنتيجة التقييد أي بجعل ثانوي يعبر عنه بمتمم الجعل فلا مانع منه ولا استحالة فيه، وعليه فحيث ان الاهمال الثبوتي غير معقول، ففي امثال المقام لابد من ثبوت جعلين، إذ الملاك أما أن يكون في خصوص العالم بالحكم فلابد من تقييده به، وأما أن يكون في الأعم فلابد من تعميمه، فأحد الجعلين يكون جعل أصل الحكم بنحو الاهمال من حيث علم المكلف وجهله به، والجعل الثاني يتمم هذا الجعل ويبين إختصاصه بالعالمين أو شموله للجاهلين، ولا يكون هذا مستلزماً للدور في نظر

القاطع اصلاً.

ثم أنه في كل مورد كان متمم الجعل موجباً لثبوت نتيجة التقييد وتخصيص الحكم بخصوص العالمين به، كما في وجوب القصر لقوله عليه السلام: «إن كانت قرأت عليه آية التقصير وفسّرت له»[1] أو الجهر والاخفات مثلاً نلتزم بالتقييد وفي غيره نقول بنتيجة الاطلاق وعدم الاختصاص، لعموم مادل على اشتراك العالم والجاهل في التكاليف، ومن ذلك ما ورد من أنَّ يوم القيامة يقال للعبد: هلاّ عملت؟ فيقول: ما عملت، فيقال له: هلاّ تعلّمت[2]. وقد ادعى الشيخ رحمه الله تواتر هذه الأخبار، ولكنه قابل للمنع.

وكيف كان فان أمكن تقييد الحكم بالقطع به ولو بنتيجة التقييد فلا مانع من أن يؤخذ القطع الحاصل من سبب خاص أو لشخص مخصوص قيداً في الحكم أو مانعاً عنه غايته بمتمم الجعل وحينئذٍ لا يكون للقطع الحاصل لغيره، أو من غيره أثر في ثبوت الحكم، ولايجوز العمل به اذا حصل، وليس هذا منعاً عن العمل بالقطع وتصرفاً في حجيته، وإنما هو تصرف في المقطوع، فالمنع عن العمل بالقطع بهذا المعنى لا يكون مستحيلاً، ولكن لادليل على وقوعه إلاّ في موارد مخصوصة، كالقطع الحاصل من القياس على ما يظهر من رواية ابان، أو الحاصل من بعض العلوم الغريبة كالجفر والرمل لو تم هناك إجماع على عدم جواز العمل به. وأما القطع الحاصل من المقدمات العرفية فلا دليل على المنع عن العمل به، ولا يتم ما استدل به بعض الاخباريين على ذلك، هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

ونقول: ما ذكره من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة

---

(١) وسائل الشيعة: ٥ / باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

(٢) امالي الشيخ المفيد: المجلس ٢٦، ح ٦.

وان كان متيناً، فانَّ الاطلاق عدم التقييد فيما من شأنه ذلك، ولكن لا يعتبر في العدم والملكة الشأنية بحسب شخص المورد، أو شخص الصفة، بل يكفي القابلية بحسب النوع أو الصنف، ولذا يطلق الأعمى على العقرب مع أنه غير قابل للبصر على ماقيل، ولا يطلق الجاهل على الجدار لعدَم قابليته للعلم ولو بحسب نوعه، ويصح أن يقال الممكن جاهل بذات الواجب، مع أن تعلق علمه به مستحيل، وليس ذلك إلّا من جهة كفاية الشأنية النوعية أو الصنفية في العدم والملكة، وعلى هذا فالحكم بالقياس الى قيد خاص وإن لم يكن قابلاً للتقييد لكن حيث أنه قابل للتقييد بنوع القيود لا يضر بالملكة استحالة التقييد الخاص، وعليه فيستلزم استحالة تقييد الحكم بكل قيد ضرورية الاطلاق فيه أو التقييد بضده، كما أن إستحالة القدرة على بعض الامور يستلزم ضرورية العجز عنه.

وبالجملة عدم قابلية المورد للتقيد بوصف لخصوصية في ذلك يستلزم ضرورية عدمه ولو كان ذلك من قبيل العدم والملكة، لا أن استحالة الوجود تستلزم استحالة عدمه أيضاً، فانه ليس في الاطلاق وعدم التقييد منشأ للاستحالة من دور وغيره، والمحذور إنما كان في التقييد فقط. هذا مضافاً إلى أن الاهمال النفس الأمري غير معقول بالاضافة الى الحاكم، سواء في ذلك الشارع والعقل والموالي العرفية، وقد تقدم بيان ذلك في بحث التعبدي والتوصلي، فاذا فرضنا أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل ومستلزم للدور فلا محالة يكون أحد الأمرين من إطلاقه بالقياس اليه أو تقييده بخلافه ضرورياً، واذا لم يكن مقيداً بعدمه فلا محالة يكون مطلقاً، واذا كان كذلك وقطع به المكلف يستحيل منعه عن العمل بقطعه لاستلزامه التناقض أو الجمع بين الضدين، أما واقعاً لو كان قطعه مصادفاً للواقع، وأما في اعتقاد القاطع لو كان مخالفاً، ويستحيل جعل حكم غير قابل لأن يصدق به المكلف ولأن يصير فعلياً.

وأما ما أفاده من أخذ القطع بالحكم في موضوعه شرطاً أو مانعاً بمتمم الجعل

فقد ظهر فساده أيضاً، لأنه كان متوقفاً على كون الجعل الاولى بنحو الاهمال، وقد عرفت أنه لامحالة يكون مطلقاً.

وأما ما أفاده من كون العلم مأخوذاً في مسئلة الجهر والاخفات والقصر والاتمام فليس كما ذكره وذلك لأن غاية ما يستفاد من تلك الأدلة إنما هو اجزاء أحدهما عن الآخر عند الجهل بالحكم، لا أن الحكم مختص بالعالم به، ويؤيده أن العنوان المأخوذ في الرواية الاجهار فيما ينبغي الاخفات فيه أو الاخفات فيما ينبغي الاجهار به، وهذا ظاهر في ثبوت الحكم الأولي في حق الجاهل أيضاً، ويؤيد ما ذكرناه التسالم على ثبوت العقاب على الجاهل بالحكمين عند المخالفة في بعض الصور.

وأما ما أفاده من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس لرواية «ابان» ففيه:

أولاً: أن رواية «ابان» ضعيفة السند لايمكن الاعتماد عليها.

وثانياً: إنه لا دلالة فيها على كونه قاطعاً بالحكم. نعم يظهر منها أنه كان مطمئناً به، ولذا قال: «كنا نسمع ذلك بالكوفة، ونقول: انَّ الذي جاء به شيطان».

وثالثاً: ليس فيها إشعار بالمنع عن العمل بالقطع، وإنما أزال الامام عليه السلام قطعه ببيان أن السنة اذا قيست محق الدين، نعم ظهورها في المنع عن الغور في المقدمات العقلية لاستنباط الأحكام الشرعية غير قابل للانكار، بل لايبعد أن يقال، إنه اذا حصل منها القطع وخالف الواقع ربما يعاقب على ذلك في بعض الوجوه.

وتلخص مما ذكر أن أخذ القطع الطريقي بالحكم في نفسه غير معقول، وعلى تقدير إمكانه لادليل على تقييد حكم من الأحكام به أصلاً، كما لا دليل على المنع عن العمل بالقطع مضافاً الى استحالته، نعم أخذ العلم بالحكم بمرتبة في فعليته ممكن،

وسنتعرض له عن قريب ان شاء الله تعالى. هذا كله في أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه.

وأما أخذه في موضوع مثله كما لو قال: اذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة بوجوب آخر، فقد ظهر إمكانه بما قدمناه، لأنه يرجع الحكم الثاني الى التأكيد، ولا يلزم منه اجتماع المثلين أصلاً، كما اذا تعلق النذر بالاتيان بواجب أو أخذ ذلك شرطاً في ضمن عقد فانه موجب للتأكد، ولا اشكال فيه.

وأما أخذه في موضوع ضده، كما لو قال: اذا قطعت بوجوب الصلاة يحرم عليك الصلاة مثلاً فاستحالته واضحة، لاستلزامه اجتماع الضدين واقعاً لو كان قطعه مصادفاً للواقع، وفي نظر القاطع لو كان مخالفاً، فيستحيل فعلية مثل هذا الحكم، فيستحيل انشائه. هذا كله في أخذ القطع الطريقي في الحكم بانحائه.

بقي الكلام في القطع الموضوعي الاصطلاحي، وهو القطع المتعلق بالموضوع الخارجي الذي له دخل في الحكم أو المتعلق بالحكم اذا كان مأخوذاً في موضوع حكم آخر يخالفه أو يماثله لامضاده، والقسم المتقدم وإن كان موضوعياً بمعنى إلّا أنه غير الاصطلاحي كما هو واضح.

وليعلم أولاً أن المراد من القطع الموضوعي ليس القطع المأخوذ في لسان الدليل فقط، وإنما المراد منه القطع المأخوذ في موضوع الحكم الواقعي، فانه ربما يؤخذ القطع في لسان الدليل مع أنه غير دخيل في الحكم، بل يكون أخذه في لسان الدليل من جهة طريقيته للواقع وأنه أظهر أفراد الطرق وأصنافه، فليس ذلك قطعاً موضوعياً، وأمثلته كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿**حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الاسود**﴾[1] فان الحكم بوجوب الامساك مترتب على طلوع الفجر واقعاً ومع ذلك

---

(١) البقرة: ١٨٧.

جعل انتهاء أمد الترخيص التبين من غير أن يكون له دخل في ذلك، ومنها قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾[١] بناء على أن يكون المراد المشاهدة لاحضور الشهر، فانه ليس لمشاهدة الهلال دخل في وجوب الصوم، ولذا يجب الصوم على من علم بدخول الشهر أو قامت عنده حجة على ذلك ولو لم يشاهد الهلال الى غير ذلك من الأمثلة، فالميزان في القطع الموضوعي ما ذكرناه.

والبحث في المقام يقع في جهات:

الاولى: ان الشيخ﵀ قسم القطع الموضوعي الى قسمين: ما يكون مأخوذاً في الموضوع على نحو الصفتية، وما يكون مأخوذاً فيه على نحو الطريقية والكاشفية[٢]. وقسّم في الكفاية كلاًّ من القسمين الى قسمين آخرين، فالأقسام تكون أربعة[٣]: المأخوذ بنحو الصفتية جزء للموضوع وتمامه، وبنحو الكاشفية جزء الموضوع وتمامه.

الجهة الثانية: في بيان تقسيم الشيخ وتقريبه. لا يخفى ان العقل بالملكة اذا صار عقلاً بالفعل، ومعناه أن قابلية الادراك اذا خرجت عن القابلية وصارت إدراكاً فعلياً تكون من الصفات الحقيقية التعلقية، أي ذات الاضافة والتقييد بالحقيقة احترازاً عن الامور الاضافية المحضة التي لا واقع لها في الخارج، فانَّ العلم ليس كذلك بل هو صفة حقيقية قائمة بالنفس، وحيث انَّ حقيقته الانكشاف يكون من الأوصاف التعلقية ذات الاضافة، نظير الجهل والقدرة والعجز وأمثال ذلك من الأوصاف التي لاتتحقق إلّا متعلقة بشيء، ففيه جهتان: جهة كونه صفة قائمة بالنفس وجهة كونه مضافاً الى ما في الخارج وانكشافاً له. والأغراض العقلائية تارة: تتعلق

---

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) فرائد الاصول: ١/ ٥٢ ـ ٥٣ (ط. جامعة المدرسين).

(٣) كفاية الاصول: ٢/ ١٨.

به من الجهة الاولى، كما لو فرضنا أن الوسواسي لا يحصل له القطع بصحة وضوئه أو بدخول الوقت فينذر اذا تحقق له القطع وارتفعت حيرته واضطرابه يتصدق، فبالقطع ترتفع الحيرة والاضطراب النفساني، ولذا يسمى قطعاً حيث أنه يقطعها، فهذا الشخص ليس له غرض بالواقع، وإنما غرضه زوال حيرته واضطرابه. واخرى: ينعكس الأمر ويتعلق الغرض بجهة كشفه عن الواقع، كما لو فرضنا أنه يريد القطع بدخول الوقت للافطار أو للصلاة في أول وقتها مثلاً، فهذا الشخص يكون غرضه متعلقاً بالقطع من الجهة الثانية. ويمكن دخل القطع بكل من القسمين في غرض الشارع أيضاً، فتارة: يؤخذ في الموضوع بما أنه صفة للقاطع سواء كان مطابقاً للواقع أو جهلاً مركباً، واخرى: يؤخذ من حيث كونه كاشفاً ومطابقاً للواقع.

وبما ذكرناه ظهر فساد مافي الكفاية من أن القطع يؤخذ في الموضوع بما أنه صفة للمقطوع[1]، وذلك لأن أخذه صفة للمقطوع به مستلزم لأخذه كاشفاً ومع قطع النظر عن جهة كشفه لايكون صفة للمقطوع به كما هو واضح.

وأما تقسيم الكفاية فالقطع المأخوذ على نحو الصفتية كما أفاد ينقسم الى قسمين: تارة: تكون تلك الصفة النفسانية تمام الموضوع ويترتب عليها الحكم، سواء كان متعلقه ثابتاً أم لم يكن، نظير دخل العلم بالملكية في معذورية المتصرف، واخرى: يؤخذ جزء للموضوع وجزئه الأخير تحقق متعلقه واقعاً كما في العلم المأخوذ في الشهادة، حيث أشار عليه السلام الى الشمس وقال: «**على مثلها فاشهد أو دع**»[2] فانَّ ظاهره أن العلم جزء للموضوع.

وأما القطع المأخوذ بنحو الطريقية والكاشفية فأخذه جزء للموضوع في غاية

---

(١) كفاية الاصول: ٢/ ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٢٠ من أبواب الشهادات، ح ٣.

الصحة والوضوح، وأما أخذه تمام الموضوع فلا يمكن، لأنه من قبيل الجمع بين متناقضين، فان معنى أخذه بنحو الانكشاف عن الخارج هو أن لثبوت المنكشف دخلا في تحقق الحكم، ومعنى كونه تمام الموضوع أنه لا دخل للواقع في تحقق الحكم، وأنه يترتب على القطع سواء كان هناك واقع أم لم يكن، وبعبارة اخرى: الانكشاف وان كان ذاتياً للقطع، بل كما عرفت ذاته هو الانكشاف، ولكن الانكشاف إنما يكون في فرض ثبوت المنكشف واقعاً، وإلّا فلا انكشاف، بل هو تخيل الانكشاف ليس إلّا. وبالجملة أخذ العلم بلحاظ كشفه عن المعلوم بالذات يرجع الى أخذه بنحو الصفتية، وأخذه بلحاظ كشفه عن الخارج يستلزم دخل الواقع في الحكم أيضاً، فلا معنى حينئذٍ لكونه تمام الموضوع.

فالتحقيق: هو تثليث الأقسام كما أفاده المحقق النائيني[1]، وبالقطع الطريقي المحض تكون الأقسام أربعة.

مدى قيام الامارات والاصول مقام القطع:

ثم لا كلام في أن الطرق والامارات والاصول المحرزة تقوم مقام القطع الطريقي المحض بنفس أدلة حجيتها، ويترتب عليها جميع الآثار المترتبة عليه من تنجيز الواقع به اذا أصاب، وكونه عذراً اذا أخطأ، وكون مخالفته تجرياً وموجباً لاستحقاق العقاب الى غير ذلك من الآثار المترتبة على القطع الطريقي، مثلاً اذا قامت إمارة على حرمة شيء يكون منجزاً للواقع ولو كانت مخالفة للواقع، واذا قامت على عدم وجوب شيء يكون معذراً ولو كان في الواقع واجباً، وجميع هذه الامور شأن القطع الطريقي.

وإنما الخلاف في قيامها مقام القطع الموضوعي بنفس تلك الأدلة، والأقوال

---

(١) فوائد الاصول: ٣/ ١٠ ـ ١١.

فيه ثلاثة:

أحدها: قيامها مقامه بجميع أقسامه من المأخوذ بنحو الصفتية أو الكاشفية جزء للموضوع وتمام الموضوع.

ثانيها: ما يقابل هذا القول، وهو عدم قيامها مقامه مطلقاً بجميع أقسامه، وهذا مختار صاحب الكفاية[١].

ثالثها: هو التفصيل[٢]، والقول بقيامها مقام المأخوذ في الموضوع بنحو الكاشفية، وعدم قيامها مقام المأخوذ على نحو الصفتية سواء كان جزء الموضوع أو تمامه، وهذا هو مختار الشيخ ﷺ وتبعه في ذلك جماعة منهم المحقق النائيني ﷺ.

والتحقيق: أن قيامها مقام القطع المأخوذ على نحو الصفتية غير ممكن، وذلك لأن غاية مايستفاد من أدلة حجية الطرق والاصول المحرزة إنما هو تنزيل مؤداها منزلة الواقع والغاء احتمال الخلاف فيها، والقطع وان كان ذاته انكشافاً إلّا أنه بعد أخذه في الموضوع صفة لايكون إلّا كبقية الصفات النفسانية من العدالة والشجاعة والسخاوة، ومن البديهي أن دليل إلغاء احتمال الخلاف في مؤدى الطرق لايوجب تنزيلها منزلة الصفات النفسانية، وهكذا دليل الاصول المحرزة. وبالجملة ان الشارع وان كان له تنزيل كل شئ منزلة كل شيء، كما نزل الطواف منزلة الصلاة، والفقاع منزلة الخمر، إلّا أنه محتاج الى دليل، وأدلة حجية الامارات والاصول المحرزة لاتتكفل ذلك كما عرفت.

وأما قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الكاشفية والطريقية بتلك الأدلة فأفاد صاحب الكفاية في استحالته ماحاصله: أن تنزيل شيء منزلة شيء متوقف على لحاظ طرفي التنزيل، ولحاظ القطع الطريقي لابد وأن يكون آلياً، بخلاف

---

(١) كفاية الاصول: ٢/ ٢٠ ـ ٢١.

(٢) فرائد الاصول: ١/ ٥٣ (ط. جامعة المدرسين). فوائد الاصول: ٣/ ٢١.

القطع الموضوعي فانه يكون ملحوظاً استقلالاً، وعلى هذا ففي مقام تنزيل الطرق والاصول المحرزة منزلة القطع الطريقي لابد وأن يلحظ المنزل والمنزل عليه باللحاظ الآلي بأن يكون الملحوظ حقيقة هو الواقع والمؤدى، وفي مقام تنزيلها منزلة القطع الموضوعي لابد من لحاظها باللحاظ الاستقلالي، فاذا اريد جعل كلا التنزيلين وانشاءهما بدليل واحد يلزم لحاظ كل من القطع والطرق أو الاصول في أن واحد بلحاظين، أحدهما آلي والآخر استقلالي، ويستحيل تعلق لحاظين في آن واحد بملحوظ واحد، سواء كانا استقلاليين أو آليين، أو كان أحدهما آلياً والآخر استقلالياً، وهذا المحذور إنما يجري فيما اذا كان التنزيلان في آن واحد وبدليل فارد، بخلاف مالو كان بدليلين، كأن يقال صدق العادل مثلاً، ويراد به التنزيل من حيث الطريقية، ثم يقول ثانياً صدق العادل ويقصد به التنزيل من حيث الموضوعية، فانه لا محذور في ذلك.

ثم بعد هذا البيان أورد على نفسه بأنَّ لازمه أن يكون دليل التنزيل مجملاً إذا لم يعلم أن المصحح للتنزيل والجعل كان هو اللحاظ الآلي أو اللحاظ الاستقلالي، ولا يكون لأحدهما مرجح على الآخر.

ثم أجاب عن ذلك: بأنَّ تنزيل شيء منزلة القطع يكون ظاهراً عرفاً في التنزيل من حيث الطريقية، ويعرف ذلك من مراجعة العرف، فاذا لم يكن قرينة على الموضوعية يحمل على ظهوره الأولي.

هذا حاصل ما أفاد[1].

وفيه: أولاً: أنه مناف لما التزم به من أن المجعول في الطرق والامارات هو الحجية، أي المنجزية على تقدير موافقتها للواقع والمعذورية على تقدير المخالفة،

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٢١ ـ ٢٢.

وذلك لأن ما ذكره من الجمع بين اللحاظين إنما يلزم فيما اذا كان التنزيل في المؤدى المستلزم للحاظ القطع والطريق آلياً، وأما بناء على القول بجعل المنجزية والمعذرية كما اختاره وصرح به غير مرة فلا يلزم من تنزيلها منزلة القطع بقسميه إلّا لحاظها بلحاظ واحد استقلالي من دون أن يكون هناك نظر الى الواقع والمؤدى.

وبعبارة اخرى: بعد لحاظ كل من الطريق والقطع استقلالاً كما يمكن تنزيل الأول منزلة الثاني بلحاظ خصوص الحكم العقلي المترتب على القطع تارة ومن حيث خصوص الحكم الشرعي المترتب عليه اخرى بأن يكون جهة التنزيل ما أخذ القطع في موضوعه من الحكم الشرعي، كذلك يمكن أن يكون التنزيل من الحيثيتين معاً، فان كلاًّ من الحكمين مترتب على نفس القطع بما هو لابما أنه طريق أو مأخوذ في الموضوع، فيترتب عليها حينئذٍ الحكم العقلي الثابت للقطع وهو التنجيز والتعذير والحكم الشرعي المترتب عليه معاً.

وثانياً: كما لا يمكن أن يكون المجعول في الطرق والامارات هو المؤدى لاستلزامه التصويب وكون الأحكام الواقعية تابعة لقيام الامارات ـ على أنه مستحيل في نفسه كما سيأتي تفصيله ـ كذلك لا يمكن أن يكون المجعول فيها نفس المنجزية والمعذرية لاستلزامه التخصيص في الحكم العقلي، وتخصيص حكم العقل بعد ثبوت ملاكه خلف محال، وذلك لأن العقل مستقل بقبح العقاب بلا بيان وعدم تنجز الأحكام الواقعية مالم تكن واصلة بأحد أنحاء الوصول، فتخصيص هذا الحكم العقلي بمورد دون مورد غير ممكن.

وبعبارة اخرى الشارع في مقام التنزيل أما أن يتصرف في موضوع هذا الحكم العقلي ويجعل اللابيان بياناً فبالتعبد يثبت توسعة في الوصول، وعليه فالعقل بنفسه يستقل بالتنجيز عند قيام الامارة، فجعله شرعاً يكون لغواً، وأما يريد أن يتصرف في الحكم دون الموضوع، وهذا تخصيص في حكم العقل، وهو محال كما بين

في محله. فعلى أي حال لا معنى لجعل المنجزية والمعذرية إبتداء، بل المجعول في الطرق والامارات هو الوسطية في الاثبات أو تتميم الكشف أو الطريقية، وما شئت فعبر، فان المراد واحد.

بيان ذلك: أن القطع فيه جهتان: أحداهما: جهة كونه صفة في النفس رافعاً للاضطراب والتحير، وهذا أمر تكويني غير قابل للجعل والاعتبار، ثانيهما: جهة كونه انكشافاً للواقع، والطرق والامارات، منزلة منزلته من هذه الجهة لامن الجهة الاولى، ولذا يكون التحير النفساني بعد التعبد وقيام الطريق أيضاً باقياً على حاله ولا يزول بالتعبد، فتأمل.

ومعنى التنزيل من الجهة الثانية أن الامارات التي كانت لها كاشفية ناقصة ألغى الشارع نقصانها تعبداً فصارت كاشفاً تاماً، وتوضيحه: هو أن المجعولات الشرعية غير منحصرة بالأحكام التكليفية الخمسة، بل هناك قسم آخر يسمى بالأحكام الوضعية نظير الملكية والزوجية وأمثال ذلك، والملكية عبارة عن السلطنة على الشيء، وهي تارة تكون خارجية، واخرى اعتبارية شرعية من دون أن يكون في الخارج سلطنة، ولذا ربما تعتبر بين شيئين أحدهما بالمشرق والآخر بالمغرب بحيث لايجتمعان خارجاً فضلاً عن تحقق السلطنة الخارجية لأحدهما على الآخر، ومن هذا القبيل الكاشفية والطريقية، فالكاشف الخارجي الحقيقي هو القطع، والكاشف الاعتباري هو الطرق والامارات التي اعتبر لها الشارع الكاشفية التامة بعدما كانت كاشفيتها ناقصة وجعلها كالقطع، وبنفس هذا الاعتبار والتنزيل تترتب آثار الواقع على مؤداها، لامن جهة جعل المؤدى، بل لكونه محرزاً تعبداً، وتترتب آثار نفس القطع على نفسها بالأولية والأولوية، فتكون منجزة للواقع ومعذرة عنه، ويلتئم منها الموضوع المأخوذ فيه القطع على وجه الطريقية.

ثم لا يخفى أن اشكال التصويب لايرد على ماذكرناه، فان الواقع بعد التنزيل

أيضاً باق على حاله، سواء صادفه الطريق أم لم يصادفه من دون أن يوجب ذلك توسعة أو تضييقاً فيه. نعم يكون للامارات حكومة على الواقع حكومة ظاهرية، أي حكومة في طريق احرازه، فانَّ الطريق أولاً كان منحصراً في القطع وبعد جعل الطرق توسعت دائرة المحرز، فلا يترتب على الطريق بعد تتميم الكشف إلّا ما كان يترتب على القطع، وكما يأتي انكشاف الخلاف في القطع كذلك يأتي في الطريق، غاية الأمر يكون المكلف حينئذٍ معذوراً كما في فرض القطع، هذا بخلاف القول بجعل المؤدى، فانه مستلزم للتصويب وتبعية الواقع لقيام الطريق، إذ عليه متى قامت امارة على خمرية الماء مثلاً يكون ذلك الماء خمراً تعبداً، ويترتب عليه حكمه، وليس فيه كشف خلاف أصلاً.

اذا عرفت ذلك تعرف أنه على المبنى الصحيح لا يلزم من تنزيل شيء منزلة القطع بكلا قسميه بتنزيل واحد محذور الجمع بين اللحاظين أصلاً، إذ لا يتوقف ذلك إلّا على لحاظ الطريق إستقلالاً وتتميم كشفه، فيترتب عليه جميع آثاره من العقلية والشرعية.

وتلخص من جميع ما ذكرناه أن تنزيل شيء منزلة القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الصفتية وان كان ممكناً ولامانع منه، ولكن.

أولاً: لم نجد مورداً يكون القطع فيه مأخوذاً كذلك، وما مثل به الشيخ قدس سره[1] لذلك مثل القطع المأخوذ في باب الشهادة بقوله عليه السلام: «على مثلها فاشهد أو دع»[2] أو المأخوذ في حفظ الأوليين من الركعات بقوله عليه السلام: «حتى تثبتها»[3] فقد ذكرنا أنه مأخوذ على وجه الكاشفية لا الصفتية، إذ النظر في الموردين يكون الى الواقع لا إلى

---

(١) فرائد الاصول: ١/٥٣ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٢٠ من ابواب الشهادات، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة: ٥ / باب ١ من أبواب الخلل في الصلاة، ح ١٥.

وجود هذه الصفة النفسانية، وذلك ظاهر.

وثانياً: لا دليل على تنزيل الامارات منزلة القطع من تلك الجهة، كما لا يستفاد ذلك من أدلة حجية الامارات أيضاً على ما عرفت.

وأما قيامها مقام القطع الطريقي المحض والمأخوذ في الموضوع بنحو الكاشفية فبناء على القول بجعل المؤدى عند قيامها على الحكم أو على موضوعه فيشكل ذلك، لأن لازم جعل المؤدى أن يكون كل من المؤدى والواقع ملحوظاً استقلالاً وكل من الطريق والقطع ملحوظاً آلياً، ولازم جعل الطريق منزلة القطع أن يلحظ كل منهما استقلالاً، فيلزم الجمع بين اللحاظين، وهو محال، ولكن هذا المبنى بمراحل عن الواقع.

أما أولا: فلأنه مستلزم للتصويب، وهو خلاف مذهب العدلية.

وثانياً: لا دليل على جعل المؤدى أصلاً، إذ غاية ما يستفاد من الأدلة مثل قوله عليه السلام: «فما أدّيا اليك عني فعني يؤديان»[1] أو قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا»[2] الى غير ذلك ليس إلّا التصديق بصحة أخبارهم التي كانت مشكوكة، ولا اشعار في شيء منها الى جعل المؤدى أصلاً، فيدور الأمر بين أن يكون المجعول هو المنجزية والمعذرية كما ذكره في الكفاية، وقد عرفت أنه غير صحيح، لكونه مستلزماً لتخصيص حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وبين ما اخترناه من كون المجعول تتميم الكشف والوسطية في الاثبات، وعليه فيترتب بذلك آثار الواقع على المؤدى لكونه منكشفاً بالانكشاف التعبدي وآثار القطع على نفس الطريق بالأولوية.

ثم الظاهر أن اليقين المأخوذ في دليل الاستصحاب مثل قوله عليه السلام «لا تنقض

---

(١) جامع احاديث الشيعة: ١ / باب ٥، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ح ٣.

اليقين بالشك»[١] يكون مأخوذاً على وجه الطريقية والكاشفية، لا بما انه صفة، وإلّا لانسد باب الاستصحاب في موارد قيام الامارة على تحقق شيء وطروء الشك في ارتفاعه، واختل حكومة الامارات على الاستصحاب.

ولا يخفى أنه بناء على القول بأن المجعول في الطرق والامارات هو المنجزية والمعذرية كما هو مختار الكفاية يصعب الجواب عن هذا الاشكال، ولو قلنا بأن اليقين في دليل الاستصحاب مأخوذ على وجه الكاشفية، وذلك لأن الاستصحاب أيضاً منجز ومعذر تعبداً كالامارات، ولا وجه لرفع اليد عن المنجز بمنجز آخر مثله، وهذا بخلاف ما اخترناه من القول بأن المجعول هو الطريقية والكاشفية، إذ عليه يرتفع الاشكال من أصله، لأن الامارة حينئذٍ تكون يقيناً بالحكومة فيشمله أدلة الاستصحاب، ويأتي تفصيل الكلام في بابه.

وكيف كان فالصحيح ان المجعول في الطرق والامارات هو الطريقية والوسطية في الاثبات، فتكون علماً تعبداً، ويترتب الواقع على مؤداها بما أنه محرز بالاحراز التعبدي لابما أنه مجعول ويترتب آثار القطع عليها، مثلاً لو شك المأموم في الركعات مع حفظ الامام لابد له من المضي في صلاته كما لو كان عالماً بالعدد، لأن حفظ الامام نزل منزلة علم المأموم، وهذا هو سر تقدم الامارات على الاصول، وحيث أنها احراز تعبدي يرتفع بها موضوع الاصول العملية الذي هو الشك غايته تعبداً، ولولا ذلك لأشكل الجواب عن هذه الشبهة كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في قيام الطرق والامارات مقام القطع.

وأما الاصول المحرزة وهي التي أخذ في موضوعها الشك وكانت ناظرة الى الواقع، مثل الاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ بناء على عدم كونها من

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / باب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

الامارات، فالظاهر أنها بنفس دليل حجيتها تقوم مقام القطع الطريقي المحض، وتترتب عليها آثاره من المنجزية والمعذورية، وذلك لأن حكم الشارع في ظرف الشك بالبناء على وفق الحالة السابقة على أنها هي الواقع يكون بياناً ويرتفع به موضوع قبح العقاب بلا بيان، فيكون منجزاً ومعذراً كما في القطع الطريقي.

وأما قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية فهناك تفصيل، وذلك لأن في القطع جهتين بعد كونه صفة نفسانية مزيلة للتحير والتزلزل، احداهما: جهة كونه انكشافاً للواقع، ثانيتهما: جهة كونه اعتقاداً أي موجباً للالتزام القلبي على طبقه وخضوع النفس له، ولهذه الحيثية قد يعبر عن القطع بالاعتقاد المشتق من العقد. وربما يحصل الانفكاك بين الجهتين، إذ لا ملازمة بينهما، كما يشعر اليه قوله تعالى ﴿**وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم**﴾[1] فانه ليس المراد من الانكار مجرد الانكار باللفظ، أي الكذب الموجب للفسق، بل المراد الانكار القلبي، فربما يتيقن الانسان وليس له عقد القلب والالتزام على وفقه، وعليه فان كان القطع الموضوعي مأخوذاً في الحكم من الجهة الاولى وبما أنه محرز فلا معنى حينئذٍ لقيام الاصول المحرزة مقامه، لأنها لاتكون محرزة للواقع حتى تعبداً، وكيف يمكن جعلها محرزة للواقع مع أن الشك في الواقع مأخوذ في موضوعها، وربما يرجع مثل هذا الجعل الى الجمع بين متناقضين.

وأما ان كان مأخوذاً في الموضوع من الجهة الثانية، أي من حيث كونه موجباً لعقد القلب على طبقه مقدمة للعمل على وفقه، فتقوم الاصول المحرزة مقامه، وذلك لأن مفاد أدلتها هو عقد القلب والبناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع، ولا ينافي الحكم بعقد القلب والبناء العملي على ذلك مع أخذ الشك في

---

(١) النمل: ١٤.

الموضوع كما هو واضح، فهذه الاصول يكون منزلة منزلة العلم من الجهة الثانية، فتقوم مقام ما أخذ في الموضوع من تلك الجهة، مثلاً الغاية في قوله عليه السلام «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»[1] انما تكون مأخوذة من تلك الجهة، فان الحلية مجعولة للشاك لانها أن هذه الصفة موجودة في نفسه، بل بما أنه متحير وليس له عقد القلب مقدمة للعمل، وعلى هذا فتقوم الاصول المحرزة مقامه، وهكذا الشك المأخوذ في جميع الاصول غير المحرزة ولأجل هذا تقدم الاصول المحرزة على غير المحرزة، إذ بقيامها يرتفع موضوعها كما هو واضح.

وأما الاصول غير المحرزة التي ليس لها نظر الى الواقع، بل هي وظائف عملية مجعولة للجاهل كالبراءة العقلية والشرعية والاحتياط العقلي والشرعي فعدم قيامها بأجمعها مقام القطع الموضوعي في غاية الوضوح، لأنها لا تكون محرزة للواقع لا وجداناً ولا بالتعبد الشرعي.

وهكذا عدم قيامها مقام القطع الطريقي المحض وانْ لم يكن ذلك بتلك المثابة من الوضوح، بيان ذلك: أن البراءة العقلية عبارة عن حكم العقل وإدراكه عدم صحة العقاب على مخالفة الواقع الذي لا يكون واصلاً، وان المكلف معذور في ذلك ولا يستحق العقاب عليه، كما أن الاحتياط العقلي عبارة عن إدراك العقل حسن العقاب وصحته بمعنى استحقاق المخالف للعقاب لو صادف الواقع، وهذا معنى التنجيز. فالبراءة العقلية عبارة اخرى عن المعذرية، والاحتياط العقلي عبارة عن التنجيز، وكلاهما أثر للقطع لا شيء نزل منزلته، فانه لابد في التنزيل من امور ثلاثة، منزل ومنزل عليه ووجه التنزيل أي الأثر الذي يكون التنزيل بلحاظه ويكون هو المصحح لذلك، وعليه فكيف يعقل تنزيل البراءة والاحتياط منزلة

---

(١) وسائل الشيعة: باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

القطع مع كونها الأثر المصحح للتنزيل. وأما البراءة الشرعية فلأنها ترخيص شرعي بلحاظ عدم إحراز الواقع لا إحراز عدم الواقع كما هو واضح لمن راجع أدلتها. وأما الاحتياط الشرعي كما في الشبهات التحريمية على القول به، أو في الموارد المهمة مثل باب الدماء والفروج فهو وإن كان منجزاً وموجباً لاستحقاق العقاب ولكن العقاب في موارده ليس على مخالفة الواقع، لأن قبح العقاب بلا بيان يكون من الأحكام العقلية الضرورية، وقد عرفت أنه غير قابل للتخصيص، وإنما العقاب يكون على مخالفة هذا التكليف أعني وجوب الاحتياط، لكن حيث أنه ناشيء عن مصلحة الواقع لا محالة يكون ترتب العقاب على مخالفته في فرض مصادفة الواقع، وإلّا فيكون تجرياً محضاً. وبالجملة فالاحتياط الشرعي إنما هو حكم إلزامي مولوي كما يظهر من أدلته، ونفس مخالفته يوجب العقاب، وهذا أجنبي عن تنزيل شيء منزلة القطع.

وتلخص من جميع ما تقدم أن الامارات تقوم مقام القطع الطريقي مطلقاً، سواء كان مأخوذاً في الموضوع أم لم يكن بنفس دليل حجيتها، والاصول المحرزة تقوم مقامه كذلك لكن بما أنه موجب للاعتقاد والبناء العملي، وأما الاصول غير المحرزة فلا تقوم مقام القطع أصلاً.

هذا تمام الكلام في أقسام القطع.

ثم أن للمحقق الخراساني في حاشيته كلاماً في قيام الطرق والامارات مقام القطع الموضوعي بقسميه على القول بجعل المؤدى[1]، فهل يمكن المساعدة عليه بعد الاغماض عن فساد المبنى أم لا؟ حاصل ما أفاده: هو أن أدلة الامارات متكفلة لتنزيل المؤدى منزلة الواقع فقط، فلا يلزم هناك إلّا لحاظ واحد آلي، غايته تلك

---

(١) درر الفوائد (حاشية على الفرائد): ٢٩ ـ ٣١.

الأدلة بالدلالة الالتزامية العرفية تدل على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع من دون احتياج الى اللحاظ الاستقلالي، فيترتب تحقق كلا جزئي الموضوع المأخوذ فيه القطع على تنزيل واحد من حيث المؤدى فقط. وأفاد في الكفاية بأن هذا مستلزم للدور[1]، وهو محال.

ولا يخفى أنه لا يترتب أثر على هذا البحث بعد وضوح فساده أصلاً، ولكن الكبرى الكلية ربما يترتب عليها أثر في بعض الموارد، فلا بأس بالتعرض لها اجمالاً، فنقول:

تارة: يكون الحكم مترتباً على نفس موضوعه من دون أن يكون مقيداً بقيد أصلاً، كما لو قال: لا تشرب الخمر، فتحقق هذا الحكم خارجاً لا يتوقف إلّا على وجود ذلك الموضوع من دون حاجة الى مؤنة زائدة، ويمكن التمسك باطلاقه مطلقاً.

واخرى: يكون الموضوع مقيداً كما في قوله: «اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»[2] فالموضوع يكون الماء المقيد بالكرية، وفعلية ذلك لا يكون إلّا بتحقق الموضوع بماله من القيود وعليه، فاذا قامت البينة مثلاً على كرية مايع لا يكون ذلك مؤثراً إلّا بعد إحراز أن المايع ماء إما وجداناً وإما تعبداً، ودليل حجية البينة الشامل باطلاقه لهذه البينة القائمة على كرية هذا المايع لايدل على التعبد بمائيته أيضاً. نعم لو ورد دليل خاص على حجية خصوص هذه البينة يدل على ذلك بدلالة الاقتضاء وصوناً لكلام الحكيم عن اللغوية، وأما الدليل العام أو المطلق فلا يشمل مثل هذه البينة أصلاً، لانَّ التنزيل والتعبد لابد وأن يكون بلحاظ الأثر، ولا أثر لهذه البينة، ولا يلزم اللغوية من عدم شموله لها كما هو واضح، فلا يمكن التمسك باطلاق دليل حجية البينة لمثل هذه البينة ثم إثبات الجزء الآخر في طول دلالته على ذلك بالدلالة

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٢٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١ / باب ٩ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

الالتزامية، فان ذلك مستلزم للدور الواضح، إذ شمول الاطلاق لكل فرد متوقف على ثبوت أثر مترتب عليه، والمفروض أن الأثر أيضاً متوقف على التنزيل وشمول الاطلاق لهذا الفرد، والمقام من هذا القبيل، ويترتب على هذا الكبرى امور مهمة، منها عدم شمول أدلة الاصول لمثبتاتها كما يأتي تفصيله ان شاء الله.

ثم لا يخفى أن صاحب الكفاية ذكر في الأمر الرابع[1] ما حاصله: أنه يمكن أخذ القطع بالحكم بمرتبة منه في مرتبة اخرى من نفسه أو من ضده أو من مثله، وقد عبر عن هذه الأحكام بالفعلي لا من جميع الجهات، وصرح به في غير موضع من كتابه.

والتحقيق أن يقال: أن صحة أخذ القطع بالحكم بمرتبة في المرتبة الاخرى تبتني على مبناه في مراتب الحكم من الاقتضائي والانشائي والفعلي والمنجز، ولكنه بمعزل عن التحقيق، إذ ليس للحكم إلّا مرتبتان، مرتبة الجعل والانشاء بداعي البعث والتحريك بنحو القضية الحقيقية ومرتبة خروجه من التقدير الى الفعلية والتحقق الخارجي وهي تكون بفعلية موضوعه، وأما الحكم الاقتضائي والانشائي بمعنى الانشاء قانوناً أو امتحاناً وأمثال ذلك فليس من مراتب الحكم، وليس الانشائي بهذا المعنى قابلاً لأن يصير فعلياً أصلاً، بل ليس حكما حقيقة، وحيث أن المقام ليس مقام ابطال ما ذكره فنحيل ذلك الى محله.

وبالجملة فبناء على مبناه يكون ما أفاده متيناً، وأما على المبنى الصحيح من أنه ليس للحكم إلّا مرتبتان، مرتبة الجعل ومرتبة المجعول، فيستحيل ذلك، ولا يمكن أخذ القطع بمرتبة جعل الحكم في مرتبة فعليته أصلاً بأن يجعل الحكم لعنوان القاطع بنحو القضية الحقيقية، وذلك لأن المراد من القطع بالحكم الجعلي ليس القطع بالحكم

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٢٥.

الثابت لغير شخص القاطع، فان إمكان ذلك لا يحتاج إلى تعدد المرتبة، كما لو فرضنا أن القطع بوجوب الحج على زيد كان دخيلاً في الحكم بوجوبه على عمر، بل المراد القطع بالحكم الثابت لنفس القاطع، وثبوت الحكم لشخص القاطع جعلا ملازم لفعليته، فلا محالة لابد وأن يتعلق القطع بالحكم الفعلي، فاذا فرضنا دخله في فعلية الحكم يعود اشكال الدور، وتوضيح ذلك: هو أن شمول وجوب الحج المجعول على المستطيع بنحو القضية الحقيقية لهذا المكلف وصيرورته حكما له لايكون إلّا بعد حصول الاستطاعة له خارجاً، وإلّا فليس حكماً مجعولاً بالقياس اليه، بل هو حكم لغيره، ومثله الحكم المجعول لعنوان القاطع بالحكم بنحو القضية الحقيقية، فانه لايكون حكماً ثابتاً لشخص إلّا بعد حصول القطع به له، ومن الواضح أن القطع طريق، ولابد من تحقق الحكم وثبوته في رتبة سابقة على تحقق القطع، وهذا دور واضح.

هذا تمام الكلام في أقسام القطع.

أقسام الظن:

وأما أقسام الظن فمجمل الكلام فيه هو أنه تارة: يكون طريقاً محضاً، واخرى: يكون مأخوذاً في الموضوع على نحو الصفتية أو الكاشفية، فيجري فيه جميع الأقسام الجارية في القطع. وهل يمكن أخذه في موضوع في نفس متعلقه ان كان حكماً، وحكمه أن كان موضوعاً، أو في مثله أو ضده؟

أما أخذه في موضوع نفس متعلقه أو حكم متعلقه فهو غير معقول، لاستلزامه الدور، كما أن أخذ الاحتمال فيه أيضاً كذلك. وأما أخذه في المماثل فلا اشكال فيه، لأن بين ثبوت الواقع والظن به عموم من وجه، يجتمعان في صورة مطابقة الظن للواقع ويفترق الظن عن الواقع فيما اذا تعلق بشيء ولم يكن ثابتاً ويفترق الواقع عن الظن في عكس ذلك، ففي مورد الاجتماع لابد من الالتزام بالتأكد كما في جميع موارد

اجتماع العنوانين في موضوع واحد، وأما في موارد الافتراق فالحكم يكون ثابتاً واقعاً لأجل العنوان الواقعي أو لأجل تعلق الظن بالحكم. وأما أخذه فيما يضاده فان لم يكن الظن ظناً معتبراً فلا اشكال فيه، وأما الظن المعتبر فلا يمكن فيه ذلك، لمنافاته مع حجيته وجعله معتبراً كما هو واضح.

والحاصل: انَّ الظن تارة: يكون طريقاً محضاً إلى متعلقه معتبراً شرعاً كالقطع الطريقي، غاية الأمر طريقية القطع ذاتية وطريقية الظن المعتبر اعتبارية شرعية، واخرى: يكون مأخوذاً في الموضوع على نحو يكون جزؤه أو تمامه، وعلى كلا التقديرين أما أن يكون الظن معتبراً أو غير معتبر.

أما الظن المعتبر الموضوعي فيمكن أخذه في موضوع حكم مخالف لمتعلقه لا يماثله ولا يضاده، فيكون بالنسبة الى متعلقه طريقاً محضاً وبالقياس الى الحكم المخالف له دخيلاً في موضوعه، أما بنحو الصفتية وأما بنحو الطريقية، ويمكن أيضاً أخذه في موضوع حكم مماثل لمتعلقه، سواء قلنا بامكان أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم المماثل أم لم نقل. ولا وجه لما أفاده المحقق النائينيﷺ من قياس المقام بأخذ القطع في موضوع الحكم المماثل[1]، وذلك لأن الظان ولو كان ظنه معتبراً يحتمل أن يكون ظنه مخالفاً للواقع، إذ اعتبار الظن لايزيل الصفة النفسانية، فيكون بين الواقع وتعلق الظن المعتبر به عموماً من وجه، وهذا بخلاف القطع، فانَّ القاطع لا يحتمل مخالفة قطعه للواقع، فالنسبة بين الواقع في نظر القاطع وتعلق القطع به عموم مطلق لا محالة، فأخذ القطع بالحكم في موضوع حكم مماثل له دائماً يكون مستلزماً لاجتماع المثلين في نظر القاطع، وأما أخذ الظن كذلك فليس فيه إلّا احتمال اجتماع العنوانين نظير جميع موارد العامين من وجه المحكومين بحكمين متماثلين، ففي مورد

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٣٤.

الاجتماع في المقام يلتزم بالتأكد كما يلتزم به هناك، فقياس الظن بالقطع من هذه الجهة مع الفارق. وأما أخذ الظن بالحكم في موضوع ضده فالظاهر أنه غير ممكن، لأنه مناف لدليل اعتبار ذلك الظن، فان مقتضى اعتبار الظن هو لزوم ترتيب آثار متعلقه خارجاً ومع ذلك كيف يمكن الحكم بترتيب آثار ضده، وهذا واضح جداً.

وأما الظن غير المعتبر فأخذه في موضوع المخالف أو المماثل في غاية الوضوح، وربما يتوهم استحالة أخذه جزء للموضوع، لأن ذلك الجزء الآخر ان كان محرزاً بنفس هذا الظن غير المعتبر فلا يكون محرزاً أصلاً، لا وجداناً لأنه ظن ولا تعبداً لأنه غير معتبر شرعاً ولم يقم دليل على اعتباره على الفرض، وان كان محرزاً بالقطع الوجداني فهو خلف، لأن الظن مناقض للقطع أو مضاد له، فهذا النحو من التكليف لا يكون قابلاً لأن يصير فعلياً، واذا لم يكن قابلاً للفعلية لا يكون قابلاً للانشاء أيضاً للملازمة بين الأمرين. وهذا التوهم فاسد، لأنه مبتن على أن يكون المحرز منحصراً في القطع والظن، ومن الواضح عدم انحصار الحجة فيهما، إذ يمكن إحراز الجزء الآخر بالبينة أو الاستصحاب وأمثال ذلك مما يكون معتبراً شرعاً ولا يكون منافياً مع الظن أيضاً، مثلاً لو فرضنا أن الحرمة مترتبة على مظنون الخمرية بنحو التركيب وكان مايع مستصحب الخمرية وتعلق الظن بخمريته أيضاً فيلتئم الموضوع، ويترتب عليه الحكم لثبوت كلا جزئيه.

وأما أخذ الظن غير المعتبر في موضوع حكم مضاد لمتعلقه فقد أفاد في الكفاية[1] إمكان ذلك بدعوى: أن الظن غير المعتبر في حكم الشك في الواقع، فيكون رتبة الحكم الظاهري محفوظة، فلا يلزم من جعل الحكم المضاد في فرض

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٢٥ ـ ٢٧.

الجهل اجتماع الضدين وإلّا لم يمكن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري مطلقاً، وعليه فيمكن أن يحكم المولى بوجوب شرب مائع ظن بحرمته بظن غير معتبر، لأن تعدد الرتبة مانع عن ثبوت التضاد بين الحكمين فالحكم الواقعي حينئذٍ يكون فعلياً من بعض الجهات، بخلاف الحكم الظاهري فانه فعلي من جميع الجهات.

واختار المحقق النائيني[1] استحالة ذلك بدعوى: أن الحكم الظاهري وان كان مختصاً بصورة الشك في الواقع ولكن اطلاق الحكم الواقعي ثبوتاً يشمل صورة تعلق الظن به أيضاً، ومع ذلك كيف يمكن جعل حكم ترخيصي أو إلزامي مضاد له في هذا الظرف، وليس ذلك إلّا جمعاً بين المتضادين.

والصحيح: هو ما أفاده، وذلك لأن الموضوع لا يخلو من أن يكون مشتملاً على المصلحة أو على المفسدة الملزمتين بلا مزاحم، فلابد وأن يكون واجباً أو حراماً، أو يكون فيه ملاك الحرمة وملاك الوجوب معا، وحينئذٍ ان كان أحدهما أهم وكانت أهميته بمقدار ملزم فيتقدم الملاك الأهم، وإلّا فلابد من الحكم بالاباحة، وليس المقام من قبيل اجتماع الأمر والنهي، فانَّ حيثية تعلق الظن ليست حيثية تقييدية، وإنما هي حيثية تعليلية، فيكون المقام من قبيل جعل حكمين متضادين للعامين من وجه. وأما قياس المقام بموارد مخالفة الحكم الواقعي والظاهري فغير صحيح، لما سيأتي ان شاء الله في أول مبحث الظن من أن سنخ الحكم الظاهري سنخ حكم يجتمع مع الحكم الواقعي ولا يضاده، ولا ربط له بالمقام، فان الحكم الثابت في مظنون الخمرية أو الحرمة مثلاً ليس حكماً ظاهرياً، وإنما هو حكم واقعي ثابت لهذا العنوان المقيد، فلا يقاس أحد المقامين بالآخر.

ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من تقسيم الظن المأخوذ في الموضوع بنحو الصفتية أو

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٣٢ ـ ٣٣.

الطريقية تمام الموضوع أو جزئه إنما هو لتشريح الذهن، وإلّا فلم يوجد في شيء من موارد الأحكام الشرعية أخذ الظن في الموضوع. وأما الظن بالضرر المعتبر في السفر والافطار، أو الظن في عدد الركعات، أو الظن بالعدالة على وجه، أو الظن بدخول الوقت اذا كان في السماء علّة أو الظن بالقبلة عند تعذر العلم وأمثال ذلك فكلها ظنون طريقية محضة، وليس شيء منها مأخوذاً في الموضوع كما أفاد ذلك المحقق النائيني رحمه الله[1].

(١) المصدر السابق.

الأمر الرابع :

وجوب الموافقة الالتزامية

هل يجب موافقة القطع التزاما، وتحرم مخالفته الالتزامية أم لا؟ ولبعض المناسبات ذكرت هذه المسألة هنا، والغرض منها بيان جريان الاصول العملية وعدمه في موارد دوران الأمر بين المحذورين، حيث لا مجال فيها للمخالفة القطعية ولا للموافقة القطعية، وفي أطراف العلم الاجمالي فيما اذا كانت الأطراف سابقاً محكومة بحكم الزامي وعلم اجمالا بتبدل الالزام في بعض تلك الأطراف بالحكم الترخيصي، كما لو علم تفصيلاً بنجاسة الانائين ثم علم اجمالاً بطهارة احدهما، فان في هذه الموارد لا يلزم من جريان الأصل في جميع الأطراف مخالفة قطعية كما هو واضح، ولا يلزم من ذلك إلّا الحكم بخلاف الحكم الواقعي الثابت بالاجمال، فهل يكفي ذلك في المنع عن جريان الاصول أم لا؟

ثم ان البحث في المقام متمحض في منع لزوم المخالفة الالتزامية عن جريان الاصول وعدمه، وأما البحث عن جريان الاصول في نفسها في مورد دوران الأمر بين المحذورين فسيأتي في محله من مباحث البراءة. كما أن البحث عن جريانها في نفسها في أطراف العلم الاجمالي اذا كانت الحالة السابقة في كل منها حكماً الزامياً وكان المعلوم بالاجمال ارتفاعه في أحدهما وتبدله بالحكم الترخيصي يأتي في مبحث العلم الاجمالي والاستصحاب ان شاء الله.

اذا عرفت ذلك فاعلم انَّ من منع عن جريان الاصول في هذه الموارد التي لا

يلزم من جريانها مخالفة عملية بعد تسليمه شمول اطلاقات الأدلة لابدَّ له من اثبات مقدمتين.

الاولى: اثبات أن العقل مستقل بلزوم موافقة القطع ومتابعته في الأعمال الجوانحية كما كان مستقلاً بوجوب متابعته في الأعمال الجوارحية.

الثانية: إثبات منافات اجراء الاصول في أطراف العلم الاجمالي مطلقاً مع الموافقة الالتزامية وعدم امكان الحكم بالبراءة عن حكم الزامي عملاً مع الالتزام بالواقع في مورده.

أما المقدمة الاولى: وهي وجوب الموافقة الالتزامية، فان اريد به لزوم تصديق النبي ﷺ فيما جاء به من الأحكام فهو حق، إلّا أنه من الاصول لا الفروع، لأنه لازم تصديق نبوته، كما انه غير مختص بالأحكام الالزامية، بل جار في الترخيصات أيضاً، ويجري في غير الأحكام من أخباراته وغيرها، وهو غير مانع عن اجراء الاصول في أطراف العلم الاجمالي كما هو واضح.

وان اريد به لزوم الاتيان بالعمل بما انه واجب المعبر عنه بلزوم قصد الوجه فهو مضافا الى اختصاصه بالواجبات التعبدية على القول به انه لا دليل على اعتباره، إذ لا يعتبر في العبادات إلّا الاتيان بها مضافة الى المولى، كما يشهد لذلك ما ورد في الوضوء من كفاية الاتيان به بنية صالحة.

وان اريد به وجوب الالتزام القلبي بأن يكون البعث نحو شيء متكفلاً لحكمين، البعث نحو العمل الجوارحي وايجاب عمل جوانحي هو الالتزام بوجوب ذاك العمل، فلا دليل عليه، لوضوح أن الأمر لا دلالة فيه إلّا على بعث واحد نحو العمل الجوارحي.

وبالجملة فالاحتمالان الأولان أجنبيان عن المقام، والاحتمال الثالث وان كان محل النزاع ولكن لا دليل عليه أصلاً، ومع التنزل عن ذلك فوجوب الالتزام إنما هو

في مورد أمكن فيه ذلك، وأما فيما اذا لم يمكن ذلك كالموردين فيسقط وجوبه.

وأما الثانية: فالظاهر انه لامنافاة بين اجراء الاصول في أطراف العلم الاجمالي والالتزام بالحكم الواقعي، وذلك لأن مفاد الاصول أحكام ظاهرية مجعولة في مقام العمل، ولا منافاة بين ثبوتها وثبوت الحكم الواقعي على ماهو عليه والالتزام به على واقعه. اللهم إلّا أن يقال: بوجوب الالتزام بكل حكم بشخصه وعدم كفاية الالتزام الاجمالي، ولكنه مضافاً الى فساده في نفسه غير مقدور في مثل الموردين، وأما القول بالتخيير في الالتزام فهو مستلزم للتشريع، على أنه لا معنى للالتزام بوجوب مالا يعلم وجوبه أو بحرمة مالم يعلم حرمته.

فالصحيح: أنه لا مانع من اجراء الاصول في أطراف العلم الاجمالي فيما اذا لم يكن مستلزماً للمخالفة العملية بناء على شمول الأدلة لها.

الأمر الخامس :

القطع الحاصل

من اسباب غير متعارفة

هل يفرق في القطع بين الحاصل من الأسباب المتعارفة والحاصل من الأسباب غير المتعارفة كما في قطع القطاع؟ وهل يفرق في الظن والشك بين ظن كثير الظن وشك كثير الشك وغيره أم لا؟

فنقول: أما الظن أو الشك فان أخذ في موضوع حكم كما في قوله عليه السلام: «اذا شككت بين الثلاث والأربع ولم يذهب وهمك الى شيء»، فلا يبعد دعوى انصرافه عن الظنون والشكوك غير المتعارفة، وعليه فيصعب أمر كثير الشك، فانه اذا لم يشمله أدلة الشكوك الصحيحة فلا مناص له من الرجوع الى قاعدة الاشتغال، فلابد له من الاتيان بالعمل الى أن يقطع بالفراغ، ولكن وردت هناك روايات دالة على عدم اعتناء كثير الشك بشكه مثل قوله: «لا شك لكثير الشك» فبها يستريح كثير الشك. وأما كثير الظن فلو كان مأخوذاً في لسان دليل فلا أثر لدعوى انصرافه عن القطع الحاصل من الأسباب غير المتعارفة، لأن القاطع لا يرى حصول قطعه من سبب غير مناسب، بل يراه ناشئاً من سبب صحيح. وأما الطريقي المحض فالأمر فيه أوضح، فان كاشفيته ذاتية، وهو منجز ومعذر بحكم العقل، ولا اطلاق هناك حتى يدعي انصرافه.

وملخص الكلام في قطع القطاع يقع في مقامين:

الأول: في امكان النهي عن عمل القطاع بقطعه.

الثاني: في امكان المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة.

أما المقام الأول: فتحقيق الحال فيه انه ان اريد من القطاع من يحصل له اليقين كثيراً لكونه عالماً بالملازمات في غالب الأشياء وبثبوت ملزوماتها أما بالعلم اللدني كما في الامام وبعض الأولياء، وأما بالعلم الاكتسابي، وأما بالفراسة وغير ذلك كما في الطبيب الذي يعلم بحصول اليرقان في شخص لعلمه بصفرة وجهه وبالملازمة بين الأمرين، بخلاف غير الطبيب فانه لا يحصل له هذا القطع لعدم علمه بالملازمة، فمن الواضح ان القطاع بهذا المعنىٰ يشترك مع غيره القاطع، ولا معنى للمنع عن العمل بقطعه. وان اريد به من يحصل له القطع من غير الأسباب المتعارفة كما هو الظاهر، فهو وإن أمكن أن يلتفت إلى أن نوع قطعه يحصل من أسباب غير عادية، إلّا أنه لا يحتمل حصول كل فرد بخصوصه من سبب غير متعارف، ولا يمكن أن يلتفت الى أن شخص القطع الحاصل من السبب الخاص مما لا ينبغي حصوله منه، إذ القاطع بشيء يرى مقطوعه بديهياً أو أنه منته الى البديهي، وعليه فلا أثر للمنع عن العمل بقطع حاصل من سبب غير عادي، فمنع القطاع عن العمل بالقطع الطريقي غير ممكن، لان طريقية القطع ذاتية، وأما المأخوذ في الموضوع فيمكن دعوى انصرافه عن قطع القطاع، إلّا أن انصرافه عنه لا أثر له كما عرفت.

وأما المقام الثاني: فالكلام فيه تارة يقع صغروياً، واخرى كبروياً.

أما الصغرى فربما يقال: أن مراد الاخباريين من المنع عن العمل بغير الكتاب والسنة هو المنع عن حصول القطع من غيرهما، وهذا القول وان كان يشهد له كلمات بعضهم إلّا أن كلام جملة منهم صريح في المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة بعد حصوله.

وأما الكبرى، وهي المنع عن العمل بالحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل فتحقيقه: هو أن الحكم العقلي في محل الكلام يتصور على أقسام ثلاثة:

الأول: أن يدرك وجود المصلحة أو المفسدة في فعل، فبتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد يحكم بثبوت الحكم الشرعي في ذلك المورد.

الثاني: أن يتعلق بالحسن والقبح بمعنى أن يدرك استحقاق الذم أو المدح على فعل، وحيث أن مدح الشارع ثوابه، وذمه عقابه، فيحكم بثبوت الحكم الشرعي في مورده.

الثالث: أن يتعلق بأمر خارجي ثابت مع قطع النظر عن ثبوت شرع وشريعة، نظير ادراكه استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين، وبضميمة حكم شرعي اليه يستكشف الحكم الشرعي في مورده.

أما القسم الأول: فالصحيح انه مستلزم لثبوت الحكم الشرعي أصلاً، وذلك لأن مجرد وجود المصلحة أو المفسدة في شيء لا يستلزم ثبوت الحكم الشرعي على طبقها، إذ ربما تكون المصلحة مزاحمة بالمفسدة وبالعكس، وربما تكون مقرونة بالمانع، وربما تكون فعليتها مشروطة بشرط غير حاصل، والعقل لا يمكنه الاحاطة بجميع هذه الأمور، ولذا قيل: أن الشارع يفرق بين المجتمعات ويجمع بين المتفرقات، والمتيقن من قوله عليه السلام «ان دين الله لا يصاب بالعقول»[1] هو هذا المورد، فالحق فيه مع الاخباريين المانعين عن حصول القطع بالحكم الشرعي من اليقين بوجود المصلحة أو المفسدة في شيء. ولا يبعد أن يكون نظر المانعين من حصول القطع من مقدمات عقلية الى خصوص هذا القسم، ولكنه مع ذلك لو فرضنا حصول القطع بالحكم الشرعي منه ولو نادراً لا يعقل المنع عن العمل به لما عرفت ان حجيته

---

(١) كمال الدين: ٣٢٤.

ذاتية، وان المنع عن العمل به مستلزم لاجتماع الضدين.

وأما القسم الثاني: فادراك العقل للحسن والقبح وان كان ضرورياً، بل الحسن والقبح واستحقاق العقاب والذم والثواب والمدح من المستقلات العقلية، وليسا كالمصلحة والمفسدة التي لا مجال لاحاطة العقل بها بجميع شئونها، ولولا ذلك لما كان في البعث والزجر المولوي فائدة أصلاً، ولكن حكم العقل بذلك ـ كما عرفت في بحث التجري ـ إنما يكون في طول الحكم الشرعي وفي مرتبة معلوله، ومع هذا كيف يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعي.

وأما القسم الثالث: وهو ادراك العقل لأمر خارجي يترتب عليه ادراك الحكم الشرعي، مثل ادراكه الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، أو وجوب شيء وحرمة ضده، فان الملازمة من الامور الواقعية الأزلية الثابتة سواء كان شرع وشريعة أم لم يكن، فليس ادراك العقل لها ادراكاً لحكم شرعي، فلا مجال لتوهم شمول قوله ﷺ «ان دين الله لا يصاب بالعقول» لهذا القسم أصلاً، فاذا أدرك العقل هذه الملازمة وثبت وجوب ذي المقدمة بدليله الشرعي فلا محالة يحصل له القطع بوجوب المقدمة أيضاً، لما ذكرنا من أن العلم بثبوت اللازم معلول للعلم بالملازمة وبثبوت الملزوم، ويسمى هذا الحكم العقلي بالعقلي غير المستقل لكون احدى مقدمتيه شرعية، واذا حصل العلم بوجوب المقدمة لا معنى حينئذٍ لمنعه عن العمل بقطعه أصلاً، لأنه مستلزم لاجتماع الضدين في نظر القاطع وهو محال.

بقي في المقام التعرض لفروع[1] ذكرها الشيخ ﷺ التي توهم عنها ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، والجواب عنها اجمالاً: انه بعدما أثبتنا بداهة استحالة المنع عن العمل بالقطع لا مناص لنا من حمل ما كان ظاهره المنع

---

(١) فرائد الاصول: ١/ ٧٤ ـ ٧٦ (ط. جامعة المدرسين).

على المنع عن مقدمات القطع، وتفصيلاً: نتعرض لبيان كل فرع من هـذه الفـروع مستقلاً:

الفرع الأول: ما ورد فيما اذا أودع شخصان أحدهما درهماً والآخر درهمين عند شخص واحد، فسرق من المجموع درهم واحد، انه يعطي لصاحب الدرهمين درهم واحد والدرهم الآخر ينصف بينهما. وفي هذا الفرض لو انتقل النـصفان الى شخص ثالث بهبة أو نحوهما واشترى بمجموعهما جارية يعلم تفصيلاً بعدم دخولها في ملكه، لأن بعض ثمنها ملك الغير قطعاً، فلا يجوز له وطئها ولا النـظر اليهـا، ولم يلتزموا به.

وربما يقال: في دفع الاشكال عن هذا الفرع ان الامتزاج موجب للشركة، فهو أحد المملكات، وكما تحصل الشركة فيما لو امتزج منّ من الحنطة لشخص مع منين منها لشخص آخر بحيث لم يمكن إفرازها عرفاً، ففي المقام كذلك، فان نفس امتزاج الدراهم عند الودعي محصل للشركة بين المالكين في كل جزء جزء من الدراهم، فما سرق يكون من مالهما.

وفيه: مضافاً الى أن المقام أجنبي عن باب الأمتزاج كـما لا يخـفى، إن لازم حصول الشركة في مفروض المسئلة هو اعطاء ثلث الدرهمين الى صاحب الدرهم الواحد واعطاء درهم وثلث الى مالك الدرهمين، والمفروض خلاف ذلك.

فالحق أن يقال: ان الحكم بتنصيف الدرهم الواحد بينهما، أما أن يكون مـن باب الصلح القهري، بمعنى ان المورد حيث يكـون بحسب نـوعه مـوردا للـترافـع فالشارع حسما لمادة النزاع أمر بتنصيف الدرهم تعبداً، فبالتعبد الشرعي يدخل كل من النصفين في ملك واحد منهما ولاية، وعلى هذا فلا اشكال، لأن كلاًّ منهما يملك النصف من الدرهم الواحد واقعاً بحكم الشارع.

وأما أن يكون من باب قاعدة العدل والانصاف، وهي من القواعد العقلائية

التي أمضاها الشارع في جملة من الموارد، كما اذا تداعى شخصان في مال واحد وكان المال تحت يدهما، أو أقام كل منهما البينة على صدق دعواه، أو لم يتمكنا من إقامة البينة وحلفا أو نكلا، ففي هذه الموارد يحكم بتنصيف المال بينهما، وهذه القاعدة العقلائية مبنية على تقديمهم الموافقة القطعية في الجملة مع المخالفة القطعية كذلك على الموافقة والمخالفة الاحتماليتين في باب الأموال، فانه في هذه الموارد لو رجعوا الى القرعة مثلاً في تعيين المالك فاحتمال وصول تمام المال الى مالكه وان كان موجوداً لكن يحتمل أيضاً عدم وصول شيء من المال اليه، وهذا بخلاف التنصيف، إذ عليه عدم وصول تمام المال الى مالكه وان كان معلوماً إلّا أنه يعلم بوصول مال المالك اليه في الجملة، فيقدم الثاني على الأول، فالحاكم مقدمة لوصول المال الى مالكه يحكم بالتنصيف وان علم بوصول بعض المال الى غير المالك يقيناً، وهذا يكون من قبيل صرف مقدار من المال مقدمة لايصاله الى مالكه حسبة فيما اذا كان المالك غائباً، وعلى هذا فواحد من الدرهمين الباقيين يكون لمالك الدرهمين يقيناً، والدرهم الثاني يكون مردداً بينهما، فيحكم بتنصيفه لما بيناه، فيكون كل من النصفين ملكاً لواحد منهما ظاهراً لا واقعاً.

والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق واضح، فانه على الأول تكون ملكية كل منهما للنصف ملكية واقعية، وعلى الثاني تكون ملكية ظاهرية.

ثم أنه لو قلنا بأن جواز تصرف ذي اليد في المال ولو ظاهراً موضوع لجواز تصرف من انتقل اليه ذلك المال واقعاً فلا اشكال في المقام، فان كلاً من مالك الدرهم ومالك الدرهمين يحتمل أن يكون الدرهم الباقي ملكاً له، فيجوز له التصرف بمقتضى تلك القاعدة، فاذا انتقل النصفان الى الثالث يجوز تصرفه فيهما واقعاً، فلا مجال حينئذٍ للعلم الاجمالي بعدم جواز تصرفه في أحد النصفين، ولا للعلم التفصيلي بعدم جواز تصرفه في الجارية التي اشتراها بها، وذلك واضح.

ولو لم نقل بالصلح القهري ولابهذه القاعدة، او لم نقل بكون جواز التصرف الظاهري لمن بيده المال موضوعاً لجواز تصرف غيره ممن انتقل اليه واقعاً، فيلتزم بعدم جواز تصرف من انتقل اليه النصفان فيهما وبعدم جواز تصرف مشتري الجارية فيما إذا لم يرد في ذلك نص، وإنما النص ورد بتنصيف الدرهم بينهما لا في جواز تصرف الشخص الثالث في مجموعها، ولو فرض ورود النص بذلك كان اللازم تأويله، لأن حجية القطع ضرورية.

الفرع الثاني: فيما لو اختلف المتبايعان في الثمن أو في المثمن بعد اتفاقهما على وقوع أصل البيع، كما لو اتفقا على وقوعه بأزاء ثمن معين فرضه عشرة دنانير واختلفا في المثمن، فادعى البايع ان المبيع عبد وادعى المشتري انه جارية، فان أقام أحدهما بخصوصه البينة فالقول قوله، وإلّا فان حلف أحدهما ونكل الآخر يسمع دعواه، وان تحالفا يحكم بالانفساخ القهري ورجوع الثمن الى مالك مالكه والعبد أو الجارية الى البائع. وفي هذا الفرض لو انتقل العبد والجارية معاً الى ثالث، فهو يعلم اجمالاً بعدم جواز تصرفه في أحدهما لكونه ملكاً للمشتري يقيناً، مع أنهم أفتوا بجواز تصرفه فيهما معاً.

والجواب عنه: انه ان قلنا: بأن التحالف بنفسه موجب للانفساخ، فبالتحالف ينفسخ البيع واقعاً ويرجع كل من العوضين الى ملك مالكه الأصلي، فلا اشكال. واما اذا قلنا: بعدمه، وفرضنا ان الانفساخ ظاهري فحينئذٍ إن قلنا بكفاية تصرف ذي اليد ظاهراً في جواز تصرف غيره فيه واقعاً فلا اشكال أيضاً، وإلّا فنلتزم بعدم جواز تصرف الشخص الثالث فيهما بعدما لم يرد فيه آية ولا رواية.

الفرع الثالث: لو علم شخص اجمالاً بجنابة نفسه أو جنابة صاحبه، صح له أن يأتم به في الصلاة، مع أنه يعلم ببطلان صلاته، أما لجنابتة وأما لجنابة إمامه. وهكذا لو علم اجمالاً بجنابة أحد شخصين، يصح له أن يأتم بهما في صلاة واحدة، كما لو

اقتدى بأحدهما فحدث له حادث فعدل الى الآخر مع أنه يعلم ببطلان صلاته لجنابة أحد الإمامين، وهكذا يجوز له أن يأتم بهما في صلاتين مترتبتين بأن يأتم في صلاة الظهر بأحدهما وفي العصر بالآخر، مع أنه يقطع ببطلان صلاة العصر تفصيلاً، أما من جهة فوات الترتيب أو من جهة جنابة الإمام.

والجواب عن ذلك: هو أنه لو قلنا: بأن الصحة عند الإمام تكفي في جواز الايتمام به ولو لم تكن صحيحة في نظر المأموم فلا مجال حينئذٍ لعلم المأموم ببطلان صلاته، فاذا فرضنا أن المأموم علم بأن الامام محدث ولكن الامام لم يكن عالماً بذلك وصلى مستصحباً للطهارة صحت صلاة المأموم، وليس عليه الإعادة وان وجب على الإمام ذلك لو انكشف له الخلاف، واذا كان الحال ذلك في العلم التفصيلي فما ظنك بموارد العلم الاجمالي. واما لو لم نقل بذلك، واعتبرنا إحراز المأموم صحة صلاة الإمام فلا مناص حينئذٍ من الحكم ببطلان صلاة المأموم في جميع هذه الفروض، ولا ضير في ذلك بعدما لم يرد على صحتها دليل خاص، والقاعدة تقتضي البطلان.

الفرع الرابع: لو تداعيا، وقال أحدهما: بعتك الجارية، وقال الآخر: بل وهبتها لي يتحالفان، فترد الجارية الى صاحبها الأول مع العلم التفصيلي بخروجها عن ملكه.

والجواب عن ذلك: هو أن الهبة تارة تكون جائزة. واخرى لازمة كما اذا كانت لذي رحم، أو للزوج أو الزوجة، أو قصد بها القربة، فان كانت جائزة فليس هناك علم بالمخالفة، فان المتحقق واقعاً كان هو الهبة، فيكون نفس دعوى الواهب البيع وانه لم يهبها رجوعاً فيها، وهكذا كما قيل من أن إنكار الوكالة فسخ للوكالة، وعليه فيحتمل أن تكون الجارية ملكاً لمالكها الأول. وأما لو كانت الهبة لازمة ولم يكن للواهب حق الرجوع على تقدير تحققها كان المقام داخلاً فيما تقدم من أن

التحالف بنفسه يوجب الانفساخ، فينفسخ العقد سواء كان في الواقع هبة أم كان بيعاً.

الفرع الخامس: لو أقر شخص بعين لشخص ثم أقر به لشخص آخر ثم لشخص ثالث وهكذا، يعطي نفس العين للمقر له أولاً ويغرم للثاني فصاعداً قيمة العين، وحينئذٍ يعلم اجمالاً أما بأن العين لم تصل الى مالكها الواقعي، أو أن الغرامة لم تصل الى مالك العين، فلو اجتمع العين والقيمة عند شخص واحد واشترى بهما شيئاً يعلم تفصيلاً بعدم جواز تصرفه فيه، لأن بعض ثمنه كان ملك الغير يقيناً، فلم يدخل المثمن في ملكه.

والجواب عنه: ان هذا الحكم حكم على القاعدة، فان إقرار المقر أولاً أوجب دخول العين في ملك المقر له بمقتضى قاعدة الاقرار، ولا أثر لانكاره بعده ثانياً، ولما أقر للشخص الثاني بمقتضى الدليل المتقدم يحكم بأن العين كان له، وحيث انه باقراره الأول اتلف العين يحكم بضمانه لها لحديث من أتلف، فلابد وأن يغرم للمالك المثل أو القيمة، وهكذا الحال في الإقرار الثالث وما بعده، وحينئذٍ لو قلنا: بأن الملكية الظاهرية الثابتة لهم هو الموضوع لجواز تصرف من انتقل اليه المال منهم فلا اشكال، ولا يحصل له علم بعدم جواز التصرف أصلاً، ولو لم نقل: بذلك فنلتزم بعدم جواز التصرف في كلا المالين للعلم الاجمالي، وهكذا فيما اشترى بهما، وليس في هذا الالتزام مخالفة لآية ولا لرواية.

هذا ما اقتضته القواعد في الفروع، والكلمة الفاصلة في المسئلة أن من البديهي استحالة زجر الشارع عما قطع المكلف بأنه مرضى المولى ويجب ايجاده، أو يأمر بما قطع المكلف بأنه لا يريده ولا يرضى باتيانه.

الأمر السادس :

منجزية العلم الاجمالي

والكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: في تنجيز العلم المشوب بالجهل والاجمال، وانه كالعلم التفصيلي في ذلك أم لا؟

ثانيهما: في كفاية الامتثال الاجمالي بعد ثبوت التكليف وامكان امتثاله تفصيلاً.

أما المقام الأول: فالبحث فيه يكون من جهتين:

الاولى: في وجوب الموافقة القطعية، بمعنى عدم امكان الرجوع في شيء من أطرافه الى الاصول العملية، فلا يجوز ارتكاب بعض أطرافه أيضاً وان كان ثبوت التكليف فيه مشكوكاً. والكلام من هذه الجهة يناسب مبحث البراءة، فالأنسب ماصنعه الشيخ من ادراجها في مبحث الشك والتعرض لها هناك.

الثانية: في حرمة مخالفته القطعية بارتكاب جميع أطرافه ولو تدريجاً، وعدم جريان الاصول في مجموع الأطراف. وهذه الجهة هي التي يناسب البحث عنها مبحث القطع فنتعرض لها في المقام تبعاً للشيخ ﷺ، والكلام فيها يقع في مباحث ثلاثة:

الأول: في أن العقل هل يفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي في كونه منجزاً للتكليف أويراه بيانا بحيث لا يجري معه قبح العقاب بلا بيان؟

الثاني: بعد فرض كونه بيانا هل يتمكن الشارع أن يرخص في مخالفته القطعية بارتكاب جميع الأطراف ولو بالتصريح؟

الثالث: في وقوع ذلك وشمول الأدلة لجميع أطراف العلم الاجمالي. ومن الواضح ان هذا المقام مترتب على المقام الثاني، إذ لو فرض استحالة الترخيص في جميع الأطراف لم يبق مجال للبحث عن دلالة الدليل.

أما البحث الأول: فربما يقال انه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى أن يكون المكلف حين العمل عالماً بالمخالفة تفصيلاً، واما الاتيان بامور لا يعلم حين الاتيان بكل واحد منها بمخالفته للمولى، ولكن بعد الاتيان بالجميع يعلم بتحقق المخالفة في الخارج فلا يحكم العقل بقبحه. وبعبارة اخرى: القبيح مخالفة التكليف الواصل لا تحصيل العلم بالمخالفة، ولذا لو ارتكب المكلف ماهو مشكوك الحرمة بالشك البدوي تمسكاً باصالة البراءة لا مانع بعد ذلك له من أن يحصل العلم بأن ما فعله كان حراما واقعاً بالسؤال عن إمام أو من جفر أو رمل أو من غير ذلك، فتحصيل العلم بتحقق المخالفة لا يكون معصية.

والجواب عنه هو أن وصول التكليف وانطباقه وان كان مأخوذاً في موضوع حكم العقل بالقبح، وإلّا لحكم بقبح المخالفة في الشبهات البدوية أيضاً، ولكن تمييز ما يحصل به المخالفة عن غيره غير لازم، وبما أن المفروض في المقام وصول التكليف غير أن متعلقه لم يتميز في الخارج كان العقاب مع البيان لا محالة، مثلاً اذا علم اجمالاً بحرمة شرب أحد المايعين، فالحرمة تكون واصلة بالعلم بثبوته وان لم يكن موردها متميزاً عن غيره، ومن الواضح ان تمييز الحرمة عن غيره لا دخل له في حكم العقل بقبح الفعل، والدليل في امثال هذه الموارد منحصر بمراجعة الوجدان والعقلاء، فانا نراهم لا يفرقون في الحكم بالقبح بين ما اذا عرف العبد ابن المولى بشخصه فقتله أو علم إجمالاً بكونه في جملة أشخاص فقتلهم أجمع.

وبالجملة هذا الاشكال مغالطة ناشئة من الخلط بين الوصول والتمييز، فان وصول التكليف الفعلي هو الموضوع لحكم العقل بقبح المخالفة، ولا ربط لهذا بتمييز المكلف به أصلاً، ولذلك لاريب في حكم العقل بقبح ارتكاب جميع أطراف العلم الاجمالي دفعياً كالنظر الى امرأتين يعلم بحرمة النظر الى احدهما، كما في ارتكاب المحرم تفصيلاً مع أن موضوع التكليف الواقعي غير مميز، فلا يعتبر في القبح إلّا وصول التكليف الفعلي، وهو متحقق في محل الكلام.

المبحث الثاني: ذهب صاحب الكفاية﵀ الى امكان جعل الاصول العملية في جميع أطراف العلم الاجمالي، بل ادعى وقوعه[1] كما في موارد الشبهة غير المحصورة، وذلك لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري فيها، وذكر انه لامضادة بين الحكم الواقعي والظاهري ليقال أن ذلك مستلزم للعلم بثبوت المتضادين، فانه لو كان بينهما مضادة لما أمكن جعل الحكم الظاهري في الشبهات البدوية لاستلزامه احتمال الجمع بين متضادين، ومن الواضح ان احتمال اجتماعهما مستحيل كالقطع به، إذ العقل بعد استقلاله باستحالة الاجتماع كيف يحتمل وقوعه، ولما أمكن الرجوع الى الاصول العملية في الشبهة غير المحصورة أيضاً، واذا لم تكن هناك مضادة فلا مانع من جعل الحكم الظاهري في موارد الشبهة المحصورة أيضاً أي فيما كان مخالفته مع الحكم الواقعي معلوما، ولا يتوهم من ذلك صحة جعله مع العلم التفصيلي، لأن رتبة الحكم الظاهري معه غير محفوظة والمانع فيه عدم الانحفاظ لا التضاد. والحاصل أن رتبة الحكم الظاهري لو كانت محفوظة مع الشك في الحكم الواقعي مطلقاً فلا مانع من جعله في أطراف العلم الاجمالي للجهل بالواقع في كل واحد من الأطراف بخصوصه، ولو لم يكن الرتبة محفوظة لما أمكن جعله في الشبهة البدوية والشبهة غير

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٣٥.

المحصورة، وأما في مورد العلم التفصيلي فلا موضوع لجعل الحكم الظاهري، لان الجهل بالواقع مأخوذ في موضوعه، هذا توضيح ما ذكره في الكفاية.

والجواب عن ذلك أن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لايبتني على اختلاف مرتبتهما، ولا على كون الاحكام الواقعية غير فعلية من جميع الجهات، بل على أن الاحكام لامضادة بينها في أنفسها، فان الحكم ليس إلّا اعتبار شيء على ذمة المكلف، ومن الواضح أنه لاتنافي في الامور الاعتبارية، فالتنافي بين الأحكام لابد وأن يكون أما من جهة المبدء وأما من جهة المنتهى، ونعبّر عن الأول مسامحة بالعلة وعن الثاني بالمعلول، والمراد من المبدء على رأي العدلية ومن وافقهم هو المصلحة أو المفسدة، وعلى مسلك الأشاعرة المنكرين لتبعية الأحكام لهما هو الشوق والكراهة، ومن المنتهى مقام امتثال الأحكام، وحينئذٍ فلازم اجتماع الحكمين كالوجوب والحرمة وقوع التضاد بين المصلحة والمفسدة في المتعلق، أو الشوق والكراهة وتعلقهما بشيء واحد وهكذا في اجتماع الوجوب أو الحرمة مع الترخيص هذا من حيث المبدء.

وأما من حيث المنتهى فلعدم تمكن المكلف من امتثالهما ولو كان في غاية الطاعة والانقياد للمولى كسلمان ونظرائه، فلابد في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من علاج هاتين الحيثيتين وبالجملة لاتنافي بين الحكمين ذاتاً، سواء كانا واقعيين أو ظاهريين، أو كان أحدهما واقعياً والآخر ظاهرياً، إذ الانشاء بمجرده خفيف المؤنة، ولا مضادة بين قول افعل وقول لاتفعل، ولابين اعتبارين سواء كانا إلزاميين أو كان أحدهما إلزامياً والآخر ترخيصياً وذلك واضح.

فالمضادة بين حكمين لابد وأن يكون بالعرض أما من ناحية المبدء والعلة وأما من ناحية المنتهى والمعلول، فان لازم اجتماع الوجوب والحرمة مثلاً في مورد هو وجود المصلحة والمفسدة الملزمتين بلا كسر وانكسار في البين، أو ثبوت الشوق

والكراهة معا في محل واحد، وهو من اجتماع الضدين، ولازم اجتماع الالزام والترخيص معاً هو أن لا يكون في الفعل الواحد اقتضاء الالزام بالفعل أو الترك وأن يكون فيه ذلك، وهذا معنى التنافي من حيث المبدء.

وأما من حيث المنتهى وهو التضاد في مرحلة حكم العقل بالامتثال فلأنّه بعد ما فرض ان المولى أمر بشيء ونهى عنه فلا محالة يحكم العقل بلزوم امتثالهما معاً، فيقع التضاد في حكمه بالامتثال، وهكذا لو أمر بشيء أو نهى عن شيء ورخص فيه يقع التنافي في حكمه بلزوم امتثال التكليف الإلزامي وحكمه بالترخيص في الفعل والترك، فدائماً يكون التنافي بين الحكمين عرضياً.

اذا عرفت ذلك بان لك انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في الشبهات البدوية لا من ناحية المبدء ولا من ناحية المنتهى. أما من ناحية المبدء، فلأن المصلحة في الحكم الظاهري إنما تكون في نفس الجعل لا في المجعول، سواء كان الحكم الظاهري ترخيصاً لمصلحة التسهيل أو كان إلزامياً، فلا يلزم من مخالفته مع الحكم الواقعي اجتماع المصلحة والمفسدة أو الارادة والكراهة أصلاً. وأما من ناحية المنتهى، فلأن مورد الحكم الظاهري هو الشك في الواقع وعدم تنجزه ووصوله الى المكلف، فما لم يصل الواقع لا يحكم العقل بلزوم امتثاله، واذا وصل وحكم العقل بلزوم امتثاله لا يبقى مجال للحكم الظاهري لارتفاع موضوعه بوصول الواقع، فلا يقع التنافي بينهما في مقام الامتثال أيضاً. اذا تجلى هذا وضح لنا ان التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في أطراف العلم الإجمالي إنما هو في مرحلة المنتهى والمعلول لما تقدم من أن الواقع يكون واصلاً بالعلم الاجمالي، ولا يفرق بينه وبين العلم التفصيلي، فيحكم بلزوم امتثال الواقع الواصل به، واذا كان الحكم الظاهري على خلاف يلزم محذور اجتماع المتنافيين من ناحية الامتثال، فلا تقاس به الشبهة البدوية أبداً.

نعم يبقى الاشكال في جريان الاصول وثبوت الحكم الظاهري في أطراف الشبهة غير المحصورة مع أن الواقع فيها واصل كما في المحصورة.

والتحقيق: في الجواب عنه أنه لو كان المراد من غير المحصورة الذي يجري في اطرافه الاصول مجرد كون أطراف العلم الاجمالي كثيرة كما هو أحد القولين في المسئلة لما كان لهذا الاشكال مدفع، إذ لا فرق بين قلة الأطراف وكثرتها فيما تقدم، ولكن الصحيح أن الشبهة غير المحصورة التي لا يكون العلم الاجمالي فيها منجزاً ويجري في اطرافه الاصول العلمية إنما هي الشبهة التي بلغت كثرة أطرافها الى حد لا يمكن إحراز الامتثال فيها أصلاً، أو يكون حرجياً أو عسراً أو ضررياً، وهذا اصطلاح لامناقشة فيه، وعليه فلا يكون الحكم الواقعي فيها لازم الامتثال، لعدم التمكن منه، أو لكونه عسراً أو حرجياً أو ضررياً، واذا لم يلزم امتثال الحكم الواقعي في مورد لم يكن مانع من جريان الاصول في اطرافه، فكم فرق بينها وبين الشبهة المحصورة، فان الحكم الواقعي في المحصورة يجب امتثاله بحكم العقل كما عرفت، فلا يمكن جعل الحكم الظاهري في موردها. ثم لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في الشبهة المحصورة يقع الكلام في المبحث الثالث.

المبحث الثالث: اعني به شمول أدلة الاصول العملية لأطراف العلم الاجمالي وعدمه. فقد منع الشيخ ﷺ عن ذلك، لكونه مستلزماً لوقوع المناقضة بين صدر الروايات وذيلها، وذلك لأن مقتضى إطلاق صدر الروايات كقوله ﷺ في رواية مسعدة ابن صدقة (كل شيء هو لك حلال)[1] وقوله ﷺ في حديث عبدالله بن سنان (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال)[2] وأمثال ذلك ثبوت الحكم الظاهري في اطراف العلم الاجمالي، إذ كل واحد من الأطراف يشك في حليته، فيصدق عليه

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) المصدر السابق: ح ١.

هذا العنوان، ومقتضى إطلاق ذيلها والغاية المذكورة فيها أعني بها العلم بالحكم الواقعي أو معرفته الشامل للعلم الاجمالي هو عدم ثبوت الحكم الظاهري في بعض الأطراف، وهذا معنى المناقضة بين الصدر والذيل، فان نقيض الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية، فلابد من رفع اليد عن اطلاق صدر الروايات وتقييده بالشبهات البدوية، أو عن اطلاق ذيلها وتقييده بالعلم التفصيلي، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فلا محالة تكون الروايات من هذه الجهة مجملة، فلابد من الرجوع في مورد العلم الاجمالي الى حكم العقل، وقد عرفت ان العقل لا يفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في المنجزية بعدما لم يكن في موارد العلم ولو كان إجمالياً مجالاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ثم انه ﷺ ذكر شبهة لإثبات اختصاص الغاية بالعلم التفصيلي وحاصلها[1]: أن كلمة «بعينه» المذكورة في ذيل بعض الأخبار الواردة في المقام دالة على اعتبار العلم التفصيلي في حصول الغاية. وأجاب عنها بأنه لا يستفاد من هذه الكلمة إلّا التأكيد، فانه يصح عرفاً أن يقال أعرف نجاسة اناء زيد بعينه فيما اذا علم بنجاسته وتردد بين انائين ولم يكن اناء زيد متميزاً عن غيره.

أقول: يرد على ما أفاده.

أولاً: ان العلم أو ماهو بمعناه المأخوذ غاية في هذه الروايات ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك في كل من الأطراف، وبعبارة اخرى: ظاهر قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك وانما تنقضه بيقين آخر»[2] هو أن الغاية إنما هو اليقين المتعلق بعين ماتعلق به الشك بحيث يكون رافعاً له لا مطلق اليقين ولو تعلق بغير ما كان الشك متعلقاً به، وهذا واضح جداً، وعليه فالغاية لا تحصل بالعلم

---

(١) فرائد الاصول: ٢/٤٠٤ ـ ٤٠٥ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) وسائل الشيعة: ١ / باب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

الاجمالي، ولا يشمله ذيل هذه الأخبار، فالاطلاق في صدرها بلا معارض.

وثانيا: أن الشيخ﵀ لا يلتزم بهذا، إذ لازمه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي ولو لم يكن منجزاً بخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء أو بغير ذلك، فاذا علم المقلد إجمالاً بموت احد شخصين مردد بين مقلده وشخص آخر أجنبي عنه فان لازم ذلك أن لا يتمكن من اجراء الاستصحاب في حياة مقلده.

وثالثاً: ان ما أفاده من أن كلمة «بعينه» لاتدل على اعتبار التمييز بل تكون للتأكيد وان كان متيناً في الجملة، ولكنه لايتم في جميع الروايات الثلاثة التي ذكرت فيها هذه الكلمة، فان في رواية عبدالله بن سنان عن الصادق﵇: (كل شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)[1] ومن الواضح أن معرفة الحرام من الشيء بعينه فرع تمييزه عن غيره، وهكذا معرفة النجس من الشيء، وهذا بخلاف معرفة أن الشيء نجس بعينه الذي مثل به الشيخ﵀، وكم فرق بين التعبيرين بحسب الظهور العرفي، فذيل هذه الرواية غير شامل لأطراف العلم الاجمالي، فلا مانع من التمسك باطلاق صدرها وان قلنا باجمال غيرها من الروايات، وسيأتي تفصيل الكلام ان شاء الله في خاتمة الاستصحاب.

فالصحيح: أن المانع عن إجراء الاصول في المقام ثبوتي لا اثباتي.

المقام الثاني: في كفاية الامتثال الاجمالي. لا شبهة في حكم العقل والشرع بحسن الاحتياط وان استلزم ذلك التكرار فيما اذا لم يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي. لأنه غاية ما يمكنه العبد المطيع في الانقياد لمولاه. واما مع التمكن من الامتثال التفصيلي، فيقع الكلام تارة: في الواجبات التوصلية ويلحقها الوضعيات من الطهارة والعقود والايقاعات، واخرى: في العبادات.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

اما التوصليات، فيكفي فيها الامتثال الاجمالي، حيث أن الغرض منها مجرد تحقق المأمور به في الخارج كيف اتفق، وبالاتيان بجميع المحتملات يتحقق ذلك قطعاً، كما أن في الطهارة وأمثالها أيضاً يحصل الغرض بذلك، فلو غسل المتنجس بمايعين أحدهما ماء مطلق قطعاً والآخر مضاف تحصل الطهارة يقيناً، واذا احتاط المكلف بالجمع بين إنشاءات متعددة يعلم إجمالاً بصحة بعضها كما لو أوقع صيغة النكاح بجميع محتملاتها يقطع بحصول الزوجية وان لم يتميز عنده السبب المؤثر.

ولكن الشيخ﵀ ناقش في الاحتياط في باب العقود والايقاعات باختلال قصد الانشاء مع الترديد. لكنا قد ذكرنا في محله أن التردد فيما هو الممضى من السبب شرعاً أجنبي عن الترديد في الانشاء والاعتبار الذي هو أمر نفساني قائم بالمعتبر. ويلحقها أيضاً الاحتياط في العبادات في الشبهات الموضوعية التي هي مجرى البراءة قبل الفحص، كما لو نذر المكلف أن يصلي في كل مسجد في البلد ثم شك في مسجدية موضع منه وكان متمكناً من الفحص وإحراز الواقع فلم يفعل وصلى فيه رجاء، وهكذا في الشبهة الحكمية بعد الفحص اذا كانت بدوية، بل لايبعد أن يقال: أن هذا الامتثال الذي رخص المولى بتركه أرقى بمراتب من الامتثال التفصيلي في موارد يكون التكليف فيها منجزاً، وعليه فان صادف الاحتياط الواقع كان ما أتى به إطاعة وإلّا كان انقياداً.

واما الاحتياط في العبادات في الشبهات الحكمية مع تنجز الواقع فقد وقع الكلام في حسنه بين الأعلام، وحيث أنه تارة: لا يستلزم التكرار، واخرى: يستلزمه، وعلى التقديرين تارة، يكون التكليف المعلوم بالاجمال استقلالياً، واخرى: يكون ضمنياً، ثم مالا يستلزم التكرار اما أن يكون أصل التكليف محرزاً والشك في الخصوصية من الوجوب والندب، واما أن لا يكون أصل التكليف

معلوماً لاحتمال الاباحة، فهنا مسائل، ولكننا ندرج بعضها في بعض تحفظاً على الاختصار.

فنقول: اذا لم يكن الاحتياط مستلزما للتكرار، وكان أصل التكليف محرزاً ليس هناك ما يوهم المنع عن الامتثال الاجمالي إلّا توهم اعتبار قصد الوجه وتمييز عنوان الأمر من الوجوب والاستحباب، وهو غير معتبر قطعاً، لأنا لم نعثر على شيء يدل على اعتباره، والاجماع المدعى ليس إجماعاً تعبدياً، لاحتمال أن يكون منشأه الوجوه التي ذكرها المتكلمون التي لا ترجع الى محصل، ولو شك في ذلك فالمرجع هو البراءة على المختار من أن اعتبار القربة وما يرجع اليها لابد وأن يكون بحكم الشارع لا العقل، وعلى مسلك صاحب الكفاية مجرد عدم التنبيه على اعتبار مثل هذا مما يغفل عنه العامة كاشف عن عدم اعتباره[1].

واما اذا لم يكن أصل التكليف معلوماً، فربما يمنع فيه عن الاحتياط لوجهين:

الأول: اعتبار قصد الوجه، وقد مر الكلام فيه.

الثاني: أن العقل الحاكم في باب الطاعة والعصيان يعتبر في حقيقة الاطاعة أن يكون انبعاث العامل نحو عمله عن بعث المولى لا عن احتماله، فهو يستقل بكون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال اليقيني، فلا يكتفي بالتحرك عن احتمال التكليف على تقدير ثبوته مع التمكن من التحرك عن نفس التكليف، وعلى تقدير تسليم عدم استقلاله بذلك فهو غير مستقل بعدمه أيضاً، فتصل النوبة الى قاعدة الاشتغال، لما عرفت من أن الشك اذا تعلق بمرحلة الامتثال كان مورداً للاشتغال دون البراءة، والى هذا ذهب المحقق النائيني[2]ﷺ.

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٣٩ ـ ٤٠.

(٢) فوائد الاصول: ٣/٦٨.

ولكن الصحيح ما ذهب اليه المشهور، لأن الاطاعة على مامر الكلام فيها في مبحث التعبدي والتوصلي ليست إلّا عبارة عن الاتيان بما أمر به المولى بجميع قيوده مضافاً الى المولى، وليس للعقل وراء حكمه بلزوم الاطاعة شأن أصلاً، ولم يكن مشرعاً يحكم بلزوم مالم يعتبره المولى في متعلق حكمه، فالشك في اعتبار لزوم الانبعاث عن بعث المولى مع الامكان يرجع الى الشك في اعتبار ذلك في المأمور به شرعاً مضافاً الى ما اعتبر فيه من قصد القربة، ومن الواضح انه شك في التقييد الزائد، فيجري فيه البراءة. وهذا على رأينا من كون اعتبار قصد القربة في العبادات شرعياً، واما على ما يراه المحقق الخراساني من كونه عقلياً فالشك في اعتبار شيء يرجع الى القربة وان لم يكن مجرى البراءة إلّا انه مع ذلك يحكم بعدم لزوم الانبعاث عن شخص البعث، فانه على تقدير اللزوم كان على المولى بيانه، لأنه مما يغفل عنه العامة، فمن عدم البيان يستكشف عدم اللزوم.

ومما حققناه يظهر الحال في موارد احتمال تكليف ضمني، فانه اذا لم يكن الاحتياط فيها مستلزماً للتكرار لم يكن مانع عنه، سواء في ذلك العلم بالمحبوبية مع الشك في خصوصيتها والجهل بأصل المحبوبية، فاذا شك في جزئية السورة جاز الاتيان بها رجاء سواء علم رجحانها في الجملة أم لم يعلم، نعم لابد من عدم احتمال مانعيتها وإلّا خرج عن الفرض وهو عدم استلزام الاحتياط التكرار.

بل أن الاحتياط في الواجبات الضمنية اولى بالجواز من الاحتياط في الواجبات الاستقلالية بناء على أن المانع من الاحتياط في العبادة هو لزوم قصد الوجه غير المتحقق مع الاحتياط، وذلك فان قصد الوجه على تقدير لزومه مختص بالواجبات الاستقلالية ولا يعم الواجبات الضمنية، والوجه في ذلك ان مدرك اعتباره امران.

أحدهما: الاجماع المنقول على ذلك، وهو غير شامل للمقام، لأن المشهور

ذهبوا الى عدم اعتباره فيه.

ثانيهما: ان حسن الأفعال أو قبحها إنما يكون بالعناوين القصدية، وربما لا يكون الفعل حسناً إلّا اذا قصد بذلك العنوان الخاص، فنحتمل دخل بعض العناوين في حسن العمل المأمور به، وحيث لا يميزه المكلف فلابد من الاشارة الاجمالية اليه بالاتيان به بالعنوان الذي أوجبه الشارع، وهذا يكون عنواناً إجمالياً لكل ماله دخل في اتصاف العمل بالحسن.

وهذا أيضاً غير جار في الأجزاء، فان قصد وجوب مجموع العمل والأمر المتعلق بالكل يكفي في قصد العنوان الحسن إجمالاً، فلا حاجة الى قصد الوجه في كل جزء من الأجزاء مستقلاً، وليس لكل جزء حسن مستقل ليقصد وجهه لتحقق الحسن فيه. نعم بناءً على أن المانع من جواز الاحتياط حكم العقل بكون الامتثال الاحتمالي في طول الامتثال القطعي كان الاحتياط في موارد احتمال التكليف الضمني والاحتياط في موارد احتمال التكليف الاستقلالي من واد واحد.

واما ما أفاده المحقق النائيني﵀ من كفاية الانبعاث عن الأمر المتعلق بالمجموع في كون شخص الأمر داعياً، ولا يتوقف ذلك على أن يكون المحرك نحو كل جزء من العمل هو الأمر الضمني المتعلق بشخصه.

فيرد عليه: ان الأمر المتعلق بالكل هو بعينه متعلق بالأجزاء، ولذا ذكرنا في بحث مقدمة الواجب أن الأجزاء يستحيل اتصافها بالوجوب الغيري، فالمحرك لكل جزء حين الاتيان به لابد من أن يكون هو المحرك للمركب لا محالة، وعليه فاذا شك في جزئية شيء كان المحرك له احتمال الأمر دون نفسه، وهذا ظاهر جداً. نعم الاشكال في كفاية الامتثال الاحتمالي مع التمكن من الامتثال القطعي موهون من أصله.

هذا كله اذا لم يكن الاحتياط مستلزماً للتكرار.

واما اذا كان مستلزماً له، كما في دوران الأمر بين القصر والاتمام، فربما يستشكل في حسن الاحتياط من وجوه.

الأول: انه يكون لعباً وعبثاً بأمر المولى.

وأجاب عنه في الكفاية[١]:

أولاً: بأنه يمكن أن يكون التكرار ناشئاً من غرض عقلائي، فلا يكون لعباً وعبثاً.

وثانياً: ان الاتيان بما ليس بمأمور به في الواقع وان كان لعباً وعبثاً واما الاتيان بما هو مصداق الواجب فليس هو بلعب ولاعبث، ومن الظاهر ان ضم اللعب اليه لا يوجب كونه لعباً. وبعبارة اخرى: لزوم اللعب في المقام على تقدير تسليمه انما هو في كيفية الامتثال، أي في كيفية احراز الامتثال وتحصيل اليقين به، فان الاتيان بغير المأمور به لادخل له في تحقق أصل الامتثال، وإنما هو مقدمة علمية.

ولا يخفى أن الجواب الصحيح عن الاشكال إنما هو هذا الجواب. وأما الجواب الأول فهو بمجرده غير واف بدفع الاشكال، فان اللعب اللازم في المقام ان سرى الى الامتثال فلا يجدي عدمه اذا كان التكرار بغرض عقلائي، إذ اللازم هو صدور العبادة عن قصد قربى، ولا يجدي في صحتها مطلق الغرض العقلائي.

الثاني: ما تقدم من المحقق النائيني﵀ من حكم العقل بطولية الامتثالين، فلا يحسن الاحتياط مع التمكن من الامتثال القطعي[٢].

والجواب عنه: مضافاً الى ما تقدم، أن في الفرض يكون التحرك عن التحريك الجزمي لا محالة، إذ المفروض العلم بثبوت أصل التكليف، ففي الاتيان بكل من

---

(١) كفاية الاصول: ٢/ ٤٠.

(٢) فوائد الاصول: ٣/ ٧٣.

العملين يكون منبعثاً عن البعث اليقيني، غاية الأمر أنه لا تمييز حال الاتيان، وهذا أجنبي عن الانبعاث عن الاحتمال.

نعم اذا كان المكلف قاصداً للامتثال الاحتمالي بالاتيان ببعض المحتملات يكون حينئذٍ منبعثاً عن احتمال البعث، وهذا خارج عن محل البحث.

وبما تقدم وضح حسن الاحتياط في التكاليف الضمنية ولو كان ذلك مستلزماً للتكرار، كالاتيان بقرائتين في ظهر يوم الجمعة احداهما جهرية والاخرى اخفاتية بناء على ماهو الصحيح من جواز ذلك وعدم استلزامه القران المبطل للصلاة عند بعض. هذا تمام الكلام في فرض التمكن من الامتثال التفصيلي العلمي.

وأما اذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي الظني، فان كان الظن، معتبراً بدليل خاص فهو ملحق بالقطع، بل هو قطع تعبداً، فيجري فيه ما يجري في القطع الوجداني، ولا فرق بينهما إلّا أنه مع القطع بالحكم لا مجال للاحتياط بخلاف الظن به، فان مورد الاحتياط معه باق، إذ الاحتمال الوجداني المصحح للاحتياط لا يرتفع بالظن ولو كان حجة شرعاً، بل يكون الاحتياط في مثل هذه الموارد من أرقى مراتب العبودية والانقياد.

نعم قد وقع الكلام في تقديم الاتيان بالمحتمل على المظنون، وعليه يبتني مانسب من الخلاف الى الشيخ والسيد الشيرازي﵀ في حاشية نجاة العباد[1] في مسئلة دوران الأمر بين القصر والاتمام في المسافر الى اربع فراسخ اذا لم يرد الرجوع ليومه، فنسب الى الشيخ﵀ تقديم التمام على القصر عند الاحتياط، ونسب الى الميرزا﵀ عكس ذلك، ومنشأ الاختلاف بينهما هو الخلاف فيما يظهر من الأدلة.

---

(١) نجاة العباد: ١٣٦.

وكيف كان فقد أفاد المحقق النائينيﷺ تقديم الاتيان بالمظنون على الاتيان بالمحتمل[١] جرياً على مبناه من كون مراتب الامتثال طولية.

ولكنك خبير بأن الطولية أجنبية عن المقام، لأن الاتيان بالمحتمل يكون بداعي احتمال البعث والتحريك سواء قدم أو أخر، والاتيان بالمظنون يكون بداعي الأمر الجزمي الثابت باليقين التعبدي على التقديرين، فلا فرق بين التقديم والتأخير أصلاً.

وأما الظن الانسدادي فظاهر كلام الشيخﷺ أنه متأخر عن الامتثال الاجمالي[٢] حتى أنه تعجب ممن يعمل بالطرق والامارات من باب الظن المطلق ثم يذهب الى تقديم الامتثال الظني على الاجمالي، وسيظهر أن تعجبه في غير محله.

والتحقيق: أنه لو جعل من مقدمات الانسداد بطلان الاحتياط وكونه غير مرضي للشارع، أما بدعوى الاجماع على ذلك أو من جهة منافاة الاحتياط لاعتبار قصد الوجه في العبادة، فلا محالة يستكشف من ذلك إناً أن الشارع قد جعل لنا حجة في تعيين أحكامه، وإلّا لزم التكليف بمالا يطاق، ثم أن العقل بالسبر والتقسيم يعين لنا تلك الحجة الشرعية في الظن، وعليه يكون الظن معتبراً شرعاً، ولا فرق حينئذٍ بين الظن المطلق والظن الخاص إلّا من حيث الكاشف ودليل الحجية، فلا تكون حجية الظن متوقفة على عدم وجوب الاحتياط، أو على عدم إمكان ليقال كيف يعقل أن يكون الاحتياط في طول الامتثال الظني مع توقف حجيته على عدم وجوب الاحتياط، فلا مناص للقائل بتأخر الامتثال الاجمالي عن التفصيلي من الالتزام به في الظن الانسدادي أيضاً.

---

(١) فوائد الاصول: ٣/٧٢.

(٢) فرائد الاصول: ١/٧١ـ ٧٢(ط. جامعة المدرسين).

واما لو جعل من مقدمات الانسداد عدم وجوب الاحتياط لعدم التمكن منه، أو لاستلزامه العسر والحرج، أو الاختلال في النظام فلا يستكشف من تمامية المقدمات حجية الظن شرعاً، وإنما يستنتج منها حكم العقل بتضييق دائرة الاحتياط في المظنونات، فالاتيان بالمظنونات حينئذٍ كالاتيان بالمحتملات والموهومات لابد وأن يكون برجاء الأمر واحتمال البعث لعدم قيام حجة على ثبوته، بل اذا أتى بالمظنون بداعي الأمر الجزمي كان تشريعاً محرماً، وعليه فلا يكون الامتثال التفصيلي ممكناً، فلا معنى للقول بتأخر الامتثال الاجمالي من الامتثال الظني حينئذٍ.

مباحث الظن

- التعبد بالامارات الظنية
- حجية الظهورات
- حجية قول اللغوي
- حجية الاجماع المنقول
- حجية الشهرة
- حجية خبر الواحد
- حجية مطلق الظن

مقدمة

في التعبد بالامارات الظنية

والبحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في إمكان التعبد بالامارات الظنية.

ذكر في الكفاية انه لاريب في أن الامارة غير العلمية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية بل مطلقاً أي بحيث لا تكون قابلة للمنع عن العمل بها، أو بنحو الاقتضاء بحيث يمكن المنع عن العمل بها، وان ثبوتها لها محتاج الى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا بناء على تقدير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة، وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف ولا سقوطاً، وان كان ربما يظهر من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل، انتهى[1].

أقول: الأمر بالتأمل إشارة الى أن ما ذهب اليه هذا القائل-وهو صاحب الحاشية-يختص بصورة عدم التمكن من الامتثال العلمي، فكفاية الامتثال الظني إنما تكون في فرض الانسداد، وإلّا فهو بديهي البطلان.

ولا يتم التوجيه المتقدم عنه فانه يرد عليه.

أولاً: أن ذلك يستلزم جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي أيضاً، ولا يلتزم به

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٤٢.

القائل ولا غيره.

وثانياً: أن ما وقع الخلاف في لزوم دفعه إنما هو الضرر الدنيوي لا الاخروي، ومن ثم لم يخالف أحد في لزوم الفحص في موارد الشبهات الحكمية مع أنه ليس هناك إلّا احتمال العقاب، فتحصل أن الظن كما لا يكون حجة ثبوتاً لا يكون حجة سقوطاً.

ثم أن ما أفاده﵀ من حجية الظن عقلاً بثبوت مقدمات طروء حالات قد ظهر فساده مما قدمناه آنفاً، فان تقرير الانسداد بنحو الحكومة لا يقتضي حجية الظن أصلاً، وإنما يوجب تضييق دائرة الاحتياط في مقام الامتثال، فطروء الحالات لا يوجب حجية مالم يكن حجة في نفسه، بل يوجب تضييق دائرة الاحتياط في المظنونات ورفع اليد عنه في المشكوكات والموهومات، فحجية الظن منحصرة بالجعل الشرعي واعتباره سواء كان الكاشف عنه الدليل الخاص أو تمامية مقدمات الانسداد على الكشف. ومن ذلك يظهر أن في التعبير بالحجة عن الظن الانسدادي على الحكومة مسامحة واضحة.

ثم إنك بعدما عرفت أن الظن لا يكون حجة ذاتاً نتكلم في إمكان التعبد به أولاً، ثم في وقوعه. وليعلم قبل ذلك أن مرادهم من الامكان في المقام ليس الاحتمال الذي هو المراد من قولهم (كلما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان مالم يذدك عنه ساطع البرهان) لوضوح أن الاحتمال أمر تكويني غير قابل للنزاع. وهكذا ليس المراد منه الامكان الذاتي في مقابل الاستحالة الذاتية، لوضوح أن التعبد بالظن ليس من الامور التي يحكم العقل باستحالته بمجرد لحاظه وتصوره كاجتماع الضدين، وإنما المراد من الامكان هو الامكان الوقوعي في قبال الاستحالة الوقوعية، فالنزاع في أنه هل يلزم من وقوع التعبد بالظن محال مطلقاً كاجتماع الضدين أو النقيضين، أو بالقياس الى خصوص الحكيم كتحليل الحرام أو بالعكس أم لا؟ ظاهر الشيخ﵀ هو الامكان، بدعوى: أن بناء العقلاء إنما هو على الحكم بامكان الشيء مالم يجدوا

مايوجب استحالته[١]. وقد أشكل عليه صاحب الكفاية والمحقق النائينيﷺ.

اما ما أورده في الكفاية فوجوه[٢].

أولاً: أنه ما الدليل على أن بناء العقلاء على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه.

وثانياً: لو سلمنا ذلك فما الدليل على حجية بنائهم شرعاً؟! وغاية ما هناك أنه يوجب الظن، والكلام إنما هو في إمكان حجيته بالتعبد فكيف يثبت به الامكان.

وثالثاً: لو سلمنا ذلك أيضاً فأي فائدة تترتب على هذا البحث؟! ومن الواضح أن بحثنا ليس بحثاً فلسفياً لنبحث عن إمكان الأشياء واستحالتها، وإنما هو بحث اصولي لابد وأن يترتب على مسائله ثمر فرعي، والبحث عن إمكان التعبد بالظن مع قطع النظر عما دل على وقوعه لا يترتب عليه ثمر فرعي، ومع لحاظ ما دل على ذلك لا أثر للبحث عن الامكان، فان الوقوع أخص منه فاذا ثبت الوقوع يثبت الامكان لا محالة.

واما ما أورده المحقق النائينيﷺ فهو أن بناء العقلاء على الامكان على تقدير ثبوته انما هو في ما يرجع الى عالم التكوين لافيما يرجع الى عالم التشريع أي في الامكان التكويني دون التشريعي[٣].

هذا حاصل ما أورداه على الشيخﷺ.

والحق: أن ما أفاده الشيخ صحيح، ولا يرد عليه شيء من المذكورات.

أما ما أورده المحقق النائيني، ففيه: أن الامكان أو الاستحالة من الامور الواقعية التي يدركها العقل، وليس للامكان قسمان إمكان تكويني وإمكان تشريعي،

---

(١) فرائد الاصول: ١/٨٧ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) كفاية الاصول: ٢/٤٣.

(٣) فوائد الاصول: ٣/٨٨.

بل الامكان دائماً تكويني، غاية الأمر أن معروضه تارة يكون من الأمر التكويني، واخرى من الامر التشريعي، فيقال: الحكم الكذائي أو التعبد الكذائي ممكن أو مستحيل.

واما ما أورده في الكفاية من الوجوه الثلاثة فكلها مبتنية على أن يكون مراد الشيخ﵀ من بناء العقلاء على الامكان بناءهم على ذلك مطلقاً، ولكن المحتمل بل المطمئن به أن يكون مراده هو البناء على ذلك عند قيام دليل ظني معتبر عليه، فاذا اقتضى ظهور كلام المولى حجية ظن وشككنا في إمكان ذلك فالعقلاء لا يعتنون باحتمال الاستحالة في رفع اليد عن العمل بالظهور، فما لم يثبت استحالة شيء كان ظهور كلام المولى حجة فيه، وهذا نظير ما اذا أمر المولى بوجوب إكرام العلماء وشككنا في أن إكرام العالم الفاسق ذو مصلحة ليكون الحكم بوجوبه ممكناً من الشارع الحكيم، أو أنه ليس فيه مصلحة ليكون ذلك مستحيلاً، فهل يشك أحد في لزوم الاخذ بظهور كلام المولى حينئذٍ وعدم الاعتناء باحتمال الاستحالة؟! وهذا الذي ذكرناه في بيان كلام الشيخ هو المناسب للبحث عنه في المقام، فانه هو الذي يترتب عليه الاثر العملي، وعلى ذلك فلا يرد شيء مما أورد عليه في الكفاية.

ثم إن تحقيق أصل المسئلة يتوقف على بيان ما يتوهم لزومه من التعبد بغير العلم من المحاذير أولاً، ثم تعقيب ذلك بما يظهر منه فساده.

وحاصل ما يستفاد من كلام ابن قبة بضميمة ما أفاده المتأخرون في توضيحه أن المانع من التعبد بالظن أمران.

أحدهما: من ناحية التكليف.

وثانيهما: من ناحية الملاك.

أما ما يلزم من ناحية التكليف، فهو أن الامارة التي يتعبد بحجيتها ان كانت موافقة مع الحكم الواقعي المشكوك فيه فيلزم من حجيتها اجتماع المثلين، وان كانت

مخالفة له يلزم منها اجتماع الضدين، وكلاهما محال، فلا يمكن التعبد بغير العلم.

وأما ما يلزم: من ناحية الملاك، فهو أن الامارة التي اعتبرت شرعاً ربما تقوم على وجوب ماهو مباح واقعاً أو على حرمته، ولازم ذلك هو الالزام بشيء من دون أن يكون فيه مصلحة إلزامية، مع أنا نقول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وهذا هو المراد من تحريم الحلال. وربما تقوم على إباحة شيء والترخيص فيه مع أن حكمه في الواقع هو الالزام بالفعل أو الترك، ولازمه تفويت المصلحة الواقعية أو الإلقاء في المفسدة، وهذا هو المراد من تحليل الحرام، وكل ذلك محال بالإضافة إلى الحكيم.

إذا عرفت ذلك نقول : أما الإشكال الثاني فله طرفان.

أحدهما: الإلزام بما هو مباح واقعاً فعلاً أو تركاً.

ثانيهما: الترخيص في ماهو واجب أو محرم واقعاً، وهناك شق ثالث نتعرض له في طي الكلام.

أما الأول : وهو الالزام بالمباح الواقعي فليس فيه كثير إشكال، وذلك لأن للشارع جعل الحكم بنحو العموم فيما اذا لم يتمكن من الوصول الى غرضه المتعلق ببعض الموارد إلّا بذلك، كما لو علم المولى بأن أحداً يريد قتله في يوم معين ولم يعرفه بشخصه فيأمر عبيده بأن لا يأذنوا لأحد في الدخول عليه في ذلك اليوم تحفظاً على عدم دخول من يريد قتله، ونظير ذلك تشريع العدة بنحو العموم لأجل التحفظ على عدم اختلاط المياه..

وبالجملة لا يرى العقل مانعاً من إلزام المولى بفعل مباح تحفظاً على غرضه المهم، وليس في ذلك محذور حتى بناء على تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد، إذ اللازم على ذلك وجود المصلحة في متعلق الأمر ولو بنحو الموجبة الجزئية فيما لم يتميز واجد المصحلة من غيره.

وان شئت قلت: أن المصلحة الأولية وان اختص بها بعض الأفراد إلّا أن

المصلحة الثانوية أعني بها التحفظ على تلك المصلحة عامة لجميع الأفراد لا محالة. ولا فرق فيما ذكرناه بين صورتي انفتاح باب العلم وانسداده.

وأما الثاني: وهو لزوم الترخيص في فعل الحرام أو في ترك الواجب الواقعي فتوضيح الحال فيه: أنه يفرض تارة في فرض انسداد باب العلم، واخرى في فرض انفتاحه.

أما لو فرضنا انسداد باب العلم وأن الاحتياط غير ممكن أو غير واجب، للاجماع أو لاستلزام اختلال النظام أو العسر والحرج، فلا اشكال، لأن الأمر حينئذٍ يدور بين أن يهمل المولى عبيده ويحيلهم على رسلهم فيما يفعلون ويتركون، أو يقيم لهم طريقاً يوصلهم الى الواقع كثيراً واذا خالف الواقع في مورد وكان مفاده ترخيصاً ظاهرياً كان ذلك كتخلف القطع عن الواقع، وحيث لم يكن من المولى الزام بالفعل ولا بالترك وإنما كان منه الترخيص فاختيار أحد الأمرين يكون مستنداً الى العبد، إذ كان له أن يفعل وأن لا يفعل، ولا يكون ذلك مستنداً الى المولى.

وبعبارة اخرى: بعد فرض عدم تنجز الواقع على المكلف، وعدم كونه ملزماً بالفعل أو الترك في مرحلة الظاهر كيف يمكن أن ينسب الايقاع في المفسدة أو تفويت المصلحة الى المولى، مع أن كل ذلك مستند الى اختيار المكلف بحيث لو لم تكن الامارة حجة كان ذلك متحققاً أيضاً، ولا يبعد أن يكون هذا الفرض خارجاً عن محل كلام ابن قبة.

نعم لو دلت الامارة على وجوب ما كان حراماً واقعاً، أو حرمة ما كان واجباً واقعاً كان تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة مستنداً الى المولى لا لزامه بذلك، لكنه لا قبح في ذلك مطلقاً، بل لابد من ملاحظة ما يترتب على حجية الامارة من التحفظ على الواقع، فان كان ذلك أولى بالمراعات للاقوائية أو الأكثرية كان التعبد بالامارة حسناً وان أوجب فوات الواقع في بعض الموارد.

وبالجملة المورد من صغريات كبرى تزاحم الملاكين، فاذا فرض تقدم ملاك التحفظ على الواقع في موارد اصابة الامارة كان التعبد بها حسنا وان استلزم تفويت الملاك الواقعي في بعض الموارد. هذا كله في فرض انسداد باب العلم.

وأما اذا فرضنا انفتاحه وإمكان الوصول الى الواقع ولو بسؤال الامام عليه السلام، فالمكلف مع تمكنه من احراز الواقع قد يعتمد على اطمينانه، أو يحصل له القطع من مقدمات خارجية فلا يصل الى الواقع، وقد لا يكون كذلك، فالشارع العالم بالواقعيات ان علم بعدم وصول المكلف الى الواقع خارجاً لا مانع له من التعبد بغير العلم فيما اذا علم كونه أكثر مطابقة للواقع من القطع أو الاطمينان الحاصل للمكلف.

وهذا الفرض ملحق حكماً بصورة انسداد باب العلم، فان مجرد إمكان الوصول الى الواقع من دون وقوعه في الخارج لا أثر له في المنع عن التعبد بغير العلم.

واما فيما اذا فرض وصول المكلف الى الواقع على تقدير عدم حجية الامارة، فاما نلتزم بكون حجية الامارة من باب السببية والموضوعية، أو نلتزم بكونها من باب الطريقية المحضة.

أما على الأول : فلا ينبغي الاشكال في جواز التعبد بالامارة غير العلمية، وتوضيح ذلك: أن السببية تتصور على ثلاثة أقسام:

الأول : السببية على مسلك الأشعري، وهي أن لا يكون مع قطع النظر عن قيام الطرق حكم أصلاً، بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة في المؤدى مستتبعة لثبوت الحكم على طبقها. وعلى هذا يرتفع الاشكال على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، إذ عليه ليس في الواقع حكم ليلزم تفويته على المكلف.

ولكن السببية بهذا المعنى غير معقولة في نفسها، لاستلزامه الدور، إذ قيام الامارة على الحكم فرع ثبوته، فكيف يتوقف على قيامها على ثبوته، ومخالف للاجماع والروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، ومن قامت

عنده الامارة أو لم تقم.

الثاني : السببية على زعم المعتزلي، بأن يكون قيام الحجة من قبيل طروّ العناوين الثانوية كالحرج والضرر موجبا لحدوث مصلحة في المؤدى أقوى من مصلحة الواقع، واذا انكشف الخلاف كان ذلك من قبيل تبدل الموضوع. وعلى هذا لا مجال للاشكال المزبور، لأنه في فرض قيام الحجة على الخلاف يكون الحكم الواقعي المشتمل على المصلحة الأهم هو مؤداها، فلا يلزم تحليل حرام ولا تفويت مصلحة أو القاء في المفسدة. إلّا أن السببية بهذا المعنى وان كان أمراً معقولاً، وليست كالسببية بالمعنى الأول لكنها أيضاً باطلة، لورود الروايات والاجماع على أن الواقع لا يتغير عما هو عليه بقيام الحجة على خلافه.

الثالث : السببية التي ذهب اليها بعض العدلية، وهي الالتزام بالمصلحة السلوكية، بمعنى أن يكون قيام الحجة سبباً لحدوث مصلحة في نفس السلوك بلا تأثير على المصلحة الواقعية أو استلزامه تبدل الموضوع، فما يفوت من المصلحة الواقعية بسبب سلوك الطريق عند المخالفة يكون متداركاً بمصلحة السلوك، مثلاً لو قامت الامارة عند المكلف على عدم وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة فتركها، فان لم ينكشف له الخلاف أصلاً كان المتدارك بالمصلحة السلوكية مصلحة أصل الصلاة، وان انكشف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيلة فيتدارك بها ما فات من فضل الوقت، وان انكشف بعد تمام الوقت يتدارك بها مصلحة الوقت، هذا فيما اذا كان الترك مستنداً الى قيام الحجة. واما اذا لم يكن الترك مستنداً اليه، كالترك بعد انكشاف الخلاف، فيكون طغيانه مفوتاً لمصلحة الواقع، فليس هناك سلوك ليتدارك به ما فات من مصلحة الواقع، ومن ثم لو سئل عن وجه عدم إعادة الصلاة بعدما انكشف الخلاف لا يمكنه الاستناد في ذلك الى قيام الحجة، بخلاف ما اذا سئل عنه قبل انكشاف الخلاف فانه يستند فيه الى الحجة، والسر في جميع ذلك أن المصلحة

على الفرض إنما هي في السوك فيدور مداره، وقد تقدم الكلام في هذا الباب مفصلاً في بحث الأجزاء.

وبالجملة السببية بهذا المعنى وان كانت معقولة في نفسها، ولا يخالفها شيء من الاجماع والروايات، ويندفع بها الاشكال، إلّا أنه لا دليل عليها، ولكنه مع ذلك يكفي احتمالها في رد دعوى الامتناع المنقولة عن ابن قبة.

وأما على الثاني: أعني القول بالطريقية المحضة، فالصحيح في الجواب عن الاشكال أن يقال: إنا وإن فرضنا انفتاح باب العلم وإمكان وقوعه خارجاً ولكن إلزام المكلفين بتحصيل العلم عسر على نوع العباد، ومناف لسهولة الشريعة وسماحتها، فمصلحة التسهيل على النوع في التعبد بالامارات غير العلمية تزاحم الملاك الواقعي، فللشارع أن يقدم المصلحة النوعية العامة على المصالح الشخصية تسهيلاً للدور وحفظاً للمصلحة العامة، ولا قبح في ذلك، ونظير هذا ثبوت حق الشفعة بنحو العموم للشريك السابق، لأنه ربما يتضرر من اشتراكه مع الشريك اللاحق، ومن هذا القبيل طهارة الحديد، وعدم وجوب السواك الى غير ذلك، فلا يكون تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة أحياناً موجباً لامتناع التعبد بالامارة اذا كان فيه مصلحة نوعية، على أن الالتزام بامتناع ذلك في خصوص الفرض لا يترتب عليه أثر عملي.

هذا مضافاً الى أن غالب الامارات بل كلها طرق عقلائية، وليس شيء منها تأسيساً من الشارع، ومن الواضح ان ردع العقلاء عما استقر عليه بناءهم في معاشرتهم لابد وأن يكون عن مصلحة ملزمة، كما اذا كان الطريق غالب المخالفة للواقع نظير القياس. واما لو لم تكن هناك مصلحة ملزمة في الردع، كما اذا كانت مخالفة الطريق للواقع قليلة بحيث تندك في قبال مصلحة التسهيل فلا وجه للردع اصلاً.

فتحصل: انه لامانع من التعبد بغير العلم من ناحية الملاك على القول بالسببية أو الطريقية.

واما الاشكال الاول : وهو توهم استحالته من ناحية الخطاب، بتخيل ان التعبد بالامارة غير العلمية تستلزم اجتماع المثلين او الضدين، فيمتنع على الحكيم وغيره، فتوضيح الحال في دفعه ان يقال: ان الحكم الظاهري اذا طابق الواقع فلا يستلزم اجتماع المثلين، لأن التعبد بالحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي ان كان ناشئاً عن نفس مصلحة الحكم الواقعي وملاكه فلا يكون في البين إلّا مصلحة واحدة وحكم واحد، وإنما التعدد يكون في مرحلة الانشاء وطريق ايصاله، نظير ما لو فرضنا ان المولى اراد أن يأمر عبده باكرام زيد فقال له: (اكرم زيداً) فلم يصل اليه ذلك فقال: (اكرم أخا عمر) فلم يصل اليه أيضاً فأشار بيده وقال: (اكرم هذا) فان الحكم في مثل ذلك واحد وان كان انشاؤه في الخارج متعدداً، وعلى هذا فليس في المقام حكمان ليلزم اجتماع المثلين، بل الحكم واحد، غاية الأمر ان طريق ايصاله متعدد، فالحكم الواحد انشأ تارة بعنوانه، واخرى بعنوان جعل الطريق والامارة بقوله صدق العادل مثلاً، وأما اذا فرض أن الحكم الظاهري ناشيء عن ملاك آخر غير ملاك الواقع فلا محالة يكون هناك حكمان بعنوانين، كما في سائر موارد اجتماع العامين من وجه، فكما لا يلزم من اجتماع الحكمين المتوافقين في غير المقام من سائر موارد اجتماع العامين من وجه اجتماع المثلين فكذلك في المقام، وقد تقدم تحقيق ذلك في بحث اجتماع الأمر والنهي.

نعم اذا كان الحكم الظاهري مخالفاً للواقع كان لتوهم اجتماع الضدين مجال، فاذا فرض ان صلاة الجمعة واجبة في الواقع ومع ذلك قامت الامارة على حرمتها كانت الصلاة واجبة ومحرمة من دون كسر وانكسار في البين.

وقد اجيب عن ذلك بوجوه.

منها: ما أفاده الشيخ في الرسائل في أول بحث البراءة[١] بما حاصله: انه يعتبر في التضاد كل ما يعتبر في التناقض من الوحدات، اذ استحالة التضاد إنما هي من جهة رجوعه الى التناقض، فان وجود كل من الضدين يلازم عدم الضد الآخر، فبانتفاء احدى الوحدات ينتفي التناقض والتضاد، ومن الوحدات المعتبرة في التناقض وحدة الموضوع، فلا مضادة بين القيام والقعود اذا كانا في موضوعين، وعلى هذا فلا تضاد بين الحكم الظاهري والواقعي لتعدد موضوعيها، فان موضوع الحكم الواقعي هو الأفعال بعناوينها الأولية، وموضوع الحكم الظاهري هو الاشياء بعناوينها الثانوية أي بما أنها مشكوكة الحكم، انتهى.

ولا يخفى مافيه، اما أولاً: فلأنه على فرض تماميته يختص بموارد الاصول ولا يجري في الامارات، لان الشك لم يؤخذ في موضوعها، وإنما الشك مورد لها، ومن الواضح ان اختلاف الحال لا يرفع التضاد. وبعبارة اخرى: الحكم الظاهري في باب الامارات وان كان ثابتاً بعنوان قيام الامارة إلّا أنه واسطة في الثبوت فقط، وموضوع الحكم إنما هو ذات الشيء بما هو لا مقيداً بهذا العنوان أو بعنوان الشك.

وثانياً: لو سلمنا ان موضوع الحكم الظاهري مطلقاً مقيد بالشك، ولكنا ذكرنا ان الاهمال في الواقع غير معقول، فالواقع بالاضافة الى طرو هذا الحال لابد من أن يكون مطلقاً أو مقيداً، فان كان مطلقاً اما بالاطلاق اللحاظي كما هو الصحيح واما بنتيجة الاطلاق لزم المحذور المزبور، وان كان مقيداً بعدمه لزم التصويب الباطل.

ومنها: ما ذكره في الكفاية[٢] وحاشية الرسائل[٣]، وحاصله: أن المجعول في

---

(١) فرائد الاصول: ١/٣٥٣ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) كفاية الاصول: ٢/٤٤ ـ ٥٠.

(٣) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٦٨ ـ ٧١.

باب الطرق والامارات ان كان نفس الحجية من دون أن تستتبع حكماً تكليفياً فلا يلزم اجتماع الحكمين أصلاً. واما بناء على أن تكون مستتبعة لذلك، أو يكون المجعول فيها حقيقة هو الحكم التكليفي والحجية منتزعة عنه فاجتماع الحكمين حينئذٍ وان كان لازماً إلّا أنه لا يلزم منه اجتماع المثلين ولا الضدين أصلاً.

ثم أنه ﷺ عبر في وجه ذلك تعبيرات مختلفة، فذكر تارة: ان الحكم الواقعي شأني والحكم الظاهري فعلي، والتزم اخرى: بأن الحكم الواقعي انشائي ومؤدى الطرق والامارات أحكام فعلية، وعبّر ثالثة: بأن الحكم الواقعي فعلي من بعض الجهات والحكم الظاهري فعلي من جميع الجهات، والمضادة إنما تكون بين حكمين فعليين من تمام الجهات، فاذا لم يكن أحد الحكمين فعلياً كذلك فلا يلزم من اجتماعهما اجتماع المثلين اذا كانا متفقين ولا الضدين اذا كانا مختلفين، انتهى.

والجواب عنه : انه ان أراد من الشأنية مجرد ثبوت مقتضى الحكم الواقعي من دون استتباع حكم لقيام الامارة على الخلاف، فلو قامت البينة مثلاً على عدم خمرية ماهو خمر في الواقع تكون المفسدة الواقعية بحالها من دون وجود حكم على طبقها.

ففيه : ان لازمه أن لا يكون للجاهل حكم واقعي غير مؤدى الطرق والامارة، وهذا هو التصويب الأشعري الباطل.

وان أراد منها أن الحكم الواقعي ثابت للاشياء بعناوينها الأولية في طبعها على طبق مقتضياتها، ولا مانع في جعل حكم كذلك، ومن هنا ذكروا في باب الصلاة في غير المأكول ان المراد منه ما يحرم أكله في حد نفسه، وهكذا المراد مما يحل أكله الحلية في حد ذاته وان حرم بالعارض، فلا ينافيه طرو عنوان يوجب تبدله وهو قيام الامارة على الخلاف، كما يتبدل الحكم بسبب عروض الاضطرار والاكراه.

ففيه : ان هذا تصويب معتزلي، وهو وان لم يكن في الفساد بمرتبة سابقه لكنه أيضاً باطل بالاجماع والروايات.

وان اراد منها كون الحكم الواقعي ثابتاً لذات الشيء مع قطع النظر عن طرو العوارض من قيام الامارة أو الأصل على الخلاف على أن يكون المجعول مهملاً في نفس الأمر.

ففيه: انا قد ذكرنا في الواجب المشروط ان الاهمال النفس الأمري غير معقول مطلقاً، وعليه فلا مناص من جعل الحكم الواقعي مطلقاً وغير مقيد بعدم قيام الامارة على الخلاف، فيلزم محذور اجتماع الضدين، أو جعله مقيداً بعدم قيامها على الخلاف، فيلزم التصويب. هذا فيما يحتمل في الحكم الشأني.

واما الحكم الانشائي، فان أراد منه الانشاء المجرد عن داعي البعث أو الزجر، كما في موارد التكاليف الامتحانية وأمثالها.

ففيه أولاً: ان لازم الالتزام بذلك في الأحكام الواقعية هو نفي الحكم حقيقة، فان الانشاء اذا لم يكن ناشئا عن البعث أو الزجر لا يكون حكماً، وإنما يكون مصداقاً لما كان داعياً على الأنشاء من الأمتحان والسخرية والأستهزاء، وعليه فالتصويب باق على حاله.

وثانيا: اذا لم يكن الحكم الواقعي حكما حقيقة ولم يكن بداعي البعث أو الزجر فلا يلزم موافقته، ولا يحرم مخالفته، بل ليس هناك شيء يجب الفحص عنه، مع أن وجوب الفحص عن الاحكام مما لا ريب فيه.

وان اراد منه الفعلي من بعض الجهات، بمعنى انه لو علم به يكون فعلياً كما ذكره ﷺ.

ففيه: ان فعلية الحكم وعدمها أجنبية عن المولى بالكلية، وإنما تتحقق بتحقق الموضوع بجميع قيوده، فاذا امر المولى المستطيع بالحج ففعليته تكون بتحقق الاستطاعة، ومع فعلية الموضوع يستحيل عدم فعلية الحكم، فانه بمنزلة تخلف المعلول عن العلة، وعلى هذا فلو لم يكن الحكم الواقعي مقيداً بعدم قيام الحجة على

الخلاف فلا محالة عند قيامها يجتمع الحكمان الفعليان، فيلزم اجتماع الضدين. واما لو كان مقيداً بذلك فلا محالة عند قيامها لا يكون الحكم الواقعي ثابتاً، لا الفعلي منه بعدم تحقق قيود الموضوع ولا الانشائي فانه إنما يثبت لمن يكون الحكم بالنسبة اليه فعلياً، وحينئذٍ يلزم التصويب. وبالجملة لابد وأن يكون الحكم الواقعي حكماً حقيقياً مولوياً بعثاً أو زجراً، فلا يرتفع التضاد بين الحكمين بهذا التصوير.

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني[1] وقد فرق بين موارد الامارات التي لم يؤخذ الشك فيها، وموارد الاصول المحرزة التي أخذ فيها الشك وكانت ناظرة الى الواقع بالغاء جهة الشك، وموارد الاصول غير المحرزة التي هي وظائف عملية للشاك، اما تنجيزاً للواقع كالاحتياط، واما مؤمناً عنه كالبراءة.

وأجاب عن كل مورد من الموارد الثلاثة بخصوصه. اما باب الطرق والامارات فذكر ان المجعول فيها إنما هو مجرد الوسطية وتتميم الكشف، إذ ليست الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية كما قيل، بل هي مما تنالها يد الجعل ابتداء، وربما يكون الحكم التكليفي من آثارها المترتبة عليها، نظير حلية التصرف المترتبة على الملك، فللشارع أن يعتبر الكاشف الناقص قطعاً، فكأنه يخلق بالتعبد صنفاً آخر للقطع، فيكون هناك قطع حقيقي وقطع تعبدي، ويترتب على الثاني كلما هو مترتب على الأول من الآثار من لزوم متابعته عقلاً بالمعنى المتقدم وغير ذلك، وعليه تكون مخالفة الطريق للواقع كمخالفة القطع له، فكما لا يتوهم لزوم التضاد فيه لا يتوهم في المقام أيضاً. وبالجملة ليس في موارد الطرق والامارة حكم تكليفي حتى بعنوان وجوب موافقتها ليلزم اجتماع الحكمين.

وليعلم ان مجرد إمكان كون المجعول فيها ذلك كاف في دفع الشبهة من غير

---

(١) فوائد الاصول: ٣/١٠٥ ـ ١١٢.

حاجة الى اثبات وقوعه، مع وجود الدليل على الوقوع أيضاً، وذلك لأن جميع الطرق المعتبرة شرعاً طرق عقلائية، بنوا على العمل بها، وعاملوها معاملة القطع، والشارع أمضى بنائهم، وليس شيء منها تأسيساً من الشارع، وهذا ظاهر من مراجعة العرف في معاشرتهم، فلا يعذر عندهم العبد المخالف لظاهر كلام مولاه مثلاً معتذراً بعدم حصول القطع له بالمراد من الظاهر، بل يرونه مستحقاً للعقوبة، وعليه فلا بد وأن يكون المجعول الشرعي في موردها بعينه ما تعلق به بناء العقلاء، ومن الواضح انهم لم يبنوا على جعل حكم تكليفي في موارد قيام الامارة، وإنما بناؤهم على المعاملة معها معاملة القطع الوجداني، والشارع أمضى ذلك البناء، فليس المجعول فيها إلّا المحرزية والوسطية في الاثبات.

وبهذا ظهر مافي كلام المحقق الخراساني حيث ذهب الى أن المجعول في الطرق هو المنجزية والمعذرية. وقد ذكرنا فيما تقدم ان قبح العقاب بلا بيان وحسنه مع البيان من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص، فالتصرف فيه لابد وأن يكون في الموضوع، فبعد ما اعتبر الشارع صفة الطريقية لشيء يترتب عليه التنجيز والتعذير لا محالة.

وبما بيناه ظهر الحال في موارد الاصول المحرزة، إذ المجعول فيها أيضاً هو الطريقية في الاثبات لكن لامن تمام الجهات كما كان في الامارات، بل من حيث الجري العملي فقط، فهي قطع من تلك الناحية، فاختلافهما يكون ببعض الآثار، ولا ينافي ذلك كون الشك مأخوذاً في موضوعها. نعم هذا المقدار من الاختلاف يوجب حكومة الامارات عليها، ويدل على ما ذكر مضافاً الى ظاهر أدلتها، وانه لا يستفاد منها ثبوت الحكم التكليفي، انها أيضاً طرق عقلائية أمضاها الشارع، غاية الأمر انه تصرف فيها بتصرفات، واعتبر فيها اموراً لم يعتبرها العقلاء، فاشكال اجتماع الضدين في مواردها أيضاً يكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

وإنما الاشكال في الاصول غير المحرزة عند قيامها على خلاف الواقع، وحاصل ما أفاده في دفعه هو: أن الأحكام بوجوداتها الواقعية لا تكون محركة للعبد بلغت ما بلغت من التأكد، بل لابد في ذلك من وصولها الى المكلف، وهذه المرتبة مرتبة التنجيز والتعذير، ومن الواضح انها من الأحكام العقلية المتأخرة عن مرتبة ثبوت الحكم الواقعي الواقعة في طولها، ولا ملزم للشارع بالتصرف في هذه المرتبة، لأن وظيفته جعل الأحكام الواقعية على طبق ملاكاتها النفس الأمرية، واما المرتبة المتأخرة عن ذلك فهي موكولة الى حكم العقل. نعم له أن يتصرف فيها أيضاً بايصال التكليف في ظرف الشك ولو بمتمم الجعل وجعل المنجز، كما في الشبهات الموضوعية في الموارد المهمة كالدماء والفروج تارة، وجعل المعذر اخرى كما في مورد قاعدة التجاوز والفراغ مع أن الشك فيها يكون شكاً في الامتثال، والعقل يحكم فيه بالتنجيز والاشتغال، وعليه فاذا جعل الشارع حكماً في هذه المرتبة وكان مغايراً للحكم الواقعي لا يلزم منه اجتماع الضدين لاختلاف مرتبتهما.

وتوضيح ذلك: ان الملاك الواقعي تارة: يكون من الأهمية في نظر الشارع بمرتبة لا يرضى بفواته حتى في فرض عدم وصوله الى المكلف، فيوجب عليه الاحتياط، فكأن الحكم على تقدير وجوده واصلا بطريقه، والحكم بوجوب الاحتياط حينئذٍ إلزامي ناشيء من مصلحة الحكم الواقعي، فهو نظير حكم العقل بذلك من جهة دفع الضرر المحتمل. واخرى: لا يكون الملاك بتلك المثابة من الأهمية، فله أن يرخص في الفعل والترك في ناحية الامتثال، وذلك نظير حكم العقل بالترخيص لقبح العقاب بلا بيان.

والمتحصل من ذلك ان الحكمين الظاهري والواقعي حيث انهما طوليان فلا مضادة بينهما، اما ايجاب الاحتياط فهو وجوب طريقي لحفظ الحكم الواقعي، فان صادف الواقع فلا محذور، وعند مخالفته له لا وجوب للاحتياط واقعاً، بل تخيل

وجوب وصورته، واما الإذن والترخيص فهو في مرتبة متأخرة عن مرتبة الحكم الواقعي أعني به مرتبة الامتثال، انتهى.

وفيما أفاده في كلا طرفي الحكم بالاحتياط والبراءة نظر.

اما في طرف الحكم بوجوب الاحتياط، فيرد عليه.

أولا: أن تقيد وجوب الاحتياط بصورة موافقته للواقع لاتساعد عليه الأدلة، فان الظاهر من قوله عليه السلام «وقفوا عند الشبهة... فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[1] أن نفس الشبهة من دون تقييد بموافقة الاحتمال للواقع موضوع للوجوب.

وثانياً: ان ايجاب الاحتياط في خصوص صورة المصادفة غير معقول من الحكيم، لأنه لغو لا أثر له، لعدم قابليته للوصول، والمفروض أن الغرض منه التحفظ على الواقع غير الواصل، فان المكلف لا يمكنه إحراز موافقته للواقع إلّا بعد إحرازه ثبوت التكليف الواقعي.

واما في طرف الحكم بالبراءة، فيرد عليه: ان اختلاف المرتبة لا يرفع التضاد بين الحكمين، ولذا يستحيل أن يأمر المولى بصلاة الجمعة ثم يرخص في تركه اذا علم بوجوبه، مع أن الترخيص متأخر عن الوجوب بمرتبتين، والسر فيه هو أن المضادة إنما هي بين حكمين فعليين في زمان واحد، سواء كانا في مرتبة واحدة أو في مرتبتين، ولا يقاس الترخيص الشرعي بالترخيص العقلي، لتعدد الحاكم في المقيس عليه ووحدته في المقيس، على أن العقل ليس له حكم تكليفي أصلاً، وإنما يدرك عدم استحقاق العقاب في موارد عدم البيان، وهذا بخلاف الترخيص الشرعي الذي هو حكم تكليفي.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٤ / باب ١٥٧ من ابواب مقدمات النكاح، ح ٢.

ثم أنه ذكر أن الشك فيه جهتان، جهة كونه صفة نفسانية، وجهة كونه موجباً لتحير الشاك، وهو مأخوذ في موضوعات الأحكام الظاهرية من الجهة الثانية، ويمكن أن لا يكون للاحكام الواقعية إطلاق بالقياس الى الشك من هذه الجهة[1].

وفيه : ان الاهمال النفس الأمري كما اعترف بهﷺ غير معقول، فان كان الحكم الواقعي بالقياس الى طرو الشك فيه مطلقاً لزم التضاد، وان كان مقيداً بعدمه لزم التصويب، من غير فرق بين أن يكون المأخوذ في موضوع الأحكام الظاهرية الشك بما أنه صفة نفسانية، أو بما أنه موجب للتحير.

هذا ما افيد من الأجوبة في دفع اشكال التضاد، وقد عرفت المناقشة فيها.

فالتحقيق أن يقال : أنه وإن وقع الخلاف في حقيقة الأحكام التكليفية وانها ماهي، لكنا ذكرنا أنها عبارة عن اعتبار المولى أمراً على ذمة المكلف، كاعتبار الدين على ذمة المديون عقلاً وشرعاً، ولذا عبّر عن الأحكام الإلهية في بعض الروايات بالدين، كما ورد في باب قضاء الصلاة الفائتة «أن دين الله أحق أن يقضى» فليس الحكم إلّا اعتبار الشيء على رقبة المكلف فعلاً أو تركاً، ومن الواضح أن الاعتبار خفيف المؤنة، فلا مضادة بين اعتبارين ذاتاً.

نعم الاعتبار في باب التكاليف الواقعية يكون مسبوقاً بالشوق أو الكراهة والمصلحة أو المفسدة، كما أنه ملحوق بأمرين، انشاؤه في الخارج، ووصوله الموجب لتحريك العبد في مقام الامتثال، فهو وسط بين امور أربعة، فمضادة الاعتبارين لابد وأن يكون بالعرض، اما من ناحية المبدء، واما من ناحية المنتهى، فالتكليفان الالزاميان أحدهما بفعل شيء والآخر بتركه وان كانا اعتبارين، ولا مضادة بينهما ذاتاً، ولكن حيث أن الالزام بالفعل ناشيء عن الشوق به أو ثبوت مصلحة فيه،

---

(١) فوائد الاصول: ٣/١١٥.

والالزم بالترك ناشئ عن كراهة الفعل أو ثبوت مفسدة فيه، واجتماع الأمرين مستحيل كما هو واضح، فتقع المضادة بين التكليفين بواسطة المبدء، وكذلك بواسطة المنتهى، فان المكلف بعد وصول كلا التكليفين اليه لا يمكنه امتثالهما معاً، وهكذا الكلام فيما اذا تعلق تكليف إلزامي وتكليف ترخيصي بشيء واحد. وهذا التضاد العرضي إنما يلزم فيما اذا كان الحكمان كلاهما واقعيين، أو كلاهما ظاهريين.

واما فيما اذا كان أحد التكليفين واقعياً والآخر ظاهرياً فلا مضادة بينهما. أما من ناحية المبدء فلما أفاده في الكفاية[1] من أن الأحكام الظاهرية ناشئة عن مصالح في جعلها، والأحكام الواقعية ناشئة عن المصلحة في متعلقاتها، سواء كانت راجعة الى المكلف ـ بالكسر ـ فيما أمكن ذلك، أو الى المكلف ـ بالفتح ـ كما في الأحكام الشرعية، فلا يلزم من اجتماعهما وجود المصلحة والمفسدة أو وجود المصلحة أو المفسدة وعدمه في شيء واحد، وهكذا الشوق والكراهة، ففي الأحكام الواقعية يكون الشوق أو الكراهة متعلقاً بنفس المتعلق، وفي الأحكام الظاهرية بنفس الجعل، كما في ايجاب الاحتياط حفظاً للواقع، أو جعل البراءة تسهيلاً على المكلفين.

واما من ناحية المنتهى، فلأنه لا يعقل وصولها معاً الى المكلف، إذ عند وصول الحكم الواقعي لا يبقى موضوع للحكم الظاهري، وما لم يصل الحكم الواقعي يكون الواصل هو الحكم الظاهري فقط، فأين وصولهما عرضاً ليبقى المكلف متحيراً في مقام الامتثال؟! ولعل ما ذكرناه من اختلاف الحكمين سنخاً هو مراد بعض الأعلام من توجيه الاشكال باختلاف المحمول.

هذا كله في إمكان التعبد بغير العلم.

المقام الثاني: وقوع التعبد بالامارات الظنية.

---

(١) كفاية الاصول: ٢/ ٥٠.

واما وقوعه: فالبحث فيه يقع من جهات:

الاولى: فيما يقتضيه الأصل مطلقاً عند الشك في حجية شيء.

الثانية: في صحة ردع الشارع عن العمل بما لم يعلم حجيته.

الثالثة: في صحة التمسك بالعمومات في ذلك.

الرابعة: في إمكان التمسك باستصحاب عدم الحجية.

الخامسة: في ما وقع التعبد بحجيته.

اما الجهة الاولى: فقد افاد الشيخ ﷺ ان الأصل حرمة التعبد بما لم يحرز حجيته من قبل الشارع، لأنه من التشريع[١]. ويدل على حرمته قوله تعالى: ﴿**ءآلله أذن لكم أم على الله تفترون**﴾[٢]، الى غير ذلك.

وأورد عليه في الكفاية[٣] بما حاصله: أن التعبد بحجية شيء غير ملازم للتشريع، فان اسناد مؤدى الحجة الى المولى ليس من الآثار المترتبة على حجيته، إذ يمكن أن يكون شيء حجة ولا يصح اسناد مؤداه الى الشارع، كالظن على الحكومة، وهكذا العكس، إلّا أنه مجرد فرض لا واقع له.

وفيه: أن إطلاق الحجة على الظن على الحكومة مسامحة، إذ الحجة ما يقع وسطاً في مقام الاثبات، ومعنى حجية الظن على الحكومة ليست إلّا حكم العقل بالتبعيض في الاحتياط بعد تمامية تلك المقدمات بالأخذ بالمظنونات دون الموهومات، فالحجية الحقيقية التي هي محل الكلام ملازمة لصحة الاستناد واسناد المؤدى الى المولى، بل هي من آثارها كما في العلم الوجداني، وعليه فالشك في الحجية يلازم القطع بعدمها، لا بمعنى أن الشك في انشاء الحجية ملازم للقطع بعدم

---

(١) فرائد الاصول: ١/٩٦، ٩٩ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) يونس: ٥٩.

(٣) كفاية الاصول: ٢/٥٥ ـ ٥٨.

انشائها، فان ذلك واضح الفساد، إذ الشيء بوجوده لا ينقلب الى ضده أو الى نقيضه، والشك في الوجود مع القطع بالعدم ضدان لا يجتمعان، بل بمعنى أن الشك في الحجية جعلا ملازم للقطع بعدم الحجية فعلا وعدم ترتب الآثار المرغوبة منها.

والأثر المرغوب منها أمران.

أحدهما: صحة الاستناد اليها في مقام العمل، والاكتفاء بمؤديها.

ثانيهما: صحة اسناد مؤداها الى الشارع، مثلاً بعد إحراز كبرى حجية خبر الثقة اذا اخبر الثقة عن وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة يكتفي بها في مقام الامتثال عن الاحتياط اللازم بمقتضى العلم الاجمالي، ويصح اسناد مؤداه الى الشارع.

وهذان الأثران لا يترتبان على الحجية بوجودها الواقعي، بل على احرازها صغرى وكبرى، لا لتوهم أخذ العلم في موضوعها واختصاصها بالعالمين، فانه مستلزم للدور، ومخالف لما دل على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل، بل لأنهما من الآثار العقلية المترتبة على الحجة الواصلة. واما تنجيز الواقع فلا يرتبط بالحجية، لأنه ثابت بمجرد الاحتمال قبل الفحص أو بالعلم الاجمالي. وبالجملة لا فرق بين الحجية وسائر الأحكام الواقعية من حيث عدم اشترطها بالعلم. نعم في سائر الأحكام ربما يترتب الاثر عليها بوجودها الواقعي ولو لم تصل، بخلاف الحجية، فانه لا يترتب عليها أثر إلّا بعد إحرازها ووصولها، ولذا يقال: أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، فاسناد مؤدى مشكوك الحجية والاستناد اليه يكون تشريعاً محرماً.

الجهة الثانية : بعد حكم العقل بعدم حجية مالم يحرز التعبد بحجيته يصح للشارع المنع عن العمل به، ولا يلزم منه اللغوية، وذلك لان موضوع حكم العقل إنما هو الشك في حجية الشيء، وبالتعبد بالمنع يقطع بعدم الحجية، فيخرج عن موضوع حكم العقل، ولذا ورد الردع عن العمل بالقياس، فالحكم لا يمنع عن التعبد المولوي.

الجهة الثالثة : في بيان صحة التمسك بعمومات الادلة المانعة عن العمل بغير العلم لاثبات حرمة العمل بمشكوك الحجية، وتقريبه: على ما يظهر من كلام الشيخ ﷺ هو أن نسبة أدلة الحجية الى الادلة المانعة نسبة المخصص الى العام، فالشك في حجية شيء يكون شكاً في التخصيص، والمحكم فيه عموم العام.

وأورد عليه المحقق النائيني[1] بأن أدلة حجية الامارات حاكمة على الادلة المانعة، فان دليل حجية خبر الثقة مثلاً يخرجه عن موضوع دليل المنع أعني به غير العلم، فيكون ذلك علماً تعبداً، فعند الشك في حجية شيء تكون الشبهة مصداقية، ولا يجوز التمسك فيها بالعموم.

وفيه: أولاً: ان الحجية كما عرفت لا أثر لها مالم تصل، فالحكومة إنما هي بعد الوصول، فان خبر الثقة إنما يكون علماً تعبدياً بعد إحراز حجيته.

وثانياً: انه على ذلك لا يمكن التمسك بعمومات أدلة الاصول العملية عند احتمال وجود حجة على خلافها، سواء كان احتمال وجود الحجة من قبيل الشبهات الحكمية أو الموضوعية، فلو اخبر العدل الواحد برؤية المطر على ما كان معلوم النجاسة لم يجز التمسك باستصحاب بقاء نجاسته، لاحتمال أن يكون خبر الواحد حجة في الموضوعات، كما انه عليه لو احتملنا قيام حجة واقعاً على ثبوت حكم إلزامي في موارد الشبهة البدوية لا يمكننا اجراء البراءة، وذلك واضح البطلان.

وثالثاً: لو لم يمكن التمسك بها عند الشك في حجية شيء لكان صدورها بكثرتها لغواً محضاً، فان من الواضح خروج ما يقطع بحجيتها من مورد العمومات، ولا فائدة في اختصاصها بما يقطع بعدم حجيتها، فاذا لم تشمل مشكوك الحجية كان صدورها لغواً. وتوهم كونها صادرة للارشاد الى ما حكم به العقل، يدفعه مابيناه من

---

(١) اجود التقريرات: ٢/٨٧.

أن موضوع حكم العقل، إنما هو مشكوك الحجية، واما العمومات فهي ناظرة الى الواقع.

الجهة الرابعة: في إمكان التمسك بالاصل العملي، وهو استصحاب عدم الحجية. وهذا البحث مبني على الفراغ عن جريان الاستصحاب في عدم التكليف في نفسه كما هو المختار عندنا، واما بناء على عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية الانشائية مطلقاً فلا معنى للبحث عنه في خصوص المقام، فان الامر في جميع موارد الشك في الجعل من واد واحد.

وقد منع المحقق النائينيﷺ عن جريانه في خصوص المقام بدعوى[1] انه لابد في جريان الاستصحاب من أن يكون للمستصحب ـ أعني المتيقن السابق ـ أثر عملي يبقى الشاك متحيراً فيه، ليكون البناء على بقائه عملاً هو الغاية من الاستصحاب، من غير فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية، فلو فرض في مورد عدم ترتب الاثر على الواقع، اما لترتبه على خصوص الجهل بالواقع، واما لكونه أثراً مشتركاً بين الواقع والجهل به، فلا مجال لجريان الاستصحاب، ولا يشمله أدلته، لانه لغو وتحصيل للحاصل. والمقام من هذا القبيل، فان الاثر المترتب على عدم الحجية اما عدم صحة الاستناد، واما عدم صحة اسناد المؤدى الى المولى، وكلاهما يترتبان بمجرد الشك في الحجية، اما الاول فلاستقلال العقل بعدم جواز الاستناد الى مالم يحرز حجيته من قبل المولى، واما الثاني فلأنه تشريع محرم، سواء فسرناه بادخال مالم يعلم انه من الدين في الدين، وعليه يكون ذلك أثراً لخصوص الجهل، أو فسرناه بالاعم منه ومن ادخال ماعلم انه ليس من الدين، في الدين وعليه يكون ذلك أثراً مشتركاً بينه وبين الواقع.

---

(١) فوائد الاصول: ٣/١٢٨ ـ ١٢٩، أجود التقريرات: ٢/٨٧.

والحاصل: الحجية الفعلية بالمعنى المتقدم مقطوعة العدم بمجرد الشك فيها، فالتعبد بعدمها يكون من اردء أنحاء تحصيل الحاصل، انتهى. وبهذا وجه كلام الشيخ﵀ في المنع عن التمسك بالاستصحاب في أمثال المقام.

ونقول: ان ما يحكم به العقل بمجرد الشك في الحجية إنما هو عدم الحجية الفعلية، وما هو مورد الاستصحاب عدم انشاء الحجية، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالتعبد، فلا وجه للقول بكون التمسك بالاستصحاب في المقام من تحصيل الحاصل.

واما لغوية التعبد لدوران الاثر مدار الحجة الفعلية وجوداً وعدماً، فالجواب عنه.

أولاً: بالنقض بالروايات الدالة على المنع بالعمل ببعض الامارات كالقياس، وما دل على البراءة شرعاً كحديث الرفع، مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وثانياً: بالحل، وهو أنه متى كان حكم العقل في طول الحكم الشرعي؟! وفي فرض الشك فيه يصح للشارع أن يتصرف في موضوع الحكم العقلي، ولا يكون ذلك لغواً، فان الاثر الذي كان يترتب على الشك والجهل بحكم العقل لولا التعبد يترتب حينئذٍ على التعبد الشرعي، ففي المقام العقل وان كان مستقلاً بعدم جواز الاستناد الى مشكوك الحجية، وعدم جواز اسناد مؤداه الى المولى، ولكن ترتب ذلك عقلاً على مشكوك الحجية كان منوطاً بعدم التعبد الشرعي، فاذا ثبت كان الاثر مترتباً عليه. فعلى التقديرين العقل في ذلك مستقل بعدم الحجية، لكن على الاول بما انه مشكوك الحجية، وعلى الثاني بما انه مقطوع العدم بلحاظ التعبد، فلا يتجه اشكال اللغوية أيضاً. فلا مانع من الرجوع الى استصحاب عدم الحجية.

الجهة الخامسة: ما وقع التعبد به من الامارات امور. وتفصيل الكلام في ذلك يقع في مباحث:

المبحث الأوّل :

حجية الظهورات

غير خفي ان حجية الظواهر مما تسالم عليها العقلاء في محاوراتهم، وبنوا عليها في جميع امورهم، وحيث لم يكن للشارع طريق خاص في محاوراته، بل كان يتكلم بلسان القوم، ولم يردع عنها، فهي ممضاة عنده أيضاً، وهذا واضح، ولذا لم يعثر على خلاف فيه. وإنما وقع الخلاف في امور ثلاثة:

الاول : في اشتراط حجية الظهور بالظن بالوفاق، أو بعدم الظن بالخلاف.

الثاني : في اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه، وعدم حجيته لغيره ولو كان مشتركاً معه في التكليف.

الثالث : في حجية ظواهر الكتاب وعدمها إلّا بضميمة الروايات.

اما الاول : فالحق عدم اعتبار الظن بالوفاق في حجية الظهور، كما لا يضر بها قيام الظن غير المعتبر على الخلاف. واما قيام الظن المعتبر على خلافه فلا ريب في كونه قرينة على المراد، وهو خارج عن محل. الكلام ومنشأ توهم اعتبار ذلك ما يشاهد من أن العقلاء لا يقنعون في امورهم المهمة، كما في الاموال والاعراض والنفوس بمجرد الظهور، إلّا اذا حصل لهم الظن أو الاطمينان بالواقع، فاذا احتملوا إرادة خلاف الظاهر في كلام الطبيب لا يعملون به بلا اشكال، وهذا وان كان مسلماً في الجملة إلّا أنه يختص بما اذا كان المطلوب فيه تحصيل الواقع. واما فيما كان المطلوب فيه الخروج عن عهدة التكليف، وتحصيل الامن من العقاب، فلا ريب ان ديدنهم

جرى فيه على العمل بالظهورات مطلقاً، الا ترى انهم لا يعذرون العبد اذا اعتذر عن مخالفة ظاهر كلام مولاه بعدم حصول الظن له بالوفاق، أو بحصول الظن له بالخلاف. والتوهم المزبور إنما نشأ من الخلط بين المقامين.

واما الثاني: فقد ذهب صاحب القوانين[1] الى اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه، وعليه رتب انسداد باب العلم والعلمي في معظم الاحكام. واستدل عليه بوجوه.

منها: ان المنشأ في إصالة الظهور إصالة عدم الغفلة، فانه اذا كان المتكلم في مقام البيان، والسامع في مقام الاستماع وفهم المراد، ولم يظهر له قرينة على الخلاف، فاحتمال إرادة خلاف الظاهر حينئذٍ لا يتصور له منشأ إلّا أحد أمرين.

الاول: تعمد المتكلم في عدم اتيانه بالقرينة، وهو خلاف الفرض.

الثاني: غفلة المتكلم عن نصب القرينة، أو السامع عن الالتفات اليها، والأصل عدم الغفلة في كل منهما. وهذا هو الأصل في حجية الظاهر، وعليه فمن لم يقصد افهامه حيث لا يجري في حقه اصالة عدم الغفلة، فلا يمكنه التمسك بظواهر الكلام.

وفيه: ان اصالة عدم الغفلة ولو لم تكن جارية في حق من لم يقصد افهامه إلّا أنها ليست اصلا لإصالة الظهور، بل كل منهما أصل برأسه، وبينهما عموم من وجه، فتفترق اصالة عدم الغفلة عن اصالة الظهور في فعل البالغ العاقل اذا احتمل صدوره منه غفلة، وتفترق اصالة الظهور عنها في كلام النبي والامام، إذ لا يحتمل الغفلة فيه أصلاً، ويجتمعان في كلمات أهل العرف في محاوراته، فاصالة الظهور بنفسها أصل عقلائي تجري بالقياس الى من قصد افهامه ومن لم يقصد، كان حاضراً مجلس

---

(١) القوانين: ١/٣٩٨، ٤٠٣.

الخطاب أو لم يكن. والشاهد على ذلك ما نرى من أخذ أهل العرف والعقلاء في باب الاقرار بظاهر كلام المقر ولو كان إقراره عند شخص أجنبي عن القاضي وعن المقر له، ولم يكونا مقصودين بالافهام وحاضرين مجلس الخطاب الى غير ذلك.

ومنها: انا نحتمل بعد وقوع التقطيع في الاخبار وجود القرينة على خلاف الظاهر في الصدر أو الذيل المتقطع، ومعه كيف يصح التمسك بالظهور؟!

وفيه: انه إنما يتم لو كان المقطع للاخبار غير ثقة، أو غير عارف بخواص الكلام، واما شيخنا الكليني ﷺ وأمثاله ممن ثبت تورعهم في الدين، ولهم الخبرة بمزايا الكلام، وقد مارسوا لحن أهل البيت عليهم السلام فمن البعيد جداً خفاء القرينة عليهم، فاذا نقلوا ماهو خال عن القرينة نظمئن بعدمها، بل ربما يحصل القطع بأن التقطيع كان في جمل الرواية الأجنبي بعضها عن بعض، ولقد كانت عادة الرواة عند تشرفهم بحضرة الامام عليه السلام السؤال عن عدة مسائل لاربط لأحداها بالاخرى، كما هو المتعارف في الاستفتاءات في زماننا هذا، وقد أتعب العلماء الأعلام أنفسهم في ارجاع المسائل الى أبوابها المناسبة لها مع الدقة وجهد النظر.

فالانصاف ان مثل هذا التقطيع غير مانع عن حجية الظهور. ثم لو سلمنا اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه فالصغرى ممنوعة، أي لا نسلم كون الروايات بالنسبة الينا كذلك، فان راوي الحديث من نفس الامام عليه السلام مقصود بالافهام قطعاً، وكذا كل لاحق من الرواة مقصود بالافهام من السابق الى أن تنتهي السلسلة الى أصحاب الجوامع كالكافي ونظرائه، ومن الواضح ان المقصود بالافهام بالقياس الى الكتب كل من نظر فيها، فيكون ظاهرها حجة كما في النقل بالمعنى. وعليه فلا يترتب على القول باختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه انسداد باب العلمي كما توهم.

وأما الثالث: اعنى به عدم حجية ظواهر الكتاب فوقع الكلام فيه تارة: في

منع أصل الظهور، واخرى: في المنع عن حجيته.

واستدل للأول بوجوه:

الأول: ان المقصود من الكتاب انما هو الفاظه دون معانيه، كفواتح بعض السور التي هي كنايات عن اشياء لا يعرفها إلّا النبي واوصياؤه صلوات الله عليهم، ويدل عليه الروايات، فالقرآن من قبيل الرموز.

الثاني: ان بعض الروايات دلت على حصر فهم ظهوره باهل البيت عليهم السلام ففي بعضها الرادع لابي حنيفة «ما ورثك الله من كتابه حرفاً»[١] «وكذلك لقتادة انما يعرف القرآن من خوطب به»[٢] فيعلم من ذلك أن القرآن لغموض معانية، وعلو مطالبه، بحيث يشتمل على علم ما كان وما يكون بحجمه الصغير لا يصل اليه فكر البشر إلّا الراسخون في العلم.

الثالث: أن القرآن في حد ذاته وان كان له ظهور لكن العلم الاجمالي بوجود القرائن المنفصلة، الدالة على ارادة خلاف الظاهر منه كثيراً، من مخصصات ومقيدات وقرائن على المجاز اسقط جواز العمل بظهوراته، فان العلم الاجمالي يمنع من جريان الاصول اللفظية كما يمنع عن جريان الاصول العملية.

الرابع: دلت الروايات على وقوع التحريف فيه، ومن المحتمل وجود القرينة في القسم المحرف.

وهذه الوجوه الاربعة تمنع أصل الظهور، اما ذاتاً كالاولين، واما عرضاً بسبب العلم الاجمالي أو التحريف كالاخيرين.

واستدل للثاني، اعنى به عدم حجية ظهور القرآن بدليلين.

احدهما: نهى الشارع عن اتباع المتشابهات بقوله تعالى ﴿**فأمّا الذين في**

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٥.

قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه﴾[١] بتقريب: ان المتشابه هو ما يحتمل فيه وجهان، أو وجوه يشبه بعضها بعضاً في احتمال ارادته من اللفظ، فهو مقابل الصريح الذي لا يحتمل فيه الخلاف، فيعم الظواهر، ولا اقل من احتماله، فيكون مجملاً، ويسري اجماله الى جميع الآيات لكونه من قبيل القرينة المتصلة، فعلى التقديرين لا يصح التمسك بظواهر القرآن بعد ذلك.

ثانيهما: الروايات الكثيرة الواردة في المنع عن تفسير القرآن، وقد عدها في الوسائل[٢] الى مائتين وخمسين حديثاً.

هذه جميع الوجوه التي استدل بها للاخباريين المانعين عن العمل بالكتاب. ولا يعبؤ بشيء منها.

اما دعوى كونه من قبيل الرموز، فهي منافية لكونه معجزة خالدة، يرشد الخلق الى نهج الحق، ويستضيؤا بمعارفه وعظته وامثاله من غير اختصاص لذلك بزمان دون زمان، وانما هو هاد للاجيال المتعاقبة، فلو لم يكن له ظهور يعرفه أهل اللسان لاختل اعجازه. نعم يختلف فهم الناظرين منه لاختلاف ادراكهم، على انه ورد الامر من الأئمة عليهم السلام بالرجوع الى الكتاب عند اختلاف الاحاديث وتعارضها بل مطلقاً، فلو كان من قبيل الرموز لما كان معنى للأرجاع اليه.

واما دعوى اشتماله على المطالب العالية فهي وان كانت صحيحة، إلّا ان بيانه غير مخل بالمقصود، لا من جهة الايجاز، ولا من ناحية الاغلاق، بل هو متناسب مع اذواق أهل العصور، فعلوّ مطالبه ودقة معانيه وبعد مرماه لا ينقص من ظهور الفاظه شيئاً، فيعرفه العارف باللغة. واما الباطن فلا يقف عليه إلّا الراسخون في العلم، وعلى ذلك يحمل ما ورد من اختصاص فهم القرآن بأهل البيت سلام الله عليهم.

---

(١) آل عمران: ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

وأما العلم الاجمالي بارادة خلاف الظاهر، فهو انما يوجب الفحص، لاسقوط الظواهر عن الحجية بالكلية، وإلّا لم يجز العمل بالروايات أيضاً لوجود العلم الاجمالي فيها كما في القرآن.

واما دعوى التحريف، فاولاً: نمنع وقوعه، ولم يقل به إلّا بعض العامة، وتبعه نفر من الخاصة، فان القرآن بلغ من الاهمية عند المسلمين في زمان النبي ﷺ حتى حفظته الصدور مضافاً الى الكتابة، ولم يكن أمراً خفياً عن الناس ليمكن تحريفه حتى عن الصدور الحافظة له كلا أو بعضاً. اما ما نقل من الاخبار على تحريف القرآن فالمراد منها على فرض صحتها التحريف من حيث التقديم والتأخير، أو التأويل، أو غير ذلك كما بيناه في مقدمة التفسير.

وثانياً: ان التحريف ولو سلم وقوعه إلّا ان الروايات الآمرة بالرجوع الى الكتاب بما انها واردة عن الصادقين عليهما السلام بعد التحريف، فيعلم من ذلك ان التحريف على فرض وقوعه فهو غير مخل بظهور ما بقي.

واما دعوى وجود روايات ناهية عن تفسير القرآن بالرأي فهي معارضة بروايات متواترة واردة في أبواب مختلفة، دلت على الرجوع الى الكتاب، وطرح ما خالفه، واستشهاد الأئمة عليهم السلام بظواهره، فلابد حينئذٍ من حمل الاخبار الناهية اما على الاستقلال في الاستفادة من الكتاب، كما كان دأب العامة، وقد قال الرجل: حسبنا كتاب الله، ويشهد لهذا المعنى بعض الاخبار، واما على تأويله بما يطابق القياس بالاستحسانات. هذا مضافاً الى ان التفسير في حد نفسه لا يعم الترجمة، لانه بمعنى كشف القناع، لا بيان المعنى الظاهر الذي لا خفاء فيه والعمل على طبقه.

واما ورود المنع عن اتباع المتشابه في الكتاب، فهو اجنبي عن محل الكلام، لان المتشابه هو اللفظ المحتمل لمعنيين في عرض واحد بحيث يكون كل منهما عدلا للآخر، واين ذلك من اللفظ البارز في معناه، على انا لو سلمنا اجمال المتشابه

فالروايات الامرة بعرض الاخبار على الكتاب وطرح ما خالفه مبينة لا جماله، ويظهر منها ان المراد من المتشابه في الآية هو المجمل دون ماله ظاهر، فانه الذي ربما يكون الخبر مخالفاً له فلا يعتنى به، واما الصريح فلا توجد رواية مخالفة له ليكون مورداً للطرح.

فتحصل: ان الكتاب العزيز له ظاهر، وظاهره حجة مالم يحصل الصارف عنه.

تنبيه

اذا احرز مراد المتكلم من ظاهر كلامه، فلا ريب في الاخذ به. واما اذا شك في المراد، فمنشاؤه احد امرين: أما عدم انعقاد الظهور للفظ أصلاً، أو احتمال أن لا يكون الظاهر مراداً. وسبب الأول تارة: يكون عدم احراز الموضوع له وما يفهم من اللفظ عرفاً بما له من القرائن والخصوصيات، ونعبر عن ذلك بعدم احراز المقتضى، واخرى: احتمال قرينية الموجود، وثالثة: احتمال وجود القرينة. والسبب في الثاني أيضاً احد امور ثلاثة: احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة أو تركه لذلك عمداً لمصلحة فيه أو لمفسدة في نصبه أو اتكاله على قرينة منفصلة حالية أو مقالية، متقدمة أو متأخرة لم نظفر عليها بعد الفحص.

اما فيما اذا كان الشك في المراد من قبيل الثاني، أي بعد تحقق الظهور، فالعقلاء لا يعتنون بالاحتمالات الثلاثة المتقدمة، ويأخذون بظاهر الكلام، واعتمادهم عليه انما هو لاصالة الظهور، التي هي بنفسها أصل وجودي ثابت ببناء العقلاء وعدم ردع الشارع عنه، لا لاصالة عدم القرينة كما يستشعر من كلام شيخنا الانصاري[1]، ولعل غرضه﵀ التمسك بها فيما اذا شك في أصل الظهور لاحتمال وجود القرينة، لا فيما

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٠١ (ط. جامعة المدرسين).

اذا كان الظهور متحققاً وشك في المراد، فان منشاء الشك فيه ليس احتمال وجود القرينة المتصلة المانعة عن الظهور أصلاً، لأنه مقطوع العدم في جميع صوره، ووجود القرينة المنفصلة وان كان محتملاً في بعض الصور وهو المنشأ للشك فيه إلّا انه لا تمنع من انعقاد الظهور، وانما يمنع وصولها عن حجية الظهور، فاي حاجة الى التمسك باصالة عدم القرينة لنفي ذلك، وقد مر تفصيله في مبحث العام والخاص.

واما الفرض الأول، وهو ما اذا شك في المراد لأجل الشك في اصل الظهور الفعلي، فان كان ذلك ناشئا من اجمال اللفظ، كما في لفظ الصعيد في الآية، المردد بين التراب ومطلق وجه الارض، فالمرجع فيه الاصل العملي. وان كان ناشئاً من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، كما في الامر الواقع في مورد توهم الحظر كقوله تعالى (واذا حللتم فاصطادوا)[1] وكما في الضمير الراجع الى بعض افراد العام، والاستثناء المتعقب لجمل عديدة، فان قلنا: بان اصالة الحقيقة بنفسها أصل عقلائي كما نسب الى السيد المرتضى﵀ فبها يحرز الظهور، ويؤخذ به، ولكنه لم يثبت ذلك، واما اذا قلنا: بان بناء العقلاء انما هو على العمل بالظهور الكاشف نوعاً عن المراد كما هو الصحيح، فلا ظهور في المقام ليؤخذ به. وان كان الشك ناشئاً من احتمال وجود المانع فهو على قسمين: اذ المانع المحتمل تارة: يكون امراً داخلياً، كما اذا احتمل غفلة المخاطب عن استماع القرينة، واخرى: يكون امراً خارجياً كما اذا احتمل سقوط القرينة عن الكلام لأجل التقطيع، أو كثرة الوسائط في الاخبار.

اما في الأول، فلا ريب في بناء العقلاء على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال. نعم وقع الخلاف في ان بنائهم على ذلك هل هو ابتدائي كما ذهب اليه في الكفاية[2]، أو هو

---

(١) المائدة: ٢.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٦٥.

بعد اجراء اصالة عدم الغفلة أو عدم القرينة كما ذهب اليه الشيخ[١] ﷺ؟ والحق هو الثاني، لما ذكرنا ان مورد بناء العقلاء انما هو الظهور، وعملهم على الأخذ بالظاهر، فلابد من اثباته اولاً باجراء اصالة عدم القرينة، ثم الحكم ثانياً بحجيته، وعلى هذا يحمل ما أفاده الشيخ ﷺ من ارجاع الاصول اللفظية الى الاصول العدمية كما اشرنا اليه.

واما في الثاني، وهو ما اذا كان المانع المحتمل امراً خارجياً، فالمشهور فيه أيضاً الرجوع الى اصالة عدم القرينة، ولم يفرقوا بين هذه الصورة وسابقتها. ولكن المحقق القمي فرق بينهما، وذهب الى عدم ثبوت بناء من العقلاء في مثل ذلك، وعليه بنى انسداد باب العلمي في الاحكام.

وما افاده من الكبرى الكلية وان كان متيناً، وشاهدها ان العقلاء اذا وصل اليهم كتاب قطع بعضه وبقي بعضه لا يعملون بظاهر الباقي اذا احتملوا في المقطوع قرينة صارفة لظهور الجمل الباقية، وهكذا لو اعترى العبد سنة حين تكلم المولى معه، ليس له العمل بظاهر ما سمعه من الكلام اذا احتمل فوات قرينة صارفة، ولا يدفع ذلك بالاصل، وهكذا فيما يوجد من السجلات والاسناد، إلّا ان تطبيقها على المقام غير صحيح، لما ذكرناه انفاً من ان المقطعين للاخبار بلغوا الغاية في الفضل والتقى، ومعرفة لحن القول، فلا تخفى عليهم القرائن لو كانت موجودة، فاحتمال خفائها عليهم موهون جداً، وليس هذا تمسكاً بفهمهم واستنباطهم كي يقال: انه غير حجة بالنسبة الينا، بل تمسك بروايتهم للاحاديث الخالية عن القرائن كما في النقل بالمعنى، وهذا ثابت في المرتكزات والأمور العرفية أيضاً.

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٠١ (ط. جامعة المدرسين).

المبحث الثاني :

حجية قول اللغوي

استدل على حجية قول اللغوي في تعيين معاني الالفاظ بوجوه:

الأول: انه من أهل الخبرة لتعيين الموضوع له، فالرجوع اليه من قبيل الرجوع الى المهندس في تقويم الدار، أو الرجوع الى الفقيه في بيان الاحكام، وقد بنى العقلاء على العمل بقول أهل الخبرة من دون اعتبار العدالة، ولا التعدد فيها. واما اعتبار ذلك في المجتهد فهو بدليل خاص خارجي.

وفيه: ان الرجوع الى أهل الخبرة انما هو في الامور الحدسية التي يحتاج استخراجها الى اعمال رأي ونظر، واللغوي ليس من أهل تعيين المعاني الحقيقية، فان غاية ما يترتب على اطلاعه واستقرائه بيان موارد استعمال اللفظ في معنى أو معاني، وذلك غير محتاج الى حدس واجتهاد، بل هو من الاخبار عن الحس فيكون بابه باب الشهادة، والرجوع اليه من قبيل الرجوع الى الشاهد، فنعتبر فيه كلما يعتبر في الشاهد من العدالة، والتعدد أيضاً على قول. على انا لو سلمنا ان اللغوي من أهل خبرة ذلك إلّا ان الكتب الموضوعة في اللغة لم. توضع لبيان ذلك، وانما وضعت لبيان موارد الاستعمال، وإلّا كانت جميع اللغات العربية إلّا النادر مجازاً، وهو مقطوع البطلان.

الثاني: دعوى الاجماع على العمل بقول اللغوي، فان العلماء خلفاً عن سلف يراجعون كتب اللغة، ويعملون بها.

وفيه: اولاً: ان تحصيل الاجماع على ذلك مشكل بعد مالم يتعرض جملة من الفقهاء لهذا البحث أصلاً، ولعل عملهم بقول اللغويين كان لأجل حصول الاطمينان لهم من اتفاقهم على معنى واحد، ووثوقهم بذلك.

وثانياً: لو سلم تحقق الاجماع فليس تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، لاحتمال أن يكون مستند المجمعين احد الوجوه التي يستدل بها في المسألة.

الثالث: اجراء انسداد صغير في خصوص اللغات، فان معاني غالب الالفاظ مجهولة، اما أصلاً واما سعة وضيقاً.

وفيه: ان انسداد باب العلم في اللغة ان رجع الى انسداد باب العلم في الاحكام، فالنتيجة بعد ضم بقية المقدمات هو حجية الظن بالحكم مطلقاً، سواء في ذلك حصوله من قول اللغوي أو من الرجالي أو غيره، وسواء كان باب العلم في غالب الالفاظ منسداً أو لم يكن. وان لم يرجع الى ذلك، وكان باب العلم بالاحكام مفتوحاً فلا اثر لانسداد باب العلم باللغة.

ثم ان بعض الاعاظم وجه الاستدلال بالانسداد بتقريب آخر: وهو ان من جملة مقدمات الانسداد عدم جواز الرجوع الى البراءة اما للزوم الخروج عن الدين، أو للزوم المخالفة القطعية، وعند انسداد باب العلم باللغة وان لم يلزم من الرجوع الى البراءة في الاحكام المجهولة من هذه الجهة خروج عن الدين، إلّا انه يلزم منه المخالفة القطعية قطعاً، لان غالب الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة معانيها مجهولة، فلابد من التنزل فيها الى العمل بالظن الحاصل من قول اللغوي.

وفيه: أولاً: منع الصغرى، اذ لانسلم كون الجهل بالاحكام لاجل الجهل باللغة بمثابة يستلزم الرجوع فيها الى البراءة المخالفة القطعية، فانه ليس في الفاظ الكتاب والسنة الفاظاً مجهولة المعنى إلّا القليل سيما في الالفاظ المستعملة في موارد الاحكام الالزامية، بل لم نجد فيها إلّا الفاظاً معدودة، نعم الغالب في مجموع الفاظ

اللغة ذلك.

وثانياً: ان مقدمات الانسداد غير منحصر بعدم جواز الرجوع الى البراءة، بل من جملتها عدم امكان الاحتياط، أو عدم وجوبه، للعسر والحرج، أو لكونه مخلاً بالنظام، وفي المقام لا يلزم من الرجوع الى الاحتياط شيء من ذلك.

فالمتحصل: مما ذكرناه انه لا دليل على حجية قول اللغوي، بل يدخل في باب الشهادة، فيعتبر فيه العدالة بلا خلاف، والتعدد على القول به، وسيأتي الكلام فيه عند التعرض لمفهوم اية النبأ

المبحث الثالث :

حجية الاجماع المنقول

وكان الأولى تأخيره عن بحث حجية الخبر الواحد، لترتبه عليه، اذ هو من شئونه ومتمماته، فانه بعد اثبات حجية الخبر يبحث عن اختصاصها بنقل رأي الامام عليه السلام بعنوان الرواية، وعمومه للنقل بعنوان الاجماع، أو الاتفاق، أو نفي الخلاف. وكيف كان يقع الكلام فيها من جهات.

الجهة الاولى: افاد الشيخ رحمه الله ما حاصله[1]: ان الاخبار عن الشيء تارة يكون عن حس ومشاهدة، اما جزماً واما احتمالاً.

واخرى عن حدس قريب من الحس بحيث لا يكون له مقدمات بعيدة، كالاخبار بان حاصل ضرب ثلاثة في ثلاثة تسعة، أو بغيره من نتائج الحساب والهندسة.

وثالثة يكون عن حدس كان منشاؤه تام السببية في نظر المنقول اليه، بحيث لو فرض اطلاعه على ذلك السبب لقطع بذلك الامر الحدسي، لعلمه بالملازمة بينهما. ورابعة: يكون الاخبار عن حدس بعيد عن الحس من دون أن يكون سببه تاماً عند المنقول اليه.

اذا وضح هذا نقول: استقرت سيرة العقلاء على العمل بالخبر مطلقاً في الامور

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٣٥ (ط. جامعة المدرسين).

المحسوسة وما كان قريباً من الحس، لقلة وقوع الاشتباه فيها، وما يرجع الى الاخبار عن الحس كما في الفرض الثالث، فان حكاية المسبب بعد فرض ثبوت الملازمة بينه وبين سببه حتى عند المحكي له حقيقة تكون اخباراً عن تحقق السبب، الذي هو امر حسي، فان في جميع ذلك لا منشأ لتوقفهم عن العمل بخبر العادل إلّا احتمال تعمد كذبه، وهو منفي بالعدالة والوثوق، أو احتمال غفلته وهو منفي باصالة عدم الغفلة. واما في غير ذلك من الامور الحدسية فيحتمل أن يكون خطاء المخبر مستنداً الى اشتباهه، فانه غير مأمون فيها، وحيث لا دافع لهذا الاحتمال، فلتوقفهم عن العمل به مجال، ولم يثبت منهم بناء على ذلك. وعلى هذا فناقل الاجماع ان كان معتمداً في نقله على مشافهة الامام والسماع منه فهو ينقل فتوى الامام بعنوان الاجماع، فلا يتوقف في الاخذ بقوله، غير انا نقطع بعدم تحققه، خصوصاً في الاجماعات المنقولة من المتأخرين عن الغيبة الصغرى، مع انا مأمورون بتكذيب مدعى الرؤية عملاً. وان كان الناقل معتمداً على قاعدة اللطف ونحوها فالمنقول اليه ان كان يرى الملازمة بين ذاك الاتفاق وقول المعصوم اخذ به، وإلّا فلا يكون حجة بالقياس اليه.

وقد ذهب بعض الاعاظم الى حجية الاجماع المنقول من القدماء، بدعوى: احتمال كون مستندهم في ذلك هو السماع من المعصوم عليه السلام ولو بالواسطة، لقرب عصرهم بعصر الحضور، ثم ضموا اليه فتاوى بقية العلماء، ونقلوا الجميع بعنوان الاجماع.

وفيه: اولاً: ان المتتبع لاجماعات القدماء كالشيخ الطوسي والسيد المرتضى وامثالهم يقطع بعدم استنادهم في ذلك الى ما ذكر، فان المستند للشيخ في حجية الاجماع قاعدة اللطف، والسيد كثيراً ما ينقل الاجماع على حكم يراه موافقاً للقاعدة أو الاصل، كدعواه الاجماع على جواز الوضوء بالمائع المضاف اتكالاً على اتفاقهم على أصل البراءة، مع انه لا قائل به أصلاً.

وثانياً: لو كان الامر على ما ذكر لكان الاولى النقل عن المعصوم بعنوان الاخبار عنه، والنقل بعنوان الاجماع يكون من قبيل الأكل من القفا.

وثالثاً: ان هذا لاحتمال موهوم ملحق بالوسواس، والذي يكفي في حجية قول المخبر من احتمال كونه عن حس انما هو الاحتمال العقلائي لا الموهوم.

الجهة الثانية: في مدرك حجية الاجماع، الذي هو أحد الادلة الاربعة، وبيان الملازمة بين الاجماع وقول المعصوم عليه السلام، أما عقلا بحيث يستحيل عدم كاشفيته عنه، واما عادة، واما اتفاقاً عند الجميع أو عند بعض دون بعض.

وتقريب الملازمة العقلية من وجهين:

الأول: ما استند اليه الشيخ الطوسي رحمه الله من قاعدة اللطف، بمعنى انه يجب على المولى سبحانه لطفاً بعباده ان لا يمنعهم عن التقرب والوصول اليه، بل عليه أن يكمل نفوسهم القابلة، ويرشدهم الى مناهج الصلاح، ويحذرهم عن مساقط الهلكة، وهذا هو السبب في لزوم بعث الرسل وانزال الكتب، وعليه فلو اتفقت الامة على خلاف الواقع في حكم من الاحكام لزم على الامام المنصوب حجة على العباد ازاحة الشبهة بالقاء الخلاف بينهم، فمن عدم الخلاف يستكشف موافقة راي الامام عليه السلام دائماً، ويستحيل تخلفه عنه.

وفيه: أولاً: بعد تسليم صحة القاعدة، ان اللطف انما يقتضي تبليغ الاحكام على النحو المتعارف، وقد بينها الأئمة عليهم السلام للرواة المعاصرين لهم، فاذا فرضنا ان الطبقة الثانية أو الثالثة من الرواة اضطرها الخوف والتقية الى ستر الاحكام، ولم تصل الى الطبقة اللاحقة، فليس على الامام عليه السلام ايصالها اليهم بطريق الاعجاز، والقاعدة لا تقتضي ذلك، وإلا كان قول فقيه واحد حجة اذا فرض انحصار العالم به في زمان، وذلك من الفساد بمكان.

وثانياً: القاء الخلاف وبيان الواقع من الامام عليه السلام لو كان باظهار شخصه لهم،

وتعريفهم بامامته فهو مقطوع العدم. وان كان مع خفاء ذلك، فلا اثر لخلاف شخص مجهول، فتأمل.

الوجه الثاني: لاثبات الملازمة العقلية قياس الاخبار عن حدس، بالحكاية عن حس، فكما لو تواترت الاخبار الحسية يحصل القطع بمؤداها كذلك في الحكايات الحدسية، مثلاً اذا اتفق فقهاء العصر على حكم فمن رأي الفقيه الاول يحصل الظن بالواقع، ومن فتوى الفقيه الثاني يحصل الاطمينان، ويتأكد ذلك من ارائهم الى أن يحصل القطع بالموافقة.

وفيه: ان القياس مع الفارق، لان منشأ احتمال الكذب في الاخبار الحسي اما الخطأ في الحس، أو تعمد الكذب، والاول بعيد للغاية، والثاني يدفعه وثاقة المخبر، واحتمال كلا الامرين يضعف بكثرة الحكاية الى أن يقطع بعدمها، وفي مانحن فيه حيث كان المخبرون معتمدين على الحس فمن القريب جداً اشتباههم في الاستدلال، فان نسبة الاشتباه الى الجميع كنسبته الى الواحد، الا ترى ان اتفاق الفلاسفة جلهم أو كلهم على امر برهاني لا يوجب القطع به. نعم لو تم مانسب الى النبي صلى الله عليه وآله (لاتجتمع امتي على الخطأ)[1] ثبتت الملازمة، إلّا انه بمعزل عن الواقع.

واما الملازمة العادية بينهما فتقريبها: ان العادة تمنع من اتفاق المرؤوسين على أمر من دون متابعة رأي الرئيس فيه.

وفيه: ان ذلك انما يكون فيما اذا ثبت حضورهم معه، وملازمتهم اياه، وانى يثبت ذلك في عصر الغيبة.

واما الملازمة الاتفاقية، فلا سبيل الى انكارها، ولكن لايثبت بها حجية الاجماع مطلقاً، فان استكشاف رأي الامام عليه السلام منه يختلف حسب اختلاف الحاكي

---

(١) بحار الانوار: ٤ / ٣٦. وقد ورد في كنز العمال: ١ / ٢٠٦ (لن تجتمع امتي على ضلالة).

والمحكي له، فرب شخص لا يرى الملازمة أصلاً، واخر لا يستكشف رأي الحجة إلّا من اتفاق العلماء في جميع الاعصار، وثالث يحصل له اليقين من اتفاق أهل عصر واحد، أو من اتفاق جملة منهم، وقد شاهدنا بعض الاعاظم يدعى القطع بالحكم من اتفاق الشيخ الانصاري والسيد الشيرازي والميرزا محمد تقي الشيرازي نور الله ضريحهم، لاعتقاده بشدة ورعهم، ودقة فكرهم.

الجهة الثالثة: في كشف الاجماع عن دليل معتبر عند المجمعين بحيث لو وصل الينا لكان معتبراً عندنا. وهذا ايضاً من مدارك حجية الاجماع، وتحقيق ذلك: انه لو كان في البين أصل أو قاعدة أو اطلاق يحتمل اعتماد المجمعين عليه فليس له تلك الكاشفية، اذ لعل استنادهم كان الى ذلك. وان لم يوجد ما يحتمل كونه مدركاً لفتواهم، فلا محالة يكشف اتفاقهم عن وجود دليل معتبر عندهم لو وصل الينا لاعتمدنا عليه، اما وجود أصل الدليل، فلأنَّ عدالتهم قاضية بعدم اقدامهم على الفتوى من غير مستند صحيح، واما اعتباره عندنا فللاطمينان بفهمهم وفضلهم. نعم في بعض الاجماعات المنقولة من قدماء الاصحاب نحتمل أن يكون اعتمادهم على أصل أو قاعدة، ولم يذكروها في كتبهم لان دأبهم لم يكن على ذكر الاستدلال، وبعد ما حدث بيان الاستدلال وضبطه في الكتب في زمن الشيخ الطوسي﵀ اخذوا باجماعاتهم، واتبعوهم في موارد الاجماعات، فصارت المسئلة اجماعية.

فالانصاف ان الاجماع غير معتبر، ولكن مع ذلك لا تصح مخالفته إلّا مع الفحص التام.

المبحث الرابع :

حجية الشهرة

لا يخفى ان الشهرة تكون على اقسام ثلاثة:

الأول: الشهرة في الرواية، ومعناها كثرة نقل الرواة لها، ويقابلها الندرة والشذوذ. وهذه الشهرة من مرجحات باب التعارض، فان كثرة الناقل عن الحس يوجب الاطمينان.

الثاني: الشهرة في العمل، ومفادها استناد المشهور الى خبر في مقام الحكم. وبهذه الشهرة ينجبر ضعف سند الرواية اذا احرز الاستناد، فالخبر المنجبر بها يكون معتبراً بالعرض. وفي قبال هذه الشهرة الاعراض الموجب لوهن الرواية.

الثالث: الشهرة في الفتوى، والمراد بها اشتهار الفتوى من دون أن يعلم مستندهم في ذلك، وهذه هي محل النزاع في كونها حجة.

وقد استدل لحجيتها بوجوه.

الوجه الأول: التعليل الوارد في مقبولة عمر ابن حنظلة بعد قوله: ويترك الشاذ النادر (فان المجمع عليه لاريب فيه)[1] بدعوى: ان المراد من المجمع عليه ليس الاجماع المصطلح، ولذا أمر بترك الشاذ، فلابد وان يراد منه مجرد الشهرة، فتعم الشهرة الفتوائية. وكذا قوله عليه السلام في مرفوعة زرارة (خذ بما اشتهر بين اصحابك)[2]

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) عوالي اللئالي: ٤ / ١٣٣، ح ٢٢٩.

فان الموصول من الكنايات، والصلة معرفة له، واطلاقها يشمل الشهرة في الفتوى.

وقد اورد عليه شيخنا الانصاري[١].

اولا: ان المقصود من الشهرة في المرفوعة الشهرة اللغوية، بمعنى الوضوح والظهور يقال: زيد شهر سيفه اذا ابرزه واظهره، فمعنى قوله: «خذ بما اشتهر» هو الامر بأخذ الظاهر البين، وكذا المراد من (المجمع عليه) في المقبولة لو فسر بالشهرة، ويشهد له استشهاد الامام عليه السلام في ذيله بالنبوي المعروف «انما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب» وهذا قرينة على انه عليه السلام اراد من المشهور ماهو بين الرشد عند كل احد، وهذا لا يتحقق إلّا في الشهرة في الرواية، حيث انها ربما توجب الاطمينان بالصدور حتى في الخبرين المتعارضين، ولذا ارجع الامام عليه السلام عند اشتهار الروايتين المتعارضتين الى موافقة الكتاب ومخالفة العامة، وهذا بخلاف الشهرة في الفتوى، اذ ليست لها هذه المنزلة.

وثانياً: ان المعرف لما يراد من الموصول كما يمكن ان تكون صلته كذلك يمكن أن يكون شيء آخر، وبما ان السؤال في المرفوعة عن الخبرين المتعارضين فهو شاهد على ان المراد من الموصول الخبر المتعارض المشهور رواية دون مطلق ما يكون مشهوراً.

الوجه الثاني: ان حجية الخبر الواحد انما هي من باب الطريقية، وبما ان الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية اقوى من الظن الحاصل من الخبر فتكون هي أيضاً حجة بطريق اولى.

وفيه: ان هذا مبني على أن تكون حجية الخبر لأجل افادته الظن، وعليه يلزم حجية كل ظن مساو للظن الحاصل من الخبر او اقوى منه، سواء حصل من

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٥٥ (ط. جامعة المدرسين).

الشهرة، أو من فتوى الفقيه، أو من غير ذلك. ولكن المبنى غير تام، اذ يحتمل أن يكون ملاك حجية الخبر اغلبية مطابقته للواقع، والشهرة في الفتوى لم يحرز كونها كذلك، فان الفتوى اخبار عن الحدس، فلا يقاس بالخبر الذي هو حكاية عن الحس، على انا نحتمل دخل خصوصية اخرى في ملاك حجية الخبر زائدة على اغلبية المطابقة.

الوجه الثالث: التعليل في ذيل اية النبأ، وهو قوله سبحانه ﴿**ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين**﴾[١] فتعليل وجوب التبين باصابة القوم بجهالة أي بسفاهة يدل على عدم لزوم التبين في كل مورد لا يكون العمل سفاهة، فان العلة كما تكون مخصصة تكون معممة أيضاً، وليس الأخذ بالشهرة من السفاهة.

وفيه: ان التعليل لا يقتضي نفي الحكم عن غير مورده مما لا توجد فيه تلك العلة، اذ ليس لها مفهوم، فانه فرع انحصار العلة، ولا يستفاد من التعليل ذلك، وهذا لاربط له بتعميم العلة وتخصيصها كما هو ظاهر، وقد ورد في الحديث «انّ الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها، ولكن حرمها لعاقبتها...»[٢] فمن عموم العلة فيه يستفاد حرمة كل مسكر ولو لم يكن خمراً، ولكن لا يدل ذلك على حلية كل ما ليس بمسكر ولو من النجاسات وغيرها. نعم حيث امرنا في الآية المباركة بالتبين عند ارادة العمل بنبأ الفاسق فاذا حصل التبين ولو كان بالاستعلام من أهل الفن، وانكشاف استنادهم اليها يتبين صحة الرواية، فلا يبعد استكشاف حجية الشهرة في الاستناد عن الآية الشريفة.

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ١٩ من أبواب الاشربة المحرمة.

المبحث الخامس :

حجية خبر الواحد

لا يخفى ان العلم الضروري بالاحكام الشرعية غير حاصل إلّا في احكام كلية، كوجوب الصلاة والصوم وامثالهما، والاخبار المقطوع صدورها اما للتواتر أو للقرائن القطعية قليلة جداً، فغالب الاحكام انما تثبت باخبار الاحاد، فالبحث عن حجيتها يكون من أهم المسائل الاصولية، وباثباتها ينفتح باب العلمي وينسد باب الانسداد، وبعدمها تتم اقوى مقدماته، فالاشكال في كون ذلك بحثاً اصولياً مبنياً على حصر موضوع علم الاصول بخصوص الادلة الاربعة في الحقيقة اشكال على حصر الموضوع بذلك، اذ كون هذه المسئلة أصولية من البديهي، ولم يرد في بيان موضوع الاصول آية ولا رواية، وما قيل في ذلك فروض وتصورات، فلابد وان يؤخذ عنواناً عاملاً ليشمل جميع مسائل العلم.

وقد تصدى شيخنا الانصاري﵀ لدفع الاشكال، وجعل البحث عن حجية الخبر بحثاً عن ثبوت السنة به، فيكون من عوارضها.

وتقريب: ما افاده[1]: ان العمل بالاخبار يتوقف على أمور ثلاثة: ثبوت الظهور وحجيته، وأصل الصدور، وجهة الصدور. اما الظهور وحجيته فقد تقدم الكلام فيه. واما جهة الصدور فتغنينا عن البحث عنه السيرة العقلائية القائمة على

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٥٦ (ط. جامعة المدرسين).

عدم الاعتناء باحتمال صدور الكلام لغير بيان المراد الواقعي من تقية وسخرية ونحوهما. واما أصل الصدور فالمتكفل له هذه المسألة، فيبحث فيها عن ان صدور السنة، وهي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، يثبت بخبر العادل اولا؟

وما افاده لا يمكن المساعدة عليه، فان الثبوت الذي اشار اليه لا يخلو اما أن يكون ثبوتاً واقعياً أو تعبدياً، وارادة الثبوت الواقعي منه بديهي الفساد، ولا يمكن اسناده اليه، سواء كان خارجياً أو ذهنياً، اما الثبوت الخارجي فلأنَّ الخبر حاك عن السنة، وكيف يعقل أن يكون الحاكي من علل تحقق المحكي، واما الذهني بمعنى التصديق فهو انما يتحقق فيما اذا كان الخبر قطعياً، وخبر الواحد لا يفيد ذلك. واما الثبوت التعبدي فلا معنى له سوى تنزيل الخبر منزلة السنة في وجوب العمل به، ومن الواضح ان البحث عن ذلك بحث يعرض على الخبر لا عن عوارض السنة إلّا بالالتزام، ولابد في المسائل الأصولية ان تكون بمدلولها المطابقي بحثاً عن عوارض الموضوع.

وقد وجه بعض اعاظم مشايخنا﵀ كلام الشيخ﵀ بما حاصله: ان كل تنزيل يستدعي وجود منزل ومنزل عليه وجهة التنزيل، والمفروض في المقام ان المنزل هو الخبر، والمنزل عليه هي السنة، وجهة التنزيل وجوب العمل به، فكما يمكن أن يبحث عن تنزيل الخبر منزلة السنة فيكون البحث عن عوارضه، كذلك يمكن ان يبحث عن كون السنة منزلاً عليها فيكون البحث عن احوالها[1].

وفيه: أولاً: ان متعلق غرض الأصولي انما هي الجهة الاولى، واما الجهة الثانية فلا يبحث عنها الأصولي.

وثانياً: ان أصل المبنى غير تام، لما مر من أنه لا تنزيل في باب جعل الحجج

---

(١) نهاية الدراية: ٣ / ١٩٩.

أصلاً، فلا الخبر منزل منزلة القطع، ولا مؤاده منزل منزلة الواقع، بل المجعول هو تتميم الكشف، وهو المبحوث عنه في المقام، وليس ذلك إلّا من عوارض الخبر.

فالحق في الجواب ان ذلك الاشكال مبني على حصر موضوع الأصول في الأدلة الاربعة، ولا وجه له، بل الموضوع عنوان يعم جميع مسائله، والاشارة الاجمالية اليه تغنى عن تعيينه باسمه ورسمه، هذا بناء على اعتبار وجود الموضوع لكل علم. واما بناء على عدم اعتبار ذلك، وانه لا يلزم ان يكون لكل علم موضوع خاص كما هو الصحيح على ما عرفت في اول الكتاب، فالاشكال مندفع من أصله.

وكيف كان اختلف العلماء الاعلام في حجية خبر الواحد، فجملة من قدماء الاصحاب انكروا ذلك اشد الانكار، حتى الحقها بعضهم بالقياس، وادعى الضرورة على ذلك. وذهب المتأخرون الى حجيته.

واستدل المانعون بوجوه:

الوجه الأول: الاجماع على ذلك.

وفيه: اولاً: ان دعوى الاجماع على عدم الحجية مع مخالفة المشهور في المسئلة مقطوع الكذب.

وثانيا: كيف يمكن نفي حجية خبر الواحد بنقل الاجماع مع انه من افراد المبحوث عن حجيته في المقام، اذ من عدم حجية الخبر يثبت عدم حجية الاجماع المنقول بالاولوية.

الوجه الثاني: الروايات الناهية عن العمل بغير العلم. وهي كثيرة متواترة اجمالاً[1]، وفي جملة منها المنع عن العمل بالخبر اذا لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنة نبيه، والأمر بطرح ما خالف الكتاب، ومن الواضح ان

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٩ من ابواب صفات القاضي.

اغلب الروايات التي بايدينا وهي محل البحث ليس عليها شاهد من كتاب الله، ولا من السنة المحكمة، وإلّا لما احتجنا الى التمسك بالخبر والاعتماد عليه.

وفيه: انها معارضة باخبار دالة على حجية خبر الواحد في الجملة، ونعلم أيضاً بصدور اخبار لا شاهد عليها من الكتاب ولا من السنة القطعية، بل مخالفة للكتاب بنحو العموم والخصوص، ومع هذا كيف يمكننا الأخذ بظاهر تلك الاخبار، فلابد من حملها على أحد وجوه.

منها: حملها على المخالفة بالتباين لا بالعموم والخصوص، لكثرة ورود المخصصات من الروايات على عموم القرآن، والمقيدات على اطلاقه، كقوله عليه السلام: (لا ربا بين الوالد والولد)[1] المقيد لاطلاق قوله تعالى ﴿وحرم الربا﴾[2] فالأخذ باطلاق ادلة المنع يستلزم تخصيص الأكثر، مع ان سياقها آبٍ عن التخصيص، لوضوح استهجان ان يقال: ما خالف قول ربنا لم نقله إلّا في خمسة موارد مثلاً.

ولا يرد على الحمل المتقدم ما اشكل به الشيخ رحمه الله من ان الدساسين لم يضعوا ما ينافي الكتاب بالتباين، لعلمهم بان ذلك لا يصدق منهم، وذلك لان الواضعين كانوا يدسون تلك المجعولات في كتب الثقات من اصحاب الأئمة، ولم ينقلوها بانفسهم، لعدم القبول منهم، وقد لعن الصادق عليه السلام المغيرة على ما روى، لانه دس في كتب أصحاب أبيه عليه السلام أحاديث كثيرة.

ومنها: حملها على مانسب اليهم في أصول الدين مما لا توافق مذهب الشيعة، وقد كان ذلك كثيراً، ولكن لا يوجد منها في الكتب الاربعة ونظائرها إلّا قليل، لانها مهذبة.

ومنها: حملها على صورة التعارض، وفي بعضها قرينة على ذلك، ويستفاد منه

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٧ من ابواب الربا.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

حجية الخبر في حد نفسه. ومضافاً الى جميع ما ذكر ان المعارضة بين بعض تلك الطائفة وبين ادلة حجية الخبر تكون بنحو الاطلاق والتقييد، فان المنع عن الاعتماد على مالا شاهد عليه من الكتاب مطلق، يعم الخبر وغير الخبر، والموثق وغير الموثق، ودليل حجية الخبر الموثق اخص من ذلك، فيقيدها لا محالة، فنتيجة الجمع حرمة الأخذ بما ليس له شاهد من القرآن إلّا خبر الثقة.

الوجه الثالث: الآيات مثل قوله تعالى ﴿**ولا تقف ماليس لك به علم**﴾[١].

وقوله سبحانه ﴿**ان الظن لا يغني من الحق شيئاً**﴾[٢].

وفيه: ان ادلة حجية الخبر حاكمة على الايات، نظير البينة وقول ذي اليد، ومع التنزل عن ذلك فالمعارضة بين الآيات وادلة حجية الخبر بالعموم والخصوص، فان الايات شاملة لخبر العدل وغيره، والوارد في أصول الدين وفروعه، بخلاف دليل حجية الخبر.

ثم ان المحقق النائينيﷺ ذكر ان في خبر الواحد اصطلاحين[٣]: احدهما: ما قابل المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية، وهو بهذا المعنى محل البحث، وثانيهما: الخبر الضعيف غير الموثق. وبهذا جمع بين كلام المنكر لحجيته والمثبت لها، وادعى ان من انكر العمل بخبر الواحد ناظر الى الضعيف غير الموثوق به، واما خبر العادل فلا خلاف في حجيته. ويشهد لتعدد الاصطلاح ان الشيخ الطوسيﷺ مع انه ممن يعمل بخبر الواحد قال في مسألة تعارض الروايتين ورجحان أحدهما على الآخر، ان المرجوح لا يعمل به، لانه خبر الواحد، وعلى هذا فتكون حجية خبر الواحد اجماعياً.

---

(١) الاسراء: ٣٦.

(٢) يونس: ٣٦.

(٣) اجود التقريرات: ٢ / ١٠٣.

ادلة حجية خبر الواحد:

واستدل المثبتون بوجوه.

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالآيات:

الوجه الاول: الاستدلال بالآيات المباركة.

منها: آية النبأ، وهي قوله عزّ شأنه ﴿**ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين**﴾[١] وتقريب الاستدلال بها من جهات.

الاولى: مفهوم الوصف، حيث انه سبحانه اوجب التبين عن خبر الفاسق، فلا يجب في غيره، ومن الواضح ان وجوب التبين عنه غيري مقدمة للعمل لانفسي، وعليه فمفهوم الوصف في الآية عدم لزوم التبين عن خبر غير الفاسق في مقام العمل، فيعمل به من غير تثبت وتبين.

وفيه: انه ليس للوصف ظهور في المفهوم كما مر بيانه في بحث المفاهيم، خصوصاً في الوصف غير المعتمد على الموصوف، فانه نظير العناوين الذاتية كزيدية زيد، فكما لا مفهوم فيما علق الحكم على العنوان الذاتي مثل «اكرم زيداً»، كذلك لو علق الحكم على الوصف غير المعتمد مثل «اكرم عالماً» فان في كل من الجملتين علق الحكم على الذات، غاية الامر في احداهما: بالعنوان الاشتقاقي، وفي الاخرى: بالجامد الذاتي.

الثانية: ما افاده شيخنا الانصاري﵀ وحاصله[٢]: ان في خبر الفاسق حيثيتين، حيثية ذاتية، وهي كونه خبر واحد، وحيثية عرضية وهي كونه خبر فاسق، وقد علق وجوب التبين على العنوان العرضي، ولو لم يكن علة للحكم لكان العدول عن الأمر الذاتي الى العرضي قبيحاً، وخارجاً عن طريق المحاورة، نظير

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) فرائد الاصول: ١ / ١٦٤ ـ ١٦٥ (ط. جامعة المدرسين).

تعليل نجاسة الدم بملاقاته مع النجس، وعليه فيستفاد انتفاء الحكم عند انتفاء العنوان العرضي.

واورد عليه بعض الاعاظم﵀ بايرادين.

الاول: ان الموضوع هو خبر الواحد في قبال خبر المتعدد كالمتواتر، وكون الخبر خبر واحد سواء بنحو الاضافة أو الصفة من الأمر العرضي للخبر لا الذاتي، فتعليق الحكم على خبر الواحد أو على خبر الفاسق من التعليق على العنوان العرضي، فان كلا العنوانين عرضيان للموضوع، ويحتمل دخل كليهما في الحكم.

وفيه: ان المراد بخبر الواحد هو الذي لا يفيد القطع، ويحتمل فيه الصدق والكذب، في قبال المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية، وليس مراد الشيخ﵀ من ذاتية عنوان خبر الواحد للخبر الذاتي في كتاب الكليات، بل اراد منه الذاتي في باب البرهان، وهو ما يكفي مجرد وضع الشيء في صحة انتزاعه عنه من دون احتياج الى لحاظ أمر خارجي معه، كالامكان بالاضافة الى الانسان، والزوجية بالنسبة الى الاربعة، ومن الواضح ان الخبر في ذاته يحتمل الصدق والكذب، ويصح حمل ذلك عليه من غير حاجة الى ضم أمر خارج اليه، وهذا بخلاف كونه خبر فاسق، فانه ليس ذاتياً للخبر أصلاً.

الثاني: ان اضافة الخبر الى احد الامرين من الفاسق أو الجامع بينه وبين العادل مما لابد منه، فان القائل بحجية خبر العادل يقيده بالفاسق، والقائل بعدم الحجية يقيده بالأعم منه ومن العادل، وذلك لان الماهية المهملة لايحكم عليها بشيء، فالتقييد ضروري، فلا يشعر بالعلية، ولا يثبت به المفهوم.

وفيه: انه لا ملازمة بين عدم التقييد وكون الموضوع هي الطبيعة المهملة، لامكان كونه طبيعي الخبر بنحو الاطلاق، وقد عرفت في محله ان الاطلاق ليس إلّا رفض القيود، وخروج مايفيد العلم انما هو لأجل ان العمل على طبقه في الحقيقة

عمل بالقطع لا بالخبر، فالتقييد ليس ضرورياً.

فالايرادان لا يتوجهان على الشيخ ﷺ.

وقد اورد عليه باشكال آخر وهو ان لازم بيانه حجية خبر غير الفاسق مطلقاً ولو لم يكن عادلاً، كالصغير والوسط بين العادل والفاسق لو قلنا بالواسطة بينهما، ولم يلتزم بذلك أحد.

لكنه مندفع.

اولاً: بعدم اختصاصه بهذا التقريب.

وثانيا: انا لا نريد اعتبار العدالة في الخبر بمفهوم هذه الآية، بل العدالة تثبت بادلتها المخصصة لاطلاق المفهوم، وعدم ارادة اطلاق المفهوم لا يضرّ بثبوت أصله.

والصحيح في الجواب: ان يقال: ان ذلك ليس تقريباً مستقلاً في الاستدلال بالاية، وانما هو بيان لحجية مفهوم الوصف، وقد تقدم الكلام فيه في مبحث المفاهيم، وذكرنا ان تقييد الموضوع بالوصف لا يفيد عليته للحكم. نعم التعبير عن الموضوع بالعنوان الاشتقاقي أو توصيفه بوصف لابد وان يكون لنكته يخرج بها عن اللغوية، ومن المحتمل أن يكون السر في التعبير بالفاسق في الآية بيان فسق الوليد، الذي هو مورد النزول.

الثالثة: الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب: ان وجوب التبين عن الخبر علق على مجيء الفاسق به، فينتفي عند انتفاء الشرط، ولازم هذا عدم التبين عن الخبر اذا لم يكن المخبر فاسقاً، واعتبار العدالة لابد وأن يكون بدليل آخر.

وقد اورد على ذلك بوجوه.

الاول: منع اقتضاء هذه القضية للمفهوم، لانها سيقت لبيان الموضوع، نظير «ان رزقت ولداً فاختنه» فان الولد هو الموضوع لوجوب الختان، وبانتفائه ينتفي الوجوب لانتفاء موضوعه.

ورده في الكفاية[١] بان الموضوع في القضية هو النبأ، وما علق عليه الحكم بوجوب التبين كون الآتي به فاسقاً، وهو متين. وتوضيحه ببيان أمور.

الأول: ان مناط ثبوت المفهوم رجوع القيد الى الحكم، فلو كان راجعاً الى الموضوع كما في قولك «زيد الجائي اكرمه» أو الى المتعلق كما لو قال: «الصلاة في يوم الجمعة واجبة» فلا دلالة فيه على المفهوم أصلاً، وقد اثبتنا حجية مفهوم الشرط، لما استظهرناه من ظهور اداة الشرط في تعليق مفاد جملة بجملة، اعني به تعليق الحكم الثابت في الجزاء على الشرط، وبهذا صرح أهل العربية والمنطق.

الأمر الثاني: ان الجزاء تارة: يكون في نفسه معلقاً على الشرط عقلا، ولا دخل للمولى فيه، وان وجد منه تعليق فهو ارشاد الى ذلك كما لو قال: «ان رزقت ولداً فاختنه» واخرى: يكون التعليق بحكم الشارع فقط، وامثلته في الشريعة كثيرة. فما كان التعليق من قبيل الأول فالقضية في مثله مسوقة لبيان الموضوع، ولا مفهوم له، وأما ما كان من قبيل الثاني فالتعليق فيه يفيد المفهوم، وهذا هو الميزان الكلي في كون القضية الشرطية ذات مفهوم وعدمه.

الامر الثالث: الموضوع في القضية الشرطية قد يكون مركباً من جزئين، أحدهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلا دون الآخر، كما اذا قيل «ان ركب الامير، وكان ركوبه يوم الجمعة، فخذ بركابه» فان توقف الجزاء على أصل الركوب عقلي، وعلى كونه في يوم الجمعة شرعي مولوي، ففي مثل ذلك يثبت لها المفهوم بالاضافة الى خصوص الجزء الذي لا يتوقف عليه تحقق الجزاء عقلاً، ولا يكون لها مفهوم بالاضافة الى الجزء الاخر، والوجه في ذلك يظهر مما تقدم.

ثم ان تمييز الجزء الذي أخذ موضوعاً في مقام الاثبات عن الجزء الآخر

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٨٣.

المعلق عليه ثبوت الحكم انما يكون بالاستظهار من سياق اللفظ والتعبير، فالظاهر من مثل قضية «ان جاءك زيد فاكرمه» ان الموضوع فيها هو زيد، ومجيئه شرط لوجوب اكرامه، وينعكس الامر فيما لو قيل «الجائي ان كان زيداً فاكرمه».

اذا عرفت هذه الأمور فنقول: الشرط في الآية المباركة مركب من جزئين، النبأ وكون الآتي به فاسقاً، وما يتوقف عليه الجزاء منهما عقلا وتكون القضية بالاضافة اليه مسوقة لبيان الموضوع هو النبأ، وماهو قيد الحكم بحسب ظاهر العبارة كون المخبر به فاسقاً، فينتفي عند انتفائه.

وتوهم: ان الموضوع في الاية انما هو نبأ الفاسق على نحو التقييد، فليس للقضية مفهوم، اذ لو كان الموضوع طبيعي النبأ وكان مجيء الفاسق به شرطاً للحكم لزم التبين عن كل نبأ حتى نبأ العادل فيما اذا تحقق في الخارج نبأ الفاسق، اذ المفروض ان وجوب التبين ثابت لطبيعي النبأ على تقدير تحقق نبأ الفاسق، وبما ان ذلك باطل قطعاً يتعين الاول، فلا يبقى للقضية مفهوم.

مدفوع: بان ما ذكرناه من اختلاف القيود في رجوع بعضها الى الموضوع وبعضها الى الحكم انما هو في مقام الاثبات والتعبير، فان القيد تارة: بحسب ظاهر القضية يرجع الى الموضوع كما في موارد التوصيف، واخرى: يرجع اليه بحكم العقل، كما في موارد توقف الحكم عليه عقلا كالمثال المتقدم، وثالثة: لا يكون شيء من الأمرين، فيرجع القيد الى الحكم اثباتاً، ويثبت به المفهوم. واما في مقام الثبوت فالقيود باجمعها لابد وان ترجع الى الموضوع، لاستحالة ثبوت الحكم المقيد على الموضوع المطلق، وهذا معنى ما قيل من ان قيود الحكم ترجع الى قيود الموضوع لا محالة، وعليه فالحكم بوجوب التبين عن النبأ معلقاً على كون الجائي به فاسقاً لا يقتضي وجوب التبين عن خبر العادل، ونظير ذلك قولهم عليهم السلام «اذا كان الماء قدر كرّ

لم ينجسه شيء»[١] فانه لا يقتضي عدم تنجس كل ماء بالملاقات اذا اتصف فرد منه بالكرية، بل مقتضاه عدم انفعال الكر منه بالملاقات، وانفعال القليل منه بملاقات النجاسة. وكأن المتوهم خلط رجوع القيد الى الموضوع في مقام الاثبات برجوعه اليه في مقام الثبوت.

وقد انقدح بما ذكرناه مافي الكفاية[٢] من دلالة الآية على حجية خبر العادل ولو كانت القضية مسوقة لبيان الموضوع، بدعوى ظهورها في حصر التبين عن النبأ بخبر الفاسق، فيستفاد انتفاؤه عن غيره، وذلك لان الشرط المسوق لبيان الموضوع لايفيد إلّا كون الموضوع في القضية أمراً خاصاً، ومن الواضح ان اثبات الحكم لموضوع خاص لا يستلزم انتفائه عن موضوع آخر اجنبي عنه.

الثاني: من وجوه الاشكال على مفهوم الشرط ما ذكره شيخنا الانصاري﵀ من ابداء المانع عن الأخذ بمفهوم الآية بعد فرض اقتضاء القضية له[٣]. وبهذا يفترق عن الوجه السابق المبني على انكار أصل المقتضي، توضيحه: ان مورد نزول الاية وان كان خبر الوليد بارتداد بني المصطلق إلّا ان موضوع القضية هو مطلق خبر الفاسق، لا خصوص خبر الوليد، وعليه فذكر اصابة القوم بجهالة في مقام التعليل انما يكون لمناسبة المورد، وإلّا فالفاسق لا يخبر دائماً عما يرجع الى القوم، بل ربما يخبر عن حال شخص، أو ملكية شيء، أو كرية مايع، فالمراد منها مطلق الوقوع في المفسدة المتعقبة بالندم. ثم ان العمل بخبر الفاسق لا يستلزم الوقوع في المفسدة دائماً، فالمراد بالتعليل ان الأخذ بقول الفاسق معرض للوقوع في المفسدة بسبب الجهالة وعدم العلم بمطابقته الواقع، وهذه العلة جارية في خبر العادل أيضاً، لان عدم تعمده

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / باب ٩ من أبواب الماء المطلق.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٨٣.

(٣) فرائد الاصول: ١ / ١٦٧.

الكذب لا يمنع عن احتمال غفلته واشتباهه، فالعمل به معرض الوقوع في المفسدة، لعدم العلم بمطابقة ما أخبر به للواقع، فعموم التعليل قرينة قطعية على عدم ارادة المفهوم، ولا اقل من كونه صالحاً للقرينية، فلا ينعقد للقضية ظهور في المفهوم.

وفيه: ان الاشكال المزبور يتوقف على ارادة عدم العلم من لفظ الجهالة، وهو غير مراد قطعاً، بل الظاهر ان المراد منه السفاهة وفعل مالا ينبغي صدوره من العاقل، ويدل على ذلك انه لو اريد به عدم العلم لزم تخصيص الحكم بما دل على حجية البينة وفتوى الفقيه وأهل الخبرة وغير ذلك مما ثبت حجيته شرعاً، مع ان سياق الآية آب عن التخصيص، فاذاً لا مناص من ان تكون الجهالة بمعنى السفاهة وفعل ما يترتب عليه الوقوع في الندم العقلائي، وحينئذٍ فمفاد الآية هو التحذير عما يكون العمل به سفاهة عند العقلاء، وليس العمل بقول العادل من هذا القبيل كما هو المعروف من سيرتهم.

نعم اشكل الشيخ ﷺ على ما ذكرناه من تفسير الجهالة بما حاصله[1]: ان العمل بقول الوليد لو كان سفاهة لما صدر ذلك من اصحاب النبي ﷺ حتى نزلت الآية رادعة لهم.

وجوابه: ان ترتيبهم الاثر على قوله لعله كان لعدم علمهم بفسقه، فبين الله سبحانه لهم بلسان نبيه ﷺ، وان العمل بقول الوليد بعد ثبوت فسقه مع عدم التبين يعد من السفاهة.

وقد اورد المحقق النائيني ﷺ بعد فرض كون الجهالة بمعنى عدم العلم على انكار الشيخ ﷺ للمفهوم بايرادين[2].

الأول: ما ذكره في تعارض المفهوم مع العموم، وهو ان كلا من العموم

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٦٨ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) فوائد الاصول: ٣ / ١٧٠ ـ ١٧٣.

والمفهوم يتوقف على مقدمتين: احداهما مستفادة من الوضع، والاخرى: من مقدمات الاطلاق. اما العموم فهو متوقف على ما يدل على اسراء الحكم الى افراد ما يراد من مدخوله، والمتكفل له اداة العموم بحسب وضعها، وعلى كون مدخولها نفس الطبيعي غير المقيد بما لم يذكر في اللفظ، ويستفاد ذلك من الاطلاق ومقدمات الحكمة. واما المفهوم فيتوقف على رجوع القيد الى الحكم، والمتكفل له وضع اداة الشرط، ولذا يعد استعمالها في تقييد الموضوع غلطاً، وعلى انحصار الشرط المعبر عنه بالعلية المنحصرة، وهو مستفاد من الاطلاق وعدم ذكر العدل، لا من اداة الشرط وإلّا لكان استعمالها في موارد ذكر العدل مجازاً، وهو خلاف الوجدان، وحينئذٍ اذا وقع التنافي بين المفهوم وعموم التعليل لا يكون العام مانعاً عن المفهوم، لان تقدم العموم عليه ان كان يمنعه عن ظهور الاداة في تعليق الحكم على الشرط فهو غير ممكن، لان الظهور الاطلاقي ولو ببعض مقدماته لا يصلح لمعارضة الظهور الوضعي خصوصاً في مثل الاية. وان كان يمنعه عن انحصار العلة المستفاد من الاطلاق فهو غير تام، لان العموم لا يكون ناظراً الى اثبات العدل للشرط، بل غاية مدلوله هو السريان في افراد موضوعه، واين ذلك من اثبات العدل للشرط المذكور في القضية الشرطية، وعليه فلا مانع من الأخذ بظهور القضية في المفهوم.

وفيه: مالا يخفى، فانا قد بينا في محله ان اطلاق مدخول اداة العموم غير مستند الى مقدمات الحكمة، لان نفس الاداة مصرحة بالاطلاق، ولا يستلزم ذلك مجازية التخصيص على ماهو المبين في مورده، وعلى هذا فيتقدم العموم على المفهوم فيما اذا كانا في كلام واحد، لانه بالوضع، بخلاف المفهوم، فان احدى مقدمتيه مستفادة من الاطلاق. على انه لو سلم توقف اطلاق المدخول على مقدمات الحكمة كان التنافي في المقام بين اطلاقين، فلا وجه لترجيح المفهوم على العموم، لان ثبوت كل منهما متوقف على الاطلاق، فتكون القضية مجملة.

واما ما افاده﵀ من عدم دلالة العام على اثبات العدل للشرط فيرده: ان العام وان لم يكن متعرضاً لبيان العدل بعنوانه إلّا انه يدل عليه بالالتزام، فهو نظير مالو قال: «اذا بلت فتوضأ» ثم قال: «النوم ناقض للوضوء» فان المستفاد من القضية الثانية ثبوت العدل للشرط المذكور في القضية الشرطية بالدلالة الالتزامية لا محالة.

الايراد الثاني: ان المفهوم على تقدير ثبوته يكون حاكماً على عموم التعليل، ورافعاً لموضوعه، فكيف يكون العموم مانعاً عن انعقاد ظهور القضية فيه. وتوضيحه: ان القضية الحقيقية لا تتكفل اثبات موضوعها، لانها حكم ثابت على الموضوع المفروض وجوده، فاحراز ذلك لابد وان يكون من الخارج، فاذا ورد دليل حاكم على العموم يكون مضيقاً له لا محالة، فلا يعارضه العام، لان شمول العام لفرد متوقف على عدم ثبوت دليل حاكم مخرج لذلك الفرد عن موضوع العام، فلا يعقل أن يكون مانعاً عنه، والمقام من هذا القبيل، فان المفهوم في الاية حاكم على عموم العلة. نعم لو وقع التنافي بين المفهوم وعموم العلة امكن القول بكون العموم مانعاً عن المفهوم، كما لو قيل: «ان كان هذا رمان فلا تأكله، لانه حامض» فعموم التعليل فيه يمنع عن اكل كل حامض، ومفهوم الشرط يقتضي جواز اكله مالم يكن رماناً، فيقع التنافي في كل حامض غير الرمان.

وما افاده﵀ متين جداً.

وكأن الشيخ اعلا الله مقامه غفل عن خصوصية المقام، وهي ان ثبوت المفهوم يخرج العمل بخبر العادل عن موضوع العمل بغير العلم، فكيف يعقل ان يكون العموم مانعاً عنه. نعم لولا ذلك كان عموم التعليل مانعاً عن ظهور القضية في المفهوم كما عرفت.

ومما ذكرناه يظهر فساد ما في كلام بعض اعاظم مشايخنا﵀ من استلزام تقديم

المفهوم على عموم التعليل الدور[١] بتقريب: ان ثبوت المفهوم متوقف على عدم انعقاد عموم العلة لكونها متصلة، فاذا خصصنا العموم بالمفهوم يلزم توقف الشيء على نفسه. ووجه فساده ان ثبوت المفهوم غير متوقف على رفع اليد عن عموم التعليل وتخصيصه، وانما يتقدم عليه بالحكومة.

الثالث: من وجوه الاشكال على الاستدلال بالاية ما اورده بعض الاعاظم، وحاصله[٢]: ان التبين في الاية ان اريد به خصوص العلم الوجداني فلا يمكن استفادة المفهوم، لان حجية العلم ذاتية، ووجوب العمل به عقلي، فالامر به لا محالة يكون ارشاداً، ولا يستفاد المفهوم من الأمر الارشادي. وان اريد به مجرد الوثوق، فيقع التنافي بين المفهوم والمنطوق، فان المنطوق يوجب العمل بالموثق وان كان المخبر فاسقاً، والمفهوم يقتضي حجية خبر العادل وان لم يكن موثقاً، كما اذا اعرض الاصحاب عنه، والمفروض ان العلماء بين من اعتبر العدالة في حجية الخبر ولم يكتف بمجرد الوثوق، وبين من اعتبر الوثوق ولم يعمل بخبر العادل الذي اعرض عنه الاصحاب، فاعتبار أحد الامرين أحداث قول ثالث.

وفيه: اولاً: انه لا تنافي بين المنطوق والمفهوم، فان المنطوق كما ذكر يفيد حجية خبر الثقة مطلقاً، والمفهوم يقتضى حجية خبر العادل كذلك، إلّا ان اطلاقه يقيد بما اذا لم يكن الخبر معرضاً عنه، وهذا لا يستلزم التهافت بين المفهوم والمنطوق أصلاً. ومن ذلك يظهر عدم استلزام القول بدلالة الآية على حجية خبر العادل احداث قول ثالث.

وثانياً: ان ما ذكره من كون الأمر بالتبين ارشادياً على تقدير كون التبين بمعنى العلم لاستقلال العقل بحجيته غير تام، فان ما يظهر من الآية انما هو وجوب تحصيل

---

(١) نهاية الدراية: ٣ / ٢١٢.

(٢) نهاية الافكار: ٣ / ١٠٨.

العلم عند ارادة العمل بخبر الفاسق، لا وجوب العمل على طبق العلم ليكون حكم الشارع به ارشادياً.

الرابع: من وجوه الاشكال ان مورد الاية هو الاخبار بارتداد بني المصطلق، ولا اشكال في عدم الاعتداد بخبر الواحد اذا كان المخبر به هو ارتداد شخص واحد فضلاً عن ارتداد جماعة ولو كان المخبر عادلاً، فلو كان للآية مفهوم وجب تخصيصه بغير المورد، وهو أمر مستهجن.

واجاب عنه الشيخ ﷺ بما حاصله[1]: ان الموضوع لوجوب التبين عن النبأ هو طبيعي الفاسق، لا الفاسق الواحد، فيلزم ان يكون الموضوع في المفهوم أيضاً طبيعي العادل، واطلاقه شامل للواحد والاكثر، إلّا انه قيد في خصوص المورد بالتعدد، ولا يخرج بذلك عن المفهوم.

واورد عليه بعض الاعاظم بما ذكره سابقاً من ان التبين ان كان بمعنى العلم كان الامر ارشادياً. وان كان مجرد الوثوق لزم خروج المورد عن الحكم المستفاد من المنطوق، ضرورة عدم جواز الاعتماد على خبر الفاسق الموثوق به في مثل ذلك، وهو قبيح.

وفيه: مضافاً الى ما تقدم من ان الواجب في الآية هو تحصيل العلم، لا العمل به، انَّ معنى التبين لغة هو الظهور والوضوح، يقال: بان الشيء وتبين اذا ظهر، فالامر بالتبين امر بطلب الظهور والوضوح، والظهور الطبعي انما يكون بالعلم الوجداني، واما في غيره فان دل دليل على التعبد به وتنزيله منزلة العلم فهو ظهور تعبداً، وعليه فعدم لزوم التبين عن خبر العادل الثابت بالمفهوم يدل بالملازمة العرفية على حصول الوضوح به، كما ان ما دل على اعتبار البينة في الموارد الخاصة يفيد عدم كون خبر

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٧٢ (ط. جامعة المدرسين).

العدل الواحد فيها ظهوراً ووضوحاً، وان الوضوح فيها لا يكون إلا بشهادة عدلين.

ثم انه قد اشكل بعضهم على أصل حجية خبر الواحد بامرين:

الأول: انه لو كان خبر الواحد حجة لزم قبول قول السيد المرتضىﷺ الناقل للاجماع على عدم حجيته.

وفيه: **أولاً:** ما تقدم من انَّ حجية الخبر منحصرة بما اذا كان الاخبار مستنداً الى الحس لا الى الحدس، وخبر السيد حدسي.

وثانياً: ان نقله معارض بما حكاه الشيخ الطوسي من الاجماع على الحجية، فيتعارضان، وادلة الحجية غير شاملة للمتعارضين.

وثالثاً: انه يستحيل شمول دليل حجية الخبر لنقل السيد، فانه يلزم من وجوده عدمه، اذ لو كان خبر السيد حجة لزم عدم حجية كل خبر لا يفيد العلم، وبما ان خبر السيد بنفسه خبر غير علمي لم يكن حجة، فيلزم من حجية خبر السيد عدم حجيته.

وقد اورد على هذا الوجه بان اخبار السيد بعدم حجية خبر الواحد لا يشمل نفسه، وذلك لان المحكي بخبر السيد اعنى به عدم حجية خبر الواحد في مرتبة سابقة على اخبار السيد، ومن الظاهر ان عدم الحجية لو كان حكماً لخبر السيد أيضاً كان متأخراً عنه تأخر الحكم عن موضوعه، وهذا خلف.

والجواب عنه: ان للاحكام الكلية انشائية كانت أو اخبارية مقامين: مقام الجعل على الموضوعات المقدر وجودها، ومقام الفعلية، وهو الذي يتوقف على فعلية الموضوع، ويكون نسبة الموضوع اليه نسبة العلة الى المعلول، فان جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية غير متوقف على وجود الموضوع خارجاً، كوجوب الحج المجعول على المستطيع، والحرمة المجعولة للخمر، ولو لم يكن في الخارج مستطيع ولا خمر، وقد ذكرنا غير مرة ان كل قضية حقيقية تنحل الى قضية شرطية مقدمها ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، فتأخر الحكم عن الموضوع انما يجري في

الاحكام الفعلية دون الانشائية، وعلى هذا نقول: المحكي في خبر السيد انما هو عدم الحجية انشاءً، فلا يتوقف على وجود الموضوع في الخارج فضلاً عن تأخره عنه.

وان شئت قلت: المتأخر عن خبر السيد هو عدم الحجية الفعلية، واما المتقدم على خبره فهو عدم الحجية الانشائية، فلا خلف.

ثم ان المورد المزبور ذكر وجهاً آخر لدفع أصل الاشكال، وحاصلة ان خبر السيد كما لا يعمه ما حكاه من عدم الحجية للمحال المذكور، لا يمكن ان يحكم عليه بالحجية أيضاً، وذلك لان الحجية وعدم الحجية متناقضان، والنقيضان في مرتبة واحدة، فاذا كان عدم الحجية في رتبة سابقة على خبر السيد كانت الحجية أيضاً في الرتبة السابقة على خبره، لفرض مساواتهما في الرتبة، فلو حكمنا عليه بالحجية لزم تأخرها عنه في الرتبة، وقد فرضنا ان عدم الحجية كان سابقاً في الرتبة على الخبر، هذا خلف.

وفيه: اولاً: ان المحكي بخبر السيد كما عرفت انما هو الحكم الانشائي، وهو غير متوقف على ثبوت الموضوع، فليس له تأخر رتبي عن الموضوع، وكذلك نقيضه وهو الحجية.

وثانياً: قد تقدم في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده ان المتقدم أو المتأخر عن شيء زماناً يتبعه مقارناته في التقدم والتأخر، والسر فيه واضح، فان ملاك التقدم أو التأخر الزماني انما هو سبق بعض اجزاء الزمان على بعض، وهو ثابت في المقارنات الزمانية أجمع، وهذا بخلاف السبق الرتبي، فان ملاكه الموجب له ربما يتحقق في بعض مقارناته في الرتبة، وقد لا يتحقق، مثلاً وجود النار متقدم رتبة على الحرارة الناشئة منه وعدم النار الذي هو متحد مع وجوده في الرتبة لكونهما نقيضين ليس له سبق رتبي على الحرارة اصلاً، لعدم العلية بينهما، وعلى هذا فملاك تقدم عدم الحجية على اخبار السيد كونه محكياً بنفس ذاك الخبر، وهذا الملاك غير

موجود في الحجية، وهذا كما لو اخبر شخص بعدم حرمة الكذب شرعاً، فما اخبر به وهو عدم حرمة الكذب ولو سلم انه لا يشمل نفس اخباره لاستلزامه تقدم المتأخر وبالعكس إلّا انه لا مانع من اتصافه بالحرمة لكونه فرداً من افراد الكذب المحكوم بالحرمة شرعاً.

فالجواب الصحيح: عن أصل الاشكال احد الوجوه الثلاثة المتقدمة، ومع الاغماض عنها نقول: ان دليل الحجية لا يشمل خبر السيد، لدوران الأمر بين دخول خصوص خبر السيد تحت ادلة الحجية وخروج ما عداه وبالعكس، والثاني متعين، لأن الأول يستلزم تخصيص الأكثر المستهجن، فانه على ذلك ينحصر مورد الآية بشخص خبر السيد، مضافاً الى استلزامه بيان احد النقيضين بذكر النقيض الاخر، أي بيان عدم حجية الخبر بلسان حجيته، وهو قبيح، اذ لا معنى لجعل الحجية لخبر الواحد مطلقاً ليثبت به حجية خبر السيد بعدم حجية خبر الواحد.

ثم ان ما نسب الى بعض الاعاظم﵀ من دوران الامر انما يكون بين شمول ادلة حجية الخبر لخبر السيد والاخبار المتحققة قبله وبين شمولها لجميع الاخبار وخروج خبر السيد فقط، ولا يلزم من الالتزام بالأول تخصيص الاكثر المستهجن، غير تام.

اما اولاً: فلأنَّ المحكي بخبر السيد هو عدم حجية الخبر في الشريعة المقدسة في جميع الازمنة، لا خصوص الاخبار المتأخرة، فلو كان خبره حجة لزم عدم حجية اخبار الآحاد مطلقاً.

وثانياً: لو سلمنا ان ما اخبر به السيد هو عدم حجية الاخبار المتأخرة عن خبره، كما اذا فرض أنه صرح بذلك، نقول: ان ماهو الملاك لحجية الاخبار المتقدمة بعينه موجود في الاخبار المتأخرة، فان الحجية ان كانت مجعولة لخبر الواحد في الشريعة فالاخبار المتقدمة والمتأخرة في ذلك سواء، وان لم تكن مجعولة له لم يفرق

بين المتقدم والمتأخر، فالتفصيل باطل لعدم القول بالفصل.

الثاني: مما اورد على حجية الخبر ما ذكره الشيخ﵀[١] وهو مختص بالاخبار الحاكية لقول الامام﵇ بواسطة أو بوسائط، كالاحاديث الموجودة في الكتب المؤلفة من الأصول التي هي محل ابتلاءنا، ونستفيد منها، فاذا تم الاشكال قلّت فائدة حجية الخبر بالاضافة الينا، فان الاحاديث الواصلة الينا من الراوي عن الامام﵇ بغير واسطة كما في اخبار الأصول الأولية نادرة أو معدومة، فلا يبقى اثر للبحث عن حجية خبر الواحد. وتقرير الاشكال من وجهين.

الوجه الاول: ان موضوع كل حكم متقدم عليه رتبة، ولذا قالوا ان نسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى معلولها، فيستحيل ان يكون الحكم موجداً لموضوعه، فاذا فرضنا ان حكماً اوجد موضوعاً امتنع ثبوت ذلك الحكم له، لاستلزامه تقدم المعلول على علته، وفي المقام الخبر المحرز لنا وجداناً انما هو خبر الكليني والشيخ ونحوهما مما ليس بيننا وبينهم واسطة، واما خبر من يروي عنه هؤلاء من الروات المتقدمين الى ان ينتهي الى المعصوم﵇ فهو غير محرز لنا وجداناً، بل هو ثابت بخبر الكليني بعد شمول دليل حجية خبر العادل له، فالحكم بحجية خبر العادل هو الذي أثبت لنا ذلك الخبر، فهو متأخر عن هذا الحكم، فيستحيل أن يكون موضوعاً له.

الوجه الثاني: ان التعبد بالمخبر به والحكم بلزوم تصديقه يتوقف على أن يكون ذلك بنفسه حكماً شرعياً، أو يكون ذا أثر شرعي ليصح التعبد بلحاظه، فان التعبد بدونهما يكون لغواً، وحينئذٍ نقول: اخبار الشيخ بخبر المفيد مثلاً ليس اخباراً عن الحكم الشرعي، كما انه مع قطع النظر عن التعبد بحجيته ليس ذا أثر شرعي، اذ لا أثر

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٧٠ ـ ١٧١.

عملي لقول المفيد من حيث هو، فدليل الحجية لا يشمل مثل اخبار الشيخ عن خبر المفيد، لان المخبر به ليس بحكم شرعي ولا ذا أثر شرعي مع قطع النظر عن دليل حجية الخبر. وهذا الاشكال سار في اخبار جميع سلسلة الرواة. نعم نقل الراوي الأول عن نفس الامام عليه السلام بلا واسطة يترتب عليه الاثر العملي كما هو واضح، وعليه فتختص حجية الخبر بالنقل عن الامام عليه السلام بلا واسطة، فلا يمكننا إثبات ما يهمنا من حجية الاخبار الموجودة فيما بايدينا.

والجواب أولا: بالنقض بالاقرار على الاقرار فيما لو اقر المنكر باعترافه للمدعي سابقاً، وادعى انه كذب في اقراره الأول، فانه يؤخذ باقراره، ويثبت به الاعتراف الأول، لقاعدة الاقرار، مع انه لا دليل على حجية الاقرار على الاقرار بخصوصه، ولو كان ذلك مستحيلاً لم يعقل بناء العقلاء عليه. وينتقض أيضاً بالبينة على البينة، فانه يعمل على طبقها، لدليل حجية البينة، ولولا ذلك لانسد باب اعتبار السجلات والاسناد، فان الشهود الموجودين فيها ينقرضون بعد مدة، فمن أين للمتأخر عنهم الوقوف على شهادتهم وعدالتهم لولا قيام البينة الثانية وحجيتها.

وثانياً: بالحل، وهو انه لو كان الحكم المنشأ واحداً شخصياً، وقد ثبت لموضوعات عديدة، وكان بعض افراد الموضوع مستنداً في وجوده الى ذلك الحكم كان للاشكال المزبور مجال. واما لو كانت هناك احكام عديدة منشأة بانشاء واحد على ماهو الشأن في القضايا الحقيقية، فلا ضير في أن يكون احد تلك الاحكام وموجوداً لموضوع الاخر، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان حجية خبر العادل ووجوب تصديقه مجعول بنحو القضية الحقيقية، فهناك احكام عديدة بحسب افراد الخبر وان كان مبرزها امراً واحداً، فوجوب تصديق خبر الشيخ يثبت لنا خبر المفيد، ويترتب عليه حكمه، وهكذا الى أن ينتهي الى اول الوسائط.

وبهذا يظهر: فساد الاشكال من الوجه الثاني، فان كلا من الوسائط يخبر عن

موضوع ذي اثر مع قطع النظر عن التعبد بتصديق العادل، لوقوع جميع الحكايات في سلسلة اثبات قول المعصوم عليه السلام من وجوب او حرمة، ويجري ما ذكرناه في الاقرار على الاقرار، والبينة على البينة.

وما اورد في المقام على عموم دليل الحجية لخبر الوسائط من استلزامه اتحاد الحاكم والمحكوم عليه بتقريب: ان اخبار الوسائط غير محرزة بالوجدان، وانما احرازها بالتعبد بتصديق العادل، فشمول هذا الحكم لها مستلزم لحكومة وجوب تصديق العادل على نفسه، غير تام، فان الحكومة تكون على اقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون الحاكم بمدلوله اللفظي شارحاً للمحكوم ومبيناً لما هو المراد منه بكلمة اعني، وهذه الحكومة قل ما توجد في الروايات.

الثاني: ان يكون الحاكم ناظراً الى عقد الحمل في المحكوم كحكومة لا ضرر ولا حرج على الاحكام الواقعية، أو الى عقد الوضع توسعة كقوله عليه السلام في الفقاع هي خمرة استصغرها الناس»[1] أو تضييقاً كقوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» والحكومة بهذا النحو كثيراً ما توجد في الاخبار.

الثالث: الحكومة في تطبيق الموضوع على فرد اثباتاً أو نفياً، ومن هذا القبيل حكومة الامارات على الواقع، وحكومتها على الأصول العملية، وحكومة الأصل السببي على المسببي.

اذا عرفت هذا فنقول: التعدد في دليل الحاكم والمحكوم انما يعتبر في القسمين الاولين، واما في القسم الثالث فلا حاجة الى تعدد الدليل، اذ الحكومة في الحقيقة انما تكون بين الحكمين، وقد فرض تعددهما، كما في حكومة الأصل السببي على المسببي، فان دليل حرمة نقض اليقين بالشك وان كان واحداً إلّا انه منحل الى احكام عديدة

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ٢٨ من ابواب الاشربة المحرمة، ح ١.

بعدد افراد اليقين والشك، فلا مانع من حكومة أحدها على الاخر، كما في الثوب المتنجس المغسول بماء كان متيقن الطهارة وقد شك في نجاسته بقاء.

تتميم :

قسم المتأخرون من علمائنا الاعلام رضوان الله عليهم الاخبار على طوائف اربع.

الأول: الخبر الصحيح، وهو ما كان جميع رواته عدولا، زكاهم علماء الرجال، وقد يعبر في كتب الرجال عن العادل بالثقة.

الثاني: الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور.

الثالث: الخبر الموثق، وهو ما كان رواته موثقين وان لم يكونوا اماميين، ويدخل فيه خبر الفاسق الموثق، سواء كان امامياً ام لم يكن.

الرابع: الخبر الحسن، وهو ما كان رواته من الاماميين الممدوحين بالخير والصلاح من دون أن يصرح بعدالتهم[1].

اما الخبر الصحيح فهو القدر المتيقن في دخوله تحت الآية الشريفة. والخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور يمكن استفادة حجيته من منطوقها، بتقريب :ان المراد من قوله عزّ شأنه (فتبينوا) طلب الوضوح عن صدق خبر الفاسق الذي لم يحرز تحرزه عن الكذب، ومن طرق الوضوح والتبين عمل المشهور بذلك الخبر، فالعمل به بعد ذلك بالواضح المبين.

---

(١) ذكر السيد الخونساري في روضات الجنات ص١٩ ان السيد جمال الدين أحمد بن طاووس اول من قسم اخبار الامامية الى الأقسام الاربعة، واقتفى اثره تلميذه العلامة الحلي، وزيد عليها في زمن المجلسيين المضمر والمرسل والمعضل على ما قيل وفي خاتمة مستدرك الوسائل للمحدث النوري ج٣ ص٧٠٤ ان السيد جمال الدين ابن طاووس أول من فتح باب الجرح والتعديل، وناظر في الرجال، وكيفية الجمع بين الاخبار.

واما الخبر الموثق والحسن فيستفاد حجيتهما من الآية بوجهين.

الأول: دعوى شمول المفهوم لهما، بتقريب: ان الموضوع فيها بمناسبة الحكم والموضوع هو الفاسق من حيث عدم تحرزه عن الكذب، لا من الحيثيات الاخر كشربه الخمر وعدم العدالة في القسمة بين الزوجات وعدم الانفاق عليهن الى غيرها، فان هذه الامور اجنبية عن التبين عن خبره، فكأن الموضوع من لم يتحرز عن الكذب ولو كان فاسقاً.

وهذا الوجه وان كان لا بأس به، لكن الاعتماد عليه مشكل، فانَّ الفاسق الموثوق به وان كان مأموناً في نوع اخباره، إلّا انه لا وثوق بصدقه في خصوص خبره الذي هو محل الابتلاء بالعمل على طبقه، اذ ربما يكون ارتكابه لبقية المعاصي موقعاً له في الكذب، بخلاف العادل فان كذبه مناف لعدالته، فهو مأمون من الكذب، وعليه فتحرز الفاسق نوعاً عن الكذب لا يكفي في حجية خبره بعد احتمال كذبه في خصوص خبر من اخباره.

اللهم إلّا أن يقال: ان موضوع وجوب التبين في الآية انما هو خبر الفاسق مع قطع النظر عن خصوص خبره، ففهومها عدم وجوب التبين عن خبر العادل مع قطع النظر عن خصوص خبره، المحتمل صدقه وكذبه، فاذا فرضنا ان المراد بالفاسق بمناسبة الحكم والموضوع من لم يتحرز عن الكذب دلت الآية على وجوب تصديق اخبار من كان متحرزاً عن الكذب في نفسه وان احتمل كذبه في خصوص خبره هذا.

ويمكن ان يقال: ان ظاهر الآية المباركة تعليق وجوب التبين على كون المخبر فاسقاً، ومن المحتمل أن يكون عدم تحرز الفاسق عن الكذب نوعاً حكمة لايجاب التبين عن خبره مطلقاً ولو كان المخبر بخصوصه مأموناً من الكذب، وعليه فلا تدل الآية على حجية خبر الموثق اذا كان فاسقاً.

الثاني: ادخالها تحت منطوق الآية، وتقريبه: ان التبين كما يحصل بالفحص عن نفس الخبر يحصل بالفحص عن حال المخبر والراوي، فان احراز وثاقته قسم من التبين وبعد ذلك يكون العمل بالخبر عملاً بالمبين الواضع. ويشهد لهذا بناء العقلاء وعدم ردع الشارع عنه، بل امره عليه السلام بالأخذ منهم، كقوله في بني فضال (خذوا ما رووا وذروا ما رأوا)[١].

فتحصل ان المستفاد من الآية حجية خبر الواحد بجميع اقسامه الاربعة.

ومنها: أي مما استدل به على حجية خبر الواحد اية النفر، وهي قوله تعالى **﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون﴾**[٢] وتقريب الاستدلال بها: ان ظاهر تقابل الجمع بالجمع هو الاستغراق والتفريق، بمعنى انَّ كل واحد من الطائفة ينذر بعضاً من قومه، لا انَّ مجموع الطائفة ينذرون مجموع القوم، كما ان طبع الحال أيضاً يساعد على ذلك، فان الطائفة الخارجة للتفقه اذا رجعوا الى اوطانهم لا يجتمعون عادة في ناد واحد ليرشدوا القوم دفعة، وانما يذهب كل منهم الى خاصته، فيلقى عليهم الدروس الالهية، وعليه فالتفقه والانذار واجب على كل فرد من افراد الطائفة، وغاية ذلك هو تحذر المنذورين.

ثم ان ظاهر: الحذر هو التحفظ والتجنب في مقام العمل، كما يتجنب الخائف، لا مجرد الخوف النفساني. كما ان كلمة لعل في جميع موارد استعمالاتها ظاهرة في كون ما بعدها علة غائية لما قبلها، سواءكان امراً خارجياً كقولك: «اشتريت الدار لعلي اسكنها» ام كان حكماً مولائياً كما في المقام. وعلى الثاني فان كان ما بعدها امراً غير قابل لتعلق التكليف به كما يقال: «استغفر الله لعله يغفر لك» فيستفاد منها حسن تلك

---

(١) كتاب الغيبة للشيخ الطوسي: ٢٤٠.

(٢) التوبة: ١٢٢.

الغاية، وأما اذا كان ما بعدها امراً قابلاً لذلك فنفس الكلام يدل على كونه محكوماً بحكم ما قبله من وجوب أو استحباب، بداهة ان الغاية الموجبة لا يجاب امر اخر تكون بنفسها واجبة بالطريق الاولى.

اذا وضح ما ذكرناه فقد ظهر دلالة الآية بمنطوقها على وجوب العمل بقول المنذر المتفقه وان لم يحصل العلم، ولا الاطمئنان بصدقه ومطابقة قوله للواقع، بل دلالتها اظهر من اية النبأ، غايته انها تدل على حجية مطلق الخبر، فيقيد بما دل على اعتبار العدالة في المخبر.

وقد اورد على الاستدلال بها بايرادات.

الاول: ان الاية انما سيقت لبيان النفر والانذار، لا ترتب الحذر عليه، فليس لها اطلاق من حيث وجوب الحذر، حتى حكى عن شرح الأربعين[1] ما ملخصه: ان الاستدلال لحجية الخبر بقوله ﷺ «من حفظ على امتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً»[2] ليس بأدون من الاستدلال عليها باية النفر، وحينئذٍ فالمتيقن من مورد وجوب الحذر خصوص مالو حصل للمنذر ـ بالفتح ـ اطمينان من الخارج أو من نفس الخبر لاحتفافه بقرينة قطعية.

وفيه: **اولاً:** ان تخصيص وجوب الحذر عند انذار المنذر بما اذا حصل الاطمينان بصدقه مناف لاخذ عنوان الانذار موضوعاً للحكم، فان العمل حينئذٍ انما هو بالاطمينان من دون خصوصية للانذار، وذلك يستلزم رفع اليد عن عنوان الموضوع، وهو خلاف ظاهر الدليل، ومن هنا قدمنا أدلة عاصمية الماء الجاري على ادلة انفعال الماء القليل، وبنينا على عدم انفعال الجاري القليل مع ان النسبة بينهما عموم من وجه، والوجه فيه ان تقديم ادلة الانفعال يستلزم الغاء عنوان الجاري

---

(١) الاربعين للشيخ البهائي: ٧٠ ـ ٧١.

(٢) الخصال: ٢ / ٥٤١.

بالكلية، وهو خلاف ظاهر ادلته. هذا مضافاً الى أن تخصيص وجوب الحذر بموارد الاطمينان من التخصيص بالفرد النادر، وهو مستهجن.

وثانياً: ان ما ذكر من عدم حصول اطلاق للاية من حيث وجوب الحذر خلاف الظاهر، فان ظاهر الاية المباركة هو بيان وظيفة المنذرين والمنذرين، فكما ان اطلاقها يقتضي وجوب الانذار ولو مع العلم بعدم حصول اليقين بصدقه، كذلك يقتضي وجوب الحذر في فرض احتمال كذب المنذر أو خطائه. هذا مضافاً الى أنَّ الأصل في كلام كل متكلم أن يكون في مقام البيان، ولابد للمانع عن التمسك بالاطلاق من اثبات عدم كون المتكلم في مقام البيان، وانىّ له بذلك.

الثاني: ان الانذار بمعنى التخويف وظيفة الواعظ والمفتي، فان الواعظ ينذر الناس بالامور الواضحة المسلمة، كما ان المفتي ينذرهم بالامور النظرية الخلافية بعد الاستنباط، واما مجرد نقل الخبر فلا انذار فيه، اذ ربما ينقل الراوي مجرد الالفاظ من دون فهمه المعنى لينذر به، وقد ورد عنهم عليهم السلام «رب حامل فقه الى من هو افقه منه».

وفيه: انه ان اريد بالانذار الانذار الاستقلالي فالراوي وان خرج عن مورد الاية إلّا انه يستلزم انحصاره بالواعظ الذي ينذر ابتداء، ولا يعم المفتي، وهو مناف لقوله تعالى ﴿**وليتفقهوا في الدين**﴾ وان اريد به ما يعم الانذار الضمني فالراوي أيضاً يكون منذراً بنقله الرواية فتكون الرواية، حجة عند تحقيق الانذار بها، وبعدم القول بالفصل يثبت حجية مطلق الرواية ولو مع عدم تحقق الانذار بها، كما اذا لم يكن الراوي ملتفتاً الى معنى الرواية لكونه عامياً أو الرواية مجملة.

الايراد الثالث: ان الانذار الذي رتب عليه وجوب الحذر انما هو الانذار عن تفقه ومعرفة في الدين، لا مطلق الانذار ولو كان ناشئاً عن غير التفقه، فيختص مورد الاية بما اذا احرز كون الانذار ناشئاً عن التفقه، وبدونه يكون التمسك بالاية من التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية.

وفيه: ان مرجع هذا الايراد الى الايراد الأول، والجواب عنه هو الجواب، ونفس التعبد بالانذار يثبت كونه انذاراً بما تفقه فيه كما هو واضح.

الايراد الرابع: انه اخذ في الاية عنوان التفقه، ففي الحقيقة يكون موضوع الحكم هو الفقيه، ومايجب التحذر عنه انما هو انذاره بما هو فقيه، فلا يعم انذار الراوي، بما هو راوي، ولا يمكن التمسك في المقام بعدم القول بالفصل بين حجية قول الفقيه ورواية الراوي، لعدم ارتباط احد الامرين بالآخر. واما القول بان الفقه لغة هو الفهم، وإرادة الاستنباط منه خروج عن المعنى الموضوع له اللفظ، فهو مدفوع بورود تفسيره بذلك في كلماتهم عليهم السلام مثل قوله عليه السلام «انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا»[1] وهذا أمتن الايرادات في المقام.

وفيه: ان الفقاهة في الصدر الأول لم تكن من الصعوبة بهذه المرتبة الثابتة في عصرنا، فانها حصلت من كثرة الروايات، وتعارضها في ابواب العبادات، وقلة الأدلة في المعاملات، فالسلف من الرواة كان يصدق عليهم الفقيه بمجرد سماع الحديث وتحمله، لكونهم في الغالب من أهل اللسان، فكانوا فقهاء فيما ينقلونه، وبمقتضى ظهور الاية تكون روايتهم حجة لنا بما انهم رواة، واذا ثبتت حجية خبر فقهائهم بما هم رواة ثبتت حجية خبر الراوي غير الفقيه بعدم القول بالفصل.

ثم انه استدل على حجية الخبر بوجوه لا دلالة فيها.

منها: آية الكتمان. والاستدلال بها مبني على ثبوت الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب العمل بالخبر، وإلّا لزم لغوية تحريم الكتمان، ومن ثم حكموا بحجية قول المرأة في كونها حاملاً تمسكاً بقوله تعالى ﴿**ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في ارحامهن**﴾[2] فانه بالملازمة العرفية يدل على حجية قولهن في ذلك.

---

(١) معاني الاخبار: حديث ١.

(٢) البقرة: ٢٢٨.

وفيه: أولاً: ان مورد احدى الآيتين لا يقاس بالآخر، فان طريق احراز ما في الارحام منحصر باخبارهن، ولولاه لكان ذلك أمراً خفياً، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فان تحريم الكتمان فيه إنما هو في شأن علماء اليهود، الذين أخفوا على الناس ما كان ظاهراً بينا جاء به التوراة من صفات النبي ﷺ وبعثه واحواله، كما أخفى بعض اصحاب النبي ﷺ أمر الغدير مع وضوحه بين المسلمين في نفسه، فالغرض من تحريم الكتمان انما هو وضوح الحق وظهوره لعامة الناس باخبارهم، لا مجرد التعبد بقولهم كما هو المطلوب. ومما يشهد لورود الآية في حرمة ستر ما هو ظاهر في طبعه قوله سبحانه في ذيلها ﴿**ومن بعد ما بيناه للناس**﴾ أي اظهرناه لهم، فلا ربط لها بوجوب العمل بالخبر الذي هو اظهار ماهو خفي في نفسه.

وثانياً: ان موضوع حرمة الكتمان في الآية عام استغراقي، فيحرم الكتمان على كل واحد واحد منهم، وربما يحصل من اخبار جميعهم القطع، كما يحصل من الخبر المتواتر، وعليه فيحتمل أن يكون ذلك ملاك حرمة الكتمان، فلا ملازمة بينها وبين وجوب القبول، كما كانت في آية حرمة كتمان النساء.

فان قلت: ان مقتضى اطلاق الآية حرمة الكتمان ولو مع تيقن المخبر بان إخباره لا يفيد القطع للسامعين، ولا ينضم الى خبره اخبار غيره ممن يكتم اخباره، فيدل على وجوب القبول بالملازمة.

قلت: ان المصلحة النوعية الداعية للتكليف لا يلزم ان تكون سارية في جميع الموارد، ولا يلزم الاطراد في الحكمة، ولذا تجب العدة على المطلقة ولو كانت عقيماً، مع ان الحكمة في تشريع العدة عدم اختلاط المياه، وكذلك يجب على الشاهد أن يشهد عند الحاكم اذا طلب منه الشهادة ولو علم بعدم انضمام الشاهد الثاني اليه، مع ان حكمة وجوب الشهادة حفظ حقوق الناس.

ومنها: آية الذكر، وهي قوله تعالى ﴿فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾[١] وفي آية اخرى ﴿بالبينات والزبر﴾[٢]. وتقريب الاستدلال بها واضح.

واورد عليه الشيخ﵀ بان أهل الذكر ظاهر في العلماء[٣]، وحجية قولهم لا تستلزم حجية خبر الراوي.

واجاب في الكفاية[٤] بأن اغلب الرواة في الصدر الأول كانوا فقهاء، واذا ثبت حجية قولهم بالآية يثبت حجية اخبار غيرهم أيضاً بعدم القول بالفصل.

وفيه: أنه لا ملازمة بين حجية قول الفقيه بما هو فقيه وحجية خبر الواحد، ويحتمل وجود القائل بالتفصيل.

فالاولى في الجواب ان يقال: ان المراد من أهل الذكر وان كان هم العلماء إلّا ان لكل علم أهل بحسبه، فالرجاليون أهل علم الرجال، والفقهاء المجتهدون أهل علم الاستنباط والفقه، وأهل علم الرواية والحديث هم الرواة المحدثون، إما مطلقاً أو اذا فهموا منها المراد، فتعم الآية اخبارهم بما انهم رواة لا بما هم فقهاء، فهي تدل على حجية قول الراوي اما مطلقاً أو في خصوص ما اذا كان عارفاً بمعناه، ويثبت حجية اخبار غيره من الرواة الذي لايفهمون معنى الحديث بعدم القول بالفصل.

ويرد على الاستدلال بالاية على حجية خبر الواحد ان ظاهر تعليق الامر بالسئوال على عدم العلم ان الغاية منه حصول العلم بالجواب، ولا اقل من الاطمينان، ونظير ذلك أن يقال: ان كنت لا تدري الامر الفلاني فاسأل العارف به، فان المفهوم منه حصول العلم بجوابه، لا التعبد بقوله، فلا دلالة فيها على حجية الخبر

---

(١) الانبياء: ٧.

(٢) النحل: ٤٣.

(٣) فرائد الاصول: ١ / ١٨١ (ط. جامعة المدرسين).

(٤) كفاية الاصول: ٢ / ٩٥ ـ ٩٦.

تعبداً.

وكيف كان فالصحيح: ان الآيتين نزلتا في علماء اليهود. وقد وردت روايات في تفسير أهل الذكر بالأئمة الطاهرين عليهم السلام ولا يبعد أن يقال: ان أهل الذكر عنوان عام يشمل الجميع، ويختلف باختلاف الموارد، فأهل الذكر في مقام اثبات النبوة وما وصف الله به نبيه صلى الله عليه وآله في الكتب السماوية هم علماء اليهود والنصارى، وفي هذا المقام لا يراد الأئمة عليهم السلام من أهل الذكر، لأن إثبات كونهم من أهل الذكر فرع ثبوت النبوة، فكيف يمكن اثباتها بالسؤال عنهم. نعم بعد اثبات النبوة لابد لمن يريد القرب والزلفى من المولى سبحانه ان يسأل الأئمة عليهم السلام فهم أهل الذكر في هذا المقام، كما ان أهل الذكر في عصر الغيبة هم الرواة بالقياس الى الفقهاء، والفقهاء بالاضافة الى عامة الناس، فالمعنى واحد والاختلاف في المصاديق باختلاف الموارد. وعلى كل حال لا دلالة في الآية على المطلب لما تقدم.

ومنها: قوله تعالى في مدح النبي صلى الله عليه وآله وبيان صفته الحميدة **﴿ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾**[1] فمدحه بتصديقه المؤمنين، فلو لم يكن مطلق تصديقهم أمراً حسناً لما مدح نبيه الأقدس بذلك.

وفيه: أنه لاملازمة بين تصديق المخبر وبين العمل على طبق قوله، اذ قد يراد من تصديقه عدم المبادرة والمبارزة له بالتكذيب، وهذا أمر اخلاقي دلت عليه جملة من الروايات، كقول الصادق عليه السلام: «اذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم»[2] وقوله عليه السلام: «كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فان شهد عندك خمسون قسامة، وقال: «قولاً

---

(١) البراءة: ٦١.

(٢) وسائل الشيعة: ٣١ / باب ٦ من احكام الوديعة، ح ١.

فصدقه وكذبهم»[١] ومن الواضح عدم ارادة التصديق العملي من ذلك، وإلّا لم يكن وجه لتقديم قول الواحد على قول خمسين، فالمراد بتصديقه عدم المبارزة له بالتكذيب بترتيب أثر الكذب على خبره. ومما يشهد لذلك مورد نزول الآية، ففي تفسير علي بن ابراهيم القمي انها نزلت في عبدالله بن نفيل، فانه كان يسمع كلام النبي ﷺ وينقله الى المنافقين، حتى اوقف الله نبيه على هذه النميمة، «فاحضره ﷺ وسأله، فحلف انه لم يكن شيء مما ينم عليه، فقبل منه النبي ﷺ، فأخذ هذا الرجل يطعن عليه ﷺ، ويقول: انه يقبل كل ما يسمع، اخبره الله اني أتمّ عليه وانقل اخباره فقبل، وأخبرته اني لم أفعل فقبل، فرده الله بقوله لنبيه: قل اذن خير لكم»[٢] ومن المعلوم ان تصديقه ﷺ للمنافق لم يكن إلّا بعدم اظهار تكذيبه.

وقد استشهد الشيخ ﷺ على ما ذكرناه باختلاف السياق، فذكر ان تعدى كلمة يؤمن في الجملة الاولى بالباء وفي الجملة الثانية باللام دليل على اختلاف ما اريد من الايمان والتصديق[٣].

وفيه: ان الايمان بمعنى التصديق، فان كان التصديق متعلقاً بوجود شيء فالتعدية تكون بالباء، ومنه قوله تعالى ﴿**آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله**﴾[٤] وان كان متعلقاً بقول الشخص فالتعدية تكون باللام، ومنه قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف ﴿**وما أنت بمؤمن لنا**﴾[٥] وحينئذٍ فتعدية الايمان باللام في الآية الكريمة بالاضافة الى المؤمنين تدل على ارادة تصديق قولهم.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨ / باب ١٥٧ من أحكام العشرة، ح ٤.
(٢) تفسير القمي: ١ / ٣٠٠.
(٣) فرائد الاصول: ١ / ١٨٤ (ط. جامعة المدرسين).
(٤) البقرة: ٢٨٥.
(٥) يوسف: ١٧.

لا يقال: على هذا لا يناسب تعدية كلمة يؤمن في الجملة الاولى بالباء، فان المصدق به فيها انما كان قوله عز شأنه.

فانه يقال: لما كان لفظ الله عاماً لذات الواجب المستجمع لجميع الصفات والكمالات فالتصديق بوجوده ملازم للتصديق بقوله، فلهذه النكتة جعل المصدق به نفسه تعالى، وفي ذلك اشارة الى استلزام الايمان بذاته الايمان بقوله، ولو كانت التعدية باللام لم يستفد منها إلّا الايمان بالقول فقط. وعلى أي تقدير لا تكون الآية دالة على حجية الخبر.

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالروايات:

الوجه الثاني: مما استدل به على حجية خبر الواحد الروايات. وقد رتبها الشيخ ﷺ[1] على طوائف اربع.

الاولى: الاخبار الواردة في علاج الاخبار المتعارضة، وربما تبلغ الى اربعة عشر خبراً. ومن الواضح ان هذه الاخبار لم ترد في الخبرين المقطوع صدورهما، لبعد وقوع المعارضة بين مقطوعي الصدور أولاً، ولأن قول الراوي «يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان»[2] ظاهر في السؤال عن مشكوكي الصدور ثانياً، مضافاً الى ان المرجحات المذكور فيها لا تناسب تعارض مقطوعي الصدور، فيظهر من هذه الروايات ان وجوب العمل بالخبر في نفسه كان مفروغاً عنه عند الأئمة عليهم السلام واصحابهم، وانما توقفوا عن العمل من جهة المعارضة، ولذا ارجعهم الى المرجحات أو التخيير.

الطائفة الثانية: الاخبار الآمرة بالرجوع الى اشخاص من الرواة، كقوله عليه السلام

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ١٨٥ ـ ١٩١ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) عوالي اللئالي: ٤ / ١٣٣، ح ٣٢٩.

«عليك بالاسدي»[١] يعني ابا بصير وقوله عليه السلام «اذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس»[٢] مشيراً الى زرارة وقوله عليه السلام «فما يمنعك من الثقفي»[٣] وهو محمد ابن مسلم وقوله عليه السلام «عليك بزكريا ابن آدم المأمون على الدين والدنيا»[٤] الى غير ذلك، ومن الظاهر ان الارجاع اليهم لم يكن لمجرد اخذ الفتوى، بل يعم الرجوع اليهم في الحديث، كما صرح بذلك في بعضها.

الطائفة الثالثة: الاخبار الآمرة بالرجوع الى ثقاتهم بهذا العنوان كقوله عليه السلام «لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»[٥].

الطائفة الرابعة: الاخبار الواردة بألسنة مختلفة التي يمكن استفادة المطلوب منها.

ثم لا يخفى ان الاستدلال بهذه الاخبار على حجية خبر الواحد انما يتم بعد ثبوت تواترها لتكون مقطوعة الصدور، وإلّا فاثبات الحجية بها دورى.

فنقول: ينقسم التواتر الى اقسام ثلاثة.

الاول: التواتر اللفظي. وهو اتفاق الناقلين الذين يمتنع اجتماعهم على الكذب عادة في نقل الفاظ الخبر وعباراته، كتواتر صدور الفاظ الكتاب على لسان النبي صلى الله عليه وآله وتواتر صدور قوله صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فعلي موالاه».

الثاني: التواتر المعنوي. وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد وان اختلفوا في نقل الالفاظ، سواء كانت دلالة الفاظهم على المضمون بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام، كالاتفاق على شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام فان الاخبار الحاكية لا قدامه في الحروب ومنازلته الاقران في مغازي الرسول صلى الله عليه وآله وايامه وان لم تكن متواترة في كل قضية بخصوصها إلّا ان المستفاد من مجموعها مطابقة والتزاماً هو القطع برباطة

(١، ٢، ٣، ٤، ٥) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح١٥، ١٩، ٢٣، ٢٧، ٤٠.

جأشه.

الثالث: التواتر الاجمالي. وهو ورود روايات يعلم بصدور بعضها من دون اشتمالها على مضمون واحد.

وقد انكر المحقق النائينيﷺ التواتر الاجمالي بدعوى: انا لو وضعنا اليد على كل واحد واحد من تلك الاخبار نراه محتملاً للصدق والكذب، فأين الخبر المقطوع صدوره[1].

والتحقيق: ان التواتر الاجمالي مما لا ينبغي انكاره، وما ذكره في احتمال الكذب في كل خبر بخصوصه غير مضر بثبوت التواتر في الجملة، كما هو الحال في التواتر المعنوي بل اللفظي، لأن كل واحد من الاخبار في نفسه محتمل للصدق والكذب. وبالجملة لا ريب في ان كثرة الاخبار المختلفة، وانضمام بعضها الى بعض ربما يصل الى حد يقطع بصدور بعضها وان لم يميز بعينه، والوجدان اقوى شاهد عليه، والمثال الواضح لذلك انه لا يشك احد في صدور جملة من الاخبار الموجودة في كتاب الوسائل اجمالاً، ولا في صدق بعض ما يتحقق في البلد الواحد في اليوم والليلة من الحكايات والاخبار.

نعم يبقى مجال السؤال عن الفائدة المترتبة على التواتر الاجمالي مع عدم الجامع بين تلك الاخبار.

والجواب عنه: بتحقق الأثر فيما اذا وجدت جهة مشتركة بينها، كما في ما نحن فيه، فانه لو تمت دعوى تواتر الاخبار الدالة على حجية الخبر الموثق بخصوصه معنى، كما ذهب اليه المحقق النائيني، وهو غير بعيد، يثبت حجية خبر الموثق مطلقاً، وإلّا فالتواتر الاجمالي يقتضي حجية الاخص منها، المشتمل على جميع

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١١٣.

الخصوصيات المعتبرة في تلك الاخبار، اذ بعد ثبوت تواتر ادلة الحجية اجمالاً يوخذ من كل منها الخصوصية المأخوذة فيه، فيحكم بحجية الخبر الواجد لمجموع تلك الخصوصيات. وتوهم كون هذا من التواتر المعنوي واضح الفساد، بعد ما فرض أن كل طائفة من الاخبار اعتبرت قيداً مغايراً لما اعتبرته الاخرى.

ثم ان المحقق النائيني[١] افاد ان الاخص في هذه الاخبار هو ما دل على حجية الخبر الموثوق به، فبناءاً على تواترها الاجمالي أيضاً يثبت حجيته.

وفيه: ما لا يخفى، اذ ظاهر جملة منها اعتبار العدالة في الراوي كقوله عليه السلام «زكريا ابن آدم المأمون على الدين والدنيا» وقوله عليه السلام «خذ بأعدلهما» وفي جملة منها ماهو ظاهر في اعتبار كونه امامياً كقوله عليه السلام «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا» فان الاضافة ظاهرة في ذلك، وفي جملة اخرى ماهو ظاهر في اعتبار الوثاقة، وعليه فالأخص هو الجامع للعدالة وكونه امامياً موثقاً، فبناءً على التواتر الاجمالي لا يستفاد من الاخبار إلّا حجية الخبر الصحيح الأعلائي، كما هو مختار صاحب المدارك.

ولكن الذي يسهل الخطب ما افاده في الكفاية[٢] وأجاد، بانَّ المتيقن من هذه الاخبار انما هو حجية الخبر الصحيح، وفي جملتها خبر صحيح يدل على حجية الموثق مطلقاً، فيثبت حجية خبر الموثق بواسطة واحدة. نعم لا تشمل هذه الاخبار الخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب، فان مقتضاها اعتبار وثاقة الراوي لا الخبر، ولكنا أثبتنا حجيته بمنطوق آية النبأ.

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالاجماع:

الوجه الثالث: مما استدل به على حجية خبر الواحد الاجماع. وتقريره من

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١١٤.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٩٧.

وجوه.

الأول: الاجماع المنقول من الشيخ الطوسي على حجية اخبار الآحاد.

الثاني: الاجماع القولي على ذلك من غير السيد المرتضى وابن ادريس واتباعهما، مع عدم الاعتناء بخلافهم.

الثالث: الاجماع القولي من جميع العلماء حتى المانعين، بدعوى: انهم انما ذهبوا الى المنع لاعتقادهم انفتاح باب العلم، فلو كانوا في زماننا المنسد فيه باب العلم لعملوا بخبر الواحد جزماً.

الرابع: الاجماع العملي من العلماء كافة، فانهم بنوا على العمل بالاخبار التي بايدينا، ولم يخالف فيه احد.

الخامس: الاجماع العملي على ذلك من المتشرعة من زمان الصحابة الى الآن، فيكون كاشفاً عن رضا الشارع، لكونه رئيسهم.

والانصاف: عدم الاعتبار بشيء من هذه الوجوه، لأن شيئاً منها لا يكون اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام فان عمل جمة من المجمعين بهذه الاخبار من جهة كونها مقطوعة الصدور عندهم، وجملة منهم عملوا بما في الكتب الاربعة لاعتقادهم صحة جميع مافيها، حتى قال بعضهم ان الخدشة بضعف السند في الاخبار الموجودة فيها حرفة العاجز.

فالصحيح: ان عمل اصحاب الأئمة التابعين باخبار الآحاد الموثقات وان لم يكن قابلاً للانكار إلّا انه لا يكشف عن الحجية التعبدية، بل من المحتمل قوياً ان الوجه في عملهم بالاخبار سيرة العقلاء، واتفاقهم على العمل بخبر الثقة، ومن اجلها كان يحتج بعضهم على بعض من غير نكير، والشارع المقدس بما انه رئيس العقلاء يجري على الطريقة المستمرة العقلائية، وما لم يثبت ردعه عنها يستكشف امضاؤه الطريقة المستمرة، والوجه في ذلك: انه لو كان رادعاً عنه لوصل الينا ذلك، كما وصل

منعه عن العمل بخبر الواحد في موارد مخصوصة، وعن القياس، مع انه ليس في الحجية عند العقلاء كخبر الموثق، ولا يعمل به معشار ما يعمل بخبر الواحد، ومع هذا بلغت الروايات المانعة عن القياس إلى خمسمأة حديث، فلو صدر عن الأئمة عليهم السلام ردع عن العمل بخبر الموثق لاشتهر وشاع بين حفاظ الحديث، وأثبته ارباب الجوامع في مؤلفاتهم.

وبالجملة هذه السيرة العقلائية وعدم الردع عنها بخصوصها غير قابلة للانكار. وانما الاشكال في ان الاطلاقات الناهية عن العمل بغير العلم هل تصلح رادعة ومانعة عن العمل بخبر الثقة؟ فيه كلام. وقد افاد في الكفاية، وفيما كتبه على الهامش عدم صلاحيتها لذلك، وذكر له وجوهاً.

الأول: مافي المتن[1] من استلزامه الدور، فان رادعية العمومات عن السيرة متوقفة على ان لا تكون السيرة مخصصة لها، وإلّا فلا تشملها، وعدم كونها مخصصة لها متوقف على كون العمومات رادعة عنها. ثم اورد على نفسه بما حاصله: ان اثبات حجية خبر الثقة بالسيرة أيضا دوري، فان اثبات حجية الخبر بالسيرة للعمومات، وهو موقوف على عدم الردع، وهذا دور. واجاب عنه: بمنع المقدمة الاخيرة، فان تخصيص العمومات بالسيرة غير متوقف على عدم الرادع واقعاً، بل على عدم ثبوته، فلا يلزم الدور من تخصيص العمومات بالسيرة، بخلاف العكس.

وفيه: اولاً: انه لو كان عدم وصول الردع كافياً في تخصيص العمومات بالسيرة لكفى عدم ثبوت التخصيص في حجية العمومات وصلوحها رادعة عن السيرة بطريق اولى، فان الدليل العام أو المطلق حجة ببناء العقلاء مالم تثبت حجة اخرى على خلافه، بخلاف السيرة المتوقفة حجيتها على الامضاء، وعليه فلا وجه

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٩٩ ـ ١٠٠.

لتقديم السيرة وتخصيص العمومات بها.

وثانياً: ان عدم ثبوت الردع غير كاف في تخصيص العمومات بالسيرة، بل لابد من اثبات الامضاء المنكشف من ثبوته عدم الرادع ولو بدعوى ان عدم الدليل دليل العدم، وإلّا فمجرد السيرة العقلائية من دون امضاء شرعي لا تكون حجة في اثبات التكليف، ولا قاطعة للعذر في اسقاطه، وعليه فيمكن ان يقال: ان الأمر في الحقيقة على خلاف ما افاده﵀ فان تخصيص السيرة للعمومات يتوقف على ثبوت الامضاء، وهو متوقف على عدم رادعية الآيات المتوقف على التخصيص، وهذا بخلاف العكس، لما عرفت من ان حجية العموم لا تتوقف إلّا على عدم ثبوت التخصيص، لا على ثبوت عدمه.

الوجه الثاني: ما أفاده في الهامش[١]، وحاصله: انه بعد تسليم صلاحية كل من العمومات والسيرة لرفع اليد به عن الآخر فيتعارضان، ويتساقطان، أو القول بعدم صلاحية شيء منهما لذلك تصل النوبة الى الأصل العملي وهو استصحاب الحجية الثابتة بالسيرة قبل ورود الآيات الناهية عن العمل بغير العلم.

الوجه الثالث: ان حال السيرة مع الآيات الناهية حال الخاص المتقدم مع العام المتأخر في دوران الأمر بين أن يكون الأول مخصصاً، أو يكون الثاني ناسخاً، والمتعين هو الأول، وذلك لان الخاص المتقدم صالح لتخصيص العام، اذ لا اشكال في جواز تقديم القرينة على ذي القرينة، ومع وجود ذلك لا ينعقد للعام ظهور في العموم ليكون رادعاً أو ناسخاً[٢].

ولا يخفى ان تمامية الوجهين الاخرين متوقفة على احراز تمكن المولى من الردع عن السيرة قبل ورود العمومات، فانه حينئذٍ يستكشف امضاؤه لها من عدم

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٠١.

(٢) المصدر السابق: ١٠٠.

الردع، فيصح الرجوع حينئذٍ الى الاستصحاب بعد فرض التساقط، كما يمكن أن يقال: ان الأمر فيه دائر بين تخصيص العمومات بالسيرة السابقة وردع العمومات عنها. واما اذا لم يحرز تمكنه من ذلك، كما هو الصحيح، فلا مجال لشيء من الوجهين أصلاً، اذ لم يثبت حينئذٍ حجية ما قامت عليه السيرة شرعاً ليكون قابلة للاستصحاب، أو يكون قرينة وبياناً للعام المتأخر، فان السيرة انما تكون قابلة لتخصيص العمومات بعد امضائها شرعاً كما عرفت.

فالصحيح في مقام الجواب أن يقال: ان نسبة السيرة الى العمومات نسبة الحاكم الى المحكوم، فان العمل في موارد السيرة بالحجج العقلائية لم يكن في نظر العقلاء عملاً بغير العلم، ولذا لا ترى احداً توقف عن العمل بالظواهر بعد نزول هذه الآيات، وليس ذلك إلّا لأجل انهم يرونها علماً، واذا كانت السيرة حاكمة على العمومات فلا تعارض بينهما كما هو واضح. ثم ان السيرة العقلائية على العمل بالخبر الموثوق به لا يفرق فيها بين كون الوثوق ناشئاً من العلم بوثاقة الراوي في نفسه وبين كونه ناشئاً من جهات اخر، فالخبر المنجبر بعمل المشهور مورد للسيرة العقلائية وان كان راوي الخبر ضعيفاً في نفسه.

فتحصل من جميع ما ذكرناه حجية اخبار الآحاد الصحاح والحسان والموثقات كلها

الاستدلال على حجية خبر الواحد بحكم العقل:

الوجه الرابع: مما استدل به على حجية الخبر هو حكم العقل. وتقريره من وجوه.

الأول: انا نعلم اجمالاً بصدور جملة من الاخبار المروية في الكتب المعتبرة عند الشيعة، خصوصاً بعد ملاحظة جهد العلماء في تهذيبها، واسقاط الضعاف منها،

ومن هنا ادعى صاحب الحدائق[١] في مقدمة كتابه القطع بصدور جميع ما في الكتب الاربعة، فهذا العلم الاجمالي الذي لا شبهة فيه يوجب الاحتياط بالعمل على طبق جميعها.

واورد الشيخ ﷺ على هذا الوجه بان هذا العلم الاجمالي لو كان منجزاً لزم العمل على طبق جميع الامارات غير المعتبرة، كالشهرة والفتاوى والاجماعات المنقولة، للعلم اجمالاً بمطابقة بعضها للواقع، فلا ينحصر اطراف الاحتياط بالاخبار المروية في الكتب المعتبرة[٢]. ومن هنا يمكن أن يقال: بان لازم ذلك هو الاحتياط حتى في الاخبار المروية في الكتب غير المعتبرة من كتب الخاصة وغيرهم، للعلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع جزماً، وان في جملتها ماهو صادر قطعاً، ولم يلتزم به احد.

وقد اجاب عنه المحقق الخراساني[٣] واجاد بما حاصله: ان للعلم الاجمالي مراتب ثلاث.

الاولى: العلم الاجمالي الكبير، واطرافه جميع الشبهات، اعنى به العلم بثبوت تكاليف واحكام في الشريعة، وهذا العلم حاصل لكل عاقل ملتفت الى معنى الشرع والشريعة، فانها لا تنفك عن جعل احكام، ولا معنى للشرع الخالي عن الحكم رأساً.

الثانية: العلم الاجمالي المتوسط، واطرافه موارد الامارات المعتبرة وغير المعتبرة، ومنشاؤه كثرة الامارات، وانظمام بعضها الى بعض، وعدم احتمال مخالفة جميعها للواقع عقلا.

الثالثة: العلم الاجمالي الصغير، واطرافه خصوص مافي الكتب المعتبرة

---

(١) الحدائق الناضرة: ١ / المقدمة الثانية.

(٢) فرائد الاصول: ١ / ٢١٧ ـ ٢١٨ (ط. جامعة المدرسين).

(٣) كفاية الاصول: ٢ / ١٠٣ ـ ١٠٤.

عندنا، فانا نعلم بمطابقة جملة مما فيها للواقع وصدورها عن الامام عليه السلام ولا يحتمل كذب جميعها، خصوصاً بملاحظة القرائن المؤيدة لصدقها، وصدورها عن الأئمة عليهم السلام.

اذا عرفت هذا فنقول: لا شبهة في انحلال العالم الاجمالي الاول بالثاني، وانحلال العلم الاجمالي الثاني بالثالث، فان الميزان في الانحلال أنْ لا يكون المعلوم بالاجمال في دائرة العلم الاجمالي الصغير اقل عدداً من المعلوم بالاجمال في دائرة العلم الاجمالي الكبير المحتمل انطباقه عليه، وطريق تمييز ذلك انه لو افرزنا من اطراف العلم الاجمالي الصغير بالمقدار المتيقن لم يبق لنا علم اجمالي في بقية اطراف الشبهة، حتى لو انضمت اليه غيرها من اطراف الشبهة في العلم الاجمالي الكبير، وعليه فنقول: ان المعلوم بالاجمال في ضمن جميع الوقائع المشتبهة لا يزيد على المعلوم بالاجمال في ضمن المظنونات، لان منشأ ذلك العلم الاجمالي الكبير لم يكن إلّا استلزام الشرع لوجود احكام فيها، ويكفي في ذلك ما قامت عليه الامارات من التكاليف، فانحل العلم الاجمالي الكبير بالمتوسط. وهكذا ينحل المتوسط بالصغير، فانه اذا افرزنا عدداً معيناً من اطراف العلم الاجمالي الصغير، اعنى بها الاخبار المروية في الكتب المعتبرة بمقدار المعلوم بالاجمال الموجود فيها لم يبق لنا علم بوجود تكاليف في غيرها، ولو مع ضم سائر الامارات غير المعتبرة التي لم تكن موافقة لما افرزناه من حيث المؤدي اليها، فيكشف ذلك عن ان عدد المعلوم بالاجمال في اطراف العلم المتوسط لا يزيد على عدد المعلوم في اطراف العلم الصغير، ولازم ذلك هو إنحلال العلم الاجمالي المتوسط بالعلم الاجمالي الصغير، فلا مانع من الرجوع في غير موارد الروايات المعتبرة الى الأصول العملية، فان الشك في تلك الموارد إنما يكون من الشكوك البدوية لا من المقرونة بالعلم الاجمالي. فما اورده الشيخ رحمه الله على التقريب غير صحيح.

بقى الكلام في ان وجوب العمل بالاخبار المروية في الكتب المعتبرة من جهة

العلم الاجمالي بصدور كثيرها أو بعضها، هل يترتب عليه ما يترتب على طريقيتها وحجيتها من كونها منزلة منزلة القطع، وتقدمها على الأصول الجارية في مواردها، عملية كانت أو لفظية، كاصالة العموم والاطلاق، أو ان وجوب العمل بها من باب الاحتياط لا يقتضي شيئاً من ذلك؟ والكلام في ذلك يقع في مقامين.

أحدهما: في معارضة الامارات مع الاصول العملية.

ثانيهما: في معارضتها مع الاصول اللفظية.

اما المقام الاول: فتفصيل الكلام فيه يكون ببيان الضابط في اجراء الاصول في اطراف العلم الاجمالي، فنقول: ان الاصول العملية على ما يستفاد من ادلتها تنقسم الى تنزيلية ناظرة الى الواقع في مقام العمل، كالاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ، بناءاً على انها من الاصول، وغير تنزيلية، كالبراءة العقلية والشرعية وقاعدة الاشتغال، فانها وظائف عملية مجعولة للشاك من دون أن يكون لها نظر الى الواقع.

ثم ان بعض هذه الاصول يكون مثبتاً للتكليف دائماً، كما ان بعضها يكون نافياً له كذلك، وجملة منها تختلف باختلاف الموارد.

ثم ان العلم الاجمالي تارة: يكون متعلقاً بحكم الزامي، واخرى بحكم ترخيصي. فان كان متعلقه الزامياً، فلا تجري شي من الاصول النافية في اطرافه، سواء كانت محرزة في جميع الاطراف، كما لو علمنا بوقوع نجاسة في احد انائين طاهرين، فان جريان الاستصحاب فيهما معاً يستلزم المخالفة القطعية، وفي احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، أو كانت غير محرزة كذلك كالمثال بعينه فيما اذا لم يكن لهما حالة سابقة متيقنة، فان كلاً منهما حينئذٍ يكون مورداً لقاعدة الطهارة، إلّا انه يلزم من اجرائها فيهما المخالفة القطعية، أو كان الجاري في بعض الاطراف محرزاً وفي البعض الآخر غير محرز، كما لو فرضنا ان احد الانائين كان طاهراً في السابق

يقيناً، ولم يعلم حالة الاناء الآخر، ووقعت نجاسة في أحدهما لا بعينه، فان أحدهما يكون مورداً لاستصحاب الطهارة، والآخر لقاعدتها، ولا يجريان معاً للزوم المخالفة القطعية، ولا يجري الاصل المحرز وحده لعدم اثباته اللوازم العقلية. وأما تقدم الاصل المحرز على غير المحرز فانما هو فيما لو اجتمعا في مورد واحد لا في موردين، كما فيما نحن فيه. هذا فيما لو كان المعلوم بالاجمال حكماً الزامياً وكان الاصل الجاري في الاطراف نافياً له.

واما لو انعكس الامر، بان كان المعلوم بالاجمال ترخيصياً، وكان مفاد الاصل حكما الزامياً، فان كان الاصل المثبت للتكليف في الاطراف من الاصل غير المحرز كالاشتغال، فلا اشكال في اجرائه في جميع الاطراف، كما لو علمنا اجمالاً بجواز النظر الى أحدى المرأتين نسباً أو مصاهرة، فانَّ الطرفين بما انهما موردان لقاعدة الاشتغال فلا مانع من الرجوع اليها في كل منهما، اذ ليس في ذلك مخالفة قطعية للتكليف، والأصل من جهة عدم كونه محرزاً لا ينافي العلم بجواز النظر الى احداهما في الواقع، اذ لا منافاة بين أن يكون الشيء مباحاً واقعاً وبين الحكم بلزوم الاتيان به فعلاً أو تركاً ظاهراً. واما اذا كان الأصل الجاري في جميع الاطراف من الأصل المحرز كالاستصحاب، ففي جريانه فيها مع العلم الاجمالي بمخالفته للواقع في بعض الاطراف خلاف، فذهب الشيخ وتبعه المحقق النائيني الى عدم الجريان، وذهب صاحب الكفاية الى جريانه، وتفصيل ذلك، وبيان الصحيح من القولين موكول الى محله.

اذا عرفت هذا فنقول: في محل الكلام لنا علم اجمالي بوجود احكام الزامية واحكام ترخيصية في ضمن الروايات المعتبرة عندنا، فبالقياس الى موارد الامارات المشتملة على احكام إلزامية لا مجال للرجوع الى الاصول العملية مطلقاً بجميع اقسامها. واما في موارد الامارات المتكفلة لاحكام ترخيصية، فعلى القول

بحجيتها لا يجري أيضاً شيء من الاصول العملية، واما بناء على ان جواز العمل بها من باب العلم الاجمالي بصدور كثيرها أو اكثرها فقاعدة الاشتغال تجري في مواردها بلا خلاف. واما الاستصحاب المثبت للتكليف فجريانه فيها مبني على الخلاف المتقدم، فالتفرقة بين العمل بالامارات على الحجية وبينه من جهة العلم بصدور بعضها انما يكون في موارد الامارات النافية للتكليف على التفصيل المتقدم.

وتوضيح ذلك: أن الامارات المعتبرة ان كانت مثبتة لتكليف الزامي، وكان الاصل الجاري في موردها أيضاً مثبتاً له، فلا يفرق في لزوم العمل بالامارة بين القول بحجيتها وبين العمل بها لاجل الاحتياط إلّا من حيث الاستناد، فانه على الاول يكون الاستناد الى الامارة، وعلى الثاني الى العلم الاجمالي. نعم يفرق بين القولين من حيث حجية لوازم الاخبار ومثبتاتها وعدمها، ولا كلام لنا في ذلك فعلاً. واما لو كان الاصل الجاري في موردها نافياً للتكليف، فلا ثمرة أيضاً بين القولين، اذ لا يجوز الرجوع الى الاصل النافي على القولين، اما بناء على الحجية فواضح، واما على الاحتياط فللعلم الاجمالي.

واما لو كانت الامارة نافية للتكليف، فان كان الاصل نافياً له أيضاً فلا تترتب ثمرة على القولين إلّا في الاستناد كما عرفت. واما ان كان الاصل مثبتاً للتكليف مع ورود الامارة على نفيه، ففي موارد الاشتغال تظهر الثمرة بين القولين بلا خلاف، فانه يجب العمل بالاصل المثبت للتكليف ولو مع قيام الامارة على خلافه اذا لم تثبت حجيتها، وذلك مثل العلم بوجوب الصلاة المرددة بين القصر والتمام مع قيام الامارة على وجوب أحدهما بالخصوص.

واما موارد استصحاب التكليف، فان بلغت من الكثرة الى حد يعلم اجمالاً بمخالفة بعضها للواقع، فجريان الاستصحاب في تلك الموارد مبني على الكلام المتقدم، وإلّا فتظهر الثمرة فيها أيضاً بغير خلاف. مثال ذلك ما دل على جواز وطيء

الحائض بعد انقطاع الحيض وقبل الغسل اذا غسلت المحل، مع ان الاستصحاب يقتضي حرمة ذلك قبل الاغتسال، فان هذا الاستصحاب اذا كان من اطراف ما علم مخالفته للواقع اجمالاً كان جريانه مبنياً على الكلام المتقدم، وإلّا فيجري بلا خلاف.

المقام الثاني: وهو حال الامارات مع الاصول اللفظية، كما لو فرضنا ورد عام أو مطلق معلوم الصدور بالتواتر أو بغيره، وكان في اخبار الاحاد ماهو خاص أو مقيد، فبناء على القول بحجيتها يتقدم الخاص على العام ولو كان قطعي الصدور، لان الخاص بمنزلة القرينة على العام، فيتقدم عليه. واما بناء على وجوب العمل بالاخبار من باب الاحتياط، فهل تتقدم على العمومات والمطلقات القطعية الصدور وغيرها أم لا؟ ظاهر الكفاية وصريح بعض مشايخنا المحققين ﷺ هو الثاني[١] بدعوى: ان العام أو المطلق حجة في مدلوله، ولا يرفع اليد عنه إلّا بحجة أقوى، والمفروض ان كل واحد من الامارات الخاص غير ثابت الحجية بالخصوص، ومجرد العلم الاجمالي بوجود الصادر فيها لا أثر له.

والتحقيق: ان مفاد العام ولو كان عمومه بالاطلاق تارة: يكون حكماً الزامياً، ويكون مفاد الخاص حكماً غير الزامي، كقوله تعالى ﴿**وحرم الربا**﴾ وقوله ﷺ «لا ربابين الوالد والولد»[٢] واخرى: يكون مفاد العام حكماً ترخيصياً، ومفاد الخاص حكماً الزامياً كقوله تعالى ﴿**احل الله البيع**﴾[٣] وقوله ﷺ «نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر»[٤].

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٠٤، نهاية الدراية: ٣ / ٢٦٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢ باب ٧ من ابواب الربا.

(٣) البقرة: ٢٧٥.

(٤) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٤٠ من ابواب آداب التجارة، ح ٣.

ففي الصورة الاولى: يتقدم العام، ولايجوز العمل بالخاص بعد فرض عدم ثبوت حجيته، لأن العلم الاجمالي بورود التخصيص على العمومات اجمالاً وان اوجب سقوط اصالة العموم في كل واحد منها، إلّا أن العلم الاجمالي بارادة العموم من بعضها واقعاً يقتضي لزوم العمل بجميع العمومات المشتملة على الاحكام الالزامية، ولا يعارضها العلم الاجمالي بصدور بعض المخصصات غير المشتملة على حكم الزامي، فانه لا أثر للعلم الاجمالي اذا لم يكن متعلقه حكماً الزامياً، وعليه فيجب الاخذ بالعمومات والمطلقات من باب الاحتياط، لا من جهة حجية اصالة العموم أو الاطلاق. نعم بناء على القول بحجية الامارات ينحل بها العلم الاجمالي كما لا يخفى.

واما الصورة الثانية: وهي ما اذا كانت العمومات ترخيصية والخصوصات الزامية، فتتقدم فيها الخصوصات ولو كان وجوب العمل بها من باب الاحتياط ومن جهة العلم الاجمالي بصدور بعضها، وذلك لان العلم الاجمالي بصدور جملة من الامارات الخاصة المشتملة على احكام الزامية يقتضي سقوط الاصول اللفظية كاصالة العموم أو الاطلاق في جميع اطرافه، كما تسقط فيها الاصول العملية وسائر الحجج الجارية في جميع الاطراف، فان اجراءها في جميعها يستلزم المخالفة القطعية، وفي بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح، واذا لم تجر الاصول اللفظية في المقام فلا مجال لأن يقال: ان العموم أو الاطلاق حجة، ولا يرفع اليد عنها إلّا بحجة أقوى.

وبالجملة اصالة العموم كغيرها من الاصول اللفظية والعملية وان كانت في نفسها حجة إلّا ان العلم بورود التخصيص عليها اجمالاً يوجب سقوط حجيتها، فلزوم العمل بها لابد من ان يستند الى امر اخر، وهو العلم بارادة العموم من بعضها واقعاً، إلّا ان ذلك لا يقتضي إلّا العمل بما كان مشتملاً منها على حكم الزامي دون غيره.

وبقي الكلام فيما اذا كان كل من العمومات والمخصصات المخالفة لها مشتملاً على حكم الزامي، فعلى القول بحجية الامارات لا اشكال في تقديمها على العمومات وتخصيصها بها، واما على القول الآخر فمورد الامارات المخالفة للعام مجمع لعلمين اجماليين متضادين، احدهما: العلم بصدور بعض الاخبار المحتمل انطباقه على الخبر المخالف للعام، وثانيهما: العلم بمطابقة بعض العمومات للمراد الواقعي المحتمل انطباقه على العام المخالف للخبر، نظير مالو كان لرجل زوجات ثلاث كبيرة ومتوسطة وصغيرة، وعلم اجمالاً بانه حلف على ترك الكبيرة أو المتوسطة، وعلم اجمالاً بانه حلف على وطىء الصغيرة أو المتوسطة، فالمتوسطة حينئذٍ تكون طرفاً لكلا العلمين، والحكم فيها هو التخيير، لعدم التمكن فيها من الامتثال القطعي، واما الامتثال الاحتمالي فهو حاصل لا محالة، نظير دوران الأمر بين المحذورين، وان لم يكن المقام منه حقيقة، وذلك لعدم العلم بالالزام فيه اجمالاً، لاحتمال كون المحلوف على ترك وطئها هي الكبيرة، والمحلوف على وطئها هي الصغيرة واقعاً، فالمقام وان كان خارجاً عن دوران الأمر بين المحذورين موضوعاً إلّا انه يشترك معه في الحكم، لوحدة الملاك فيهما. واما حكم الكبيرة والصغيرة فالظاهر بقاء كل من العلمين على تنجزه بالقياس اليهما، وذلك لان العلمين حيث انهما حدثا عرضاً فسقطت الاصول الجارية في جميع اطرافها بسبب التعارض، فلم يبق بعد ذلك أصل مؤمن في شيء من الاطراف، غاية الأمر ان الزوجة المتوسطة بما انها كانت طرفاً لعلمين اجماليين متنافيين لم يمكن فيها مراعات الاحتياط، وذلك لا يقتضي جريان الأصل في الصغيرة والكبيرة وكون الشبهة بالقياس اليهما بدوية.

فتوهم انحلالها بعدم التمكن من الاحتياط في جميع الاطراف لا وجه له. ولا يقاس هذا بصورة الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي، حيث ذهب فيها بعضهم الى سقوط العلم عن التنجيز حتى بالقياس الى الطرف غير المضطر اليه، اذ

المكلف في محل الكلام غير مضطر الى ترك وطىء الصغيرة والمتوسطة، ولا الى وطىء المتوسطة والكبيرة، فهو خارج عن موارد الاضطرار الى بعض الاطراف. غاية الأمر ان المكلف غير قادر على مراعات الاحتياط في المتوسطة بالاضافة الى كلا العلمين، ونتيجته التخيير فيها، لا سقوط العلم عن التنجيز بالاضافة الى بقية الاطراف، على ان لنا كلاماً في سقوط العلم عن التننجيز بطروء الاضطرار كما سيأتي في محله.

ثم لا يخفى ان الغرض من بيان المثال المزبور انما هو بيان كبرى كلية، وهي عدم سقوط العلم عن التنجيز ولو كان بعض اطرافه طرفاً لعلم اجمالي آخر، ولم يمكن تنجيزه بالقياس الى المجمع. واما المثال فليس هو من صغريات هذه الكبرى، لانه يتولد فيه من العلمين الاجماليين علم اجمالي ثالث يتعلق بنفس الطرفين دون المجمع، ويكون هو المنجز فيهما، وذلك لانا نقطع تفصيلاً بعدم تعلق حلفين بالمتوسطة، فهنا علم اجمالي ثالث ومتعلقه وجوب وطىء الصغيرة أو حرمة وطىء الكبيرة، ومقتضى ذلك هو الاحتياط من دون حاجة الى اثبات تنجيز العلمين الاولين. فالمناسب ان يمثل للمقام بما اذا علم تفصيلاً بتعلق حلف واحد باحدى الزوجات الثلاث مردداً بين أن يكون متعلقاً بالفعل أو بالترك، وعلى تقدير تعلقه بالفعل يكون موضوعه مردداً بين الصغيرة والمتوسطة، وعلى تقدير تعلقه بالترك يتردد موضوعه بين الكبيرة والمتوسطة، ففي هذا الفرض تكون المتوسطة طرفاً للعلم الاجمالي المردد متعلقه بين الفعل والترك، ويتخير المكلف فيها. واما في غيرها من الصغيرة والكبيرة فيجب عليه الاحتياط بفعل الاولى وترك الثانية، والوجه في ذلك ان جريان الأصول في جميع الاطراف يستلزم المخالفة القطعية، وفي بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا مؤمن في ترك وطىء الصغيرة وفعل وطىء الكبيرة، وبذلك يفترق المقام عن موارد الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي.

الوجه الثاني: من الوجوه العقلية التي استدل بها على حجية الخبر ما ذكره في الوافية[١]، وحاصله: انا نعلم تفصيلاً ببقاء التكليف بالصلاة والصوم ونحوهما من الضروريات، وليس لنا علم تفصيلي باجزائها وشرائطها، فاذا تركنا العمل بمؤديات الامارات، واقتصرنا على خصوص ما علمنا من الاجزاء والشرائط خرجت هذه الامور عن حقائقها، لان الضرورية من الاجزاء والشرائط ليست إلّا اموراً معدودة بحيث نقطع بعدم صدق العناوين المزبورة على ماهو المتيقن دخله فيها، فلا مناص من الرجوع الى الاخبار المودعة في الكتب المعتبرة للشيعة.

وقد اورد عليه الشيخ ﷺ.

اولاً: بان العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص المشروطة منها[٢] بما ذكره، الى ان قال: فاللازم حينئذٍ اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء أو شرطيته، واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية أو الشرطية.

ولا يخفى مافيه: فان سعة اطراف العلم الاجمالي وضيقها يتبعان علم الاشخاص، ولعل صاحب الوافية يجد من نفسه انحلال علمه بالعمل بالاخبار المشتملة على الشرائط التي ذكرها بالبيان المتقدم.

نعم يرد على هذا الوجه ما اورده ثانياً وحاصله: رجوع ذلك الى الوجه الاول مع تغيير في العبارة، غير ان دائرة العلم الاجمالي فيه اضيق من اطراف العلم الاجمالي في الوجه السابق، فلا يقتضي إلّا وجوب العمل بالاخبار المثبتة للاجزاء والشرائط، ولا يعم الاخبار النافية التي ورد على خلافها عموم، أو اطلاق، أو أصل عملي، كما هو المدعى في المقام.

---

(١) الوافية: ١٥٩.

(٢) فرائد الاصول: ١ / ٢١٩ (ط. جامعة المدرسين).

الوجه الثالث: من الوجوه العقلية ما حكى عن صاحب الحاشية[١]، وحاصله: انا نعلم علماً قطعياً بلزوم الرجوع الى السنة بحديث الثقلين وغيره مما دل على ذلك، فيجب علينا العمل بما صدر من المعصومين عليهم السلام فان احرز ذلك بالقطع فهو، وإلّا فلابد من الرجوع الى الظن في تعيينه، ونتيجة ذلك وجوب الاخذ بما يظن بصدور.

وفيه: ما ذكره المحقق النائيني تبعاً للشيخ رحمه الله من رجوعه اما الى الوجه الأول، واما الى دليل الانسداد[٢] فانه ان اراد بالسنة الروايات الحاكية لقول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، فلا دليل على وجوب العمل بها عقلاً غير دعوى العلم الاجمالي بصدور جملة منها، وهذا عين الاول. وان اريد بها نفس قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره فوجوب العمل بها وان كان أمراً ضرورياً لكنه لا ملازمة بينه وبين وجوب العمل بالاخبار الحاكية للسنة، المحتمل عدم مطابقتها للواقع إلّا مع ضم بقية مقدمات الانسداد الى دعوى العلم ببقاء التكليف ولزوم العمل بما صدر عن المعصومين واقعاً.

ومن هذا يظهر فساد ما افاده في الكفاية[٣] من عدم رجوع هذا الوجه الى أحد الامرين المزبورين، وانه وجه مستقل برأسه، زعماً منه ان القائل به يدعى وجوب الرجوع الى نفس الاخبار الحاكية مع قطع النظر عن العلم الاجمالي بصدور بعضها وعن تمامية مقدمات الانسداد، وجه الظهور: انه لا وجه لدعوى القطع بوجوب العمل بما يحتمل مخالفته للواقع إلّا الجعل الشرعي، المفروض عدم ثبوته في المقام، أو العلم الظني عند عدم التمكن من القطعي، ومع قطع النظر عن جميع ذلك لا

---

(١) هداية المسترشدين: ٣٩٨.

(٢) فوائد الاصول: ٣ / ٢١٢ ـ ٢١٣، فرائد الاصول: ١ / ٢١٩ (ط. جامعة المدرسين).

(٣) كفاية الاصول: ٢ / ١٠٧.

موجب لدعوى القطع المزبور أصلاً.

ثم لا يخفى ان في عبارة الكفاية[١] في المقام اشتباهاً في نقل كلام الشيخ ﷺ فان المذكور في كلام الشيخ جعل الأمر مردداً بين الاحتياط والعمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته وبين العمل بما ظن صدوره، وقد جعل طرف الاحتياط في عبارة الكفاية هو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته، مع انه بنفسه عبارة اخرى عن الاحتياط، لا شئ يقابله.

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٠٥.

المبحث السادس :

حجية مطلق الظن

وقد استدل عليه بوجوه اربعة، كلها عقلية.

الأول: مافي الكفاية[1] وحاصله: ان الظن بالتكليف يستلزم الظن بالضرر في مخالفته، وقد استقل العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، سواء قلنا بالحسن والقبح العقليين أم لم نقل، فان التحرز عن الضرر المظنون بل المحتمل جبلي كل عاقل، بل فطر عليه كل ذي شعور.

وقد اجيب عنه باجوبة. والصحيح منها: منع الصغرى في جملة من الموارد، والكبرى في موارد اخر. فانَّ الضرر ان اريد به الضرر الاخروي فالصغرى ممنوعة، وان كانت الكبرى مسلمة، اذ لا ملازمة بين ثبوت التكليف الواقعي واستحقاق العقوبة على مخالفته ليكون الظن باحدهما مستلزماً للظن بالآخر، وإلّا لكان احتمال ثبوت التكليف مستلزماً لاحتمال الضرر، ودفع الضرر المحتمل أيضاً لازم عقلاً، فالكبرى اوسع دائرة مما ذكره المستدل، ولذلك وجب الاحتياط في الشبهة البدوية قبل الفحص، وفي اطراف العلم الاجمالي، فلو وجب رعاية التكليف المظنون وجب رعاية التكاليف المحتملة أيضاً، فلا وجه لتخصيصه بالمظنونات.

لا يقال: ان الضرر المحتمل، اعنى احتمال العقاب عند احتمال التكليف مدفوع

---

(١) كفاية الاصول: ٢ ظ ١٠٧ ـ ١٠٨.

بقبح العقاب بلا بيان، بخلاف الظن بالتكليف المستلزم للظن بالعقاب.

فانه يقال: المراد من البيان كما سيأتي في محله هو قيام الحجة على التكليف، فما لم يقم حجة عليه كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا بيان، وبما ان الظن قد فرض في المقام عدم ثبوت حجيته، فلا فرق بينه وبين الاحتمال المحض في ان العقاب على مخالفة الواقع في مورد كل منهما عقاب بلا بيان، نعم لو كان العقاب من لوازم نفس الواقع لا من لوازم وصوله وتنجزه كان الظن به ظناً بالعقاب لا محالة، إلّا ان لازمه ملازمة احتمال الواقع لاحتمال العقاب، وهو واضح البطلان.

ومن هنا يظهر: فساد ما في الكفاية[1] من ان العقل وان لم يكن مستقلاً باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف المظنون، ولكنه غير مستقل بعدمه أيضاً، فالعقاب حينئذٍ يكون في مورده محتملاً، والعقل حاكم بلزوم دفع الضرر المحتمل. وجه الظهور: انه لا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه المستقل فيه، بل هو في مثل الفرض يستقل بعدم إستحقاق العقاب، لكونه من اثار مخالفة التكليف المنجز، وقد فرض عدم كون الظن حجة ومنجزاً، فكيف يحتمل العقل استحقاق العقاب على المخالفة الواقعية مع انه بلا بيان.

وان اريد بالضرر الضرر الدنيوي، فالدليل اخص من المدعى، لان التكاليف الوجوبية ليس في مخالفتها إلّا تفويت المصلحة، بناء على ماهو المعروف من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فليس في مخالفة التكليف الوجوبي المظنون إلّا الظن بفوات المصلحة، لا الظن بالضرر، فالصغرى حينئذٍ ممنوعة. اللهم إلّا ان يدعى لزوم جلب المصلحة اللزومية المظنونة وقبح تفويتها عقلاً، كما يدعى لزوم دفع الضرر المظنون، لكنها دعوى محضة لا شاهد عليها أبداً.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٠٨، ١١٠.

واما التكاليف التحريمية، فما يكون منها ناشئاً عن المفاسد النوعية كأكل مال الغير غصباً، وقتل النفس، وامثال ذلك مما ليس في ارتكابه ضرر دنيوي على الفاعل فالصغرى فيها أيضاً ممنوعة، كما هو ظاهر. وأما ما يكون منها ناشئاً عن مفسدة شخصية، كشرب المسكرات، وأكل السموم ونحوهما مما يكون في ارتكابه ضرر على الفاعل، ونقص في بدنه أو عرضه أو ماله، فالظن بالضرر وان كان موجوداً عند مخالفة كل منها اذا كانت مظنونة، إلّا انه لا دليل على وجوب دفع الضرر في هذه الموارد وغيرها مما لم يكن التكليف المظنون متنجزاً بمنجز عقلي أو شرعي، ضرورة انه لا مقتضى حينئذٍ لعقاب اخروي أو ذم عقلائي على ارتكاب ذلك زائداً على ما يقع فيه المرتكب من الضرر الدنيوي، نعم ربما يكون ذلك موجباً للوم، ولكنه غير ملازم للحرمة، وكثيراً ما يلام الانسان على فعل ماليس بمحرم لا شرعاً ولا عقلاً.

ومما يدل على ذلك ان الظن بالضرر في امثال هذه الموارد كثيراً ما يتحقق في موارد الشبهات الموضوعية، مع انه لم يتوهم احد فيها وجوب الاحتياط، فلو كان دفع الضرر المظنون لازماً لزم فيها الاحتياط لا محالة. بل يمكن أن يقال: انه لا دليل على حرمة القاء النفس في الضرر الدنيوي المتيقن، خصوصاً اذا كان فيه غرض عقلائي، فما ظنك بالضرر المظنون أو المحتمل. نعم قد ورد في الشريعة حرمة بعض اقسام الاضرار بالنفس، كقتل الانسان نفسه، كما ورد حرمة ارتكاب ما يخاف ضرره في موارد خاصة لا يمكن انتزاع كبرى كلية منها، مضافاً الى ان الاعتبار في تلك الموارد بخوف الضرر المجامع للاحتمال أيضاً.

الوجه الثاني: ان الاخذ بخلاف الظن ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح، فيتعين الاخذ بالطرف المظنون.

وفيه: انه انما يتم اذا كان التكليف منجزاً، وتردد الامر في مقام الامتثال بين الأخذ بالظن والأخذ بخلافه، كما لو ترددت القبلة بين جهات يظن كون بعضها قبلة،

ولم يمكن الاحتياط، فانه يتعين حينئذٍ الأخذ بالطرف المظنون، لقبح ترجيح المرجوح. وأما اذا لم يكن أصل التكليف ثابتاً فلا مانع من الرجوع الى البراءة، وليس ذلك من ترجيح المرجوح على الراجح كما هو ظاهر.

وبالجملة تمامية هذا الوجه متوقفة على امرين أحدهما: فرض تنجز التكليف، وثانيهما: عدم التمكن من الاحتياط. فهذا الوجه من أحدى مقدمات دليل الانسداد.

الوجه الثالث: ان العلم الاجمالي بثبوت تكاليف الزامية وجوبية أو تحريمية يقتضي وجوب الاحتياط في جميع موارد الشبهات، لكنه غير واجب شرعاً، لانه عسر، والعسر منفي في الشريعة، فلابد من التبعيض في الاحتياط، والأخذ بخصوص المظنونات، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وفيه: ان هذا الوجه أيضاً بعض مقدمات الانسداد، ولا ينتج مالم يضم اليه بقية المقدمات، اذ لقائل أن يدعي انحلال هذا العلم الاجمالي بالظفر، على مابين في الروايات المعتبرة الواردة عن الأئمة عليهم السلام من الاحكام، فلابد من التكلم بنحو الاجمال في الوجه الرابع، وهو المسمى بدليل الانسداد والبحث فيه تارة: يقع فيما يتألف منه، واخرى: في النتيجة المترتبة عليه، وثالثة: في تمامية المقدمات.

اما ما يتألف منه دليل الانسداد فهو اربعة امور.

الاول: العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية. والمراد بثبوت التكاليف وفعليتها عدم كوننا مهملين كالبهائم، وان الشارع يريد منا امتثال احكامه بوجه لا محالة، وعلى ذلك فالعلم بفعلية التكاليف، والعلم بعدم كوننا مهملين مرجعهما الى امر واحد، ولا وجه لجعل كل منهما مقدمة مستقلة كما صنعه في الكفاية[1] اللهم إلّا أن يراد من المقدمة الاولى العلم بثبوت أصل الشريعة، لا العلم بفعلية تلك التكاليف في

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١١٤ ـ ١١٥.

حقنا أيضاً، ولكنها على ذلك مستغنى عنها، وإلّا لزم أن يجعل من المقدمات اثبات الصانع واثبات النبي ﷺ بعد وجوده الى غير ذلك من المقدمات البعيدة، التي هي مفروغ عنها في المقام.

الثاني: انسداد الطريق الموصل الى كثير من تلك الاحكام من العلم والعملي.

الثالث: ان الاحتياط التام في جميع موارد الشبهات على تقدير امكانه غير واجب أو غير جائز، لاستلزامه العسر والحرج، أو اختلال النظام، كما ان الرجوع فيها الى الأصول الجارية في كل مورد منها، أو الى القرعة ونحوها، أو الى فتوى من يرى انفتاح باب العلم أو العلمي غير جائز، والوجه في جميع ذلك واضح.

الرابع: استقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فيجب الاخذ بالمظنونات، ورفع اليد عن مراعاة احتمال التكليف في غيرها.

واما النتيجة: المترتبة على هذه المقدمات فهي تختلف باختلاف تقرير المقدمة الثالثة، فانها تارة: تقرر كما ذكرناه من ان عدم وجوب الاحتياط مستند الى استلزامه العسر والحرج واختلال النظام.

واخرى: تقرر بوجه اخر بان يقال: ان الشارع لا يرضى بان يبتني اساس الدين واكثر احكامه على الاحتياط والامتثال الاجمالي، والدليل عليه هو الاجماع والضرورة، فالاحتياط وان كان حسناً في نفسه لكنه ليس على اطلاقه، بل فيما اذا لم يستلزم ابتناء أصل الشريعة عليه، فانه على هذا التقريب تكون نتيجة المقدمات هي الكشف، اذ بعد فرض بقاء فعلية الاحكام، وانسداد باب العلم والعلمي فيها، وعدم اكتفاء الشارع في امتثالها بالامتثال الاجمالي يستكشف لا محالة ان الشارع جعل لنا حجة وطريقاً توصلنا الى تلك التكاليف الثابتة في حقنا، وإلّا لزم التكليف بما لا يطاق، وبعد حصر الطريق في الظن كما مر بيانه يستكشف حجيته، فيكون الظن المطلق حجة كالظن الخاص. واما القول بعدم لزوم جعل الحجة على الشارع لاحتمال

ايكاله المكلف الى حكم العقل فلا يتم القول بالكشف فهو واضح البطلان، لان العقل لا شأن له سوى الادراك، ولا معنى لجعله ماليس بحجة في نفسه حجة، وقد فرضنا الحاجة الى جعل الحجة لئلا يلزم التكليف بمالا يطاق، فلا مناص من الالتزام بجعل الشارع الظن حجة موصلة الى احكامه. فظهر ان التقريب المزبور هو مبنى القول بالكشف واساسه الوحيد.

واما لو قربنا المقدمة بالتقريب الآخر المتقدم وقلنا: بان الاحتياط التام غير جائز، أو غير واجب لاستلزامه العسر والحرج، أو اختلال النظام، فلا طريق الى كشف العقل حجية الظن من قبل الشارع بعد حكمه بلزوم الاحتياط في بعض الاطراف وتركه في غيرها، فان عدم جواز الاحتياط التام، أو عدم وجوبه لا ينافي وجوبه في الجملة، توضيح ذلك ان العقل الحاكم في باب الامتثال يلزم المكلف باحرازه الاتيان بما هو الواقع أما تفصيلاً، أو اجمالاً بالاتيان بجميع اطراف المحتملات، فان تعذر ذلك فلا محالة يحكم بالتبعيض في الاحتياط، وتضييق دائرته بالاكتفاء بالامتثال الظني بالاتيان بالمظنونات والمشكوكات، وبه يحصل الامتثال الظني، فان تعذر ذلك أيضاً فيأتي بجميع المظنونات، فلا محالة يكون الامتثال شكياً، وان تعذر ذلك أيضاً فيأتي ببعض المظنونات على الترتيب في مراتبها، وهذا هو المراد بالحكومة في المقام.

واما ما تقدم نقله من الكفاية[1] من استقلال العقل بحجية الظن فهو امر مستحيل ثبوتاً، فلا مجال للبحث عنه اثباتاً، بيان ذلك: ان جعل التكاليف والاحكام من وظيفة المولى، والعقل قد استقل بقبح مخالفتها بعد البيان، كما انه استقل بقبح العقاب عليها بلا بيان، والبيان امر وجداني يفهمه كل احد، فانه عبارة عن وجود

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١١٥.

الحجة على التكليف، وكما يكون البيان أمراً ذاتياً غير محتاج الى الجعل كالقطع، يكون أمراً جعلياً كالامارات وغيرها، والجعل بيد المولى، والعقل بمعزل عن ذلك، اذ ليس وظيفته التشريع، فلا معنى لجعله الظن حجة بعد عدم كونه حجة في نفسه. نعم يحكم العقل بلزوم امتثال التكليف الواصل، ففيما نحن فيه يستقل العقل بلزوم الاحتياط التام أو الناقص. وبالجملة معنىٰ الكشف في المقام كشف العقل عن تمامية المقدمات المزبورة حجية الظن شرعاً، ومعنى الحكومة حكمه بلزوم الامتثال الظني عن تعذر الامتثال القطعي، وبين الامرين بون بعيد.

فظهر بما ذكرناه ان منشأ القولين اعنى الكشف والحكومة هو اختلاف التقريبين كما عرفت. والنتيجة على كلا التقديرين مهملة، فعلى الاول لابد من الاقتصار على المتيقن، فلو كان الظن الاطمئناني وافياً بمعظم الفقه لم يبق مجال للرجوع الى الظن النازل منه، فلا يستكشف حينئذٍ حجية غيره إلّا اذا لم يكن الاطمئناني وافياً، وهكذا فالترتيب في مراتب الظنون يكون من العالي الى الداني. واما على الثاني فينعكس الامر، والترتيب يكون من الداني الى العالي، فاولاً يحكم بطرح الموهومات ثم المشكوكات ثم المظنون بالظن الضعيف وهكذا.

ثم لا يخفى انه يمكن أن يكون مراد المحقق الخراساني‌ﷺ من الحكومة في المقام ما اشرنا اليه، لا ما ذكره سابقاً من استقلال العقل بحجية الظن، والشاهد عليه ما ذكره في اواخر المبحث من الكفاية[1]، وهو عدم امكان استكشاف حكم الشارع من الحكم العقلي في المقام بقاعدة الملازمة، لانه حكم في مرحلة الامتثال والتبعيض في الاحتياط، وربما يظهر هذا من بعض كلمات الشيخ‌ﷺ.

ثم ان كشف العقل عن حجية الظن شرعاً، أو حكمه بلزوم التبعيض في

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٣٧.

الاحتياط انما هو في الموارد التي لم يعلم اهتمام الشارع بها، كما في موارد الدماء والفروج بل الاموال الخطيرة. واما فيها فلا مجال للكشف المزبور، فان العلم بعدم رضاء الشارع بالاحتياط في معظم احكامه، وعدم ابتناء امر الشريعة على الامتثال الاحتمالي لا ينافي وجوب الاحتياط في موارد خاصة، كما ان العقل عند عدم التمكن من الامتثال القطعي في جميع الموارد لا يتنزل الى الامتثال الظني مطلقاً، بل يحكم بوجوب الامتثال القطعي في الموارد المهمة، وينزل الى الامتثال الظني في غيرها.

هذا كله في تقريب المقدمات وبيان نتيجتها.

واما تحقيق أصل المقدمات:

فالمقدمة الاولى: بيّنة بديهية، فان العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعلية بعثية أو زجرية يقتضي التعرض لامتثالها، ولا يجوز الرجوع الى البراءة في جميعها، حتى بناء على ما سلكه صاحب الكفاية ﷺ من عدم تنجيز العلم الاجمالي فيما اذا لم يتمكن المكلف من الموافقة القطعية للاضطرار الى بعض اطرافه[1] تركاً أو فعلاً، فان ذلك انما هو فيما اذا كان التكليف المعلوم بالاجمال واحداً أو اثنين ونحوهما مما لا يلزم من المخالفة في مورده محذور الخروج من الدين. واما في مثل المقام مما كان الرجوع الى البراءة مستلزماً لتجويز المخالفة في معظم الاحكام الشرعية المعبر عنها بالخروج عن الدين فلا يجوز الرجوع فيه الى البرائة قطعاً، نعم وجوب التعرض لامتثال الاحكام في الجملة على مسلك تنجيز العلم الاجمالي حتى مع الاضطرار الى بعض الاطراف مستند الى قصور شمول ادلة الاصول للمقام، واما على ما سلكه في الكفاية فهو مستند الى استكشاف اهمية الشارع باحكامه، وعدم رضائه بمخالفتها كلية.

هذا وقد ذكرنا ان منشأ العلم الاجمالي بالتكاليف يكون أحد أمور ثلاثة:

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢١٦.

الأول: اليقين بثبوت الشريعة، فان الشرع يستلزم احكاماً وتكاليف.

الثاني: العلم الاجمالي بمطابقة جملة من الامارات للواقع، اذ من المستحيل عادة كذب جميعها.

الثالث: العلم بصدور جملة من الاخبار المدونة في الكتب المعتبرة خصوصاً بعد ملاحظة اهتمام مؤلفيها.

وهذه العلوم الثلاثة ينحل بعضها ببعض، فتكون اطراف العلم الاجمالي خصوص الروايات الموجودة في الكتب المعتبرة، ويتضح لكل من تصدى للاستنباط ان الاحتياط في موارد الاخبار المذكورة لا يكون عسراً ولا حرجياً، ولا يلزم من الرجوع في غيرها الى الاصول العملية خروج عن الدين، ولا مخالفة قطعية. فهذه المقدمة عقيمة.

واما المقدمة الثانية: وهي انسداد باب العلم والعلمي. فبالنسبة الى انسداد باب العلم تامة ضرورية. وبالنسبة الى انسداد باب العلمي فصحتها تبتني على أحد امرين على سبيل منع الخلو، اما دعوى عدم حجية روايات الاحاد الثابتة في الكتب المعتبرة سنداً، سواء كان ذلك من جهة عدم الوثوق بها ام كان لأجل البناء على عدم حجية الخبر الموثوق، واما دعوى عدم حجية ظواهرها، لاختصاصها بالمقصودين بالافهام مع عدم كوننا منهم، فعلى كل من التقديرين ينسد علينا باب العلمي، ولكنا اثبتنا حجيتها سنداً وظهوراً بالبيان المتقدم، فلا نعيد. وهذه الاخبار وافية بمعظم الفقه، وبها ينحل العلم الاجمالي، فلا يتم الانسداد. ومع التنزل عن ذلك بدعوى عدم انحلال العلم الاجمالي بها لثبوته في غير موارد الاخبار من الشبهات أيضاً، فعلىٰ مسلك المحقق الخراساني﵀ من سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز عند الاضطرار الى بعض الاطراف غير المعين لا مانع من الرجوع الى الاصول العملية في غير موارد تلك الاخبار، لعدم استلزام ذلك الخروج عن الدين بعد وجوب العمل

بتلك الاخبار. واما على مسلك الشيخ﵀ ومن تبعه من لزوم رعاية العلم الاجمالي في غير المقدار المضطر اليه، فلابد من الاحتياط، ورعاية التكاليف الثابتة في غير موارد تلك الاخبار، فان امكن وإلّا فلا مناص من التنزل الى الامتثال الظني.

واما المقدمة الثالثة: اعني بها عدم وجوب الاحتياط التام، وبطلان الرجوع الى التقليد أو الى القرعة ونحوها، وعدم جواز الرجوع الى الأصل العملي الجاري في كل مورد من موارد الشبهات، فتفصيل الكلام فيها: ان بطلان التقليد واضح، بعدما يرى القائل بالانسداد خطأ القائل بانفتاح باب العلم، ويعتقد فساد مدركه، فان الرجوع اليه حينئذٍ يكون في نظره من رجوع العالم الى الجاهل. وكذا الرجوع الى القرعة ونحوها، فانها ليست من الطرق المقررة لاستنباط الاحكام بالضرورة.

واما الاحتياط في جميع الشبهات، فان كان مخلاً بالنظام فلا خلاف في قبحه عقلاً، وعدم وجوبه شرعاً، بل وعدم مشروعيته، لادائه الى ترك جملة من الواجبات في كثير من الموارد. واما ان كان موجباً للعسر والحرج، ففي نفي لزومه بها خلاف، فظاهر الكفاية[١] هو العدم، لمنعه حكومة قاعدة نفي الضرر والحرج على قاعدة الاحتياط، بدعوى: ان ظاهر الآية وقوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»[٢] ونحو ذلك انما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وهذا هو محل الخلاف بينه وبين شيخنا الانصاري﵀ فانه بنى على ان مفادها نفي الحكم الذي ينشأ من قبله الضرر أو العسر أو الحرج ابتداءً[٣] فمعنى قوله ﷺ «لا ضرر» ان الحكم الذي ينشاء منه الضرر غير مجعول، والمحقق الخراساني﵀ ذهب الى ان الحكم لا يكون ضررياً ولا حرجياً ولا عسراً وانما هي في الافعال الخارجية، فالنفي بحسب ظاهر الادلة يكون

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١١٨ ـ ١٢٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ٧ من ابواب احياء الموات، ح ٢.

(٣) فرائد الاصول: ٢ / ٥٣٤ ـ ٥٣٥ (ط. جامعة المدرسين).

متوجهاً اليها، غاية الأمر ان النفي التكويني بما انه لا معنى له فلا محالة يكون النفي تشريعياً ومتعلقاً بالحكم بلسان نفي الموضوع، نظير قوله عليه السلام «لا ربا بين الوالد والولد» فان المنفي فيه هو حرمة الربا لانفسه، وعلى هذا ينحصر مورد هذه الجملة بما اذا كان الفعل حرجياً أو ضررياً، ولا يعم الحكم اذا كان ضررياً أو حرجياً بنفسه، فهي على المسلك الأول تكون اعم مورداً منها على المسلك الثاني. ويظهر الثمرة بينهما في مثل البيع الغرري، فان الضرر فيه ناشيء من نفس حكم الشارع باللزوم، فعلى مسلك الشيخ رحمه الله ينتفي اللزوم بحديث لا ضرر، وهذا بخلاف مسلك المحقق الخراساني قدس سره.

وكيف كان فقد ذهب صاحب الكفاية الى عدم حكومة قاعدة نفي الحرج والضرر على الاحتياط المستلزم لهما، بناء منه على ما أسسه من اختصاص القاعدة بما اذا كان الفعل حرجياً أو ضررياً، وتوضيح ذلك: ان العسر أو الحرج اللازم من الاحتياط انما يكون ناشئاً من الجمع بين المحتملات، ومن الواضح انه ليس للشارع حكم بالجمع ليرتفع عند استلزامه الحرج أو الضرر، وانما هو أمر لازم بحكم العقل، واما ما تعلق به التكليف الشرعي واقعاً المردد في اطراف الشبهة فليس حرجياً ولا ضررياً، وعليه فلابد من العمل بالاحتياط ولو فيما استلزم الحرج أو الضرر. نعم بناء على ما سلكه الشيخ رحمه الله كانت القاعدة حاكمة على وجوب الاحتياط أيضاً، فانه وان كان عقلياً إلّا انه ناشيء من بقاء الحكم الواقعي على حاله وعدم سقوطه، فما هو المنشأ للضرر أو الحرج انما هو الحكم الشرعي، فلا محالة يكون هو المرتفع بقاعدة نفي الضرر أو الحرج، فيرتفع وجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه.

والتحقيق: انه لا ثمرة بين المسلكين في امثال المقام مما كانت اطراف الشبهة فيه من التدريجيات، فإذا فرضنا تعلق النذر بصوم يوم معين، وتردد بين جميع أيام السنة، وكان الاحتياط حرجياً فان الحرج في مثل الفرض لا محالة يكون في صوم

الايام الاخيرة من السنة، وليفرض ذلك الشهر الاخير، فيعمه أدلة الرفع، فيعلم حينئذٍ بعدم ثبوت التكليف به حتى على مختار صاحب الكفاية، لانَّ التكليف في الواقع ان كان متعلقاً بصوم الايام المتقدمة فقد امتثله المكلف على الفرض، وان كان متعلقاً بالايام الباقية فنفس متعلقه يكون حرجياً، فيرتفع بقاعدة نفي الحرج. وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الشبهات التي يلزم من الاحتياط فيها الحرج أو الضرر لا تكون عرضية، وانما هي طولية لا محالة، حتى التروك في الشبهات التحريمية، فلا محالة يكون الاحتياط فيها غير لازم، فلا فرق بين القولين في المقام. والذي اوقع صاحب الكفاية فيما ذهب اليه في المقام هو قياس ما كانت الاطراف فيه تدريجية بما كانت الاطراف فيه عرضية مع ان الفرق بينهما ظاهر كما عرفت.

فتحصل: من جميع ما ذكرناه عدم وجوب الاحتياط التام بالاتيان بجميع المحتملات. واما التبعيض في الاحتياط بما لا يلزم منه السعر والحرج ولا اختلال النظام، فلا بد للقائل بعدم وجوبه، أو بعدم جوازه من اقامة دليل على ذلك.

وقد ادعى الاجماع والتسالم من الفقهاء على عدم رضا الشارع بالامتثال الاحتمالي في معظم احكامه، ولكن اثبات ذلك مشكل جداً.

اما اولاً: فلأنَّ دعوى الاتفاق في هذه المسألة المستحدثة بين المتأخرين ممنوعة.

وثانياً: بعد تسليم تحقق الاتفاق منهم على ذلك لا يكون كاشفاً عن رأي الامام عليه السلام، اذ من المحتمل قريباً أن يكون مدرك المجمعين هو اعتبار قصد الوجه، أو التمييز في العبادات، فلا ينفع من لا يرى وجوبها.

واما ما في هامش الرسائل مما حاصله: ان الاجماع وان لم يكن متحققاً قطعاً إلّا انه مظنون لا محالة، والظن به يستلزم الظن بجعل حجة حال الانسداد، وقد فرضنا انه هو الظن دون غيره، وسيأتي انه لا فرق في اعتبار الظن على الانسداد بين

الظن بالواقع والظن بالطريق.

فيرد عليه: اولاً: ان دعوى الظن بالاجماع كدعوى القطع به ممنوعة.

وثانياً: ان الظن بتحقق الاجماع وان استلزم الظن بحجية الظن شرعاً إلّا ان الشأن في حجية هذا الظن. وما ذكره من عدم الفرق في الاعتبار بين الظن بالطريق والظن بالواقع وان كان صحيحاً، لكنه انما يتم بعد الفراغ عن حجية الظن، واما اثبات حجيته بالظن فهو من قبيل اثبات حجية الشيء بنفسه، وهو دور واضح.

فتحصل: انه لا دليل على بطلان التبعيض في الاحتياط، وعليه لو تمت المقدمات كانت النتيجة هو التبعيض في الاحتياط لا محالة.

واما الرجوع الى الأصول العملية فتفصيل الحال فيه: ان ما كان من الأصول مثبتاً للتكليف دائماً كقاعدة الاشتغال فلا مانع من جريانها في مواردها. واما الاستصحاب المثبت للتكليف، فعلى القول بكون المانع عن جريانه في اطراف العلم الاجمالي خصوص المخالفة العملية، كما هو مختار صاحب الكفاية[1]، فلا مانع من جريانه مالم يلزم منه ذلك، نظير مالو علم طهارة احد الانائين المسبوقين بالنجاسة، فانه لا يلزم من استصحاب نجاستهما مخالفة عملية، فكذلك المقام. واما لو قلنا بان العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب في اطرافه، كما هو مختار الشيخ ﷺ، فلا مجال للرجوع الى استصحاب التكليف في المقام، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه في الجملة وان لم يلزم منه مخالفة عملية.

وما ذكره في الكفاية[2] من جريانه في المقام حتى على مبنى الشيخ ﷺ

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٢٠ ـ ١٢٢.

(٢) المصدر السابق.

بدعوى: ان تدريجية الاستنباط تستلزم عدم كون شك المستنبط فعليا بالاضافة الى جميع الاطراف، فانها لا تكون ملتفتاً اليها دفعة ليحصل له شك فعلي بالاضافة الى الجميع، بل يكون التفاته اليها تدريجياً، فكلما التفت الى حكم كان شكه فيه فعلياً فيجري فيه الاستصحاب، واما ما لم يلتفت اليه فلا يكون مورداً للاستصحاب لعدم الشك الفعلي فيه، فلا يكون العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد مانعاً عن جريان الاستصحاب في المقام، غير تام، لان المجتهد وان لم يكن ملتفتاً الى جميع الشبهات التي هي مورد الاستصحاب دفعة واحدة، إلّا انه بعد استنباط الاحكام، وجمعها في الرسالة ليس له الافتاء بجميع مافيها، لعلمه اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد التي اجرى فيها الاستصحاب، فجريان الأصل المحرز المثبت للتكليف في المقام وغيره مبني على المسلكين.

ثم ان موارد الأصول المثبتة بضميمة المعلوم بالتفصيل ان كان وافياً بالمقدار المعلوم بالاجمال انحل بها العلم الاجمالي، ولا مانع حينئذٍ من الرجوع الى الأصول النافية فيما بقي من الاطراف. وان لم يكن وافياً به بان كان فيما عدى تلك الموارد علم بالتكليف، فلا مانع من الرجوع فيها الى الأصل النافي، بناء على مسلك صاحب الكفاية من كون الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي موجباً لسقوطه عن التنجيز، اذ المفروض في المقام ثبوت الاضطرار الى ارتكاب بعض اطراف الشبهات. واما بناء على مختار الشيخ ﷺ ومن تبعه من تنجيز العلم الاجمالي في غير المقدار المضطر اليه، فلا يجوز الرجوع الى الأصول النافية كما هو ظاهر، هذا فيما اذا كان التكليف المعلوم بالاجمال قليلاً. واما اذا كان كثيراً بحيث لزم من الرجوع الى الأصل النافي في اطراف العلم محذور الخروج عن الدين، فلا يجوز الرجوع الى الأصول النافية على المسلكين.

فتحصل: من جميع ما تقدم ان المقدمة الاولى وان كانت صحيحة، ضرورة ان

كل مكلف يعلم بثبوت تكاليف فعلية بعثية أو زجرية، إلّا ان العلم الاجمالي منحل بما عرفت. واما المقدمة الثانية وهي انسداد باب العلم والعلمي فتماميتها موقوفة على عدم حجية الاخبار، وقد اثبتنا حجيتها سنداً وظهوراً. ولو سلمنا عدم انحلال العلم الاجمالي، ولم نقل بحجية الاخبار الموثوق بها، فلا تصل النوبة الى حجية الظن، لا بنحو الحكومة لما عرفت من عدم معقوليتها، ولا بنحو الكشف لتوقفه على قيام دليل على بطلان التبعيض في الاحتياط، ولا دليل عليه. فليست النتيجة إلّا التبعيض في الاحتياط في غير ما يكون مخلاً بالنظام، أو موجباً للحرج، فلو فرضنا ارتفاع المحذور بالغاء جملة من الموهومات وجب الاحتياط في بقية الاطراف حتى فيما كان التكليف فيه موهوماً، واذا لم يرتفع المحذور بذلك ضممنا الى الساقط بقية الموهومات بل مقدار من المشكوكات الى حد يرتفع المحذور.

وبالجملة لابد من الاحتياط في غير مالزم منه المحذور، ويختلف ذلك باختلاف الازمان والاشخاص والموارد، ففي الموارد التي علم اهتمام الشارع بها لابد فيها من الاحتياط حتى في الموهومات، وترك الاحتياط في غيرها لعدم المحذور في ذلك، فيختص رفع اليد عن الاحتياط بغير تلك الموارد. وعلى ما ذكرناه فلا تصل النوبة الى البحث عن ان نتيجة دليل الانسداد هل هي حجية الظن بالواقع، أو بالطريق، أو الاعم؟ كما لا مجال للبحث عن تقدم الظن المانع على الممنوع وعدمه، وانه لو قام ظن على الواقع وظن آخر على عدم حجيته فهل يقدم الأول أو الثاني؟ لان كليهما ليسا بحجة، ولا للبحث عن خروج الظن القياسي عن موضوع الحجية الذي هو من عويصات المقام على القول بالحكومة، لان تخصيص الحكم العقلي غير جائز الى غير ذلك من المسائل المبتنية على استنتاج حجية الظن من المقدمات.

مباحث الاصول العملية

- اصالة البراءة
- اصالة التخيير
- اصالة الاحتياط

مباحث الاصول العملية

وقبل الخوض فيها نذكر أموراً.

الامر الأول: ان البحث عن المسائل الأصولية يرجع الى اقسام اربعة.

الأول: البحث عن مداليل الالفاظ بما هي كذلك، سواء كانت واقعة في الكتاب أو السنة أو غيرهما، كمباحث الاوامر والنواهي، والعموم والخصوص، والمطلق والمقيد ونحو ذلك. وتسمى هذه بمباحث الالفاظ.

الثاني: البحث عن المداليل بما هي كذلك، سواء كان مدلول دليل لفظي ام لم يكن، كمباحث المقدمة والضد، واجتماع الأمر والنهي، فان البحث فيها انما هو عن لوازم نفس الاحكام بما هي، لا عن دلالة اللفظ كما زعمه صاحب المعالم، حيث استدل على عدم وجوب المقدمة بعدم دلالة الأمر بذي المقدمة على وجوبها باحدى الدلالات الثلاث. ويعبر عن هذا القسم بالمباحث العقلية، فان الموضوع فيها وان كان حكماً شرعياً، إلّا ان المبحوث عنه حكم عقلي، ولأجل ذلك يعبر عن مثل هذا بالحكم العقلي غير المستقل.

الثالث: البحث عن حجية شيء ودليليته على ثبوت حكم من الاحكام الواقعية الثابتة لموضوعاتها بعناوينها الواقعية مع قطع النظر عن تعليق الجهل أو الشك بها، كمباحث حجية الطرق والامارات، التي تقدم فيها الكلام. ويسمى هذا بمباحث الحجج والادلة، ويعبر عن دليل ذلك الحكم بالدليل الاجتهادي.

الرابع: البحث عن حجية الاحكام الظاهرية الثابتة لعنوان الشاك في الحكم الواقعي. وتسمى تلك المباحث بمسائل الأصول العملية، ويعبر عن دليل ذلك الحكم بالدليل الفقاهتي، والأصل العملي.

والمناسبة في تقييد الأول بالاجتهادي والثاني بالفقاهتي ما ذكروه في تعريف الاجتهاد من (انه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الفرعي) ومن الواضح ان المراد من الحكم هو خصوص الواقعي، وإلّا لم يكن وجه لاخذ الظن في التعريف، فالحكم الواقعي مأخوذ في تعريف الاجتهاد، ولذلك قيد الدليل الدال عليه بالاجتهادي، وما ذكروه في تعريف الفقه من (انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية) ومرادهم من الاحكام هو الاحكام الظاهرية، ضرورة ان الاحكام الواقعية لا طريق الى العلم بها غالباً، فسمى الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي، لانه مثبت للحكم المأخوذ في تعريف الفقه. هذا وقد تقدم الكلام في الثلاثة الأول من الاقسام، والبحث فعلاً انما هو في القسم الرابع.

الأمر الثاني: ان الأصول العملية التي هي المرجع في الشبهات الموضوعية والحكمية منحصرة في اربعة. لان الشك اما أن يكون في أصل التكليف، وأما يكون في المكلف به. وعلى الاول ان لوحظ فيه الحالة السابقة فهو مورد للاستصحاب، وإلّا فهو مجرى للبراءة، واما على الثاني فمع امكان الاحتياط يكون من موارد قاعدة الاشتغال، وإلّا فهو مورد التخيير.

واما عدم ذكر قاعدة الطهارة في علم الأصول، واحالتها الى علم الفقه، فلعدم وقوع الخلاف فيها، كما وقع في غيرها. واما ما ذكره في الكفاية[1] من كون الوجه في ذلك عدم اطرادها في جميع ابواب الفقه، واختصاصها بخصوص باب الطهارة، فغير

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٦٧.

تام، لان الميزان في كون المسألة أصولية هو وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط، ولا يعتبر في ذلك جريانها في جميع أبواب الفقه، ومن الواضح ان جملة من المباحث الأصولية كمبحث دلالة النهي في العبادة على الفساد ونحوه غير مطردة في جميع الأبواب، وانما هي مختصة ببعضها، فلا فرق بين إصالة البراءة وقاعدة الطهارة إلّا في أن الاولى تجري عند الشك في حلية الشيء وحرمته، والثانية تجري عند الشك في طهارة شيء ونجاسته.

وربما يوجد في بعض الكلمات وجه آخر لاسقاط البحث عن قاعدة الطهارة في علم الأصول وحاصله: ان الطهارة والنجاسة لما كانتا من الأمور الواقعية فدائماً يكون الشك فيهما من الشبهة المصداقية، ومن الواضح ان البحث عن حكم الشبهات الموضوعية لا يكون من المباحث الأصولية، فان المسألة الأصولية لابد وان يستنتج منها حكم كلي، كما مر بيانه فيما تقدم.

وفيه: انه لو اريد من واقعيتهما عدم كون الحكم بهما جزافاً، وانه انما ينشأ عن المصلحة أو المفسدة، فالشك في الحكم بنجاسة شيء وطهارته ناشيء من الشك في منشئهما الذي هو من الأمر الواقعي، فهو وإن كان متيناً، إلّا أنه غير مختص بالطهارة والنجاسة، بل يجري في جميع الأحكام، فانها كلها ناشئة من المصالح والمفاسد النفس الأمرية، والشك فيها يستلزم الشك في منشئها.

وإن اريد بها أنهما من قبيل الخواص والآثار، كالحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة الثابتة للأدوية التي لا يعرفها إلّا العارف بخواص الأدوية من الأطباء، فالطهارة والنجاسة أيضاً من الأمور الواقعية، وإن كان لا يعرفها إلّا الشارع العالم بالغيب، فيرد عليه.

أولاً: ان ذلك خلاف ظواهر الأدلة، اذ الظاهر من دليلها انهما حكمان مجعولان كسائر الاحكام الوضعية.

وثانياً: لو سلمنا كونهما من الأمور الواقعية الثابتة في نفس الأمر، وقد كشف الشارع عنهما، فلا نسلم كون الشبهة فيهما مصداقية، فان ضابط الشبهة المصداقية أن يكون المرجع فيها الى العرف لا الى الشارع، ولا إشكال في أنه لابد من الرجوع الى الشارع عند الشك في نجاسة ما وقع الخلاف في طهارته ونجاسته، كالعصير العنبي اذا غلا، وعرق الجنب من الحرام وامثالها. وبالجملة كل ما يكون بيانه من وظائف الشارع فالشك فيه من الشبهة الحكمية، ولا ريب أن الشك في الطهارة والنجاسة من هذا القبيل، فلا فرق من هذه الجهة بين قاعدة الطهارة وإصالة البراءة.

فالصحيح: ما عرفت من ان قاعدة الطهارة من المسائل الاصولية، وانما لم تذكر فيها لما بيناه، ومع قطع النظر عن ذلك فالأولى أن يقال: ان الشك تارة: يكون في الحكم التكليفي فيجري فيه الأقسام الاربعة المتقدمة، واخرى: يكون في الحكم الوضعي. وعلى الثاني فان كان المشكوك طهارة شيء ونجاسته فهو مورد لقاعدة الطهارة أو الاستصحاب، وان كان غير ذلك فلا يجري فيه شيء من الأصول غير الاستصحاب.

ثم ان شيخنا الانصاري[1] ﷺ قسم الشك في التكليف الى ما كان منشاؤه عدم النص، أو إجماله، أو تعارض النصين، أو الأمور الخارجية. وعلى كل منها فتارة: تكون الشبهة وجوبية، واخرى: تحريمية، فالأقسام ثمانية، تكون الشبهة في قسمين منها موضوعية، وفي الباقي حكمية. والوجه في هذا التقسيم مضافاً الى ان الخلاف المعتد به قد وقع في بعضها دون بعض، اختصاص بعضها بدليل خاص كالشبهة التحريمية الوارد فيها قوله ﷺ «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[2] وقوله ﷺ «انما

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٣٥٦ ـ ٣٥٧ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣١٧، ح ٩٣٧ (ط. جامعة المدرسين).

الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيُتّبع، إلى أن قال: ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات»[١].

ولكن المحقق الخراساني[٢]ﷺ قد عكس المطلب، وجعل محط البحث مطلق الشك في التكليف، الجامع بين الاقسام، لاتحاد جهة البحث فيها، وهو عدم وصول الحكم الوقعي، وعمدة أدلة القول بالبراءة شاملة لجميع الأقسام، واختصاص بعضها بدليل خاص لا يوجب إفراده بالبحث وتكثير الأقسام. إلّا أنهﷺ أخرج عن البحث فرض تعارض النصين، وأحاله الى باب التعادل والتراجيح بدعوى: انه لابد فيه من الرجوع الى المرجحات أو الى التخيير، فهو خارج عن المقام.

والصحيح أن يقال: ان موضوع البحث في المقام هو الجامع بين جميع الأقسام حتى فيما كان منشأ الشك في التكليف تعارض النصين، فان مقتضى القاعدة عند التعارض كما سيأتي انشاء الله هو التساقط، غاية الأمر أنه دل الدليل في خصوص تعارض الخبرين على عدم التساقط، ولزوم الرجوع الى المرجحات أو الى التخيير، ومن الظاهر انه لا ينحصر مورد تعارض الدليلين بخصوص الخبرين، اذ قد يعارض ظاهر الكتاب غيره، وقد يعارض الاجماع المنقول بمثله بناء على حجيته، الى غير ذلك مما لم يرد في علاج التعارض فيه دليل خاص، فيحكم فيه بالتساقط، ولابد حينئذٍ من الرجوع الى الاصول العملية، بل قد ذكرنا في محله أنه لو كان التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه، وكان منشأ التعارض إطلاق كل من الدليلين لمورد الاجتماع كان الحكم فيه أيضاً هو التساقط، والرجوع الى الاصل العملي، وعلى هذا فالمناسب إدخال تعارض الدليلين أيضاً في محل البحث، غاية

---

(١) اصول الكافي: ١ / ٦٨، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ١٦٧.

الأمر يخرج منه صورة واحدة، وهي ما اذا كان التعارض بين الخبرين ولم تكن المعارضة مستندة الى الاطلاق.

فيقال: في تحرير عنوان البحث، اذا شككنا في حكم الزامي من المولى، ولم يكن المورد من دوران الأمر بين المحذورين، سواء كان منشاؤه عدم النص، أو إجماله، أو تعارض النصين في غير الخبرين مطلقاً، وفي الخبرين المتعارضين بالعموم، فهل المرجع هو البراءة أو الاحتياط.

الامر الثالث: ان خلاف الاخباري مع الاصولي في الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال إنما هو في خصوص الشبهة التحريمية. واما في الشبهة الوجوبية فوافقوا الاصوليين في الرجوع الى البراءة كما في الشبهة الموضوعية، نعم خالف فيها المحدث الاسترابادي، فالتزم بالاحتياط.

اذا عرفت هذه الامور فلنشرع في المبحث الأول.

اصالة البراءة

- ادلة البراءة
- الادلة التي‌استدل بها على لزوم الاحتياط
- تنبيهات البراءة

المبحث الأول :

ادلة البراءة

قد استدل على البراءة بوجوه:

الاستدلال على البراءة بالآيات :

الأول: الآيات، وهي كثيرة.

منها: قوله تعالى ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾[1] فان بعث الرسول بحسب الارتكاز والفهم العرفي كناية عن إيصال الحجة والبيان، إذ لا أثر لذلك اذا تجرد عن البيان وإعلام العباد بوظائفهم، وعلى هذا فالمراد من الآية نفي التعذيب والعقاب على مخالفة التكليف مالم يصل.

وقد اورد على هذا الاستدلال بأن المراد من العذاب في الآية هو الدنيوي، فالمستفاد منها عدم إنزال العذاب على الامم السالفة إلّا بعد إتمام الحجة عليهم، فهي أجنبية عن الدلالة على نفي العقاب من دون بيان.

وفيه مضافاً: الى انه لو سلم ذلك أمكن إستكشاف نفي العذاب الاخروي عند عدم تمامية البيان بالأولوية، فان العذاب الدنيوي أهون من العذاب الاخروي، أن جملة ما كانا أو ما كان وما شابهها من هذه المادة ظاهرة في أن الفعل غير لائق بالفاعل، ولا يناسبه صدوره منه، وذلك يظهر من إستقراء موارد استعمالها، كقوله

---

(١) الاسراء: ١٥.

تعالى ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم﴾[١] وقوله عزّ شأنه ﴿وما كان الله ليذر المؤمنين﴾[٢] وقوله سبحانه ﴿ما كان الله معذبهم وأنت فيهم﴾[٣] الى غير ذلك، فالمعنى أن التعذيب قبل البيان لا يليق بالله تعالى، ولا يناسبه جل شأنه، ولا يفرق حينئذٍ بين العذاب الدنيوي وغيره.

وبهذا البيان يندفع الاشكال الثاني على الآية، وهو ان المنفي فيها إنما هو فعلية العذاب لا استحقاقه، مع ان محل الكلام بيننا وبين الاخباريين هو الثاني، وذلك لأن لازم عدم مناسبة العذاب قبل البيان وعدم كونه لائقاً ان لا يكون في العبد استحقاق لذلك أصلاً، إذ مع فرض الاستحقاق لا وجه لعدم كون التعذيب المزبور لائقاً بالله سبحانه.

وبما ذكرناه ظهر عدم الحاجة الى ما أجاب به الشيخ﵀ عن الاشكال من أن الخصم يسلم الملازمة بين نفي الفعلية والاستحقاق[٤]، ليرد عليه الوجهان المذكوران في الكفاية[٥] من أن الاستدلال حينئذٍ يكون جدلياً، ولا يمكن ان يستند اليه الأصولي المنكر للملازمة، مضافاً الى أن اثبات الملازمة بعيد جداً، لا يلتزم به أحد، فانه ربما ينتفي فعلية العذاب في مورد العصيان اليقيني بشفاعة أو توبة أو مغفرة مع ثبوت الاستحقاق فيها بلا اشكال، وليس ارتكاب الشبهة باعظم من المخالفة القطعية، فمن أين تثبت الملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق.

ثم ان إطالة الكلام في الاستدلال بالآيات والروايات، أو بحكم العقل بقبح

---

(١) التوبة: ١١٥.

(٢) آل عمران: ٧٣.

(٣) الانفال: ١٨٠.

(٤) فرائد الاصول: ١ / ٣٥٩ (ط. جامعة المدرسين).

(٥) كفاية الاصول: ٢ / ١٦٧ ـ ١٦٨.

العقاب بلا بيان لاثبات عدم استحقاق العقاب في فرض عدم البيان، مما لا وجه له، فان ذلك مما لم ينكره أحد، ولا خلاف فيه بين الأصوليين وغيرهم، فالكبرى مسلمة عند الكل. وانما الخلاف في الصغرى، حيث ذهب الأخباريون إلى تمامية البيان، وقيام الحجة على التكاليف الواقعية المحتملة من وجهين.

الأول: العلم الاجمالي بثبوت أحكام إلزامية، وهو يقتضي الاحتياط.

الثاني: الأخبار الواردة في التوقف عند الشبهة والآمرة بالاحتياط فيها، فانها بيان وحجة على الواقع المشكوك فيه.

واذا تم لنا إبطال الوجهين، باثبات إنحلال العلم الاجمالي بما عثرنا عليه من احكام في الأخبار، وبما سنبينه من عدم دلالة أخبار التوقف على وجوب الاحتياط، وافقنا الاخباري في القول بالبراءة وعدم إستحقاق العقاب. فالمهم لنا البحث من ناحيتين.

الاولى: في دلالة تلك الاخبار على وجوب الاحتياط والوقوف عند الشبهة. ونتعرض لهذه الجهة عندما نذكر ادلة الاخباريين.

الثانية: فيما ورد من الروايات الدالة على جواز الاقتحام عند الشبهة، وانه لا تعارضها اخبار التوقف على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاحتياط، وهي اخبار كثيرة.

الاستدلال على البراءة بالروايات

حديث الرفع

منها: حديث الرفع المروي في الخصال بسند صحيح عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن امتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما اكرهوا عليه، ومالا يعلمون، ومالا يطيقون، وما اضطروا اليه، والحسد، والطيرة،

والتفكر في الوسوسة في الخلق مالم ينطق بشفة»[١] وتقريب الاستدلال: ان الالزام المحتمل، وجوباً كان أو تحريماً، اذا لم تقم حجة على ثبوته كان داخلاً فيما لا يعلم، فهو مرفوع ظاهراً وان كان ثابتاً واقعاً، توضيح ذلك: ان الحكم سواء كان واقعياً أو ظاهرياً فامر وضعه ورفعه بيد الشارع، فكما ان المولى له ان يجعل الوجوب أو الحرمة واقعاً، كذلك له ان يجعل الوجوب أو الحرمة في ظرف الشك في الواقع، فاذا لم يفعل مع وجود المقتضى له فقد رفعه. والرفع بهذا المعنى غير مستلزم للتصويب كما هو ظاهر. نعم المرفوع ذات مالا يعلم، أي نفس الحكم الالزامي لا بعنوان كونه واقعياً، والالتزام بهذا المقدار من المسامحة في الحديث مما لابد منه، ولا تنافي بين رفع الحكم في مقام الظاهر وثبوته في الواقع على ما مر عليك بيانه في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وما ذكرناه هو مراد صاحب الكفاية﵀ من قوله فالالزام المجهول مما لا يعلمون، فهو مرفوع فعلاً وان كان ثابتاً واقعاً[٢]، والمقصود من الفعلية في كلامه هو حال الشك في الواقع، لا الفعلية الاصطلاحية كما فهمه بعض أعاظم مشايخنا﵀[٣].

ثم لا يخفى ان الحكم الظاهري بعد ما عرفت من كونه قابلاً للوضع والرفع بنفسه يكون مرفوعاً، وليس رفعه بعدم ايجاب الاحتياط على ما يظهر من كلام الشيخ﵀[٤]، نعم ان ذلك من لوازم رفع الحكم اذ لا معنى لايجاب الاحتياط في فرض رفع الحكم ظاهراً، فالمرفوع عند الشك في الحرمة مثلاً انما هو نفس

---

(١) الخصال: ٢ / ٤١٧، باب التسعة، ح ٩ (ط. جامعة المدرسين).
(٢) كفاية الاصول: ٢ / ١٦٨.
(٣) نهاية الدراية: ٤ / ٣٤ ـ ٣٥.
(٤) فرائد الاصول: ١ / ٣٦٤ (ط. جامعة المدرسين).

الحرمة، ويلزمه عدم ايجاب الاحتياط لا محالة.

نعم اذا شك في ايجاب الاحتياط في مورد، ولم يقم عليه حجة كان المرفوع هو ايجاب الاحتياط، لكنه خارج عن محط كلام الشيخ ﷺ في المقام.

وبالجملة المرفوع عند الشك في وجوب شيء أو حرمته هو نفس المشكوك في الظاهر، ولازمه ثبوت الترخيص في اقتحام الشبهة وعدم وجوب الاحتياط، فان الاحكام متضادة في مرحلة الظاهر كتضادها في مرحلة الواقع، فكما ان عدم الالزام في الواقع يستلزم الترخيص واقعاً، كذلك عدم الالزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً، واذا ثبت الاذن في الاقتحام لا يبقى مجال لاستحقاق العقاب، فيكون حال الشبهة الحكمية حال الشبهة الموضوعية التي ثبت فيها الاذن بالدلالة المطابقية بقوله ﷺ «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»[1] ونحو ذلك، فيثبت بحديث الرفع اصالة الحل، وجواز ارتكاب محتمل الحرمة، وترك محتمل الوجوب.

ثم لا يخفى ان تمامية هذا الاستدلال مبتنية على أن يكون الموصول (فيما لا يعلمون) كناية عن نفس الحكم، أو عما يعمه، لا عن خصوص الفعل الخارجي، اذ لو اريد منه خصوص الفعل لاختص الحديث بالشبهة الموضوعية، اعني به ما اذا كان الفعل غير معلوم عنواناً، بان لا يعلم المكلف ان شرب المايع المعين شرب خمر أو ماء، ولا يعم الشبهات الحكمية. والوجه في ذلك ان ظاهر الوصف المأخوذ في الموضوع أن يكون من قبيل الوصف بحال نفس الموصوف لابحال متعلقه، فلو كان الموصول عبارة عن الفعل الخارجي اختص الحديث بما كان الفعل مجهولاً بنفسه لا بحكمه، فلا يشمل موارد الشبهات الحكمية التي لا يكون عنوان الفعل فيها مجهولاً أصلا.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٤ من ابواب ما يكتسب به، ح ١.

وربما يقال: بان المراد من الموصول هو الفعل، واستشهد له بامور.

أحدها: ان المراد منه في بقية الفقرات خصوص الفعل، اذ لا معنى لتعلق الاكراه والاضطرار بالحكم، فاتحاد السياق يستدعي أن يكون المراد منه فيما لا يعلمون أيضاً ذلك.

وفيه: ان الموصول في جميع هذه الجمل مستعمل في معنى واحد، وهو الشيء الذي هو معناه الحقيقي، والاختلاف انما هو من جهة انطباقه على مصاديقه بحسب اختلاف صلته، فكأنه قال: رفع الشيء الذي لا يعلم، والشيء المضطر اليه، والشيء المكره عليه ... الخ، غاية الامر ان الشيء المضطر اليه لا ينطبق خارجاً إلّا على الافعال الخارجية، وهكذا الشيء المكره عليه، بخلاف الشيء المجهول، فانه يعم الحكم المجهول أيضاً، فالسياق في الجميع واحد، والاختلاف انما هو في الانطباق.

ثانيها: ان اسناد الرفع الى الحكم حقيقي، واسناده الى الفعل مجازي، اذ لا معنى لتعلق الرفع التشريعي بالموجود الخارجي، لعدم كون رفعه ووضعه بيد الشارع، فلو اريد بالموصول الفعل الخارجي في جميع الفقرات كان الاسناد في الجميع مجازياً. واما اذا اريد به الحكم في خصوص مالا يعلمون كان الاسناد بالاضافة اليه حقيقياً، وبالاضافة الى سائر الفقرات مجازياً، وهذا المقدار وان لم يكن فيه محذور في نفيه، اذ لا مانع من الالتزام بكون الاسنادات المتعددة في الكلام الواحد مختلفة، فكان بعضها حقيقياً وبعضها مجازياً، إلّا ان الرفع في الحديث اسند باسناد واحد الى عنوان جامع بين جميع المذكورات، وهو عنوان التسعة، والمذكورات بعده بيان ومعرف لها، فاذا كان الاسناد في بعضها حقيقياً وفي غيره مجازياً لزم أن يكون الاسناد الواحد حقيقياً ومجازياً بحسب اختلاف مصاديق المسند اليه، وهو مستحيل.

وفيه: اولاً: انه انما يتم لو اريد بالرفع الرفع التكويني، فان اسناد الرفع حينئذٍ

الى الفعل الخارجي يكون مجازياً لا محالة. واما اذا اريد به الرفع التشريعي، كان اسناده الى الفعل أيضاً حقيقياً، ومعنى رفع الفعل تشريعاً عدم جعله مورداً للاعتبار المولوي فعلاً أو تركاً، نظير قوله ﷺ (لا صيام في السفر)[١] و«لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس»[٢] و«لا ربا بين الوالد والولد» فان معنى رفع هذه الأمور عدم تعلق الاعتبار الشرعي بها، وعلى هذا يكون اسناد الرفع الى جميع التسعة حقيقياً، من دون فرق بين مصاديقها بارادة الحكم أو الفعل الخارجي منها.

وثانياً: لو سلم كون الرفع تكوينياً، فاسناد الرفع الى المذكورات وان كان حقيقياً والى ماهو له، والى غيره مجازياً والى غير ماهو له، إلّا ان ذلك بحسب اللب وانحلال الحكم الواحد الكلامي الى احكام عديدة، وأما بحسب اللفظ والاسناد الكلامي فليس الاسناد إلّا اسناداً واحداً، فان وحدة الجملة تقتضي وحدة الاسناد، وعليه فالاسناد اذا لم يكن الى ماهو له كما هو المفروض كان الى غير ماهو له.

(وان شئت قلت: ان الاسناد الواحد الى المجموع المركب مما هو له ومن غير ماهو له اسناد الى غير ماهو له، فاذا اسند انبات البقل في الكلام الى الله تعالى والى الربيع باسناد واحد كان الاسناد مجازياً بالضرورة، وهذا نظير أن يقال: من ان المركب من الداخل والخارج خارج، وان النتيجة تابعة لأخس المقدمتين.

ثالثها: ان مفهوم الرفع يقتضي أن يكون متعلقه أمراً ثقيلاً، كما في قوله تعالى ﴿ووضعنا عنك وزرك﴾[٣] ومن الظاهر ان مافيه الثقل هو نفس فعل الواجب أو ترك الحرام، واما مجرد الحكم بالوجوب أو الحرمة فليس فيه ثقل، وانما هو جعل المكلف

---

(١) وسائل الشيعة: ٧ / باب ١١ من ابواب من يصح منه الصوم، ح ١.
(٢) وسائل الشيعة: ٣ / باب ٣٨ من ابواب المواقيت، ح ١، ٢.
(٣) الانشراح: ٢.

في الضيق بتحميل الفعل أو الترك عليه، ومن ثم يعبر عنه بالتكليف، وعليه فلابدَّ من ان يراد بالموصول في جميع الفقرات الفعل دون الحكم.

وفيه: ان الثقل وان كان في متعلق التكليف دون نفسه، إلّا ان الرفع كما يصح اسناده الى مافيه الثقل يصح اسناده بلا مسامحة الى السبب الموجب له، أو الاثر المترتب عليه، فيقال: رفع الالزام ورفع المؤاخذة، وعليه فلا مانع من اسناد الرفع الى نفس الحكم.

رابعها: ان الرفع والوضع متقابلان تقابل التضاد، أو العدم والملكة، فهما يتواردان على مورد واحد، ومن الظاهر ان متعلق الوضع انما هو الفعل أو الترك على ذمة المكلف، فلا مناص من كون متعلق الرفع كذلك.

وفيه: انه انما يتم اذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمة المكلف: واما اذا كان ظرفه الشرع كان متعلقهما هو الحكم لا محالة، وظاهر الحديث ان ظرف الرفع هو الاسلام ونفس الشريعة، فيكون المرفوع هو الحكم.

خامسها: انه لا اشكال في شمول الحديث للشبهات الموضوعية، فالموصول فيما لا يعلمون قد اريد به الفعل يقيناً، فلو اريد به الحكم أيضاً لزم استعماله في معنيين، وهو خلاف الظاهر لو لم يكن مستحيلاً.

وفيه: أولاً: ان الموصول كما عرفت دائماً يستعمل في معنى واحد، وهو مفهوم الشيء، فقد ينطبق على الفعل، وقد ينطبق على الحكم، فالاختلاف في المصداق دون المفهوم.

وثانياً: ان شمول الحديث للشبهات الموضوعية لا يقتضي ارادة الفعل من الموصول، لجواز ارادة الحكم منه أيضاً، فالحكم المجهول مرفوع مطلقاً، سواء كان سبب الجهل به عدم الحجة على التكليف أو اشتباه الامور الخارجية.

فتلخص مما ذكرناه عدم تمامية شيء مما ذكروه لاختصاص الحديث

بالشبهات الموضوعية، فلا موجب لرفع اليد عن عمومه للشبهات الحكمية. كما ظهر مما ذكرناه عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة، ولا الأثر الظاهر، ولا غير ذلك، بعد تعلق الرفع بنفس الحكم، وعليه فيعم الحديث الحكم الوضعي المجهول أيضاً، فاذا شك في جزئية شيء أو شرطيته أو ما نعيته لجرى فيه حديث الرفع، فان كلاً منها حكم مجهول. هذا وسيأتي البحث عن معارضة الحديث مع اخبار الاحتياط.

بقي الكلام في فقه الحديث. والكلام فيه يقع في ضمن تنبيهات.

التنبيه الأول: انه ربما يشكل في الرواية بان الرفع ظاهر في ازالة الشيء الثابت، بخلاف الدفع، فانه عبارة عن سد باب المقتضى عن التأثير، وعليه فكيف صح استعمال الرفع في المقام مع عدم ثبوت تلك الاحكام في زمان.

واجاب المحقق النائيني ﷺ عن ذلك بان الرفع مساوق في المعنى مع الدفع دائماً[1] لما بين في مبحث الضد من ان الممكن كما يحتاج الى المؤثر في حدوثه كذلك يحتاج اليه في بقائه، وعلة الحدوث لا تكفي في البقاء أبداً، فالرافع دائماً يزاحم المقتضى في تأثيره في الاكوان المتجددة، وهذا هو معنى الدفع. نعم على القول بكفاية العلة المحدثة في بقاء المعلول كان الرفع مغايراً للدفع، لكنه باطل كما عرفت في محله.

والتحقيق: ان ما افاده وان كان صحيحاً، إلّا انه لا يستلزم اتحاد مفهوم الرفع والدفع، لامكان دعوى اختلافهما بوضع لفظ الرفع لخصوص المنع على تأثير المقتضى بقاء بعد فرض وجود المقتضى وحدوثه، ووضع لفظ الدفع للمنع عن التأثير حدوثاً.

فالصحيح: ان يجاب عن ذلك باحد وجهين.

أحدهما: أن يقال: ان اطلاق الرفع في الحديث انما هو باعتبار ثبوت تلك

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ٣٣٧.

الاحكام في الشرائع السابقة ولو بنحو الموجبة الجزئية، ويستظهر ذلك من اختصاص الرفع في الحديث بالامة المرحومة، فلا عناية في استعمال الرفع فيها

ثانيهما: أن يقال: ان الرفع كما يصح استعماله في ازالة الشيء بعد وجوده كذلك يصح استعماله فيما اذا تحقق المقتضى القريب لوجوده فزاحمه ما يمنعه عن التأثير، مثلاً اذا تحقق سبب قتل شخص حتى اوقف تحت السيف فعفي عنه صح أن يقال عرفاً ارتفع عنه البلاء، واستعماله في الحديث يمكن أن يكون من هذا القبيل.

التنبيه الثاني: ان الرفع بالنسبة الى مالا يعلمون رفع ظاهري، ولا منافاة بينه وبين ثبوت الحكم واقعاً كما مر، فلو كان في البين عموم أو اطلاق مثبت للتكليف لارتفع به الجهل، فلا يبقى موضوع لحديث الرفع بالحكومة أو الورود. كما انه اذا عثرنا على الدليل المثبت للتكليف بعد العمل بحديث الرفع استكشف به ثبوت الحكم في الواقع من اول الامر، فاذا شككنا في جزئية شيء أو شرطيته للصلاة، وبنينا على عدمها تمسكاً بالحديث، ثم بان لنا الخلاف فالاكتفاء بالفاقد المأتي به مبني على اجزاء الامر الظاهري عن الواقعي، أو على جريان حديث لا تعاد في مثل ذلك. واما الرفع في بقية الفقرات فهو واقعي، فلو فرض ثبوت عموم أو اطلاق مثبت للحكم في هذه الموارد لابد من تخصيصه بحديث الرفع، ويترتب على ذلك كون ارتفاع تلك العناوين موجباً لتبديل الحكم من حينه، فيجزي المأتي به حال الاضطرار. وهذه ثمرة مهمة نافعة في باب الخلل وغيره.

التنبيه الثالث: لااختصاص لحديث الرفع بالاحكام التكليفية، بل يعم الاحكام الوضعية: كما لا اختصاص له بمتعلقات الاحكام، بل يجري في الموضوعات أيضاً، بيانه: ان فعل المكلف كما يقع متعلقاً للتكليف يقع موضوعا له، فاذا اضطر المكلف أو اكره على ايجاد موضوع التكليف كالافطار في نهار شهر رمضان الذي هو موضوع لوجوب الكفارة ارتفع عنه حكمه، لانه مرفوع في عالم التشريع. واما اذا

اضطر أو اكره على ايجاد المتعلق ففيه تفصيل، بيان ذلك: ان متعلق التكليف ان كان هو الكلي الساري المعبر عنه بما أخذ فيه مطلق الوجود، كما في المحرمات المنحلة الى احكام عديدة، فطرو احد هذه العناوين على فرد من افراد الطبيعة يسقط التكليف المتعلق بذلك الفرد، والوجه في ذلك ظاهر. واما اذا كان المتعلق هو الكلي الطبيعي على نحو صرف الوجود كما في التكاليف الايجابية فطرو احد هذه العناوين على فرد من ذلك الكلي لا اثر له في ارتفاع الحكم عن متعلقه أصلاً، وذلك لأن ما طرء عليه العنوان وهو الفرد لا حكم له على الفرض، وما هو متعلق الحكم وهو الطبيعي لم يطرء عليه العنوان، فاذا اضطر المكلف الى ترك الصلاة في جزء من الوقت لم يسقط الوجوب عن طبيعي الصلاة المأمور بها في مجموع الوقت بالضرورة، وهذا نظير ما اذا وجب اكرام عالم ما، فاضطر المكلف الى ترك اكرام زيد بخصوصه، فانه لا يوجب سقوط الوجوب عن الطبيعي المأمور به. نعم لو اضطر الى ترك الطبيعة في تمام الوقت أو في خصوص آخره فيما اذا لم يأت به قبل ذلك كان التكليف ساقطاً لا محالة. هذا كله في التكاليف الاستقلالية.

وبما بيناه ظهر الحال في التكاليف الضمنية، فلو اضطر المكلف الى ترك جزء أو شرط من المركب، او ايجاد مانع في فرد لا يرتفع به التكليف المتعلق بذلك الجزء أو الشرط أو المانع، لما تقدم من ان متعلق التكليف لم يتعلق به الاضطرار وان ارتفع به حرمة ابطال العمل من تلك الناحية، فالاتيان بالناقص حينئذٍ لا يكون مجزياً مع التمكن من ايجاد فرد تام من بقية الافراد. نعم لو كان الاضطرار مثلاً مستوعباً لتمام الوقت سقط التكليف المتعلق بالمركب المشتمل على المضطر اليه. وهل يجب الاتيان بغير ما اضطر اليه مما اعتبر في الواجب؟ ربما يقال به، نظراً الى ان المرفوع بحديث الرفع انما هو خصوص الامر أو النهي الضمني المتعلق بالمضطر اليه، فيبقى الأمر بغيره على حاله.

وان شئت قلت: ان المرفوع انما هو خصوص جزئية المضطر اليه أو شرطيته أو مانعيته، واما غيره فلا موجب لرفع اليد عن وجوبه.

ولكن الصحيح: ان الأمر والنهي الضمنيين لا يرتفعان إلّا بارتفاع أصل التكليف، لانهما تابعان له حدوثاً وبقاء، كما ان الحكم الوضعي المنتزع عن الحكم التكليفي المتعلق بالمجموع كالجزئية أو الشرطية أو المانعية لا ترتفع إلّا بارتفاع أصل التكليف الذي هو المنشأ لانتزاعها، فاذا ارتفع ذلك التكليف كان اثبات التكليف ببقية الاجزاء محتاجاً الى دليل اخر، مثلاً لو اضطر الى التكلم في الصلاة، أو اكره على الصلاة الى غير القبلة في تمام الوقت، فالصلاة الى القبلة أو الخالية عن كلام الادمى لا تكون واجبة عليه بحديث الرفع، واما الصلاة الى غير القبلة أو المشتملة على كلام الادمي فوجوبها يحتاج الى دليل آخر، ولا يكفي في ثبوته حديث الرفع، لما عرفت من انه لا يترتب عليه إلّا رفع الحكم الثابت للمجموع، واما ثبوت الحكم لغيره الفاقد لبعض القيود فحديث الرفع اجنبي عنه بالكلية. ويمكن دعوى ثبوت الدليل في خصوص الصلاة لقوله ﷺ «لاتدع الصلاة على حال»[1] واما غيرها من العبادات كالصوم أو الحج، فالحكم بوجوب الفاقد لقيد لأجل الاضطرار أو الاكراه لابد فيه من التماس دليل خاص يدل عليه.

فان قلت: ان من آثار الاخلال ببعض ما اعتبر في الواجب وجوب قضائه بعد الوقت، فاذا تحقق الاخلال اضطراراً كان مرفوعاً بحديث الرفع، فلا محالة يكون العمل معه صحيحاً، اذ لا نعنى بالصحة إلّا اسقاط القضاء، فالاضطرار الى ترك جزء أو شرط اذا كان مستوعباً للوقت كما انه يوجب سقوط الوجوب عن المشتمل على ذلك الجزء أو الشرط بحديث الرفع، كذلك يوجب سقوط القضاء عند الاتيان

---

(١) وسائل الشيعة: ٢ / باب ١ من أبواب الاستحاضة، ح١.

بالعمل الفاقد له.

قلت: وجوب القضاء انما هو من آثار فوت الواجب في الوقت، وسيجيء انه لا يرتفع بالاضطرار أو الاكراه، ومن هنا لم يشك احد في وجوب القضاء فيما اذا لم يؤت بالواجب في الوقت أصلاً ولو كان ذلك عن اكراه أو اضطرار وعليه فسقوط القضاء في المقام انما هو من آثار الحكم بصحة المأتى به، الفاقد لبعض ما اعتبر فيه من جهة الاكراه أو الاضطرار، وقد عرفت ان رفع الوجوب الضمني أو الحكم الوضعي من الجزئية أو الشرطية أو المانعية لا يكون إلّا برفع الحكم عن المجموع، وهو لا يستلزم وجوب بقية الاجزاء مما لم يطرء عليه عنوان الاكراه أو الاضطرار.

فان قلت: انَّ ما ذكر وان تم في الاجزاء والشرائط فيما اذا اسند ترك شيء منها الى الاكراه أو الاضطرار، إلّا انه لا يتم في الموانع، فاذا اكره المصلي على التكلم في اثناء صلاته أمكن القول بعدم ابطاله للصلاة، بدعوى ان ما صدر بالاكراه من الكلام ليس بكلام شرعاً بحديث الرفع، فلا يكون مبطلاً.

قلت: لو كان حديث الرفع ناظراً الى نفي الموضوع، ورافعاً لانطباقه على فرده المضطر اليه أو المكره عليه لكان الامر كما ذكر، لكنه ليس كذلك، بل هو ناظر الى نفي الحكم فقط، ولا يترتب عليه ثبوت الحكم للباقي من اجزاء الواجب، توضيح ذلك: ان الرفع تارة: يتعلق بالشيء بعنوانه الاولى، فيكون لسان الدليل المتكفل للرفع عدم انطباق الطبيعي المتعلق للتكليف أو المأخوذ في موضوعه على المرفوع بنحو الحكومة، كما في قوله عليه السلام «لا شك لكثير الشك» وقوله عليه السلام «لا ربا بين الوالد والولد» وقوله عليه السلام «كلما ناجيت به ربك في الصلاة فليس بكلام»[1] الى غير ذلك، ويترتب عليه عدم ثبوت حكم الطبيعي للفرد المرفوع في الشريعة، فان ثبوت حكم طبيعي

---

(١) وسائل الشيعة: ٤ / ١٩ من أبواب القنوت، ح ٤.

على فرد يتوقف على كونه مصداقاً، له فاذا ارتفع ذلك بحكم الشارع لم يثبت له حكمه بالضرورة، فالتكلم في الصلاة مع الله تعالى خارج عن موضوع الكلام بالحكومة، فلا يكون مبطلا لها.

واخرى: يتعلق بالعنوان الثانوي الطاريء على الشيء، كعنوان الاضطرار والاكراه ونحوها، وفي مثله لا يمكن ان يستفاد منه ما كان يستفاد في القسم الاول، وذلك لان نفي الشيء بعنوانه الثانوي الطاريء تشريعاً ان اريد به تنزيل العنوان الطاريء منزلة العدم، فكأن الفعل الصادر عن اكراه لم يقع كذلك بل وقع اختياراً، فلازمه ترتيب آثار الاختيار عليه، وهو خلاف المقصود، وخلاف ظاهر الدليل. وان اريد به تنزيل ذات الفعل المضطر اليه منزلة العدم ليكون معناه ان الفعل الصادر حال الاضطرار لا يكون مصداقاً لذلك الفعل في نظر الشارع، فالتكلم الصادر بالاضطرار ليس بكلام شرعاً، فهو خلاف ظاهر الدليل، فان ظاهر رفع المضطر اليه، رفعه بهذا العنوان لا بعنوانه الأولي. فاذاً لا مناص من الالتزام بكون المرفوع هو الفعل المعنون باحد هذه العناوين في عالم التشريع، بمعنى عدم كونه متعلقاً لاعتبار الشارع وحكمه، ومرجعه الى نفي الحكم الثابت للعنوان الاولي عنه، وليس هو فيما نحن فيه إلّا التكليف الضمني أو الحكم الوضعي، وقد عرفت ان رفعهما لا يكون إلّا برفع الحكم المتعلق بالكل الذي هو منشأ انتزاعه، فبالنتيجة لا يكون المرفوع إلّا أصل التكليف المتعلق بالمجموع، واما ثبوته في الاجزاء الباقية فيحتاج الى دليل آخر. ومما يشهد لما ذكرناه من ان المرفوع في حديث الرفع هو الحكم دون الفعل ان الرفع كالوضع في التكاليف الوجوبية، كما يصح اسناده الى الحكم يصح اسناده الى الفعل، فصح أن يقال: رفع وجوب الصلاة عن الصبي أو رفعت الصلاة عنه، ويقابله وضع الوجوب في الشريعة، ووضع الفعل واعتباره في الذمة. واما في موارد التكاليف التحريمية أو الاحكام الوضعية، فلا يصح اسنادهما الى الفعل، فلا

يقال: رفع شرب الخمر عن المضطر، أو وضع شربه على المختار، كما لا يقال: رفع البيع عن المكره، أو وضع البيع على المختار، وانما يسندان الى نفس الحكم، فيقال: رفعت حرمة شرب الخمر عن المضطر، أو لزوم البيع عن المكره، وحيث ان المرفوع في الحديث يعم موارد التكاليف الوجوبية والتحريمية والاحكام الوضعية، فلابد وأن يكون المرفوع أمراً قابلاً للانطباق على جميعها، وليس هو إلّا موضوعية الفعل للحكم، ومرجعه الى نفي الحكم، فلا يكون لحديث الرفع حكومة على الموضوعات والمتعلقات، وانما يكون حاكماً على نفس الاحكام.

فتحصل انه لا دلالة لحديث الرفع على تنزيل الفعل المضطر اليه منزلة العدم ليجتزي ببقية اجزاء الواجب في مقام الامتثال، بل قد ورد في قصة ابي العباس السفاح قوله عليه السلام (افطر يوماً من شهر رمضان احب الي من ان يضرب عنقي)[1].

ان قلت: ان ما تقدم من البيان بعينه جار بالنسبة الى مالا يعلمون، فاذا جهل جزئية شيء للصلاة أو شرطيته أو مانعيته يرتفع التكليف المتعلق بمجموع الاجزاء والشرائط، فاثبات تكليف متعلق بالفاقد يتوقف على دليل.

قلت: ان المكلف في فرض الجهل بأحد هذه الأمور يعلم اجمالاً بثبوت تكليف في ذمته، مردد بين أن يكون متعلقاً بخصوص المتيقن مما اعتبر فيه وبين ان يتعلق بالزائد عليه، فاذا ارتفع تعلقه بالزائد تعبداً لابد من امتثال التكليف بالمتيقن، ولا يجوز رفع اليد عن امتثال التكليف المعلوم برفعه عن المشكوك فيه، وهذا بخلاف صورة الاضطرار أو الاكراه المحتمل فيها عدم التكليف رأساً.

ثم انه قد ظهر مما ذكرناه ان شمول الحديث لمورد لا يترتب عليه إلّا رفع التكليف أو الوضع الثابت في ذلك المورد في نفسه، فالاكراه على فعل محرم في نفسه

---

(١) وسائل الشيعة: ٧ / باب ٥٧ من ابواب ما يمسك عنه الصائم.

يرفع حرمته، كما ان الاكراه على معاملة يرفع نفوذها، فلو فرض ان المكره عليه لا أثر له، ولا تكليف يترتب عليه في نفسه، فحديث الرفع لا يعمه ولا يترتب على شموله فائدة اصلاً، فاذا اكره المكلف على ترك بيع داره لا يمكن الحكم بحصول النقل والانتقال من دون بيع، فان ما تكفله الحديث انما هو رفع الحكم التكليفي أو الوضعي عن المكره عليه لاثبات حكم له. ومن هنا يظهر انه لو اكره على تقديم القبول على الايجاب مع القول باشتراط تقديم الايجاب على القبول لما امكن الحكم بصحة ما وقع في الخارج بحديث الرفع، فان الواقع في الخارج لا حكم له في الشريعة ليرتفع بالاكراه، وما هو موضوع الحكم بالنفوذ لم يتحقق في الخارج على الفرض، فلا مجال لشمول حديث الرفع أصلاً.

فان قلت: شرطية تقدم الايجاب على القبول حكم شرعي يمكن القول بارتفاعه عند الاكراه على تركه.

قلت: قد عرفت ان الشرطية حكم انتزاعي لابد في رفعه من رفع منشأ انتزاعه، وهو في المقام ليس إلّا حكم الشارع بنفوذ البيع المقدم ايجابه على قبوله، ومن الظاهر انه غير مرتفع في الفرض، لعدم تعلق الاكراه به، وانما تعلق الاكراه بتركه، وتعلق الاكراه بترك موضوع الحكم لا اثر له كما عرفت.

فان قلت: العقد الواقع المفروض فيه تقدم القبول على الايجاب محكوم بالبطلان في نفسه، فيرتفع عنه هذا الحكم بحديث الرفع.

قلت: البطلان ليس حكماً شرعياً قابلاً للوضع او الرفع، وإنما هو امر تكويني منتزع من عدم انطباق موضوع الحكم على الموجود الخارجي، واما عدم ترتب النقل والانتقال فهو من آثار عدم تحقق موضوعه، لا من آثار تحقق غيره، على انك قد عرفت ان ما يرتفع بحديث الرفع انما هو الحكم الشرعي المترتب على شيء لا عدمه، وإلّا لزم الحكم بحصول النقل والانتقال عند الاكراه على ترك البيع مثلاً، وهو

مما لا يلتزم به احد. وبالجملة كل ما كان صحيحاً ونافذاً في نفسه من المعاملات اذا وقع مكرها عليه يرتفع عنه حكمه، واما ما كان فاسداً في نفسه فلا يترتب عليه الصحة اذا اوقع عن اكراه، فافهم ذلك واغتنمه.

التنبيه الرابع: ان حديث الرفع لا يرفع الحكم الثابت للشيء بالعناوين المذكورة فيه، فوجوب سجدتي السهو المترتب على نسيان السجدة في الصلاة لا يرتفع بالحديث، وكذلك ما رتب على عنوان الخطأ، كما في قتل الخطأ، والسر فيه هو ان الظاهر من الحديث كون طرو العناوين المذكورة فيه موجباً لارتفاع الحكم عن مواردها، فيستحيل ان يعم ما اذا كانت مثبتة له.

التنبيه الخامس: يعتبر في شمول حديث الرفع بالقياس الى الاضطرار ونحوه امران.

الأول: ان يكون الحكم المرفوع بحديث الرفع مترتباً على فعل المكلف بما هو، فلا يعم مثل النجاسة المترتبة على عنوان الملاقات، فاذا لاقى بدن الانسان حال نجاسته جسما طاهراً لا يمكن الحكم بارتفاع تنجس ذلك الجسم بحديث الرفع، فان تنجس الملاقي لم يترتب على الملاقات بما هو فعل المكلف ليرتفع بالحديث، وانما هو مترتب على نفس الملاقات ولو كانت غير اختيارية، فلا وجه لما افاده المحقق النائيني﵀ من ان ذلك خارج عن حديث الرفع بالاجماع. كما انه لا يشمل وجوب قضاء الفائت من المكلف اضطراراً أو اكراهاً[1]، لان وجوب القضاء مترتب على فوت الفريضة بما انه فوت، لا بما هو فعل للمكلف، ومن ثم يجب القضاء فيما اذا لم يستند الفوت الى المكلف أيضاً. نعم لو كان وجوب القضاء مترتباً على عنوان الترك كان للقول بسقوطه عند الاكراه أو الاضطرار الى الترك وجه، إلّا انه خلاف

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١٧٦.

الواقع. والوجه فيما ذكرناه هو ان هذه العناوين المذكورة في الحديث لا تتعلق إلّا بالفعل، فلابد وان يراد من الموصولات المذكورة فيه ذلك.

الثاني: أن يكون في رفعه منة على العباد، فلا يعم صحة بيع المضطر، فان رفعها خلاف الامتنان. ويعتبر أيضاً أن يكون فيه منة على الامة، لا على شخص دون شخص، فلا يرتفع به ضمان الاتلاف غير الاختياري، لان رفعه خلاف الامتنان بالاضافة الى المالك وان كان فيه منة على المتلف.

التنبيه السادس: ان البراءة العقلية يختص جريانها بموارد الشك في التكاليف الالزامية، واما التكليف المحتمل اذا لم يكن الزامياً فالمقطوع منه لا يوجب مخالفة العقاب فكيف بمحتمله.

واما البراءة الشرعية، ففي اختصاصها بموارد التكاليف الالزامية خلاف بين الاعلام. والتحقيق ان يفصل بين موارد الشك في التكاليف الاستقلالية وموارد التكاليف الضمنية، فتجري في الثانية دون الاولى، توضيح ذلك: انك قد عرفت فيما مر ان رفع التكليف في مقام الظاهر انما يكون بعدم وضع ايجاب الاحتياط والتحفظ على الواقع في ظرف الجهل، وهذا المعنى غير متحقق في موارد التكاليف الاستقلالية، فاذا احتملنا استحباب شيء فرفعه في مقام الظاهر انما يكون بعدم التحفظ على الواقع بعدم جعل استحباب الاحتياط في ظرف، ومن الظاهر ان استحباب الاحتياط مجعول قطعاً، فالتكليف المحتمل غير مرفوع في مقام الظاهر، فلا يعمه حديث الرفع.

واما التكاليف الضمنية، فالامر بالاحتياط في موارد الشك فيها وان كان ثابتاً قطعاً، فيستحب الاحتياط باتيان ما يحتمل كونه جزءً لمستحب، إلّا ان اشتراط المستحب به مجهول، فلا مانع من شمول حديث الرفع لنفي ذلك، واثبات عدم الاشتراط في مقام الظاهر. وبعبارة اخرى: الوجوب التكليفي وان لم يكن محتملاً في

مورد الكلام، إلّا ان الوجوب الشرطي المترتب عليه عدم جواز الاتيان بالفاقد للشرط بداعي الامر مشكوك فيه لا محالة، وهذا المقدار من الوجوب يصبح رفعه ظاهراً، وان كان الاحتياط مستحباً شرعاً.

حديث الحجب

ومما استدل به على البراءة قوله عليه السلام «ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم»[1] ولا يجري فيه ما توهم في حديث الرفع من الاختصاص بالشبهة الموضوعية من جهة اتحاد السياق. نعم ربما يستشكل فيه من جهة ان ارادة الحكم والموضوع معاً من الموصول مستلزم لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، فلابد من اختصاصه بالشبهة الموضوعية أو الحكمية، وقد تقدم جوابه في حديث الرفع.

إلّا ان الذي يسهل الخطب ان هذا الحديث خارج عما نحن فيه، فان المراد مما حجب الله علمه على ماهو ظاهر اسناد الحجب الى الله تعالى خصوص مالم يبين من الاحكام، اما لأجل التوسعة على الامة مع ثبوت المقتضى لبيانه، واما لأجل المانع من البيان، ولو كان ذلك من قبل المكلفين، لاستلزام البيان هلاك غير النادر منهم بتركهم العمل بها، فاقتضت المصلحة اخفاء تلك الاحكام الى زمان ظهور حجة الله في ارضه، ولعل هذا معنى ما ورد من انه عليه السلام يأتي بدين جديد، وعلى هذا فلا يرتبط الحديث بما نحن فيه مما لم يحجبه الله وانما حجبه الظالمون لأهل البيت، بل يكون من قبيل قوله عليه السلام «اسكتوا عما سكت الله عنه».

حديث الحلية

ومن الروايات موثقة مسعدة ابن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١٢ من ابواب صفات القاضي، ح٢٨.

مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك، والاشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة»[١]. وقد تمسك بها شيخنا الانصاري[٢] للبراءة في الشبهة الموضوعية، ولم يذكرها في ادلة البراءة في الشبهة الحكمية، إلّا انه ذكر فيها خبرين آخرين.

أحدهما: خبر عبدالله ابن سليمان قال: سالت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن الى أن قال: سأخبرك عن الجبن[٣] وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»[٤].

ثانيهما: خبر عبدالله ابن سنان عن الصادق عليه السلام «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[٥].

واما صاحب الكفاية[٦] فقد عكس الأمر، فلم يستدل بهما على البراءة في الشبهة الحكمية، واستدل لها بالموثقة، ولعل الوجه في ذلك ظهور قوله عليه السلام فيه حلال وحرام في الخبرين في فعلية الانقسام الى القسمين، ولا يتحقق ذلك إلّا في موارد الشبهة الموضوعية، اذ لا معنى لانقسام الحرام أو الواجب المجهول الى القسمين.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٤ من ابواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) فرائد الاصول: ١ / ٣٧٠ ـ ٣٧١، ٤٠٦ (ط . جامعة المدرسين).

(٣) في القاموس الجبن بالضم وبضمتين وكعتل معروف. وفي تاج العروس بعد ان عرفه بالذي يؤكل، قال: واللغة الفصحى الاولى ثم الثانية ثم الثالثة. وفي الصحاح بعد ذكر الجبن الذي يؤكل والذي هو صفة الجبان، قال: والجبن بضم الجيم والباء لغة فيهما، وبعضهم يقول بالضم والتشديد. وفي مصباح المنير فيه ثلاث لغات، اجودها سكون الباء، والثانية ضمها للاتباع، والثالثة وهي اقلها التثقيل.

(٤) الكافي: ٦ / ٣٣٩، كتاب الاطعمة، باب الجبن، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة: ١٢ / باب ٤ من ابواب ما يكتسب به، ح ١.

(٦) كفاية الاصول: ٢ / ١٧٦.

ولا يخفى عليك ان الاشكال في الاستدلال بالموثقة في المقام اقوى واظهر من الاشكال في الاستدلال بالخبرين، فان فيها جهات تقتضي اختصاصها بالشبهة الموضوعية.

أحدها: ظهور كلمة «بعينه» في ذلك، وهذا الوجه مشترك فيه بين الموثقة وغيرها، وحمل الكلمة على التأكيد خلاف الظاهر، ولا يصار اليه بغير قرينة، توضيح ذلك: ان العناوين الكلية مثل شرب التتن ونحوه اما ان تكون معلومة الحرمة،أو لا تكون كذلك. وعلى الأول فهي معلومة الحرمة بعينها لا محالة، وعلى الثاني فهي غير معلومة الحرمة أصلاً، واما العلم بكونها محرمة لا بعينها فهو لا يتحقق غالباً الّا في موارد العلم الاجمالي بحرمة احد الشيئين أو الاشياء، ومن الظاهر انه لا يحكم فيها بالحلية على ما سيجيء.

واما الشبهات الموضوعية فالشك فيها لا ينفك عن العلم بالحرام لا بعينه غالباً أو دائماً، مثلاً اذا احتملنا حرمة مايع خارجي لاحتمال كونه خمراً، فذلك لا ينفك عن العلم بوجود الخمر في الخارج اجمالاً، المحتمل انطباقه على المائع المفروض، ومعه كان الحرام معلوماً لا بعينه، أي غير متميز عن غيره، لكن مثل هذا العلم لعدم حصر اطرافه وعدم كون جميعها محل الابتلاء لا يوجب تنجز المعلوم، فصح أن يقال: ان ما ابتلى به من اطرافه محكوم بالحلية مالم يعلم انه حرام بعينه، فالاتيان بكلمة «بعينه» في الروايات الثلاث قرينة على اختصاصها بالشبهات الموضوعية.

ثانيها: ان الامثلة المذكورة فيها من قبيل الشبهة الموضوعية، وليست الحلية في شيء منها مستندة الى اصالة البراءة والحل، وانما هي في بعضها مستندة الى اليد، وفي بعضها الى الاستصحاب، وهي قرينة أو صالحة للقرينية على ارادة خصوص الشبهة الموضوعية.

ثالثها: ان قوله عليه السلام «أو تقوم به البينة» صالح للقرينية على الاختصاص

بالشبهة الموضوعية، وعليه فدعوى عموم الرواية للشبهات الحكمية بان يكون قوله عليه السلام «حتى تستبين» مختصاً بالشبهة الحكمية أو اعم منها بعيدة.

رابعها: ان حصر الغاية في الاستبانة التي هي بمعنى العلم الوجداني وقيام البينة يدل على ان المراد بلفظ الاشياء في الموثقة ما يكون من قبيل المذكورات فيها من الشبهات الموضوعية، المحكومة بالحل بحكم الامارة أو الاستصحاب، فان الرافع لحكم اليد أو الاستصحاب فيها منحصر بالعلم وقيام البينة. واما في الشبهات الحكمية فلا ينحصر رافع الاباحة بهما، بل قد ترتفع باستصحاب الحرمة وخبر الواحد ونحوهما،

واما توهم ان المراد بالاستبانة في الموثقة اعم من الاستبانة الوجدانية والتعبدية، فيدفعه مضافاً الى انه خلاف ظاهر جعل الاستبانة عدلاً لقيام البينة، ان الرافع لحكم اليد أو الاستصحاب المستند اليهما الحلية في الامثلة المذكورة ليس إلّا العلم الوجداني أو قيام البينة، فملكية العبد أو الثوب مستندة الى اليد، كما ان حلية المرأة مستندة الى استصحاب عدم تحقق الرضاع أو عدم تحقق النسب، ولا رافع للحلية في امثال ذلك إلّا العلم الوجداني أو قيام البينة. نعم ورد في بعض الاخبار اعتبار اخبار الثقة بتحقق الرضاع أوالنسب، ولكنه معارض بما دل على عدم اعتباره، ومن ثم حمل النهي عن التزويج عند اخبار الثقة بهما على الكراهة.

فتلخص ان حصر رافع الحلية في الموثقة بالعلم وقيام البينة اقوى شاهد على اختصاصها بالشبهات الموضوعية.

لا يقال: ان حصر رافع الحلية في الموثقة في العلم الوجداني وقيام البينة لا يوجب اختصاصها بالشبهة الموضوعية اذ الحلية في الشبهة الموضوعية، ترتفع بالاقرار وبحكم الحاكم وبالاستصحاب، وبخبر الواحد بناءً على ماهو الصحيح من حجيته في الشبهات الموضوعية أيضاً، فالحصر الحقيقي كما لا يتم في الشبهات

الحكمية لا يتم في الشبهات الموضوعية. واما الحصر الاضافي فهو ممكن في كليهما.

فانه يقال: الحلية في بعض موارد الشبهات الموضوعية وان كانت ترتفع بغير العلم وقيام البينة، إلّا انها في ما كانت الشبهة الموضوعية من قبيل المذكورات في الرواية لا ترتفع إلّا بالعلم أو قيام البينة، توضيح ذلك: ان الحلية في الامثلة المذكورة مستندة الى اليد أو الاستصحاب كما عرفت، وهي لا ترتفع في تلك الموارد بالخبر الواحد كما مر. واما الاستصحاب فهو ساقط مع اليد، كما في مثال الثوب والعبد، واما في غيرهما كما في مثال التزويج بالمرأة المحتمل حرمتها لرضاع أو نسب، فهو مفيد للحلية لا رافع لها. واما الاقرار فهو وان كان رافعاً للحلية، إلّا انه خلاف الفرض في مورد الموثقة، اذ المفروض فيها ان صاحب اليد يدعي مالكيته لما في يده، فكيف يمكن فرض اقراره بعدم ملكيته. واما حكم الحاكم فهو أنما يكون مع الترافع ولا موضوع له في فرض الموثقة، على ان حكم الحاكم في الغالب مستند الى علمه واستبانته، أو الى قيام البينة عنده.

وبالجملة رافع الحلية في ما يكون من قبيل الامثلة المذكورة في الموثقة منحصر في الاستبانة وقيام البينة، وذلك قرينة على اختصاصها بالشبهات الموضوعية. هذا كله بناءً على دلالة الموثقة على اباحة المشكوك حرمته،

ويمكن أن يقال: انها اجنبية عن ذلك بالكلية، توضيحه: ان الاحتمالات المتصورة في صدر الموثقة ثلاثة.

الأول: ان يراد بالحلية التي حكم بها فيها الحلية الظاهرية المجعولة للشاك، المعبر عنها باصالة الاباحة، فيكون ذكر الامثلة حينئذٍ من باب التنظير لها بالحلية الثابتة في تلك الموارد بالدليل من اليد أو الاستصحاب.

الثاني: ان يراد بها الحلية المستندة الى دليل غير اصالة الاباحة، مثل اليد

والاستصحاب ونحوهما، وعليه تكون الامثلة تمثيلاً للحلية المحكوم بها.

الثالث: ان يراد بها معناها اللغوي، وهو الارسال وعدم التقييد في مقابل المنع، وهذا ينطبق على الحلية المجعولة في مورد الشك، اعنى بها اصالة الحل، والمستفادة من الدليل كالامثلة المذكورة فيها.

ودلالة الموثقة على اصالة الحل مبتنية على ظهورها في الاحتمال الأول أو الثالث، وهو مع أنه غير ثابت في نفسه، مناف للغاية المذكورة، فانها كما عرفت قرينة معينة للاحتمال الثاني، فان انحصار رافع الحلية في الاستبانة الظاهرة في العلم الوجداني وفي قيام البينة كاشف عن ان المراد بالحلية فيها هي الحلية المستندة الى اليد أو الاستصحاب، لا مطلق الحلية المرتفعة بغيرهما أيضاً، وعلى ذلك فالموثقة أجنبية عن محلّ الكلام بالكلية.

واما الخبران الاخران المتقدمان، فهما أيضاً مختصان بالشبهة الموضوعية لوجهين.

الأول: اشتمالهما على كلمة «بعينه» فانها قرينة على ذلك كما مرّ. واسناد المعرفة الى نفس الحرام في رواية عبدالله ابن سليمان، الظاهر في معرفة انطباق الحرام على الموجود الخارجي يؤكد اختصاصها بالشبهة الموضعية، ويبعد احتمال ارادة التأكيد من كلمة «بعينه» كما لا يخفى.

الثاني: اشتمالهما على التقسيم بقوله «فيه حلال وحرام» فانه ظاهر في الانقسام الفعلي، ووجود القسمين للمقسم بالفعل لا الترديد، وهذا انما يختص بالشبهات الموضوعية، فان الافراد الخارجية فيها على قسمين، حلال واقعاً وحرام كذلك، فهي محكومة بالحلية مالم يعلم الحرام بعينه، واما الشبهات الحكمية فليس في مواردها حلال وحرام، بل المشكوك فيه مردّد بين الحرام والحلال في نفسه مع قطع النظر عن حكم غيره من المحللات والمحرمات.

ثم إنه قد عبر في خبر عبدالله ابن سنان عن موضوع الحل بعنوان الشيء، ويحتمل أن يراد به الشيء الخارجي الشخصي، كما يحتمل أن يراد به الكلي. وعلى الأول لا مناص من الالتزام بنوع من الاستخدام، ويكون المعنى حينئذٍ ان كل موجود خارجي يكون نوعه منقسماً الى حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام من ذلك النوع بعينه، وعلى الثاني كان معناه ان الشيء الكلي الذي بعض مصاديقه حلال وبعضها حرام واقعاً حلال ظاهراً حتى تعرف الحرام منه بشخصه، وعلى التقديرين لا يراد من لفظ الشيء الحكم، بل لابد وان يراد به الموضوع لمكان التقسيم والظرفية.

واما ما افاده المحقق النائيني[1] في المقام من ان ظاهر لفظ الشيء هو الموجود الخارجي لا المفهوم الكلي وحيث انه لا معنى لانقسامه الى الحرام والحلال، كان ذلك قرينة على ان المراد من التقسيم هو الترديد، فلا يكون اشتمال الخبرين على التقسيم قرينة على اختصاصها بالشبهات الموضوعية، فيرد عليه.

اولاً: ان الشيء كما يطلق على الموجود الخارجي، يطلق على المفهوم الكلي، فيقال مفهوم الانسان شئ ممكن، وشريك الباري شيء مستحيل، فلا وجه لدعوى ظهوره في الموجود الخارجي.

وثانياً: لو سلمنا ان المراد به الموجود الخارجي فظهور الكلام في التقسيم الفعلي خصوصاً بضميمة قوله عليه السلام «حتى تعرف الحرام منه بعينه» الظاهر في كون كلمة من فيه تبعيضية، قرينة على الاستخدام، ولا ضير في الالتزام به بعد شيوعه. ثم ان التقسيم الفعلي وان كان متصوراً في الشبهة الحكمية أيضاً، فاللحم مثلاً فيه حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الارنب ومشكوك فيه وهو لحم الحمار، إلّا ان ظاهر

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١٨٤ ـ ١٨٥.

الحديث أن يكون الانقسام دخيلاً في الشك، وليس الامر كذلك في الشبهة الحكمية

وثالثاً: ان كلمة الحرام في قوله عليه السلام «حتى تعرف الحرام بعينه» لا يمكن أن يراد بها الحرام المعهود، لعدم فرض حرام في الكلام بعد حمل التقسيم على الترديد، فلابد وان يراد به الجنس، وعليه يلزم أن يكون العلم بحرمة شيء ما كلحم الارنب مثلاً غاية للحكم بحلية لحم الحمار المشكوك حرمته، وهو مما لا محصل له. نعم لو كانت الغاية المذكورة في الرواية هو العلم بحرمة ذلك الشيء لا العلم بالحرام لم يرد عليه ذلك، لكنه خلاف ماهو الموجود فيها.

حديث السعة

ومن الروايات المستدل بها على البراءة قوله عليه السلام (الناس في سعة مالا يعلموا)[1] ولفظ ما يحتمل أن يكون مصدرية زمانية، فيكون المعنى انهم في سعة ماداموا لم يعلموا، فمفاد الخبر حينئذٍ مفاد قبح العقاب بلا بيان، وعليه فأدلة الاحتياط تكون حاكمة عليه، لانها بيان. ويحتمل أن تكون ما موصولة ولفظ السعة مضاف اليه، فيكون مفاد الحديث حينئذٍ كون الناس في سعة من الحكم المجهول، فيفيد ما كان يفيده حديث الرفع من التوسعة عند الجهل بالواقع، فتقع المعارضة بينه وبين ادلة الاحتياط الدالة على كون الناس في ضيق الواقع المجهول، لما ستعرف من ان ايجاب الاحتياط طريقي لا نفسي.

والظاهر من الحديث هو الاحتمال الثاني، فان كلمة ما الزمانية حسب استقراء موارد استعمالها لا تدخل على الفعل المضارع، وانما تدخل على الماضي، فلو كان المضارع في الخبر مدخول كلمة لم لكان للاحتمال الأول وجه متين، لكنه خلاف الواقع. ثم لو سلم دخولها على الفعل المضارع احياناً فلا ريب في ندرته، فلا يصار

---

(١) عوالي اللئالي: ١ / ٤٢٤، ح ١٠٩.

اليه في غير الضرورة.

وعليه فالصحيح دلالة الحديث على البراءة الشرعية، وباطلاقه يشمل الشبهات الموضوعية والحكمية. ومن ذلك يظهر ان ما أفاده المحقق النائيني من ترجيح الاحتمال الأول، وعدم صحة الاستدلال بهذا الحديث على البراءة الشرعية، خلاف التحقيق.

حديث: كل شي مطلق

ومن الروايات المستدل بها على البراءة قوله عليه السلام «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[١] بتقريب: ان ظاهر الاطلاق في الحديث هو الاطلاق الشرعي المرادف للاباحة، فلابد وان يراد من الورود فيه الوصول على ماسنبينه، فيكون المعنى كل ما شك في حرمته فهو مطلق شرعاً، ومحكوم بالاباحة حتى يرد فيه النهي.

ثم ان هذه الرواية بما انها واردة في خصوص الشبهة التحريمية فلا ينبغي الشك في تقدمها على اخبار الاحتياط، لكونها اخص منها. وقد بالغ شيخنا الانصاري[٢] في العناية بها، حتى جعلها اظهر روايات الباب. ولكن المحققين النائيني والخراساني رحمهما الله لم يرتضيا الاستدلال بها.

اما المحقق النائيني[٣] فذهب الى ان مفاد هذه الرواية إنما هو اللاحرجية الاصلية قبل ورود الشرع والشريعة، فمفادها ان الاشياء بعناوينها الاولية مرسلة حتى يرد من الشارع نهي، فالاطلاق فيها بمعناه اللغوي، وعليه فالرواية اجنبية عما هو محل البحث، اعنى به اثبات الاباحة لما شك في حرمته بعد ثبوت الشرع، وحكمه بحرمة اشياء وحلية اشياء غيرها.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣١٧، ح ٩٣٧ (ط . جامعة المدرسين).

(٢) فرائد الاصول: ١ / ٣٦٩ (ط . جامعة المدرسين).

(٣) فوائد الاصول: ٣ / ٣٦٣، اجود التقريرات: ٢ / ١٨٢.

والجواب عن ذلك: ان الاطلاق وان كان بمعنى الارسال إلّا ان حمله على اللاحرجية الأصلية خلاف الظاهر، فان ظاهر الحكم الصادر في كلام الشارع أو من هو بمنزلته كونه حكماً شرعياً مولوياً، لا حكماً عقلياً أو حكماً شرعياً ارشادياً. هذا مضافاً الى ان بيان الاطلاق الثابت قبل ورود الشرع فيما بعد وروده ومعرفة الحلال والحرام لغو، لا يترتب عليه فائدة، فلا ينبغي حمل الرواية عليه.

واما المحقق الخراساني[1] فقد ناقش في دلالة الرواية باحتمال أن يكون المراد من الورود صدور الحكم من الموالي لا وصوله الى المكلفين، ومن الواضح ان فرض عدم جعل الحكم وصدوره خارج عن محل نزاع الاخباريين والاصوليين.

لا يقال: بضميمة اصالة عدم ورود الحكم وجعله يمكن التمسك بها للبراءة.

فانه يقال: ان الدليل حينئذٍ يكون اخص من المدعى، لاختصاصه بما اذا لم يعلم ورود النهي أصلاً، ولا يعم مثل ما اذا ورد النهي عن شيء في زمان والاباحة في زمان آخر وشك في المتقدم منهما.

والجواب عنه: ان الورود وان صح استعماله في الصدور أحياناً إلّا ان المراد به في الحديث خصوص الوصول، والقرينة عليه قوله عليه السلام «كل شيء مطلق» اذ المراد بالاطلاق فيه بعد ما عرفت من كونه اطلاقاً شرعياً مولوياً إما الاباحة الواقعية واما الاباحة الظاهرية، سواء قلنا بان القضية اخبارية أو قلنا بأنها إنشائية. ولا سبيل الى الأول، فان جعل النهي واقعاً أو وصوله الى المكلف لا يمكن أن يكون غاية للحكم بالاباحة الواقعية.

أما الأول: فلاستلزامه جعل احد الضدين رافعاً للآخر، ولا معنى له، فانه نظير أن يقال كل شيء ساكن الى ان يتحرك، فان الحلية والحرمة الواقعيتين ضدان

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٧٧.

لا يجتمعان، فبتحقق أحدهما يرتفع الآخر قهراً، كما في جميع الأضداد، وكما لا معنى للقول بان كل شيء حرام واقعاً حتى يصدر فيه اباحة، لا معنى للقول بان كل شيء مطلق واقعاً حتى يصدر فيه نهي.

واما الثاني: فلأن جعل وصول النهي غاية للحكم بالاباحة مستلزم للقول بالتصويب، المجمع على بطلانه. فتعين أن يكون المراد بالاطلاق الاباحة الظاهرية، وعليه لابد وأن يكون المراد بالورود الوصول، فان صدور الحرمة الواقعية لا يكون رافعاً للحكم بالاباحة الظاهرية بالضرورة مالم يحرز ذلك، فيكون مفاد الرواية ان كل شيء مطلق ظاهراً حتى يصل فيه نهي.

وبما ذكرناه من كون المراد بالاطلاق الاباحة الظاهرية علم ان الموضوع في القضية هو الشيء المشكوك فيه، لا الشيء بعنوانه الواقعي، وباطلاقه يستدل على حكم الشبهة الموضوعية والحكمية، فدلالة الرواية على البراءة الشرعية في غاية الظهور.

ثم لا يخفى ان في جريان اصالة عدم صدور النهي التي تمسك بها صاحب الكفاية[1] في المقام بياناً سيأتي، وسيظهر لك أنه على تقدير جريانها لا تصل النوبة الى جريان ادلة البراءة أصلاً.

الاستدلال على البراءة بالاجماع

الثالث: من الوجوه المستدل بها للبراءة هو الاجماع. وتقريبه على انحاء.

الأول: دعوى اتفاق الاصوليين والاخباريين على قبح العقاب من دون بيان، وعدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٧٧.

وفيه: ان هذا الاتفاق وان كان ثابتاً إلّا انه على امر عقلي، فليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم، فلا أثر لمثله.

الثاني: اتفاقهم على ان الحكم الشرعي في مورد التكاليف التي لم تصل بنفسها ولا بطريقها هو الترخيص، كما هو مفاد قوله عليه السلام «الناس في سعة مالا يعلموا»[1].

وهذه الكبرى وان كانت اجماعية إلّا انها لا تفي باثبات الصغرى، فان الاخباري يدعي ان الاحكام المجهولة واصلة الى المكلفين بطريقها، إما مطلقاً كما ادعاه المحدث الاسترابادي، وإما في خصوص الشبهات التحريمية كما هو المعروف، ودليلهم على ذلك الاخبار الآمرة بالاحتياط، ففي الاقتحام في الشبهات مخالفة للحكم الطريقي الواصل.

الثالث: دعوى ثبوت الاتفاق على ان الحكم الظاهري المجعول في موارد الجهل بالواقع هو الاباحة والترخيص شرعاً.

وهذا التقريب لو تم لكان دليلاً على البراءة ولكنه كيف يتم مع ذهاب الاخباريين الى ان الحكم المجعول هو وجوب الاحتياط أو التوقف.

الاستدلال على البراءة بحكم العقل

الوجه الرابع: من وجوه الادلة الاربعة هو حكم العقل، بتقريب: ان الانبعاث أو الانزجار انما هو من آثار التكليف الواصل، فاذا لم يكن التكليف واصلاً كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضى، وهو قبيح، توضيحه: أن ما يكون محركا للعبد أو زاجراً له انما هو الوجود العلمي لا الوجود الواقعي، فقد يموت الانسان عطشاً والماء في رحله، لجهله بذلك، فكما ان شوق المولى الى فعل العبد لا يحركه نحوه مالم يصل اليه، كذلك حكمه وان بلغ من اللزوم والتأكد ما بلغ، فالحكم مالم يصل الى

---

(١) عوالي اللئالي: ١ / ٤٢٤، ح ١٠٩.

المكلف لا يمكنه التحرك منه، ومعه كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضى، كما اذا لم يكن حكم من المولى أصلاً.

وبعبارة اخرى: الوظيفة المولوية تقتضي جعل الاحكام وبيانها على نحو يتمكن العبد من الوصول اليها، فاذا لم يجعل الحكم أو جعل ولم يمكن وصوله الى العبد كان القصور في ناحية التشريع، ومعه لا مقتضى لعقاب العبد عند مخالفته الواقع مع عدم استنادها الى تقصيره. وهذه الكبرى مسلمة، لم يخالف فيها احد حتى من الاخباريين. نعم استشكل فيها بعض الاصوليين من جهة معارضتها بقاعدة اخرى، وهي استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

واجاب الشيخ[1] عن ذلك بان وجوب دفع الضرر المحتمل ليس وجوباً غيرياً ليعارض به قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلو كان فهو وجوب نفسي ظاهري، فالعقاب انما يكون على مخالفته لا على مخالفة الواقع.

واورد عليه المحقق الخراساني[2] بأن الوجوب غير منحصر بالقسمين، بل هناك قسم ثالث نسميه بالوجوب الطريقي، المترتب عليه تنجز الواقع، ووجوب دفع الضرر المحتمل انما يكون من هذا القبيل. ثم دفع التنافي بين القاعدتين بان قبح العقاب بلا بيان يرفع موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، اذ لا يحتمل وجود الضرر حينئذٍ.

واشكل عليه بامكان العكس، بأن يكون قاعدة دفع الضرر المحتمل رافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فان كلا من القاعدتين لا يتكفل بيان موضوعه، وكلا منهما صالح لان يرتفع به موضوع الآخر، ولا ترجيح في البين.

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٣٧٦ (ط . جامعة المدرسين).

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ١٧٩ ـ ١٨٠.

والتحقيق في الجواب: يقتضي تقديم مقدمة: وهي ان التعارض في الاحكام الشرعية انما يكون بين دليلين ظنيين من جهة، فقد يكون التنافي بين ظهورين وان كان سند كل منهما قطعياً، وقد يكون بين نصين صريحين اذا كان سندهما ظنياً. واما الدليلان القطعيان سنداً ودلالة وجهة فيستحيل وقوع المعارضة بينهما، لاستلزامه التناقض، بل لابد في مثل ذلك من أن يكون احد الدليلين وارداً أو حاكماً على الآخر، واما الاحكام العقلية فيستحيل المعارضة فيها، لاستلزامه حكم العقل بثبوت المتناقضين. ففيما نحن فيه لو التزمنا بالمعارضة بين القاعدتين لزم أن يكون العقل حكماً باستحقاق العقاب وبعدمه في مورد واحد، وهو محال.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان من الامور المسلمة بين الاخباريين والأصوليين، ولم يستشكل فيه أحد من العقلاء الملتزمين بالحسن والقبح العقليين. واما توهم معارضته بوجوب دفع الضرر المحتمل، فيدفعه ان الضرر المحتمل الواجب دفعه اما ان يراد به العقاب الاخروي، أو يراد به الضرر الدنيوي، أو يراد به المفسدة المقتضية لجعل الحرمة. فان كان المراد به العقاب، فلا يخلو الحال في وجوب دفعه من أن يكون وجوباً نفسياً أو طريقياً أو ارشادياً.

أما الوجوب النفسي فهو على تقدير ثبوته لا يصح العقاب إلّا على نفس مخالفته، لا على مخالفة التكاليف الواقعية المجهولة بعد فرض عدم وصولها الى المكلف لا بنفسها ولا بطريقها، فاذا فرضنا الواقع المجهول غير واصل الى المكلف بوجه فقاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع احتمال العقاب على مخالفته، فينتفي موضوع لزوم دفع الضرر المحتمل، فيختص مورده بغير المقام مما تنجز الواقع فيه بمنجز من علم اجمالي وغيره. على ان الالتزام بالوجوب النفسي باطل من أصله، لاستلزامه تعدد العقاب فيما اذا كان الاحتمال مصادفاً للواقع، ولا يلتزم به، فان ارتكاب ما يحتمل فيه العقاب لا يزيد على ارتكاب ما يقطع بترتب العقاب عليه.

واما الوجوب الطريقي، فهو أيضاً غير متصور في المقام، لانه مستلزم للدور، اذ الوجوب الطريقي هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب، ويكون منشاءً له كوجوب الاحتياط الشرعي الثابت في موارده، فان احتمال العقاب فيها انما ينشأ من هذا الوجوب المنجز للواقع على تقدير ثبوته، والموصل له بطريقه، مثلاً اذا رأينا شبحاً من بعيد واحتملنا كونه انساناً فوجوب الاحتياط في النفوس هو الذي أوجب احتمال العقاب في رميه، لاحتمال ترتب قتل نفس محترمة عليه.

واما وجوب دفع الضرر المحتمل فاحتمال العقاب مأخوذ في موضوعه، فلو فرضنا ترتبه عليه على ماهو مقتضى كون الوجوب طريقياً، لزم الدور.

فتعين ان يكون وجوب دفع الضرر المحتمل ارشادياً، لا يترتب عليه غير ما كان مترتباً على نفس احتمال العقاب من التحرز والاجتناب، فان الانسان بحسب جبلته وفطرته متحرز دائماً عما يراه ضرراً عليه ولو احتمالاً، وعليه فقبح العقاب بلا بيان يكون وارداً على قاعدة وجوب دفع الضرر، ورافعاً لموضوعها، فمورد كل من القاعدتين مغاير لمورد الآخر بالكلية، توضيح ذلك: ان التكليف مهما بلغ من الأهمية لا يكون محركاً للعبد وان وصل اليه صغرى وكبرى، وانما المحرك له بعثاً أو زجراً هو احتمال العقاب، واستقلال العقل بحسنه وصحته، وهذا هو معنى وجوب دفع الضرر المحتمل، فان الانسان لحبه بنفسه يحترز عن كل ما يراه مضراً له، فاذا قطع بثبوت العقاب في مورد أو احتمله ينزجر عنه لامحالة، وإلّا فمجرد بعث المولى أو زجره الذي ليس إلّا امراً اعتبارياً لا يكون محركاً للعبد وان كان واصلاً، فانه لا يتحرك عن تحريك المولى اذا لم يكن فيه ما يرجع الى نفسه من جلب نفع أو دفع ضرر، والغالب في التحريك هو احتمال العفو والغفران من الله تعالى، ولعل هذا هو المراد مما ورد في بعض الاخبار من أن العقل هو الرسول الباطني، وان من ليس له زاجر من نفسه لا ينفعه زاجر من غيره.

اذا تحقق ذلك فالتكليف المحتمل اذا كان مقروناً بعدم الفحص، أو كان له منجز خارجي من علم اجمالي أو غيره كان احتماله ملازماً لاحتمال العقاب على مخالفته، ولا يجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهذا هو مورد وجوب دفع الضرر المحتمل. واما اذا كان الاحتمال بعد الفحص وقيام العبد بوظيفة العبودية، ولم يكن هناك منجز خارجي من علم اجمالي أو ايجاب احتياط أو غيرهما، فالعقل يستقل بعدم صحة العقاب على مخالفة الواقع المجهول، لأنه بلا بيان، فمورد كل من قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وقاعدة قبح العقاب بلا بيان يغاير الآخر ويباينه، فان مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض احتمال العقاب، ومورد قبح العقاب بلا بيان انما هو فرض عدم احتماله. وبعبارة اخرى: مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول التكليف تفصيلاً أو اجمالاً، بنفسه أو بطريقه، كما في الشبهة قبل الفحص، أو موارد وجوب الاحتياط الشرعي، واما قبح العقاب بلا بيان فمورده الشبهة البدوية بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة، فكم فرق بين الموردين.

فتلخص مما ذكرناه أن توهم معارضة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل مبني على أن يكون الوجوب المزبور طريقياً موجباً لتنجز الواقع، وقد عرفت أنه مستحيل وإنما هو وجوب ارشادي، فيختص جريانه بما اذا كان الواقع منجزاً في نفسه، وعليه فلا تتوارد القاعدتان على مورد واحد أبداً. هذا كله اذا كان المراد بالضرر العقاب. وأما لو اريد به الضرر الدنيوي، فاستقلال العقل بوجوب دفعه كي يستكشف وجوبه شرعاً بقاعدة الملازمة ممنوع، وذلك لما نرى العقلاء من ارباب المهن والتجارة يقدمون على الضرر المقطوع به لاحتمال تحصيل المنفعة، فكيف بالضرر المحتمل. نعم الاقدام على الضرر الدنيوي من دون غرض عقلائي يكون سفهياً، إلّا ان العقل غير مستقل بقبح الفعل السفهي

بالمعنى الملازم لحرمته، وإلّا كان كل فعل سفهي حراماً شرعاً، وهو خلاف المقطوع به. هذا مضافاً الى ان احتمال الضرر الدنيوي لو كان فانما يكون في خصوص ارتكاب ما يحتمل تحريمه، وأما ترك ما يحتمل وجوبه فليس فيه إلّا احتمال فوات المنفعة. على أن ترتب الضرر الدنيوي على فعل الحرام مطلقاً ممنوع، وانما يترتب عليه الوقوع في المفسدة، وهي لا تلازم الضرر، بل ربما تترتب على فعل الحرام المنفعة الدنيوية، كما في موارد الانتفاع بمال الغير من دون رضاه، واذا لم يكن ارتكاب الحرام ملازماً للوقوع في الضرر فكيف يكون احتماله ملازماً لاحتماله.

واما لو اريد بالضرر المفسدة فالصغرى وان كانت مسلمة في خصوص ما يحتمل حرمته بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، فان احتمال حرمة شيء حينئذٍ لا ينفك عن احتمال وجود المفسدة فيه، إلّا ان الكبرى ممنوعة، اذ لا يحكم العقل بقبح الاقدام على ارتكاب ما يحتمل فيه المفسدة، ومما يشهد له اتفاق الاصوليين بل العقلاء أجمع على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل فيه المفسدة في الشبهة الموضوعية.

الاستدلال على البراءة بالاستصحاب

ومما استدل به على البراءة الاستصحاب. وتقريبه على نحوين.

الأول: استصحاب عدم التكليف المتيقن قبل البلوغ، وعدم استحقاق العقاب على ارتكاب الفعل أو تركه.

وقد اورد عليه بوجوه.

احدها: ان المستصحب لابد من أن يكون بنفسه أو بأثره امراً مجعولاً شرعاً، فانه الذي يكون أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، وعدم التكليف غير قابل للجعل، فانه أزلي، وليس بنفسه حكماً شرعياً، كما ليس له أثر شرعي، وعدم العقاب من لوازمه العقلية، فلا يجري فيه الاستصحاب.

وقد نسب صاحب الكفاية في الثامن من تنبيهات الاستصحاب[١] هذا الوجه الى الشيخ ﷺ، وجعله وجهاً لاستشكاله في التمسك بالاستصحاب للبراءة ولكن الظاهر أن ذلك ليس منشأ اشكال الشيخ في الاستصحاب في المقام، كيف وهو ممن يرى جريان الاستصحاب في الأعدام الازلية، وسيجيء منشأ إشكاله ﷺ عن قريب ان شاء الله.

واما أصل الاشكال فيرد عليه: ان اعتبار كون المستصحب أمراً مجعولاً لم يقم عليه دليل، وانما المعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلاً للتعبد به، ومن المعلوم ان العدم قابل لذلك كالوجود، فان العدم يكون مقدوراً بقاءً وان لم يكن كذلك حدوثاً، ويكفي في المستصحب كونه قابلاً للتعبد به بقاء، وسيأتي تفصيله في مبحث الاستصحاب ان شاء الله.

ثانيها: ما أفاده المحقق النائيني ﷺ[٢] من ان المتيقن الثابت قبل البلوغ انما هو اللاحرجية العقلية، أي عدم التكليف في مورد غير قابل له كما في الحيوانات، ومثل ذلك لا يحتمل بقاؤه بعد البلوغ، وانما المحتمل فيه عدم التكليف في المورد القابل له، فلا معنى للتمسك بالاستصحاب. وان شئت قلت: ان العدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي وغير منتسب الى الشارع، والعدم بعد البلوغ لو كان فهو عدم نعتي منتسب اليه، وإثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي مبني على القول بالأصل المثبت.

وفيه: اولا: ان عدم التكليف في الصبي غير المميز وان كان كما ذكره من انه بمعنى اللاحرجية، إلّا انه في المميز ليس كذلك، بل هو عدم تكليف في مورد قابل له، وانما الشارع رفع تكليفه عنه امتناناً كما هو ظاهر حديث رفع القلم عن

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٣٣١.

(٢) اجود التقريرات: ٢ / ١٩ ـ ١٩١.

الصبي.

وثانياً: ان العدم المتيقن وان كان أزلياً وغير منتسب الى الشارع إلّا أنه يثبت انتسابه اليه بنفس الاستصحاب، فالانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب، لا المستصحب ليكون اثباته من الأصل المثبت، وسيجيء لذلك مزيد توضيح ان شاء الله تعالى.

ثالثها: ما افاده الشيخ[1] وحاصله: ان استصحاب البراءة لو كان مستلزماً للقطع بعدم العقاب لصح التمسك به وإلّا فلا، فان احتمال العقاب اذا كان موجوداً مع جريانه لم يكن مناص من الرجوع الى قبح العقاب بلا بيان، ومعه كان التمسك بالاستصحاب لغواً محضاً، وعليه فان بنينا على كون الاستصحاب من الامارات، أو قلنا بحجية لوازمه ومثبتاته لحصل منه القطع بعدم العقاب، وصح التمسك به، اذ على الأول يكون استصحاب عدم المنع مستلزم للظن بعدم العقاب، وهو في حكم القطع بالتعبد، وعلى الثاني فالتعبد بعدم المنع من الفعل ملازم للرخصة فيه، فانها من لوازمه، فاذا فرضنا ثبوتها تعبداً لم يحتمل العقاب على الفعل، لان احتمال العقاب على الفعل المباح بديهي البطلان. واما لو لم نقل بهذا ولا بذاك كما هو الصحيح، فمجرد استصحاب عدم التكليف لا يوجب القطع بعدم العقاب، فنحتاج معه الى التمسك بالقاعدة، فالتمسك بالاستصحاب يكون لغواً.

وفيه: اولا: ان استصحاب عدم المنع كاف في القطع بعدم العقاب، اذ العقاب انما هو من لوازم المنع من الفعل وتحريمه، فاذا لم يكن منع بمقتضى الاستصحاب فلا عقاب من دون حاجة الى اثبات الرخصة، التي هي من لوازم عدم المنع، ليكون مثبتاً.

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٣٧٨ (ط . جامعة المدرسين).

وثانياً: انه يمكن استصحاب نفس الترخيص الشرعي المتيقن ثبوته في آن قبل البلوغ الثابت بحديث رفع القلم وامثاله، فيترتب عليه القطع بعدم العقاب بلا واسطة.

رابعها: ما عن المحقق النائيني[1] من انه يعتبر في جريان الاستصحاب كون الأثر المرغوب فيه مترتباً على واقع المستصحب، واما لو كان مترتباً على مجرد الشك في الواقع بخصوصه، أو على الأعم منه ومن الواقع، فلا يجري الاستصحاب، مثلاً لو فسرنا التشريع المحرم بادخال مالم يعلم انه من الدين، في الدين أو بالأعم منه ومن ادخال ماليس من الدين في الدين، فبمجرد الشك في مشروعية شيء يترتب عليه حرمة استناده الى المولى، فاجراء استصحاب عدم المشروعية لاثبات حرمة الاستناد لغو محض، لانه تحصيل للحاصل، بل من اردأ انحائه، فانه من قبيل احراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، فاذا فرضنا ان الاثر المرغوب من استصحاب عدم المنع قبل البلوغ ليس إلّا عدم العقاب، وهذا مترتب بقاعدة قبح العقاب بلا بيان على مجرد الشك في التكليف، فلا يمكن معه التمسك بالاستصحاب.

وفيه: ان ما ذكر انما يتم لو كان الاثر مترتباً على خصوص الشك، واما اذا كان الأثر اثراً للجامع فلا مانع من ان يعبدنا الشارع بالواقع ليترتب عليه ذلك الأثر، والسر في ذلك ان جريان الاستصحاب يرفع موضوع الشك، ويوجب وصول الواقع الى المكلف، فهو بحكم الشارع يكون محرزاً للواقع، والأثر أثر الواقع، وليس معه شك ليكون من تحصيل الحاصل ولا من اردأ اقسامه. نعم لو لم يجر الاستصحاب كان الشك موجوداً، والأثر مترتباً عليه، فترتب الأثر على الشك فرع

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١٩٠ ـ ١٩١.

عدم جريان الاستصحاب، فكيف يمكن أن يكون مانعاً عن جريانه، وكما صح للشارع جعل الامارة على عدم المنع عن شيء مع ان اصالة الحل كافية لاثباته، صح له جعل استصحاب عدم المنع أيضاً، ومن هنا لم يستشكل احد في التمسك باستصحاب الطهارة المتيقنة، مع ان قاعدة الطهارة بنفسها كافية لاثباتها.

وبالجملة قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو اصالة البراءة الشرعية يتوقف جريانهما على تحقق موضوعهما اعني به عدم البيان، فكما انهما لا يجريان مع بيان التكليف، لا يجريان مع بيان عدمه، والاستصحاب صالح لكونه بياناً للعدم، فيرفع به موضوع قبح العقاب بلا بيان، ويكون سابقاً عليه في الرتبة.

خامسها: ما يظهر من كلام الشيخ ﷺ من المناقشة في الاستصحاب المزبور من حيث عدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة في الموضوع[1]، وتوضيحه انه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة عرفاً ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الاثر في ظرف الشك، فانه مع عدمه كان اثبات حكم المتيقن للمشكوك من اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر، وذلك داخل في القياس لا في الاستصحاب، وعليه فالترخيص المتيقن في المقام بما انه كان ثابتاً لعنوان الصبي على ماهو ظاهر قوله ﷺ «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم»[2] فهو مرتفع بارتفاع موضوعه، والمشكوك انما هو حكم آخر لموضوع آخر اعني به البالغ، فلا مجال للاستصحاب، بيان ذلك: ان العناوين المأخوذة في موضوعات الاحكام تنقسم الى قسمين، فمنها ما يكون بنظر العرف مقوماً لموضوع الحكم، ومن قبيل الوسائط في العروض، كعنوان الاجتهاد المأخوذ في موضوع جواز التقليد ووجوبه، والعدالة المأخوذة في جواز الائتمام ونفوذ الشهادة، والصباوة المأخوذة في

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٣٧٨ (ط . جامعة المدرسين).

(٢) وسائل الشيعة: ١ / باب ٤ من ابواب مقدمة العبادات.

رفع التكليف أو الترخيص الثابت قبل البلوغ. ومنها ما يكون عرفاً من قبيل الوسائط في الثبوت، أي علة لعروض الحكم على ذات المعنون من دون أن يكون مقوماً للموضوع، كعنوان التغير المأخوذ في نجاسة الماء المتغير.

اما على الأول، فلا اشكال في ارتفاع الحكم بانعدام العنوان المأخوذ في موضوعه، لانه يدور معه حيثما دار، فلو ثبت مثله بعد ذلك أيضاً فهو حكم آخر حادث، لا انه بقاء للحكم الأول.

واما على الثاني، فان كان العنوان مما يكفي حدوثه في ثبوت الحكم حدوثاً وبقاءاً فلا ريب في بقاء الحكم بعد زوال العنوان أيضاً، وهذا بخلاف ما اذا كان العنوان سبباً للحكم حدوثاً فقط، فانه لو زال ارتفع الحكم بزواله، فلو كان باقياً لابد من ان يستند الى سبب آخر، ومورد الاستصحاب هو ما اذا احرز ان العنوان من قبيل القسم الثاني، ولم يحرز انه مما يكفي حدوثه في بقاء الحكم أم لا، كما في الماء المتغير بالنجس اذا زال عنه التغير فيجري فيه استصحاب النجاسة كما هو واضح. واما فيما اذا علمنا بكون العنوان من قبيل القسم الأول، فلا مجال للاستصحاب بعد انعدامه، بل لو شككنا في ذلك ولم نحرز ان العنوان من أي القسمين لم يجر الاستصحاب، لعدم احراز صدق نقض اليقين بالشك على عدم ترتيب الأثر في ظرف الشك.

وإذا تحققت ذلك ظهر لك عدم صحة التمسك بالاستصحاب في المقام، فان عنوان الصبي والمجنون ونحوهما في نظر العرف من العناوين المقومة للموضوع، ومن قبيل الوسائط في العروض، وعلى تقدير التنزل فلا أقل من إحتمال ذلك، ومعه كيف يمكن التمسك بالاستصحاب بعد زوالهما بعروض البلوغ أو العقل. هذا تمام الكلام في التقريب الأول.

التقريب الثاني: وحاصله التمسك في الحكم بالاباحة باستصحاب عدم جعل

الحكم الالزامي، فان الاحكام الشرعية لما كانت في جعلها تدريجية فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولاً في زمان قطعاً، فنستصحب ذلك مالم يحصل اليقين بجعله. ولا يرد على هذا التقريب ما اوردناه على التقريب المتقدم، فان الموضوع في هذا الاستصحاب هو البالغ المكلف بنحو القضية الحقيقة في حالتي اليقين والشك.

نعم اورد عليه المحقق النائيني بايرادين[1].

أحدهما: ان عدم الجعل المتيقن سابقاً عدم محمولي ازلي، والعدم المشكوك فيه هو العدم النعتي المنتسب الى الشارع، واستصحاب العدم المحمولي الازلي لا يثبت العدم النعتي. وبعبارة واضحة العدم المتيقن عدم قبل الشرع والشريعة وفي زمان عدم امكان الجعل، وهو غير منتسب الى الشارع، والعدم المشكوك عدم في ظرف امكان الجعل ومنتسب الى المولى، فالمتيقن غير محتمل البقاء، وما هو مشكوك لم يكن متيقناً سابقاً، نعم العدم الجامع كان متيقناً إلّا ان استصحابه لا يثبت خصوص الفرد المشكوك فيه.

وقد ظهر جواب ذلك مما تقدم، فان المستصحب انما هو العدم المنتسب الى الشارع بعد ثبوت الشرع والشريعة، لما عرفت من ان جعل الاحكام كان تدريجياً، فقد مضى من الشريعة زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه قطعاً، فيستصحب ذلك، هذا مع انك قد عرفت ان الانتساب يثبت بنفس التعبد الاستصحابي، وليس هذا من المثبت في شيء.

ثانيهما: ان المحرك للعبد اعني الباعث أو الزاجر له انما هو التكليف الفعلي لا الانشائي، فالحكم الفعلي هو المؤثر وجوداً وعدماً، ومن الواضح ان استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم التكليف الفعلي إلّا على القول بالأصل المثبت.

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١٩٠.

ويرد عليه اولاً: النقض باستصحاب عدم النسخ وبقاء الجعل، الذي لا خلاف في جريانه، حتى جعله المحدث الاسترابادي من الضروريات، فلو كان نفي الحكم الفعلي باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت كان اثبات الحكم الفعلي باستصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ أيضاً كذلك، وهو واضح البطلان.

وثانياً: ان الانشاء على ما حققناه في بحث الواجب المشروط وغيره ليس إلّا إبراز الامر الاعتباري، والاعتبار كما يمكن تعلقه بأمر فعلي يمكن تعلقه بأمر متأخر، وعلى هذا فليس جعل الحكم وإنشائه إلّا إعتبار شيء على ذمة المكلف في ظرف خاص، وبمجرد الاعتبار يتحقق الجعل والمجعول، فان المعتبر موجود بنفس الاعتبار، بل هما في الحقيقة أمر واحد، وعليه فاستصحاب الحكم الانشائي أو عدمه لا ينفك عن الاستصحاب الحكم الفعلي أو عدمه، نعم مجرد ثبوت الحكم في عالم الاعتبار قبل تحقق موضوعه في الخارج لا يترتب عليه وجوب الاطاعة في حكم العقل، وذلك من جهة ان الاعتبار قد تعلق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقية، فمع عدم الموضوع لا يكون حكم في حق المكلف من الأول، وانما الحكم لمن كان واجداً لتمام القيود المأخوذة في الموضوع، والمحرك حينئذٍ نفس الاعتبار السابق لا أمر آخر يسمى بالحكم الفعلي.

فظهر ان التمسك باستصحاب البراءة بهذا التقريب متين جداً، وعليه فلا يبقى مورد للرجوع الى البراءة الشرعية أو العقلية إلّا في موارد عدم جريان الاستصحاب من جهة المعارضة أو غيرها، من غير فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية والحكمية.

فان قلت: كيف يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل في الشبهات الموضوعية مع ان مورد الشبهة لم يجعل له الحكم بشخصه، واما الطبيعي المشكوك انطباقه على المورد فثبوت الحكم له يقيني، فلا مورد للاستصحاب أصلاً، مثلاً لو شككنا في كون

المايع المعين خمراً، فالمايع بشخصه لم يجعل له الحرمة ولا الاباحة، وثبوت الحرمة لطبيعي الخمر كثبوت الاباحة لطبيعي الماء يقيني، فكيف يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل.

قلت: اولا: ان الاحكام حيث انها مجعولة بنحو القضية الحقيقية، فهي تنحل الى احكام عديدة بحسب افراد موضوعاتها، كما هو مبنى جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، اذ بدونه لا يكون هناك حكم مجهول ليرفع بالبراءة، فلا محالة يكون الشك في خمرية مايع مثلاً مستلزماً للشك في جعل الحرمة له، فانه لو كان الفرد المشكوك فيه من افراد الخمر واقعاً لزاد عدد الحرمة المجهولة لعنوان الخمر بواحد وإلّا لنقص، ومن الواضح ان جعل الحرمة لهذا الفرد المشكوك فيه مسبوق بالعدم، فيستصحب ذلك.

وثانياً: انه لو سلم عدم جريان اصالة عدم الجعل في الشبهة الموضوعية، فلا مانع من الرجوع الى الاستصحاب الموضوعي، اما محمولياً كما في كثير من الموارد، واما ازلياً كما في بعضها، وقد قربنا جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية فيما تقدم.

فان قلت: ان استصحاب عدم جعل الالزام في الشبهة الحكمية أو الموضوعية معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص، فانا نعلم إجمالاً بثبوت أحد الأمرين، فيسقطان بالمعارضة، فلابد من الرجوع الى البراءة حينئذٍ.

قلت: اولاً: يمكن المنع عن العلم الاجمالي بثبوت احد الجعلين من الالزام أو الترخيص، وذلك لاحتمال أن يكون الترخيص الشرعي ثابتاً بعنوان عام لكل مورد لم يجعل الالزام بخصوصه، كما كان على ذلك عمل اصحاب النبي ﷺ في صدر الاسلام، ولا يبعد استفادته من ردعه ﷺ اصحابه عن كثرة السؤال في قصة الحج

ونحوها، وقوله ﷺ «اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[١]، وعليه فيكون استصحاب عدم جعل المنع حاكماً على استصحاب عدم جعل الترخيص، ومثبتاً لموضوعه.

وثانياً: لا مانع من جريان كلا الاستصحابين بعد ما لم يكن فيه مخالفة عملية للتكليف الالزامي، فاذا ثبت عدم المنع من الفعل والترك كفى ذلك في نفي العقاب، فان استحقاقه مترتب على المنع، فلا يحتاج في نفيه الى ثبوت الترخيص، فاذا ثبت عدم المنع ينتفي العقاب ولو لم يثبت الترخيص.

نعم الآثار الخاصة المترتبة على عنوان الاباحة لا تترتب على استصحاب عدم جعل الالزام، كما لا تترتب آثار الطهارة المعتبرة في جواز الوضوء بالماء على استصحاب عدم جعل النجاسة له اذا شك في طهارته.

فان قلت: على هذا لا يبقى مورد للروايات الدالة على البراءة كحديث الرفع وغيره.

قلت: اولاً: ليس لأدلة البراءة عنوان يوجب اختصاصها بغير موارد الاستصحاب، ويمكن أن تكون الحكمة في ثبوت الترخيص في جملة من موارده عدم جواز نقض الحالة السابقة.

وثانياً: يكفي في ثبوت المورد لها فرض معارضة الاستصحابين، وموارد الشك في الاقل والأكثر الارتباطين، فان التكليف بالأقل وان كان معلوماً على كل تقدير إلّا ان أمره مردد بين أن يكون مطلقاً بالاضافة الى الزائد أو مقيداً به، بعدما علم اجمالاً بثبوت أحدهما وعدم الاهمال في الواقع، واستصحاب عدم التقييد معارض باستصحاب عدم الاطلاق، ومن الواضح ان جواز الاكتفاء بالأقل لابد

---

(١)

فيه من الترخيص، فلا مناص فيه من الرجوع الى البراءة على ما سيجيء الكلام فيه عن قريب ان شاء الله. ثم انه اذا فرض مورد كان الأثر الشرعي مترتباً فيه على الاباحة لم يكن مناص فيه من الرجوع الى اصالة الاباحة، ولا يكفي فيه الرجوع الى استصحاب عدم المنع كما عرفت.

هذا كله في ادلة البراءة.

المبحث الثاني :

الادلة التي استدل بها على لزوم الاحتياط

ما يمكن أن يذكر كادلة للاخباريين على لزوم الاحتياط امور:

الاستدلال بالكتاب على الاحتياط

الاول: الآيات، منها الناهية عن القول بغير العلم كقوله تعالى ﴿**ولا تقف ماليس له به علم**﴾[1] ومنها الناهية عن القاء النفس في التهلكة كقوله عزّ شأنه ﴿**ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة**﴾[2] ومنها الآمرة بالتقوى كقوله تعالى ﴿**فاتقوا الله ما استطعتم**﴾[3] وقوله تعالى ﴿**واتقوا الله حق تقاته**﴾[4].

وفي الاستدلال بها للمدعى مالا يخفى. أما حرمة القول بغير العلم فهي مما لا خلاف فيها بين الاخباريين والاصوليين، فالاصولي يعترف بان القول بالترخيص اذا لم يكن مستنداً الى دليل فهو تشريع محرم، لكنه يدعي قيام الدليل على ذلك، كما ان الاخباري القائل بوجوب الاحتياط كذلك، فالاستدلال بحرمة القول بغير العلم للقول بالاحتياط أجنبي عن المقام.

---

(١) الاسراء: ٣٦.

(٢) البقرة: ١٩٥.

(٣) التغابن: ١٦.

(٤) آل عمران: ١٠٢.

واما الآية الناهية عن إلقاء النفس في التهلكة، فان اريد من التهلكة فيها الهلكة الدنيوية، فلا ريب في كون الالقاء فيها محرماً، إلّا أن ارتكاب مورد الشبهة ليس فيه احتمال الهلكة، وأن اريد منها الهلكة الاخروية أعني العقاب، فالحكم بترك القاء النفس في الهلكة، حينئذٍ لا يكون إلّا ارشاداً، ضرورة انه لا يترتب على ايقاع النفس في العقاب الاخروي عقاب آخر. وكيف كان لا يصح التمسك بالآية في المقام، فان الاصولي يرى ثبوت المؤمن من العقاب، فلا أثر لهذا النهي.

واما التقوى المأمور بها في الآية الذي هو بمعنى التحفظ فمتعلقه ان كان هو العقاب الاخروي فارتكاب الشبهة غير مناف له، اذ المفروض ثبوت المؤمن من العقاب في مورده، وان كان غيره من الوقوع في المفاسد الواقعية ونحوه فهو غير واجب قطعاً، ولذا اتفق العلماء حتى الاخباريين على جواز الرجوع الى البراءة في الشبهات الموضوعيه مطلقاً، وفي الحكمية اذا كانت وجوبية، مع كون الارتكاب فيها منافياً للتقوى بهذا المعنى.

الاستدلال بالروايات على الاحتياط

الثاني: الاخبار، وهي على طائفتين:

الطائفة الاولى: ما دل على الأمر بالوقوف عند الشبهة كقولهﷺ في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة «اذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[1] وقولهﷺ في رواية اخرى «لاتجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة، الى ان قال: فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[2] ونظير هذه الاخبار قولهﷺ في بعض أخبار التثليث

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤ / باب ١٥٧ من ابواب مقدمات النكاح، ح ٢.

«الأمور ثلاثة: امر تبين لك رشده فاتبعه، وأمر تبين غيه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فرده الى الله»[١] الى غير ذلك. والظاهر عدم دلالة شيء منها على وجوب الاحتياط.

اما اخبار التوقف فلوجهين:

الاول: ان الموضوع فيها عنوان الشبهة، وهي ظاهرة فيما يكون الامر فيه ملتبساً بقول مطلق ظاهراً وواقعاً، وكان ذا وجهين، فلا يعم ما اذا علم فيه الاباحة الظاهرية الشرعية، فان الحكم الواقعي فيمورده وان كان مشكوكاً فيه إلّا ان ادلة ترخيص الشارع في ارتكابه يخرجه عن عنوان المشتبه، ويدرجه في معلوم الحلية.

ومما يدل على ما ذكرناه من اختصاص الشبهة بغير ما علم فيه الترخيص ظاهراً، انه لا اشكال في عدم وجوب التوقف في موارد الشبهات الموضوعية أو الحكمية الوجوبية بعد الفحص، فلولا ان العلم بثبوت الترخيص فيها اخرجها عن عنوان الشبهة لزم الالتزام فيها بالتخصيص، ولسان الروايات آبية عنه كما هو ظاهر.

الثاني: ان تعليل وجوب التوقف فيها بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ظاهر في كون الأمر بالتوقف ارشادياً لا مولوياً، فانه ظاهر في ثبوت الاحتياط مع قطع النظر عن هذه الاخبار ليصح تعليل وجوب التوقف باحتمال الاقتحام في الهلكة، ضرورة انه لا وجه للتعليل لو اريد اثبات وجوب الاحتياط بنفس تلك الاخبار كما هو مقصد الاخباري، وعليه فيختص موردها بالشبهة قبل الفحص، أو المقرونة بالعلم الاجمالي التي يجب فيها الاحتياط من غير جهة اخبار التوقف.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١٢ من ابواب صفات القاضي، ح٢٣.

لا يقال: ان تعليل وجوب التوقف في مطلق الشبهات باحتمال الاقتحام في الهلكة يدل على وجوب الاحتياط المولوي بالدلالة الالتزامية، كما تدل الاخبار عن ترتب العقاب على ارتكاب شيء على حرمته بتلك الدلالة.

فانه يقال: فرق بين ما نحن فيه وبين الاخبار عن ترتب العقاب على ارتكاب شيء، وذلك فان العقل لما أدرك عدم صحة العقاب على فعل المباح، فلا محالة تكون الاخبار عن العقاب على فعل اخبار عن حرمته بالالتزام، وهذا بخلاف التعليل في المقام، اذ ليس المخبر به فيه إلّا كون التوقف خيراً من الاقتحام في الهلكة، فكون الاقدام اقتحاماً في الهلكة أمر مفروض الوجود، والامر بالتوقف متفرع عليه، ومعه كيف يمكن أن يكون الأمر مولوياً طريقياً ومصححاً للعقاب على مخالفة الواقع، فليتأمل.

لا يقال: انما يلزم حمل الأمر على الارشاد لو كان المراد من الهلكة العقاب، واما لو اريد به المفسدة الواقعية امكن حمل الامر بالتوقف على المولوي، ومتى امكن ذلك لم يصح الحمل على الارشاد، وحينئذٍ كانت الروايات كافية في اثبات العقاب على مخالفة الواقع المجهول، لانها حينئذٍ تكون ايصالاً له.

فانه يقال: حمل الهلكة على المفسدة الواقعية مع أنه خلاف الظاهر في نفسه يستلزم الالتزام بالتخصيص في موارد الشبهة الموضوعية، وقد اشرنا الى ان الروايات آبية عنه، فلا مناص من حمل الهلكة على العقاب، ومعه كان الامر ظاهراً في الارشاد.

لا يقال: سلمنا ذلك، إلّا ان عموم الشبهات لما كان هو محل الكلام يكشف عن جعل وجوب الاحتياط قبل ذلك، فيكون التنجيز لأجله، لا لأجل وجوب التوقف.

فانه يقال: ايجاب الاحتياط لو كان واصلاً مع قطع النظر عن اخبار التوقف

فهو مع كونه خلاف المفروض، يستحيل ان تكون اخبار التوقف كاشفة عنه، وان لم يكن واصلاً امتنع تنجز الواقع به، فان الايجاب الطريقي لا يزيد على الايجاب الواقعي في استحالة الانبعاث عنه قبل وصوله، فكما ان الوجوب الواقعي لا يكفي في التنجز قبل الوصول كذلك الوجوب الطريقي، وعليه كان مورد اخبار التوقف خصوص الشبهات قبل الفحص، أو ما كان من اطراف العلم الاجمالي ونحوه مما كان الواقع فيه منجزاً مع قطع النظر عن هذه الاخبار.

وقد أجاب الشيخ الانصاري[1] عن الاشكال بأن إيجاب الاحتياط لا يكفي في تنجيز الواقع المجهول، فانه ان كان وجوباً نفسياً فالعقاب حينئذٍ يكون على مخالفة نفسه لا على الواقع، وان كان وجوباً غيرياً فلازمه ثبوت العقاب على التكليف الواقعي مع فرض عدم وصوله.

ويرد عليه: ان الوجوب غير منحصر في القسمين، بل ان وجوب الاحتياط على تقدير ثبوته طريقي، وبه يتنجز الواقع.

ومما ذكرناه ظهر الجواب عن اخبار التثليث، فان ما ثبت الترخيص فيه ظاهراً من قبل الشارع داخل فيما هو بين رشده لا في المشتبه، فكما ان ما شك في حرمته الواقعية من الشبهات الموضوعية خارج من موارد وجوب التوقف كذلك ماشك في حرمته من الشبهات الحكمية بعد الفحص. وبالجملة المشكوك حرمته كالمشكوك نجاسته، وكما ان الثاني غير مشمول لهذه الاخبار كذلك الأول، والملاك في الجميع ثبوت الترخيص المانع عن صدق المشتبه على المشكوك حقيقة، وان صح اطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردد في الحكم الواقعي وعدم وضوحه.

الطائفة الثانية: الاخبار الآمرة بالاحتياط، كقوله ﷺ «اخوك دينك فاحتط

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٣٨٤ (ط . جامعة المدرسين).

لدينك»[١] وقوله عليه السلام «خذ بالحائطة لدينك»[٢] وقوله عليه السلام «ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط» وغير ذلك مما بلغ فوق الاستفاضة، فنحن في غنى عن البحث في سندها. وانما الكلام في دلالتها على وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص.

والصحيح عدم دلالتها على ذلك لوجوه.

الأول: ان حسن الاحتياط مما استقل به العقل، وهذا يوجب وهن ظهور الرويات في المولوية، خصوصاً اذا كان الحكم حكماً في مقام الامتثال، لا اقول انه لا يمكن الحكم المولوي في موارد المستقلات العقلية، فان الاحكام المولوية في موارد استقلال حكم العقل غير عزيزة، بل ندعي ان ظاهر الأمر في مثل ذلك هو الارشاد، فيكون تابعاً للمرشد اليه من حكم العقل بالاحتياط، وهو يختلف باختلاف الموارد، ففي بعضها يحكم العقل بلزوم الاحتياط كموارد احتمال الوقوع في المفسدة الواقعية والحكم الارشادي يتبعه.

الثاني: ان هذه الاخبار باطلاقها تعم الشبهة الوجوبية والموضوعية، لكونها من الدين، مع ان الاحتياط فيها غير واجب قطعاً، فلا بد حينئذٍ من رفع اليد عن ظهورها في الوجوب، أو الالتزام فيها بالتخصيص، وحيث ان لسانها يأبى عن التخصيص، يتعين حملها على الاستحباب، أو على مطلق الرجحان الجامع بينه وبين الوجوب، وعليه فلا يستفاد منها وجوب الاحتياط فيما هو محل الكلام، وهو الشبهة البدوية بعد الفحص.

ثم انه لو سلم دلالة اخبار التوقف أو الاحتياط على ماذهب اليه الاخباري من لزوم الاحتياط في الشبهة التحريمية، فهي لا تعارض ادلة البراءة، بيان ذلك. ان

---

(١) امالي الطوسي: ١ / ١٠٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٣ / باب ١٦ من ابواب المواقيت، ح ١٤.

استصحاب عدم جعل الحرمة بناءً على جريانه لا ريب في كونه حاكماً على هذه الاخبار ورافعاً لموضوعها، لانه يحرز به عدم التكليف وعدم العقاب، فيتقدم عليها لا محالة، كما ان اخبار البراءة لا تعم الشبهة قبل الفحص، ولا المقرونة بالعلم الاجمالي، إما في نفسها، واما من جهة الاجماع وحكم العقل، بل بعضها مختصة بالشبهات التحريمية كقوله عليه السلام «كل شيء مطلق» بخلاف اخبار الاحتياط والتوقف، فانها شاملة لها قطعاً، فيتخصص بها.

وتوهم: الاطلاق في ادلة البراءة، وكونها شاملة في نفسها لجميع الشبهات، غاية الأمر انها مخصصة بحكم العقل أو بالاجماع، فلا وجه لتقدمها على اخبار التوقف.

مدفوع: بان المانع عن شمول ادلة البراءة لتلك الموارد ان كان حكم العقل باستحالة شمولها فحاله حال المخصص المتصل في منعه عن انعقاد الظهور في العموم أو الاطلاق من اول الأمر، وان كان المانع هو الاجماع فحاله حال المخصص المنفصل، والمختار فيه القول بانقلاب النسبة، ويأتي تفصيل الكلام فيه في محله.

ثم ان هناك وجهاً آخراً لتقديم اخبار البراءة على خصوص اخبار الاحتياط، وهو ان اخبار البراءة كقوله عليه السلام «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[1] نص في عدم وجوب الاحتياط، واخبار الاحتياط على تقدير تمامية دلالتها ظاهرة في وجوبه، والجمع العرفي يقتضي رفع اليد عن ظهور الامر في الوجوب بسبب النص، بحمله على الحسن الجامع بين الوجوب والندب. وهذا الوجه لا يجري بالنسبة الى اخبار التوقف، لان العلة المذكورة فيها وهي عنوان الوقوف في الهلكة يجعلها كالنص في عدم جواز الاقتحام، ولكنا بينا قصور دلالتها على الحكم المولوي

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١ / ٣١٧، ح ٩٣٧ (ط . جامعة المدرسين).

في نفسها.

ثم انه ربما يتوهم ان اخبار التوقف والاحتياط على تقدير تمامية دلالتها تتقدم على اخبار البراءة بتقريب: ان حديث الرفع ونحوه انما يرفع مالا يعلم من الاحكام، ووجوب الاحتياط بناءً على استفادته من الاخبار معلوم، فهو خارج مما لا يعلم.

ولكن ذلك انما يتم لوكان الاحتياط واجباً لنفسه، واما لو كان وجوبه طريقياً، فالمترتب عليه هو لزوم امتثال الحكم الواقعي المجهول، وحديث الرفع يرفعه، فتقع المعارضة بين الدليلين لا محالة، وقد عرفت تقدم حديث الرفع وامثاله على ادلة الاحتياط.

الاستدلال على الاحتياط بحكم العقل

الثالث: مما استدل به على وجوب الاحتياط هو حكم العقل. وتقريبه على انحاء.

الأول: ان كل مسلم يعلم اجمالاً في اول بلوغه بتكاليف الزامية، وليس في البين ما يوجب انحلاله، فان الطرق والامارات انما تثبت احكاماً في مواردها، وليس لها تعرض لنفي احكام اخر ثابتة في غير مواردها. وبعبارة اخرى: العلم الاجمالي بثبوت التكاليف قد نجز الاحكام الواقعية على تقدير ثبوتها، وليس الطرق والامارات رافعة لتنجزها، بيان ذلك: انه لابد في انحلال العلم الاجمالي من ثبوت دليل على نفي التكليف عن بعض الاطراف، اما مطابقة واما التزاماً، وإلّا فالتنجز يبقى على حاله، ففيما اذا كان المعلوم بالاجمال تكليفاً مردداً بين امرين، كالعلم الاجمالي بوجوب الصلاة مرددة بين الظهر والجمعة، يكون قيام الامارة على تعيين التكليف في احد الطرفين نافياً له في الطرف الآخر بالالتزام، فينحل به العلم الاجمالي. واما لو فرضنا ان المعلوم بالاجمال احكام كثيرة لا تعين لها، فقيام الدليل

على ثبوت احكام خاصة في موارد مخصوصة لا ينفي ثبوت الحكم في الموارد الاخر، فلا ينحل العلم الاجمالي.

ولا يرد على هذا التقريب ما ذكره في الكفاية[١] من ان قيام الامارة على التكليف في بعض الاطراف يوجب صرف تنجزه الى ما اذا كان في ذاك الطرف، كما اذا علمنا بحرمة اناء زيد وتردد بين انائين ثم قامت البينة على أن احدهما المعين انائه... الى آخر ما افاده، وذلك لان محل كلامنا لا يقاس بالمثال الذي ذكره، اذ المعلوم بالاجمال في المثال أمر معين خاص، فقيام الامارة على تعيينه في احد الطرفين ينفي كونه في الطرف الآخر بالالتزام، وهذا بخلاف المقام، فان المعلوم بالاجمال فيه احكام لا تعين لها، وليس لها عنوان ولا علامة.

فالصحيح: ان يجاب عن الاستدلال المزبور.

اولا: بالنقض بالشبهات الوجوبية والموضوعية، فان هذا العلم الاجمالي لو كان مانعاً عن الرجوع الى البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية كان مانعاً عن الرجوع اليها في الشبهات الوجوبية وفي الشبهات الموضوعية أيضاً، مع انه خلاف مسلك الاخباري.

وثانياً: بالحل، فان العلم الاجمالي بثبوت تكاليف واقعية ينحل بقيام الامارات على تكاليف الزامية بمقدار المعلوم بالاجمال، بل اكثر، بيانه: ان لنا علوم اجمالية ثلاثة.

الأول: علم اجمالي كبير، ومنشأه العلم بثبوت أصل الشريعة، واطراف هذا العلم كل ما يحتمل فيه التكليف.

الثاني: علم اجمالي متوسط، ومنشأه العلم بمطابقة بعض الامارات للواقع

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٨٨.

وعدم احتمال الكذب في جميعها، واطراف هذا خصوص موارد قيام الطرق والامارات باجمعها، معتبرة كانت أو غير معتبرة.

الثالث: علم اجمالي صغير، ومنشأه القطع بمطابقة مقدار من الامارات المعتبرة للواقع، وصدورها من المعصوم عليه السلام، واطراف هذا العلم خصوص موارد قيام الامارات المعتبرة.

ثم ان المقدار المقطوع صدوره من الامارات المعتبرة لا يقل عدداً من المعلوم بالعلم الاجمالي الكبير، وعليه فلا يتنجز التكليف في غير مؤديات الطرق والامارات المعتبرة من الأول، بل لا يتحقق العلم الاجمالي الكبير أصلاً، ويكون ضم غير تلك الموارد الى مؤديات الطرق من قبيل ضم إناء ثالث محتمل النجاسة الى إنائين يعلم بنجاسة أحدهما، الذي لا يوجب توسعة في دائرة العلم الاجمالي أصلاً، ونظير ما نحن فيه ما اذا علمنا اجمالاً بوطىء انسان خمسة شياه من قطيع الغنم ثم علمنا بأن خمسة من خصوص الشياه البيض موطوئة، فان العلم الاجمالي الأول ينحل بالثاني لا محالة.

ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من الانحلال وان كان ظاهراً إلّا انه مبني على تسليم العلم الاجمالي بمطابقة الامارات المعتبرة للواقع بمقدار ما علم ثبوته في أصل الشريعة من الاحكام، وهذا الأمر وان كان صحيحاً، إلّا ان لقائل منع ذلك بدعوى عدم العلم بمطابقة تلك الامارات للواقع بمقدار المعلوم بالاجمال أولا، وعليه فلابد لنا من اثبات انحلاله حتى مع عدم العلم الوجداني بمطابقة شئ من الامارات المعتبرة للواقع، ولتوضيح ذلك نقدم مقدمة وهي: ان القضية المتعلقة للعلم الاجمالي دائماً تكون مركبة من قضية متيقنة وقضيتين مشكوكتين أو اكثر حسب كثرة الاطراف، فالمعلوم بالاجمال قضية منفصلة مانعة خلو، ففي مثل العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين يصدق قولنا اما هذا الاناء نجس واما ذاك، وقد يحتمل نجاستهما معاً، والمدار

في تنجيز العلم الاجمالي على هذا الترديد حدوثاً وبقاء، فاذا فرضنا ان القضية المنفصلة انقلبت الى قضيتين حمليتين، أحداهما متيقنة ولو باليقين التعبدي والاخرى مشكوكة بنحو الشك الساري، فلا مناص من الانحلال وسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز، والسر في ذلك هو ان تنجيز العلم الاجمالي لم يكن ثابتاً بالتعبد، وانما كان العقل حاكماً به لكاشفيته كالعلم التفصيلي، فلابد في تنجيزه من أن يكون علماً بالتكليف الفعلي على جميع التقادير، فاذا زالت كاشفيته بطرو الشك الساري زال التنجيز لا محالة، كما هو الحال في العلم التفصيلي بعينه، ولا ينتقض ما ذكر بما اذا علم بحدوث تكليف جديد في أحد الأطراف معيناً، فانه لا يوجب انقلاب القضية المنفصلة، بل هي باقية على حالها، كما لا ينقض بصورة طرو الاضطرار الى بعض الاطراف، أو تلفه، أو امتثال التكليف فيه، فان العلم بالتكليف الفعلي السابق في جميع هذه الفروض باق على حاله، غاية الأمر بتحقق أحد هذه الامور يشك في سقوط ذاك التكليف، فلابد من تحصيل اليقين بسقوطه.

وبالجملة اذا كان العلم الاجمالي بحدوث التكليف باقياً على حاله، وكان الشك في سقوطه لعارض، كان اللازم تحصيل الجزم بسقوطه، فان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية. واما اذا زال العلم الاجمالي، وانقلبت القضية المنفصلة الى قضيتين حمليتين على ما عرفت زال التنجيز أيضاً.

اذا عرفت ذلك نقول: الاقوال في ماهو المجعول في الطرق والامارات، ثلاثة.

أحدها: ما اختاره المحقق النائيني[١] من انه نفس الطريقية والمحرزية في مقام الاثبات.

ثانيها: ما ذهب اليه صاحب الكفاية[٢] من انه المنجزية والمعذرية.

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ١٠٦ ـ ١٠٨، اجود التقريرات: ٢ / ٧٥.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٤٤.

ثالثها: ما نسب الى المشهور من انه احكام فعلية على طبق المؤديات، ويعبر عن ذلك بالسببية.

اما على القول الاول، فانحلال العلم الاجمالي بقيام الطرق على ثبوت التكليف بمقدار المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف أمر واضح، فان قيام الطريق يوجب العلم بالواقع تعبداً، وكما تنحل القضية المنفصلة الى حمليتين بالعلم الوجداني، كذلك تنحل اليهما بالعلم التعبدي.

واما على القولين الآخرين، فقد استصعب المحقق النائينيﷺ القول بالانحلال[1]. والانصاف ان الاستصعاب في محله اذا قلنا باشتراط منجزية الطرق والامارات بالوصول، فان العلم الاجمالي الثابت في اول البلوغ قد أثر اثره من تنجيز جميع المحتملات، وقيام منجز آخر بعد ذلك على الحكم في بعض الاطراف لا يوجب سقوط المنجز السابق.

وما ذكره المحقق الخراسانيﷺ في وجه الانحلال من ان الامارة القائمة على حكم الزامي بمفهومها تنفي تنجز التكليف المحتمل في بقية الاطراف، فينحصر التنجز بمورد قيام الامارة، نظير ما اذا علم اجمالاً بنجاسة اناء زيد المردد بين الانائين، فاذا قامت الامارة على كون اناء معين منهما هو اناء زيد كان التنجز منحصراً به[2] غير صحيح، ضرورة انه ليس للامارة المزبورة مفهوم ينفي الحكم عن غير موردها كما كان له ذلك في المثال، بل غاية ما يستفاد منها ثبوت الحكم في موردها، وعليه فقيام الامارة على ثبوت التكليف في بعض الاطراف يكون لغواً، اذ لا أثر له بعد تنجز الواقع بمنجز سابق وهو العلم الاجمالي. نعم اذا قلنا كما هو الصحيح ان مجرد كون الامارة في معرض الوصول كاف في تنجزها وان لم تصل، فيسهل دفع الشبهة، فان

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ١٩٣.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ١٨٨.

المكلف حينئذٍ في اول بلوغه، واحتمال وجود امارات متضمنة للاحكام الثابتة في الشريعة قد تنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال المفروض كونه قبل الفحص، وحيث يكون هذا الاحتمال مقارناً زماناً لعلمه الوجداني بثبوت تكاليف في الشريعة المقدسة فلا ينجز ذلك العلم جميع اطرافه، لتنجز التكليف في بعض اطرافه بمنجز مقارن له، وهو نظير مالو علمنا بوقوع نجاسة في أحد الانائين وعلمنا نجاسة أحدهما المعين مقارناً لذاك العلم الاجمالي، فانه لا ينجز حينئذٍ أصلاً، والسر فيه واضح، فان تنجيز العلم الاجمالي انما هو بتساقط الاصول في اطرافه، وفي مثل الفرض يجري الأصل في الطرف المشكوك فيه بلا معارض، وقد ذكرنا في محله انه لو كان الأصل الجاري في بعض الاطراف مثبتاً وفي بعضها نافياً لا يكون العلم الاجمالي منجزاً.

ومما ذكرناه يظهر الحال على القول بالسببية، فان قيام الامارة يكشف عن ثبوت احكام فعلية في مواردها من أول الامر، فلا يبقى أثر للعلم الاجمالي بثبوت تكاليف واقعية مرددة بينها وبين غيرها.

فالمتحصل من جميع ما ذكرناه انه على جميع الاقوال الثلاثة في جعل الامارات تكون المحتملات في غير مواردها مورداً لاصالة البراءة، اما على القول بالطريقية فينحل العلم الاجمالي بقاءً بالشك الساري والعلم التفصيلي. وعلى القول بجعل المنجزية والمعذرية يكشف قيام الامارة عن تنجز التكليف في بعض الاطراف من اول الامر من غير جهة العلم الاجمالي. وعلى القول بالسببية تكشف الامارة عن اشتمال مؤدياتها على مصلحة أو مفسدة مستلزمة لثبوت الحكم على طبقها من اول الامر.

الثاني: من تقريب حكم العقل ما ذكره بعضهم من ان الأصل في الافعال هو الحظر، وحاصله: دعوى استقلال العقل بالمنع عن التصرفات غير الضرورية في سلطان المولى قبل ورود شرع وشريعة، وبعده أيضاً يرجع الى الحكم العقلي السابق

مالم يثبت ترخيص من المولى كما هو المفروض.

وفيه: أولاً: ان اصالة الحظر ليست من الأصول الاتفاقية، فقد ذهب جماعة الى القول باصالة الحل في الاشياء، فليست المسألة من الامور المسلمة.

وثانياً: انه لا ارتباط بين مانحن فيه وبين تلك المسألة كما اشار اليه في الكفاية[1] فان العقل يستقل بالحظر في تلك المسألة بمناط غير موجود في المقام، وهو عدم قابلية المورد للبيان، اما لعدم قابلية الموجودين في ذاك الزمان لتوجيه التكليف اليهم، واما لمانع آخر، فلا مجال حينئذٍ لقبح العقاب بلا بيان، وهذا بخلاف محل الكلام المفروض فيه ثبوت الشرع والشريعة، وقابلية المورد للبيان، فاذا لم يرد البيان من المولى يستقل العقل بقبح العقاب، فلا ارتباط بين المسألتين.

وثالثاً: ان ما ذكر لو تم فانما هو فيما اذا لم يثبت الاذن والترخيص في مورد الشك في التكليف، وقد عرفت فيما تقدم ثبوته، وان ادلة البراءة مقدمة على اخبار الاحتياط، إما لاخصيتها أو لأنصيتها.

الثالث: ان في ارتكاب المشتبه احتمال الوقوع في الضرر والعقل يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، وقد تقدم الجواب عن ذلك مفصلاً فراجع.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٨٩.

تنبيهات اصالة البراءة

التنبيه الأول: ان موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان. كما ان موضوع البرائة الشرعية هو الشك وعدم العلم، وعليه فكل ما يكون بياناً ورافعاً للشك ولو تعبداً يتقدم عليها بالورود أو الحكومة، من غير فرق بين أن تكون الشبهة موضوعية، كما لو علم خمرية مايع وشك بعد ذلك في انقلابه خلاً، فانَّ استصحاب بقاء الخمرية يرفع موضوع اصالة البراءة عن حرمة شربه، أو تكون حكمية كما اذا شك في جواز وطي الحائض بعد انقطاع الدم وقبل ان تغتسل، فان استصحاب بقاء الحرمة السابقة يمنع عن التمسك باصالة البراءة. وقد عبر الشيخ﵀ عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي[1] لانه رافع لموضوع الآخر، ولم يرد منه خصوص الأصل الجاري في الموضوع كما توهم.

وقد رتب اعلى الله مقامه على ما افاده جريان اصالة عدم التذكية فيما اذا شك في حلية لحم وحرمته من جهة الشك في قابلية الحيوان للتذكية وعدمه. وأورد على نفسه بان اصالة عدم التذكية معارضة باصالة عدم الموت حتف الأنف. واجاب عنه بان الموت حتف الأنف عبارة اخرى عن عدم التذكية، فلا مغايرة بينهما.

وزاد في الكفاية[2] ان المأخوذ في الدليل ليس إلّا عنوان غير المذكى

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٤٠٩ ـ ٤١٠ (ط . جامعة المدرسين).

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ١٩٠.

والتحقيق أنْ يقال: ان الشبهة في حرمة اللحم تارة: تكون حكمية، واخرى: موضوعية. والشبهة الموضوعية على اقسام.

أحدها: ما كان الشك في حلية اللحم من جهة دوران الامر بين كونه من مأكول اللحم أو من غيره، مع العلم بوقوع التذكية بجميع شرائطها عليه، وذلك كالشك في كون اللحم المتخذ من حيوان علم وقوع التذكية عليه من شاة أو ارنب

ثانيها: ما اذا كان الشك في الحلية من جهة احتمال طرو عنوان على الحيوان مانع من قبوله للتذكية، بعد العلم بقابليته لها في حد ذاته، كاحتمال عروض الجلل على الشاة، أو كونها موطوئة انسان، أو ارتضاعها من لبن خنزيرة.

ثالثها: ما يكون الشك في حليته لاحتمال عدم قبول الحيوان للتذكية ذاتاً، بعد العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه، كما لو تردد الحيوان المذبوح بين كونه شاة أو كلباً، لأجل ظلمة أو عمى.

رابعها: ما يكون الشك فيه من جهة احتمال عدم وقوع التذكية عليه، لكن لا من حيث قابلية الحيوان، بل من حيث احتمال اختلال بعض شرائطها الاخرى، مثل كون الذابح مسلماً، أو كون الذبح بالحديد، أو الى القبلة وهكذا.

ونحن نتعرض للشبهة الموضوعية باقسامها، ثم نتكلم في الشبهة الحكمية، وهي أيضاً على اقسام، فنقول:

اما القسم الأول: وهو الشك في حلية أكل اللحم بعد العلم بوقوع التذكية عليه، فهو مورد لأصالة الحل والبراءة من دون حاجة الى الفحص، لكون الشبهة موضوعية. واما ما افاده الشهيد﵀ من ان الأصل في اللحوم مطلقاً هو الحرمة[1] فهو بالاضافة الى هذا الفرض غير صحيح، اذ لا وجه له بعد فرض احراز وقوع التذكية

---

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ١ / ٢٨٥ ـ ١٨٦.

عليه على كل تقدير.

واما ما ذكره بعض من التمسك باستصحاب حرمة أكله الثابتة قبل زهاق الروح فهو أيضاً غير وجيه.

اما أولاً: فلأن حرمة أكل الحيوان الحي غير مسلّم، وان قال به جمع، تمسكاً بقوله سبحانه «إلّا ما ذكيتم»[١] وقد افتى صريحاً جملة من الاعلام بجواز بلع السمك الصغير حياً، مع ان تذكيته انما هي بموته خارج الماء، لا بنفس اخراجه منه، ولذا التزموا بعدم جواز أكل القطعة المبانة من السمك الحي بعد اخراجه من الماء حياً.

وثانياً: ان الحرمة الثابتة على تقرير تسليمها كانت ثابتة لعنوان الحيوان المتقوم بالحياة، وما يشك في حليته انما هو الحكم، وهو مباين مع الحيوان.

واما القسم الثاني: اعني به ما اذا شك في عروض مانع عن قبول الحيوان للتذكية، فلا مانع من الرجوع فيه الى استصحاب عدم طروه، لا الى استصحاب بقاء قابليته للتذكية ليقال ان القابلية ليس لها اثر شرعي، فاذا تحقق وقوع الذبح عليه جامعاً للشرائط المعتبرة فيه يثبت التذكية بضم الوجدان الى الأصل، فيحكم حليته.

واما القسم الثالث: وهو مالو شك في قابلية الحيوان للتذكية في نفسه مع العلم بوقوع الذبح عليه خارجاً، فان قلنا: بثبوت دليل عام يدل على قابلية كل حيوان للتذكية إلّا ماخرج بدليل خاص، كما ادعاه صاحب الجواهر﵀[٢]، واستدل عليه برواية علي ابن يقطين الواردة في الجلود[٣]، وبنينا على جريان استصحاب العدم الازلي حتى في العناوين الذاتية كعنوان الكلبية ونحوها، فلا مانع من التمسك بذلك العموم بعد اجراء استصحاب عدم تحقق العنوان المأخوذ في المخصص، وعليه فيحكم

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) جواهر الكلام: ٣٦ / ١٩٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٣ / باب ٥ من ابواب لباس المصلي، ح ١.

بحلية لحم تردد بين الشاة والكلب بالشبهة الموضوعية. واما لو منعنا عن كلا الأمرين، أو عن أحدهما، فان قلنا بأن التذكية أمر وجودي بسيط مسبب عن الذبح بشرائطه، كما هو الظاهر من لفظ المذكى المرادف في الفارسية للفظ (پاكيزه) نظير الظاهرة المسببة عن الوضوء أو الغسل، والملكية الحاصلة عن الايجاب والقبول، فيستصحب عدمها، كما في نظائرها. واما اذا قلنا انها عبارة عن نفس الفعل الخارجي مع الشرائط الخاصة كما استظهره المحقق النائينيﷺ من اسناد التذكية الى المكلف في قوله تعالى (إلّا ما ذكيتم) الظاهر في المباشرة دون التسبيب[1] فلا مجال حينئذٍ لاجراء اصالة عدم التذكية، لانها مقطوعة التحقق، فيرجع الى اصالة الحل. ولكن هذا المبنى فاسد، اذ يصح اسناد الفعل التسبيبي الى المكلف من غير مسامحة، فيقال: زيد ملك داره.

واما القسم الرابع: وهو ما اذا شك في وقوع التذكية على الحيوان بعد احراز قابليته لها، اما للشك في تحقق الذبح، أو للشك في ثبوت بعض شرائطه غير القابلية، فالمرجع هو اصالة عدم التذكية على جميع التقادير، أي اصالة عدم تحقق الذبح، أو عدم تحقق شرطه من كون الذبح مسلماً أو كون الذبح بالحديد، مالم يكن امارة على وقوع التذكية، فيترتب على ذلك حرمة الأكل، وعدم جواز الصلاة فيه، لان غير المذكى قد اخذ مانعاً عن الصلاة.

هذا كله في الشبهة الموضوعية.

واما اذا كان الشك في الحلية من جهة الشبهة الحكمية، فله صور.

الاولى: أن يكون الشك من غير جهة التذكية، كما لو شك في حلية لحم الارنب، لعدم الدليل على ذلك، مع العلم بوقوع التذكية عليه، والمرجع فيه اصالة

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ٣٨٢.

الحل. ولا يتوهم جريان اصالة الحرمة الثابتة قبل وقوع التذكية، لما تقدم في الشبهة الموضوعية.

الثانية: أن يكون الشك في الحلية للجهل بقابلية الحيوان للتذكية لشبهة حكمية، كما في الحيوان المتولد من حيوانين كالشاة والخنزيرة من دون أن يشبه أحدهما، فان وجد عموم حاكم بقابلية كل حيوان للتذكية إلّا ما خرج فليتمسك به من دون حاجة الى استصحاب العدم الازلي، وانما احتجنا الى الاستصحاب في الفرض المتقدم لان الشبهة فيه كانت موضوعية، ولا يمكن فيها الرجوع الى عموم العام إلّا بعد اثبات موضوعه بالاستصحاب ونحوه. وان لم يوجد عموم، فان قلنا بان التذكية أمر بسيط فالأصل عدم تحققها، وإلّا فيرجع الى اصالة الحل، هذا كله فيما اذا لم يكن الشك في القابلية ناشئاً من احتمال طرو المانع. واما ان كان مستنداً الى ذلك، كما لو شككنا في ان الجلل الحاصل مانع عن التذكية أم ليس بمانع فيرجع الى اصالة عدم تحقق المانع.

الثالثة: ما اذا كان منشأ الشبهة الشك في ان الذبح الواقع بغير الحديد مثلاً يوجب التذكية حتى مع التمكن من الحديد أم لا؟ والظاهر انه لا اشكال في الرجوع فيها الى اصالة عدم تحقق التذكية، حتى على مختار المحقق النائيني من كون التذكية أمراً مركباً، للشك في تحققه. ودعوى الرجوع الى اطلاق دليل التذكية لنفي اعتبار الأمر المشكوك فيه ممنوعة، اذ ليست التذكية أمراً عرفياً لينزل الدليل عليه، ويدفع احتمال التقييد الزائد بالاطلاق كما كان الحال ذلك في مثل قوله تعالى ﴿**احل الله البيع**﴾[1] وامثاله، وهذا واضح.

وانما الكلام في انه هل يترتب على اصالة عدم التذكية خصوص حرمة الأكل

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

وعدم جواز الصلاة فيه، أو يترتب عليها النجاسة أيضاً؟ الحق هو الاول، وذلك لان حرمة أكل اللحم مترتب على مالم يذك بمقتضى قوله تعالى: «إلّا ما ذكيتم» وهكذا عدم جواز الصلاة في أجزاء الحيوان، بخلاف النجاسة فانها مترتبة على عنوان الميتة، والموت في عرف المتشرعة على ما صرح به في مجمع البحرين زهاق النفس المستند الى سبب غير شرعي، كخروج الروح حتف الأنف، أو بالضرب، أو الشنق ونحوها، فيكون أمراً وجودياً، وليس الموت عبارة عما لم يستند الى سبب شرعي ليكون أمراً عدمياً مترتباً على اصالة عدم التذكية. وبالجملة لا كلام في ان الحيوان الميت حتف انفه نجس وحرام، وكذلك الحيوان الميت بغير تذكية شرعية. وانما الكلام في ان النجاسة الثابتة لغير المذكى هل هي بعنوان وجودي وهو الموت بغير سبب شرعي، أو بعنوان عدمي أعني به عدم إستناد الموت الى سبب شرعي؟ ولا دليل على تعيين عنوان الموضوع، بل الظاهر انه من قبيل الاول، وقد عرفت ان الموت أمر وجودي كالتذكية.

وعلى هذا فيتم كلام الفاضل النراقي﵀ من معارضة اصالة عدم التذكية باصالة عدم الموت، فيتساقطان، ويرجع الى قاعدة الطهارة، وان كان الصحيح جريانهما معاً، اذ لا يلزم من ذلك مخالفة عملية ومجرد كون عدم التذكية ملازماً للنجاسة لان التذكية والموت ضدان لا ثالث لهما غير مانع عن جريانهما، اذ التفكيك بين اللوازم في الاصول غير عزيز، كما في المتوضىء بمايع مردد بين الماء والبول، فانه محكوم بالطهارة الخبثية دون الحدثية للاستصحاب، مع وضوح الملازمة بين الامرين، ونظائره كثيرة.

ثم ان المحقق الهمداني﵀ ذهب الى ان العنوان الذي رتب عليه النجاسة هو مالم يذك، مستدلاً بما يستفاد من ذيل مكاتبة الصيقل «فان كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس»[1] زاعماً ان مفهومه انه لو لم يكن ذكياً ففيه بأس، والمراد بالبأس

(١) وسائل الشيعة: ٢ / باب ٣٤ من ابواب النجاسات، ح ٤.

النجاسة، لانها هي المسئول عنها.

والظاهر انه لا دلالة في المكاتبة على ذلك، وانما هي دالة على نفي البأس عن ما كان يستعمله في عمله من جلود الحمر الوحشية الذكية في قبال الميتة المذكورة في صدر الكلام، وليس فيها دلالة على اعتبار التذكية في الحكم بالطهارة في قبال عدمها، ويؤيد ذلك ذكر الوحشية في الكلام، مع ان كون الحمار وحشياً لا دخل له في طهارة جلده أصلاً.

فتحصل مما ذكر ان مقتضى اصالة عدم تحقق التذكية اذا جرت في مورد انما هو حرمة اللحم، وعدم جواز الصلاة بجلده. واما النجاسة فهي لا تترتب على هذا الاصل، فلا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة، وعلى هذا يحمل كلام الشهيد﵀ من ان الأصل في اللحوم هو الحرمة والطهارة، ويشهد لذلك انه جعل مورد كلامه الحيوان المتولد من طاهر ونجس[1].

ثم لا يخفى ان صاحب الحدائق﵀ اورد على الأصوليين في المقام، بل تعجب منهم، حيث حكموا بحرمة اللحم المشكوك فيه تمسكاً باصالة عدم التذكية، مع انهم يقولون بعدم اجراء الأصل مع وجود الدليل، والدليل على الحل موجود في محل الكلام، وهو قوله﵇ «كل شيء فيه حلال وحرام» الحديث. وفساد ما ذكره غنى عن البيان، فان دليل البراءة التي هي من الاصول العملية المجعولة وظيفة للشاك ليس دليلاً على الحكم الواقعي لتتقدم على الاستصحاب، بل ان دليل الاستصحاب يخرج مورد جريانه عن مالا يعلم حرمته، ويدرجه في معلوم الحرمة، ومعه كيف يتمسك بدليل حلية المجهول حكمه.

التنبيه الثاني: لا اشكال في حسن الاحتياط في الواجبات التوصلية، فان

---

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ١ / ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

المقصود فيها تحقق ذات الواجب ليس إلّا، فالاحتياط فيها نوع من الانقياد. وهكذا في العبادات فيما اذا كان أصل الرجحان محرزاً وتردد أمر الفعل بين الوجوب والندب، فان الاحتياط فيها ممكن باتيان العمل بداعي امره الواقعي، ولا اشكال فيه إلّا من حيث قصد الوجه، وقد بين في محله ان اعتباره على تقدير تسليمه انما هو مختص بصورة الامكان، واما اذا لم يحرز أصل الرجحان ودار الامر بين الوجوب واللغوية فلا يمكن احراز محبوبية العمل على كل حال، فانه ان اتى به بداعي الامر كان تشريعاً، وان لم يأت به بذاك الداعي فلم يأت بالعبادة المقيدة بقصد الامر، ومن هنا ربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادة في الفرض.

لا يقال: انه يستكشف ثبوت الامر من حكم العقل بحسن الاحتياط بقاعدة الملازمة أو بنحو الأن.

لأنا نقول: حكم العقل بحسن الاحتياط لا يثبت موضوعه، ولا إمكان تحققه في العبادات.

والتحقيق أن يقال: ان الاقوال في عبادية الواجب ثلاثة.

الأول: ما اختاره في الكفاية[1] من انه لا فرق بين العبادات والتوصليات من ناحية متعلق الأمر فان الأمر، مطلقاً متعلق بذات العمل، وانما تفترق العبادة عن غيرها من ناحية الغرض، ففي التوصليات يحصل الغرض المترتب على الواجب بمجرد الاتيان بالعمل من دون قصد الامر، بخلاف التعبديات فان الغرض منها لا يحصل إلّا بالاتيان بالعمل متقرباً به اليه تعالى، والعقل يستقل باعتباره تحصيلاً لغرض المولى.

الثاني: ما افاده المحقق النائيني[2] ﷺ من ان قصد الامر أيضاً مأمور به، لكنه

---

(١) كفاية الاصول: ١ / ١٠٧.

(٢) اجود التقريرات: ١ / ١١٥ ـ ١١٧.

بأمر ثان تتميماً للجعل الأول، فالأمر الأول متعلق بذات العمل، والثاني باتيانه بداعي الأمر، فالفرق بين الواجب العبادي وغيره انما هو بوجود الأمر الثاني وعدمه.

الثالث: ما حققناه من ان قصد القربة مأخوذ في متعلق الامر الاول في العبادات، نظير أخذ سائر الشروط المأخوذة فيه، فالفرق بين العبادة وغيرها انما يكون بأخذ قصد القربة في المتعلق وعدمه.

أما على القول الاول، فالاشكال في جريان الاحتياط في العبادة يبتني على أن يكون الدخيل فيغرض المولى هو الاتيان بالعمل بقصد الأمر الجزمي، بان يكون الحصة التي تترتب عليها الغرض خصوص الحصة الملازمة مع قصد الامر الجزمي، ومن الواضح بطلان ذلك، فان الانقياد رجاءً لاحتمال وجود امر المولى أرقى وأعلى من الامتثال التفصيلي للأمر الجزمي، اذ ربما يكون الانبعاث في الثاني لاجل الخوف من العقاب، وهو غير محتمل في فرض عدم وصول الأمر والاتيان بالعمل برجاء المحبوبية. هذا مضافاً الى ان الجزم بالنية على تقدير اعتباره وكون الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي انما هو مع التمكن من ذلك كما مر تفصيله في محله، وعلى ذلك فلا مانع من جريان الاحتياط في العبادة بالاتيان بها رجاءً، فان صادف الواقع وإلّا كان إنقياداً.

واما على القول بكون اعتبار قصد القربة شرعياً، سواء قلنا بأنه بالأمر الأول أم قلنا بانه بالامر الثاني، فالاشكال يبتني على أن يكون المأمور به هو خصوص قصد الأمر الجزمي، مع ان دليل اعتبار قصد القربة فيما اعتبر فيه انما هو الاجماع، وما ورد في بعض اخبار الوضوء من اعتبار كونه بنية صالحة يقصد بها ربه ونحو ذلك، ولم يرد ما يدل على لزوم إتيان العمل العبادي بداعي الأمر الجزمي. وبعد ما عرفت من ان الاتيان بداعي رجاء المحبوبية من جملة الدواعي القربية بل من أرقاها لا يبقى

اشكال في جريان الاحتياط في العبادة.

وبالجملة الاشكال في جريان الاحتياط في العبادات انما يتجه لو كانت عبادية الواجب متوقفة على الاتيان به بقصد الامر الجزمي، وليس كذلك، فانه يكفي في عبادية الشيء مجرد إضافته الى المولى، ومن الواضح ان الاتيان بالعمل برجاء المحبوبية من أحسن أنحاء الاضافة، والحاكم بذلك هو العقل والعرف، فلا فرق في امكان الاحتياط بين العبادات وغيرها على جميع الأقوال.

بقي الكلام في أمرين:

الأول: أن أوامر الاحتياط هل هي كالأمر بالطاعة ارشادية الى ما استقل به العقل، فلا يترتب عليها سوى ما كان العقل مستقلاً به من حسن الانقياد وإستيفاء الواقع به، أو أنها اوامر مولوية، فيكون الاحتياط مستحباً كبقية المستحبات، فاعادة الصلاة التي شك في صحتها مستحب شرعي وان كانت محكومة بالصحة لقاعدة الفراغ ونحوها؟

الثاني: أنه بناءً على أن تكون هذه الاوامر مولوية فهل هي في طول الأمر الواقعي، فيلزم قصد الأمر الواقعي في مقام الاحتياط رجاءً، أو أنها في عرضه، فيجوز قصد امتثال نفس تلك الاوامر، كما هو الحال في ما اذا نذر الاتيان بواجب أو مستحب، فانه يجزي قصد الأمر النذري ولو كان الآتي بالعمل غافلاً عن الامر الوجوبي أو الندبي المتعلق به؟

وبعبارة اخرى: اوامر الاحتياط هل هي متعلقة بذات العمل حتى يصح الاتيان به بداعي الامر الاحتياطي، أو انها متعلقة بالعمل المأتى به بداعي الأمر الواقعي رجاءاً؟

أما الامر الأول: فقد ذكر المحقق النائينيﷺ ما حاصله[1]: ان سياق جل

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

الاخبار الواردة في الاحتياط يقتضي كونها مؤكدة لحكم العقل في مرحلة امتثال الاحكام الواقعية وسلسلة معلولاتها، فتكون تلك الاوامر إرشادية، توضيحه: ان الحكم العقلي ان كان في مرتبة علل الاحكام وملاكاتها كحكمه بحسن العدل والاحسان، وقبح الظلم والعدوان، فيستتبع الحكم المولوي. وان كان في مرحلة الامتثال المترتب على ثبوت الحكم الشرعي كحكمه بلزوم الاطاعة فلا يستتبع الحكم المولوي، بل يكون الأمر الوارد في هذا المقام ارشادياً، والامر بالاحتياط من هذا القبيل.

ثم ذكرﷺ ان الامر بالاحتياط يمكن أن لا يكون ناشئاً عن مصلحة ادراك الواقع، بل يكون ناشئاً عن مصلحة في نفس الاحتياط، كحصول قوة للنفس باعثة على الطاعات وترك المعاصي وحصول التقوى للانسان، والى هذا اشارﷺ في قوله «من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك»[1] فان حصول الملكات الحميدة أو المذمومة أمر تدريجي، ولترك الشبهات في ذلك أثر بين، وعليه فمن الممكن أن يأمر المولى بالاحتياط بهذا الملاك، وهو ملاك واقع في سلسلة علل الاحكام، فيكون الامر الناشيء عنه مولوياً، انتهى.

أقول: ان ما افاده ثانياً من امكان أن يكون الامر بالاحتياط مولوياً بملاك حصول التقوى وقوة العقل متين جداً. وأما ما ذكره اولاً من كون الأمر بالاحتياط ارشادياً اذا كان بملاك ادراك الواقع، لكونه واقعاً في سلسلة معلول الحكم فلا يمكن المساعدة عليه، فان مجرد ورود الامر في مرحلة معلولات الاحكام من الاطاعة والعصيان لا يستلزم الارشادية، ولا يجوز رفع اليد عن ظهور اللفظ في المولوية. ولا يقاس المقام بالامر بالاطاعة، وذلك لان الامر بالاطاعة يستحيل فيه المولوية،

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١٢ من ابواب صفات القاضي، ح ٦١.

حتى لو لم نقل باستحالة التسلسل، لما ذكرناه من ان مجرد الامر المولوي ولو لم يكن متناهياً لا يكون محركاً للعبد مالم يكن له الزام من ناحية العقل، فلابد وان ينتهي الامر المولوي في مقام المحركية نحو العمل الى الالزام العقلي، فلا مناص من ان يجعل الامر الوارد في مورده ارشاداً الى ذلك، وهو بخلاف الامر بالاحتياط، فان حسن الاحتياط وان كان من المستقلات العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الاحكام الواقعية، إلّا ان العقل بما أنه لا يستقل بلزوم الاحتياط فلا مانع من ان يأمر به المولى مولوياً، حرصاً على ادراك الواقع، لزوماً كما يراه الاخباري، أو استحباباً كما نراه. وبالجملة المناط في الحكم الارشادي كونه من المستقلات العقلية التي لا يعقل فيها ثبوت الحكم المولوي، لكونه لغواً أو لغير ذلك. واما مجرد وقوع الشيء في سلسلة معلولات الاحكام ومقام امتثالها فهو غير مانع من الامر به مولوياً، وعليه فالامر بالاحتياط مولوي، غايته انه يحمل على الاستحباب بقرينة ثبوت الترخيص في الترك المستفاد من اخبار البراءة.

واما الأمر الثاني: فقد ذكرنا في بحث التعبدي والتوصلي ان الاوامر مطلقاً توصلية تسقط باتيان متعلقاتها خارجاً، غاية الامر ان متعلق الامر في التوصليات هو ذات العمل، وفي التعبديات مقيدة بالاتيان به مضافاً الى المولى، وهذا القيد مأخوذ في متعلق الامر الأول على المختار، أو متعلق للأمر الثاني كما اختاره المحقق النائيني[1] ﷺ.

وعلى كل من المسلكين ما اعتبر في العبادة ليس خصوص قصد الأمر، بل المأخوذ فيها عنوان جامع القربة، واضافة العمل الى المولى سبحانه بأي نحو كان، وهو كما يحصل بقصد الأمر الواقعي يحصل بقصد الامر الاحتياطي المتعلق بذات

---

(١) فوائد الاصول: ١ / ١٦١ ـ ١٦٢.

العمل. نعم لو كان المعتبر في العبادة قصد خصوص امرها العبادي، أو كانت أوامر الاحتياط متعلقة بالعمل المأتى به بداعي احتمال الامر الواقعي لكان اللازم فيما نحن فيه إتيان العمل بقصد الامر الواقعي رجاء، لكنك عرفت انه خلاف الواقع، وعليه فلا حاجة الى ما ذكره الشيخ﵀ من انَّ الامر بالاحتياط في العبادات تعبدي، وفي غيرها توصلي كما هو الحال في الامر المتعلق بالوفاء بالنذر، فانك قد عرفت ان الاوامر مطلقاً توصلية، غاية الامر ان متعلق بعضها مقيد بقصد القربة، فعدم سقوط الامر عند عدم قصد القربة انما هو لاجل عدم الاتيان بالمأمور به كما هو الحال في بقية الشرائط.

التنبيه الثالث: لقد استفاضت الاخبار الدالة على الحث نحو العمل بمجرد بلوغ الثواب عليه، حتى عقد لها في اول الوسائل باباً، وذكر تسعة روايات[1]، فلا وجه للمناقشة في سندها، مع ان بعضها صحيحة، غير انا نذكر منها حديثين[2] تيمناً.

في الكافي بسنده الى محمد ابن مروان قال: سمعت ابا جعفر﵇ يقول: «من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب، اوتيه، وان لم يكن الحديث كما بلغه». وفيه بسنده الى هشام ابن سالم عن الصادق﵇ «قال: من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه، كان له، وان لم يكن على ما بلغه».

والبحث في هذه الاخبار يقع من جهات:

الاولى: في مفادها. والمحتمل فيه وجوه ثلاثة.

الوجه الاول: أن يكون ارشاداً الى حكم العقل بحسن الانقياد وترتب الثواب على الاتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب ببلوغ وجداني أو تعبدي صحيح، الذي هو معنى البلوغ حقيقة ولو لم يكن الامر كما بلغ، ولا تكون ناظرة الى

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / باب ١٨ من ابواب مقدمة العبادات.

(٢) اصول الكافي: ٢ / ٨٧، باب من بلغه ثواب من الله على عمل.

كيفية البلوغ، وانه بأي شيء يتحقق.

الوجه الثاني: أن يكون مفادها اسقاط شرائط حجية الخبر في باب المستحبات، وتوسعة للحجية في أدلتها، بمعنى انه لا يعتبر فيها ما كان معتبراً في حجية الخبر من العدالة أو الوثاقة فيما اذا كان المخبر به حكماً الزامياً.

الوجه الثالث: أن يكون مفادها ثبوت الثواب على العمل بالعنوان الثانوي الطاري، اعني به عنوان بلوغ الثواب عليه، نظير عنوان أمر الوالد، وقضاء حوائج الاخوان ونحو ذلك.

والاحتمال الأول بعيد عن ظاهرها، فانها واردة في مقام الترغيب والحث على العمل. والاحتمال الثاني أبعد منه، وذلك لان لسان الحجية إنما يكون بالغاء احتمال الخلاف والشك، والبناء على ان مؤدى الطريق هو الواقع، كما في أدلة الطرق والامارات، وأما فرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع كما هو لسان هذه الاخبار فهو مناف لجعل الحجية والطريقية. فالمتعين هو الاحتمال الثالث، وهو الذي يساعده الظهور العرفي والذوق الطبعي، فان المناسب لعظمة الشخص انه اذا اسند اليه الوعد بشيء ان ينجزه وان لم يكن الاسناد مطابقاً للواقع، ومن هنا يظهر ان تعبير الفقهاء في المقام بالتسامح في أدلة السنن غير خال عن المسامحة، فانه انما يناسب الوجه الثاني لا الثالث. وكيف كان فالظاهر من هذه الروايات هو استحباب العمل بمجرد بلوغ الثواب عليه.

ثم ان الظاهر انه لا ثمرة عملية تظهر بين الوجهين الاخيرين. واما ما توهم من ظهور الثمرة فيما اذا دل خبر ضعيف على استحباب ماثبت حرمته بعموم أو اطلاق بتقريب: أنه اذا كان الخبر المزبور حجة كان مخصصاً للعام أو مقيداً للمطلق، واما على ما اخترناه من ثبوت الاستحباب الشرعي بالبلوغ فيقع التزاحم بين الحكم الاستحبابي والتحريمي من جهة العنوان الذاتي والعرضي، فيقدم الحكم

الالزامي، فيدفعه ان أدلة المقام كلها مختصة بما اذا كان المورد مما بلغ عليه الثواب فقط، ولا تشمل ما اذا ثبت العقاب عليه بدليل معتبر، كما نشير اليه فيما يأتي، وعليه فالخبر الضعيف الدال على استحباب ما ثبت حرمته بعموم أو اطلاق غير مشمول لهذه الادلة على الوجهين.

الجهة الثانية: ان المستفاد من هذه الاخبار على تقدير دلالتها على استحباب العمل البالغ عليه الثواب هل هو استحباب ذات العمل، أو استحبابه فيما اذا اتى به بعنوان الرجاء والاحتياط؟ وجهان. وليعلم انه لا ثمرة للبحث عن هذه الجهة بناءً على ما اخترناه من ان مفاد ادلة الاحتياط هو استحباب ذات العمل المحتمل وجوبه أو استحبابه، فانه على ذلك يكون ذات العمل الذي بلغ عليه الثواب مستحباً بادلة الامر بالاحتياط مع قطع النظر عن اخبار التسامح. نعم بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعي بادلة الاحتياط، أو ثبوته للعمل المأتي به باحتمال الأمر الواقعي كان لهذا النزاع مجال، إلّا ان الظاهر مع ذلك هو استحباب ذات العمل من دون تقييد بما اذا أتى به برجاء ادراك الواقع، فان الثواب في تلك الروايات مترتب على نفس العمل من دون قيد، فيكون المستحب هو نفس العمل أيضاً.

وذكر في وجه التقييد امران:

أحدهما: ان تفريع العمل على بلوغ الثواب في بعض الاخبار ظاهر في ذلك.

وثانيهما: ان قوله عليه السلام في بعضها «فعمله التماس ذلك الثواب أو طلب قول النبي صلى الله عليه وآله» يقتضي كون المستحب خصوص ما يؤتى به لالتماس الثواب أو طلباً لقوله صلى الله عليه وآله وبذلك يقيد ما ورد من المطلقات في المقام، وان لم نقل بحمل المطلق على المقيد في المستحبات، وذلك للعلم بوحدة الحكم فيما نحن فيه، ومعه لا مناص من حمل المطلق على المقيد من دون فرق بين كون الحكم وجوبياً أو استحبابياً.

وقد اجاب صاحب الكفاية[١] عن الأول بان التفريع لا يدل إلّا على ان الباعث للمكلف وداعيه على العمل هو رجاء الثواب والتماسه، ولا يوجب ذلك تعنون العمل بهذا العنوان، ولا كونه وجهاً لمحبوبيته.

وعن الثاني بان الحكم في الروايتين المشتملتين على التقييد ارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد، والاتيان بالعمل برجاء الثواب والمحبوبية، ومن الظاهر ان الحكم الارشادي لا يوجب تقييد المطلقات الدالة على الحكم المولوي، بيان ذلك: ان الروايات الدالة على ترتب الثواب على نفس العمل ظاهرة في ثبوت الاستحباب الشرعي، اذ الثواب لا يترتب إلّا على العمل الحسن عقلاً أو المحبوب شرعاً، وحيث ان ذات العمل البالغ عليه الثواب لا حسن فيه عقلاً، فمن ترتب الثواب عليه يستكشف بنحو الان استحبابه، وهذا بخلاف الروايتين المقيد فيهما الثواب بما اذا اتى بالعمل رجاء، فان الحكم فيه إرشادي لا محالة، وكون الحكم فيهما ارشادياً لا يقتضي حمل الحكم في غيرهما على الارشاد ورفع اليد عن ظهوره في المولوية، اذ لا منافاة بين ثبوت الحكم الارشادي للمقيد والحكم المولوي للمطلق، انتهى.

والتحقيق: في الجواب عن المناقشين يقتضي تقديم مقدمة وهي: ان ترتب الثواب على العمل لا يمكن أن يكون داعياً إليه بلا واسطة بأن يؤتى به بداعي مجرد ترتب الثواب عليه، وذلك فان الثواب إنما يترتب على العمل المأتى به قربياً، فذات العمل في غير ما دل الدليل على ترتب الثواب على مطلق وجوده، كنفس الصائم في شهر رمضان وكأدارة السبحة في اليد بعد الاتيان بالذكر الخاص في أول الصبح ونحوهما، لا يترتب عليه الثواب ليصح الاتيان به بداعي ترتبه عليه فلامناص في فرض كون الثواب داعياً إلى العمل من توسيط القربة، وإضافة العمل إلى المولى

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ١٩٧.

بوجه.

ثم إن كل فعل لا يشتاق إليه الفاعل في نفسه لابد في الاتيان به من داع آخر. والغالب في الواجبات أن الداعي الى الاتيان بها أحد أمرين، الخوف من العقاب، أو الطمع في الثواب، وقد يكون الداعي إليه إدراك الفاعل كمال نفسه باطاعة المولى، حيث أنه أهل للعبادة مع قطع النظر عن الثواب والعقاب، ولا يتفق ذلك في غير المعصومين عليهم السلام إلّا للأوحدي من الناس. واما المستحبات فبما أن تركها لا يستتبع العقاب فالغالب أن الداعي إلى الاتيان بها هو الثواب لا غير.

اذا عرفت ذلك نقول: أن الرواية الاولى وإن كانت ظاهرة في ترتب العمل على بلوغ الثواب عليه، إلّا أنه لاينافي استحباب ذات العمل، اذ الفعل بعدما لم يكن مما يشتاق إليه الانسان بطبعه كان الداعي الى الاتيان به ترتب الثواب عليه بتوسيط إضافته الى المولى، فبلوغ الثواب الذي هو الموضوع للحكم بالاستحباب في الاخبار المتقدمة من اجزاء علة العمل في الخارج، اذ لو لم يبلغ الثواب على العمل لم يكن محكوماً بالاستحباب، لعدم تحقق العنوان المأخوذ في أدلة الاستحباب، وما لم يكن مستحباً لم يكن داع آخر الى الاتيان به، فبلوغ الثواب هو الذي أوجب صدور العمل في الخارج، ولا منافاة بين ذلك وبين عدم تقييد متعلق الطلب بما إذا أتى به رجاء لادراك الواقع.

وبعبارة اخرى: المذكور في الرواية تفرع العمل وترتبه على نفس البلوغ، وذلك لا يستلزم كون الاتيان به بعنوان الرجاء واحتمال إدراك الواقع. واما الروايتان المقيدتان للعمل بما إذا أتى به إلتماساً للثواب الموعود، أو طلباً لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فلا تدلان إلّا على اعتبار قصد التقرب في ترتب الثواب على العمل، لما عرفت من أن إلتماس الثواب لا يمكن إلّا بتوسيط الاضافة الى المولى في غير الموارد

الخاصة، والاتيان بالمستحبات القطعية أيضاً انما يكون لالتماس الثواب غالباً، فليس ذكر ذلك إلّا لبيان أمر واقعي أعنى به كون الداعي إلى الاتيان بالعمل عبادة هو ترتب الثواب عليه، وإنما اقتصر على ذكر الثواب دون الخوف من العقاب لأن مورد الرواية هي المستحبات، ولا يتصور فيها الخوف من العقاب. وفرض كون الداعي أهلية المولى للعبادة فرض نادر، والرواية ناظرة إلى حال الغالب.

وبالجملة ليس في شيء مما ذكر دلالة على تقييد العمل بما إذا أتى به برجاء إدراك الواقع ليتكلم في صلوحه لتقييد الاخبار المطلقة وعدمه.

ومما ذكرناه يظهر مافي كلام صاحب الكفاية من الجواب عن المناقشتين، فانه يرد عليه.

أولاً: ما عرفت من أن تقييد العمل بالاتيان به بداعي الثواب لا ينافي إستحبابه.

وثانياً: أنه لو سلم أن التقييد المزبور يوجب كون طلبه إرشادياً، ففيما اذا فرض كون الداعي الى العمل هو ذلك كيف يمكن إستفادة الاستحباب الشرعي مع إستقلال العقل بحسن مثل هذا الفعل في نفسه. وبعبارة اخرى ان لم يكن الاتيان بالعمل بداعي الثواب منافياً لاستحباب نفسه، فلا فرق بين أخذ ذلك قيداً في لسان الدليل وعدمه، كما أنه لو فرض منافاته له لم يكن فرق بين الأمرين أيضاً، فتسليم دلالة الرواية الاولى على استحاب نفس العمل دون الروايتين الاخيرتين بلا موجب.

ثم انه قد يقال: ان اخبار من بلغ حيث عين فيها مقدار الثواب المترتب على العمل لا يمكن أن تكون إرشاداً الى حكم العقل، لان العقل لا يستقل إلّا على حسن العمل وترتب أصل الثواب عليه، وأما تعيين مقداره فهو خارج عن وظيفته.

وفيه: انه لا مانع من كون الطلب ارشاداً وكان ترتب خصوص الثواب البالغ

تفضلاً من المولى، كما وقع نظير ذلك في الاخبار عن ترتب ثواب خاص على الاطاعة في قوله تعالى ﴿**ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار**﴾[١].

بقي امران قد استشكل بهما على الاستدلال بهذه الاخبار، قد تعرض لهما الشيخ﵀ في رسالته في التسامح في ادلة السنن[٢].

أحدهما: ان هذه الاخبار معارضة لما دل على اعتبار عدالة المخبر في حجية خبر الواحد.

وفيه: **اولاً**: ان هذه الاخبار أخص مطلقاً من ذلك لاختصاصها بالمستحبات، فلا معارضة بينهما.

وثانياً: لو فرضنا ورود دليل على اعتبار العدالة في خصوص الاخبار عن المستحبات ووقوع المعارضة بينها وبين أدلة التسامح بالتباين لتقدمت أدلة التسامح عليها، لأشهريتها ووجود الصحاح فيها، حتى ذكر في هامش الوسائل أنها مقطوعة الصدور، بل ادعى تواترها.

وثالثاً: ان هذه الاخبار على ما اخترناه اجنبية عن الحجية رأساً، لان مفادها استحباب العمل بالعنوان الثانوي، وهو بلوغ الثواب عليه ولو بخبر ضعيف، فالخبر الضعيف يثبت موضوع البلوغ، واما استحباب العمل فالمثبت له اخبار من بلغ لا الخبر الضعيف، ولا يلزم ذلك حجيته.

ثانيهما: ان هذه الاخبار من اخبار الآحاد، فلا يجوز التمسك بها في المسألة الأصولية.

وفيه: **أولاً**: ان هذه الاخبار لكثرتها وتظافرها لا يبعد أن تكون مقطوعة

---

(١) النساء: ١٣.

(٢) رسائل فقهية للشيخ الانصاري: ١٤٣، ١٥١.

الصدور كما ادعى.

وثانياً: لا نسلم عدم صحة التمسك بخبر الواحد في المسألة الأصولية، فان من أهمها مسألة الاستصحاب، وعمدة دليله الاخبار وهي آحاد على ما ستعرف ان شاء الله.

نعم لا يمكن الاستدلال بخبر الواحد على حجية الخبر، لاستلزامه الدور، لا لكونها أصولية، فما لا يتمسك فيه بخبر الواحد انما هو أصول العقائد لا أصول الفقه.

وثالثاً: ان ذلك لو تم فانما يبطل به القول بحجية الخبر الضعيف في المستحبات، واما على ما اخترناه فالثابت بها حكم فرعي موضوعه بلوغ الثواب.

الجهة الثالثة: ان البلوغ المذكور في الاخبار لا يخص البلوغ بالدلالة المطابقية، بل يعم البلوغ بالدلالة الالتزامية، وعليه فلو دل خبر ضعيف على وجوب عمل أو استحبابه لثبت استحبابه، وذلك لان الاخبار عن استحباب شيءاخبار عن ترتب الثواب عليه، كما ان الاخبار عن وجوبه كذلك، غاية الامر أنه اخبار عن ترتب العقاب على تركه أيضاً، إلّا انه لا يثبت بالخبر الضعيف، لكن الاخبار عن الثواب لا مانع من شمول ادلة التسامح له، فيثبت بذلك الحكم باستحبابه، ومن هنا افتى الفقهاء باستحباب العمل الذي قام على وجوبه خبر ضعيف، وهذا واضح.

واما لو دل خبر ضعيف على حرمة شيء، فهل يثبت به كراهته أم لا؟ قولان، الظاهر هو الثاني، وذلك لأن المذكور في الدلالة انما هو بلوغ الخبر والثواب على العمل الظاهر في الأمر الوجودي، كما يشهد له التفريع بقوله ﷺ «فعمله أو صنعه» فلا يشمل بلوغ الثواب على الترك. واما التمسك بالمناط بدعوى ان المقصود هي التوسعة في مقام الاطاعة فيما لا الزام فيه فهو غير قطعي، غاية الأمر انه مظنون، وهو لا يغني من الحق شيئاً.

ثم الظاهر شمول الاخبار لفتوى الفقيه باستحباب العمل، لصدق عنوان بلوغ الثواب عليه، اما فيما علم كون فتوى الفقيه موافقاً لمتون الروايات فالامر واضح، كما هو كذلك في فتاوى ابن بابويه، وقد صرح بذلك في المقنع[1]، وذكر ان ما اودعه فيه مجموع اخبار حذف اسنادها لئلا يثقل حمله ويصعب حفظه، واما في غير ذلك كالفتاوى المتعارفة في عصرنا فلا يبعد أيضاً دعوى ثبوت الاستحباب بذلك، لان الفقيه يخبر عن ترتب الثواب على العمل، غايته يكون اخباره عن حدس لا عن حس اللهم، إلّا ان يدعى إنصراف أدلة التسامح عن الاخبار الحدسي، لكنها بعيدة جداً.

الجهة الرابعة: الظاهر اختصاص البلوغ المذكور في الروايات بالبلوغ في موارد الشبهات الحكمية، فلا يعم الشبهات الموضوعية، فلو دل خبر ضعيف على كون مكان خاص مسجداً لا يثبت به استحباب الصلاة فيه مثلاً، وذلك لأن البلوغ المذكور فيها ظاهر في اختصاصه بما يكون بيانه من وظيفة الشارع، ومن الواضح ان بيان الموضوعات وتطبيق الكبريات على صغرياتها لا يرجع الى النبي أو الامام عليهما السلام بما هو امام.

ثم ان الظاهر عدم شمولها لنقل فضائل أهل البيت عليهم السلام ومصائبهم فيما لم يقم على ثبوته دليل معتبر، فان الأدلة وان افادت رجحان نقل فضائلهم، وما جرى عليهم من الظلم والعدوان، إلّا انه لم يظهر منها رجحان النقل الخالي عن مدرك صحيح، فالرجوع اليها يكون من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية، ولم يرد خبر ضعيف في رجحان نقل مالم يثبت كونه فضيلة أو مصيبة ليدعى انجباره بأدلة التسامح، على انه لو فرض وروده لم ينفع في المقام، فان القول بغير علم محرم

---

(١) المقنع والهداية: ٣٢ (ط. بيروت).

شرعاً، ولا يمكن رفع اليد عن دليل الحرمة بالخبر الضعيف على ما ستعرف، فلابد لمن اراد نقل مالم يثبت صحته من أن يكون نقله بعنوان روي ونحوه لئلا يكون من القول بغير العلم المحرم.

الجهة الخامسة: ان هذه الاخبار لاتشمل ما قامت الحجة على تحريمه من عموم أو اطلاق، فاذا ورد خبر ضعيف على استحباب بعض افراده لا يرفع به اليد عن العموم أو الاطلاق. والوجه فيه: ان ذلك الفرد بما انه مقطوع الحرمة ولو بالقطع التعبدي لاتشمله تلك الاخبار، فانها منصرفة عن مثل ذلك قطعاً. وان شئت قلت: بقاعدة الملازمة نعلم بانه لا ثواب على فعله، فكيف يعقل شمول الاخبار له.

ثم انه اذا بنينا على عدم شمول اخبار من بلغ للاخبار عن الكراهة أو الحرمة فلا ريب في ثبوت الاستحباب فيما اذا دل خبر ضعيف على وجوب شيء أو استحبابه، ولو مع وجود خبر آخر دل على كراهته أو حرمته مالم يكن حجة شرعية، ولا موجب لما ادعاه المحقق النائيني[1] من انصراف الاخبار عن هذا الفرض. واما اذا بنينا على شمولها للاخبار عن الكراهة أو الحرمة أيضاً، فهل تقع المعارضة بين الخبرين في الفرض، أو يكون ذلك من باب التزاحم؟ وجهان بل قولان: ظاهر الشهيدين هو الثاني، وهو محتمل كلام الشيخ﵀ بدعوى ان كلاً من الفعل والترك حينئذٍ يكون مستحباً، فيكونان من المستحبين المتزاحمين، والتزاحم في المستحبات غير عزيز، بل انه حاصل في كل آن من الآنات، وعليه فيكون المقام من قبيل صوم يوم عاشوراء الذي يكون فعله وتركه معاً مستحباً.

ولكن الصحيح: القول بالتفصيل بين الموارد، بيان ذلك: ان الفعل والترك البالغ عليهما الثواب اذا كان أحدهما أو كلاهما عبادياً فلا مانع من جعل

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢١٣.

الاستحباب لهما في مقام الثبوت، لانهما من قبيل الضدين اللذين لهما ثالث، غاية الأمر ان المكلف لا يقدر على امتثالهما، فهما من قبيل المستحبين المتزاحمين. واما اذا كان كل من الفعل والترك غير عبادي فلا يعقل الحكم باستحباب كل منهما في مقام الثبوت، لاستحالة طلب المتناقضين، ومحبوبية كل منهما بالفعل، نعم يمكن أن يكون كل منهما مشتملاً على الملاك، إلّا انه مع التساوي يحكم بالاباحة، ومع الترجيح يحكم على طبقه، وكيف كان فلا يتصف النقيضان بالاستحباب، وعليه فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين، ولا يكون شيء منهما مشمولاً لأدلة التسامح لعدم الترجيح.

ومن ذلك يظهر الحال فيما لو دل دليل معتبر على استحباب شيء والآخر على استحباب تركه، فانه لا مانع من الأخذ بكل منهما في الفرض الأول، واما في الفرض الاخير فيجري عليهما حكم المتعارضين من الترجيح أو التخيير، فافهم وتأمل.

الجهة السادسة: في ثمرة البحث عن دلالة هذه الاخبار على الاستحباب، مع ان الثواب يترتب على العمل المأتي به برجاء المطلوبية لا محالة، سواء قلنا باستحباب العمل شرعاً أم لم نقل به. وبعبارة اخرى: لا فرق بين القول باستفادة الحكم المولوي من أخبار من بلغ والقول بكونها ارشادية في انه يترتب الثواب على الاتيان بالعمل الذي بلغ عليه الثواب، فلا فائدة في البحث عن ثبوت الحكم المولوي وعدمه.

وقد ذكر الشيخ﵀ في بيان الثمرة موردين[1].

الأول: جواز المسح ببلة المسترسل من اللحية لو دل على استحباب غسله في الوضوء خبر ضعيف، بناءاً على ثبوت الاستحباب الشرعي، وعدم جواز المسح به بناءاً على عدم ثبوته، لعدم احراز كونه من أجزاء الوضوء حينئذٍ.

---

(١) فرائد الاصول: ١ / ٤٢٣ (ط. جامعة المدرسين).

وقد نوقش في ذلك بوجهين:

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني في تعليقته على الفرائد من عدم جواز المسح بالبلة المزبورة حتى على القول باستحباب الغسل شرعاً، لانه مستحب مستقل في واجب أو في مستحب، وليس من اجزاء الوضوء المستحبة.

وفيه: ان ذلك خروج من الفرض، اذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزء من الفرد الفاضل من الطبيعة، كاستحباب الاستعاذة بعد تكبيرة الاحرام في الصلاة، فلو قلنا بثبوت الاستحباب الشرعي فلابد من القول بما يدل عليه الخبر الضعيف لا بشيء آخر اجنبي عن مدلوله.

الثاني: ما يظهر من الشيخ﵀ من أنه لا دليل على جواز الأخذ من بلة الوضوء مطلقاً حتى من الاجزاء المستحبة، وانما ثبت جواز الاخذ من الاجزاء الاصلية، فالقول باستحباب غسل المسترسل من اللحية لا يستلزم جواز المسح ببلته.

المورد الثاني: الوضوءات التي دل خبر ضعيف على استحبابها لغايات خاصة، كالوضوء لقراءة القرآن أو للنوم وأمثال ذلك، فانه على القول باستحبابها يرتفع الحديث بها، وإلّا فلا، وظاهر كلام الشيخ الايراد عليه بان كل وضوء مستحب لم يثبت كونه رافعاً للحدث، فانه يستحب الوضوء على الجنب والحائض في بعض الاحوال مع انه لا يرتفع به الحدث وهكذا الوضوء التجديدي.

وفيه: اولاً: ان الوضوء انما يرتفع به الحدث الاصغر، والجنب والحائض محدثان بالحدث الاكبر، فعدم ارتفاع الحدث فيهما من جهة عدم قابلية المورد، فكيف ينتقض بذلك لاثبات عدم إرتفاع الحدث في مورد قابل كما هو محل الكلام.

ومن ذلك يظهر الحال في النقض بالوضوء التجديدي.

وثانياً: من الممكن أن يكون وضوء الجنب والحائض رافعاً للحدث وللظلمة

النفسانية، لكن رفعاً خفيفاً لا بمثابة إرتفاع الحدث في غيرهما. واما الوضوء التجديدي فيمكن أن يكون موجباً لشدة الطهارة، كما هو الظاهر من قوله ﷺ «الوضوء نور على نور»[1].

وعلى ما ذكرناه هذه الثمرة تامة، لكنها مبنية على القول بعدم استحباب نفس الغسلات والمسحات نفسياً من دون أن يقصد بها غاية من الغايات. واما لو قلنا باستحبابها كذلك، كما هو الظاهر من الاخبار، فلا تتم الثمرة، إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحباً رافعاً للحدث، سواء ثبت استحبابه لغاية خاصة أم لم يثبت.

فلا ثمرة في كل من الموردين، إلّا ان نتيجة إنتفاء الثمرة في المورد الأول عدم جواز الأخذ من بلة المسترسل من اللحية، سواء قلنا باستحباب غسله أم لم نقل، ونتيجة عدمها في المورد الثاني استحباب ذات الوضوء، سواء قلنا باستحبابه لغاية خاصة أم لم نقل، فهما على طرفي النقيض.

فتحصل أنه لا ثمرة لهذا البحث إلّا من جهة فتوى الفقيه باستحباب نفس العمل، فانه على تقدير استظهار الحكم المولوي جاز للفقيه الافتاء باستحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف، كما جاز للمقلد الاتيان به بقصد الأمر، وإلّا فلا يجوز شيء من الامرين.

التنبيه الرابع: أن الشيخ بعدما حكى عن بعض المحققين اختياره جريان البراءة في الشبهات الحكمية لحديث الرفع ونحوه، وعدم جريانها في الشبهات الموضوعية بدعوى ان الشك فيها ليس في اصل الحكم وجعله من قبل المولى ليكون مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو لحديث الرفع ونحوه، بل الشك فيها انما هو في مقام الامتثال والتطبيق، فلا بد فيها من الاحتياط بقاعدة الاشتغال، أو رد عليه بما

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / باب ٨ من ابواب الوضوء، ح٨.

حاصله: أن الاحكام الشرعية بما أنها من قبيل القضايا الحقيقية التي يحكم فيها على الافراد المقدر وجودها بواسطة العناوين المعرفة لتلك الأفراد فهي إنحلالية، لكل فرد من أفراد الموضوع المأخوذ في القضية حكم مغاير للحكم الثابت للفرد الآخر، كما هو الحال في القضايا الخبرية بعينها، فلو قيل: النار حارة كان عنوان النار فيه معرّفاً للوجودات الخارجية، وكان كل فرد من أفراده محكوماً بحكم مستقل، فالقضية اللفظية وإن كانت واحدة إلّا أنها في اللب تنحل الى احكام عديدة حسب مالعنوان موضوعها من الأفراد، وعلى هذا لو شك في كون مايع مصداقا للخمر، فلا محالة يشك في ثبوت الحرمة له، فيكون الشك في أصل التكليف وجعله للمشكوك، والمرجع فيه هو البراءة.

وذكر المحقق الخراساني في الكفاية[1] ما حاصله: أن النهي تارة يكون إنحلالياً بأن يكون كل فرد من افراد موضوعه محكوماً بحكم مستقل، واخرى يكون حكماً واحداً متعلقاً بمجموع التروك. وعلى الأول، يكون الشك في إنطباق الموضوع على شيء شكاً في ثبوت التكليف له، فيرجع الى البراءة وعلى الثاني، يكون تعلق التكليف بترك الطبيعة معلوماً، ولا يحرز امتثاله إلّا بترك كل ما يحتمل إنطباق الطبيعي عليه، إلّا اذا كان للترك حالة سابقة فيستصحب، فيكون الامتثال محرزاً بالتعبد.

وما ذكره ﷺ في الصورة الأولى وان كان تاماً إلّا أنه غير تام في الصورة الثانية. وتفصيل ذلك أنه تارة يراد من طلب الترك الزجر عن الفعل، لوجود مفسدة فيه على ماهو معنى النهي حقيقة، واخرى يراد منه البعث نحو الترك لوجود مصلحة فيه.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٠٠.

أما على الأول، فيكون للنهي انحاء ثلاثة:

الأول: أن يكون النهي عن الطبيعة إنحلالياً بأن يكون ناشئاً عن المفسدة الثابته في كل فرد من أفرادها، فينحل ذلك الى تكاليف عديدة، لكل منها إطاعة وعصيان مستقل، فاذا شك في فردية شيء لتلك الطبيعة فلا محالة يشك في ثبوت أصل التكليف له، فيرجع فيه الى البراءة.

الثاني: أن يكون زجراً واحداً متعلقاً بمجموع الأفعال، بحيث لو إجتنب فرداً واحداً من الطبيعي وارتكب بقية الأفراد بأجمعها لم يكن عاصياً، ومن الواضح أنه في هذا الفرض يجوز للمكلف إرتكاب بعض الأفراد المتيقنة فرديتها للطبيعة مع ترك غيره فضلاً عما هو مشكوك الفردية، والوجه فيه ظاهر. وهل يجوز ارتكاب جميع الافراد المعلومة وترك خصوص الفرد المشكوك؟ الظاهر هو ذلك، لأنه يرجع الى الشك في الأقل والأكثر في المحرمات، وهو على العكس في الواجبات، فان تعلق التكليف بالأقل عند دوران الواجب بين الأقل والأكثر متيقن، وإنما يشك في التكليف الزائد، وهو يدفع بالبراءة. وأما في باب المحرمات فتعلق التكليف بالاكثر وكونه مبغوضاً للمولى بنفسه أو بما اشتمل عليه هو المتيقن، وإنما يشك في حرمة الأقل، ويدفع ذلك بالبراءة، وعليه فالاتيان بالأكثر أعنى الأفراد المتيقنة والفرد المشكوك فيه محرم قطعاً، فلا يجوز ارتكابه، واما ارتكاب ما عدى الفرد المشكوك فيه فحرمته غير معلومة، والأصل فيه هو البراءة. وقد اشار الشيخ﵀ الى ما ذكرناه في أواخر بحث الأقل والأكثر من غير تفصيل.

وبالجملة الفرق بين الحرمة والوجوب من حيث مقدماتها الداخلية هو الفرق بين مقدماتها الخارجية، فان وجوب ذي المقدمة يقتضي وجوب مقدماته على القول به، لتوقفه عليها، بخلاف مقدمات الحرام، فان الانزجار عن المحرم لا يتوقف على الانزجار عن مقدماته، فلا تكون محرمة. ونظير هذا البيان يجري في المقدمات

الداخلية.

الثالث: أن يكون النهي عن الطبيعة بنحو صرف الوجود، أعنى به أول الوجود من الطبيعة، فلا يتصف غيره بالحرمة، ولا يبعد أن يكون النهي عن بعض أنواع المفطرات في بعض أقسام الصوم من هذا القبيل. وفي هذا الفرض لو أراد المكلف إرتكاب مشكوك الفردية فلا محالة يشك في صدق أول وجود الطبيعي عليه ليكون حراماً، فيرجع فيه إلى البراءة.

فاتضح أن المرجع في الزجر عن الفعل بجميع أقسامه هو البراءة.

وأما على الثاني: أعني مالو اريد من النهي البعث نحو ترك الفعل لثبوت مصلحة فيه، كما لا يبعد أن يكون النهي عن تروك الاحرام من هذا القبيل، فله أيضاً أقسام.

الأول: أن يكون المصلحة في كل واحد من التروك، فيكون الحكم إنحلالياً، وعليه فالمرجع في الفرد المشكوك هو البراءة، للشك في تعلق التكليف به.

الثاني: أن يكون المصلحة الواحدة قائمة بمجموع التروك، وربما يعبر عنه بالجمع في الترك. وفي هذا الفرض أيضاً يكون كل فرد من أفراد التروك واجباً، غايته بوجوب ضمني لا إستقلالي، فاذا شك في فردية شيء للطبيعة فلا محالة يشك في تعلق التكليف الضمني به، فيرجع فيه الى البراءة، إذ لا اختصاص لها بالتكاليف الاستقلالية، بناءً على جريانها عند الشك في الأقل والاكثر الارتباطيين، كما هو الصحيح على ما سيأتي الكلام فيه مفصلاً.

الثالث: أن يكون المطلوب أمراً وحدانياً بسيطاً متحصلاً من مجموع التروك، ويعبر عنه بخلو صفحة الوجود عن الطبيعة، وفي مثل ذلك لا مناص من القول بالاشتغال، وعدم جواز ارتكاب ما يشك في فرديته لها، لرجوع الشك حينئذٍ الى الشك في المحصل بعد ثبوت التكليف، فما أفادهﷺ من عدم جريان البراءة إنما يتم

في خصوص هذا الفرض. نعم لو كان ذلك الأمر البسيط متحصلاً سابقاً فمع ارتكاب الفرد المشكوك يجري استصحاب بقاء ذلك الأمر البسيط، فيكون ممتثلاً بالتعبد الشرعي، ويكفي ذلك في مقام الامتثال.

ثم إنه ﷺ أفاد في المقام ان ما يشك في فرديته للطبيعة وإن كان مورداً للبراءة من حيث كونه مشكوك الحكم، إلّا أن العقل يحكم فيه بالاشتغال، تحصيلاً للامتثال اليقيني[1]. وكلامه ﷺ وان كان قابلاً للانطباق على هذا الفرض والفرض السابق أعني به كون المطلوب مجموع التروك، إلّا أنه غير تام على التقديرين، فانه إن كان مورده هذا الفرض فليس المشكوك فيه حينئذٍ مورداً، للقطع بعدم تعلق التكليف به بخصوصه، اذ المفروض تعلقه بعنوان بسيط متحصل من مجموع التروك. وان كان مورده هو الفرض السابق، أعني به تعلق التكليف بمجموع التروك، فلا مجال حينئذٍ لحكم العقل بالاشتغال على ما عرفت.

ثم أنه قد يناقش فيما ذكرناه من جريان استصحاب عدم تحقق الطبيعة فيما اذا كان له حالة سابقة بأنه يعتبر في المستصحب أن يكون بنفسه حكماً شرعياً، أو مما يترتب عليه أثر شرعي، وليس شيء منهما متحققاً في ما نحن فيه، فان عدم تحقق الطبيعة ليس بنفسه حكماً شرعياً ولا أثر شرعي له، وأما ترتب حصول الفراغ عليه فانما هو بحكم العقل لا بحكم الشرع.

ويرد عليه: ما بيناه مراراً من أنه لم يدل دليل على اعتبار ذلك في جريان الاستصحاب، وانما هو أمر ذكره بعض الأصوليين، بل الذي يعتبر في المستصحب أن يكون أمراً قابلاً للتعبد الشرعي، ومن الواضح قابلية الامتثال لأن تناله يد الجعل والتعبد، وقد تحقق ذلك بالنسبة الى موارد قاعدة التجاوز والفراغ واستصحاب

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٠٢.

الطهارة وغير ذلك، فنتيجة الاستصحاب فيما نحن فيه هو التعبد بعدم تحقق الطبيعة في فرض إرتكاب الفرد المشكوك فيه، ويترتب عليه الفراغ، لأنه من الآثار المترتبة على الواقع والظاهر.

ثم لا يخفى أن هذا الاستصحاب إنما يجري فيما اذا كان تحقق ذلك الأمر البسيط بترك الافراد العرضية ولو آنا ما، وأما لو فرض عدم كفاية ذلك، وتوقفه على ترك الافراد الطولية أيضاً كالترك الى المغرب مثلاً، فلا مجال حينئذٍ للتمسك بالاستصحاب، لعدم اليقين بتحققه في اثناء الوقت ليستصحب.

ارشاد:

إن النزاع المعروف في اللباس المشكوك مبني على الخلاف في ما يستفاد من النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل، وأنه من أي قسم من الاقسام المتقدمة، فان النهي المزبور بعد فرض عدم كونه نهياً تحريمياً تكليفياً يقع الكلام في أن المستفاد منه هل هي الشرطية أو المانعية؟ وعلى الثاني، فهل المانعية إنحلالية بأن يكون كل فرد من أفراد مالا يؤكل متصفاً بها على إستقلاله، أو أنها ثابتة لصرف وجود الطبيعة أعني به الوجود الأول منها، فيكون المعتبر مجموع التروك الخارجية، أو أن المعتبر في الصلاة أمر بسيط عدمي متحصل من ترك الافراد الخارجية، فالتروك بنفسه غير معتبر فيها لا بنحو الانحلال ولا بنحو الانظمام، وإنما المعتبر فيها أمر آخر مسبب عنها؟ فعلى الأول والأخير لا مناص من القول بالاشتغال، كما أنه على الوجهين المتوسطين لابد من القول بالبراءة بناءً على ماهو الصحيح من عدم الفرق في الرجوع الى البراءة بين موارد التكاليف الاستقلالية والتكاليف الضمنية.

إذا عرفت ذلك فاعلم ان الادلة الناهية عن الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه ظاهرة في المانعية، واعتبار عدم وقوع الصلاة فيما لا يؤكل، لا شرطية ايقاعها في غير مالا يؤكل كما توهم استظهاراً من قوله عليه السلام في رواية إبن بكير «لا تقبل تلك الصلاة

حتى يصلّي في غيره مما قد أحلّ الله أكله»[١]، فان صدر الحديث كبقية روايات المقام ظاهرة في المانعية، واعتبار وقوع الصلاة فيما أحل الله أكله في ذيل الرواية غير ظاهر في الشرطية، بل هو من جهة فرض وقوع الصلاة في أجزاء الحيوان، فبعد الحكم ببطلانها إذا وقعت في غير المأكول لابد في صحتها من وقوعها في المأكول، ولولا الفرض المزبور لم يكن وجه لاعتبار وقوعها فيه بعد القطع بصحتها اذا وقعت في القطن والكتان وغيرهما مما ليس من أجزاء الحيوان.

ثم ان الظاهر أن المانعية إنحلالية، فان القضية الحقيقية في نفسها ظاهرة في ذلك، فكما أن النواهي الواردة في المقام لو كانت تحريمية تكليفية كانت ظاهرة في الانحلال، كذلك اذا كانت ارشادية، إذ لا فرق في ظهور القضية في الانحلال بين كون الحكم المذكور فيها ارشادياً وعدمه، كما هو ظاهر، وعليه فالشك في كون موجود خارجي من أجزاء مالا يؤكل لحمه شك في تعلق تكليف ضمني به زائداً على المقدار المعلوم، وهو مورد للبراءة. ثم لو تنزلنا عن ذلك فغاية الأمر أن يكون المطلوب بهذه النواهي مجموع التروك، وعليه أيضاً لابد من الرجوع الى البراءة، لأن الشك في كون شيء من غير المأكول شك في اعتبار عدمه في متعلق التكليف الضمني المتعلق بمجموع التروك، ولا فرق في جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر بين دورانه في متعلق التكليف الاستقلالي أو الضمني، والملاك فيهما أمر واحد، وقد ذكرنا في محله أنه لا منافاة بين وحدة التكليف وتنجزه من جهة دون جهة، فكل ما علم تعلق التكليف به وجب الاتيان به بحكم العقل، وكل مالم يعلم فيه ذلك جرى فيه البراءة.

وبعبارة اخرى: إذا استند ترك المأمور به إلى ترك ماعلم كونه جزءً له جاز للمولى أن يعاقب عليه، وأما اذا استند تركه الى ترك الجزء المشكوك فيه المرفوع

---

(١) وسائل الشيعة: ٣ / باب ٢ من ابواب لباس المصلّي، ح١.

حكمه بالبراءة كان المكلف معذوراً، ولا يصح العقاب عليه، وسيجيء لذلك مزيد توضيح في محله ان شاء الله. نعم لو كان المعتبر في الصلاة إيقاعها في غير مالا يؤكل على أن يكون المعتبر فيها أمراً وجودياً ملازماً للتروك الخارجية الذي نعبر عنه بالشرط، أو كان المعتبر فيها أمراً عدمياً بسيطاً متحصلاً من تلك التروك ولم تكن هي بنفسها معتبرة فيها كان الفرد المشكوك فيه مورداً للاشتغال لا محالة، لأن الشك حينئذٍ يرجع الى مرحلة الامتثال بعد العلم بالتكليف وتنجزه، لا إلى مرحلة الجعل. فمبنى القول بفساد الصلاة في اللباس المشكوك أحد أمرين، إما الالتزام باعتبار أمر وجودي ملازم للتروك، أو اعتبار أمر عدمي بسيط متحصل منها، ولكن كلا الأمرين مجرد فرض لا واقع له، ولا يساعده شيء من الأدلة.

ثم لا يخفى أنه على القول بالمانعية وكونها إنحلالية كان الشك في محل الكلام مندرجاً في كبرى دوران الواجب بين الأقل والأكثر من جهة، وفي كبرى الشبهة الموضوعية من جهة اخرى. أما ندراجه في الشبهة الموضوعية فواضح. وأما إندراجه في كبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر فلأجل رجوع الشك في المقام إلى الشك في اعتبار عدم الفرد المشكوك في الصلاة زائداً على ما علم اعتباره فيها.

وأما بناءاً على عدم الانحلال وكون المانع صرف وجود الطبيعة، الذي هو عبارة عن إعتبار مجموع التروك فيها، فالشبهة أيضاً موضوعية، ولكن اندراجها في كبرى دوران الواجب بين الأقل والأكثر فهو من جهتين، الاولى من جهة دوران متعلق الأمر بالصلاة بين الاقل والأكثر، والثانية من جهة دوران متعلق الأمر الضمني بين الأقل والأكثر، والحكم بالبراءة وإن كان مشتركاً بين الوجهين، إلّا أن الصحيح هو الوجه الاول كما عرفت، ويؤيده فهم الفقهاء وتسالمهم على عدم جواز إرتكاب الموانع زائداً على المقدار المضطر إليه، فان ذلك لا يستقيم إلّا على القول بالانحلال، وأما بناءاً على كون المانع هو صرف الوجود فعند الاضطرار الى فرد

واحد من أفراد المانع جاز إرتكاب بقية الافراد أيضاً، لسقوط التكليف الوحداني بالاضطرار، فلا موجب للاجتناب عن غير المضطر اليه. ويجري هذا الكلام في الاضطرار الى الصلاة في الثوب المتنجس ونحوه.

فتحصل مما ذكر أن جريان البراءة عن مانعية اللباس المشكوك، وجواز الصلاة فيه يتوقف على أمور ثلاثة.

الأول: أن يكون القيد المعتبر في الصلاة أمراً عدمياً، ويعبر عنها بمانعية وقوعها في غير المأكول.

الثاني: جريان البراءة عند الشك في الأقل والأكثر.

الثالث: جريان البراءة في الشبهات الموضوعية فيما اذا كان الحكم انحلالياً.

فان تمت الأمور الثلاثة صح الرجوع الى البراءة في اللباس المشكوك فيه. وأما اذا لم يتم واحد منها فلا يمكن الرجوع الى البراءة. وهل يمكن إثبات الجواز بأصل آخر مثل الاستصحاب؟ الظاهر ذلك، وتوضيحه بتقديم مقدمة: وهي أن جميع الشروط والموانع المعتبرة في الصلاة وإن كانت منسوبة إلى الصلاة إلّا أن معروضها يختلف، فتارة: يكون الشرط أو المانع وصفاً للمصلي، واخرى: يكون وصفاً للباس، وثالثة: لنفس الصلاة. فكل وصف كان من قبيل الأول جرى فيه الاستصحاب، لثبوت الحالة السابقة فيه، فان لم يكن المصلي قبل لبسه اللباس المشكوك فيه لابساً لغير المأكول فيستصحب ذلك. وأما لو كان الوصف من قبيل القسمين الآخرين فلا مجال للاستصحاب، إذ لم يكن لنفس الصلاة أو اللباس حالة سابقة متيقنة ليستصحب ذلك، فاللباس من أول وجوده يشك في كونه من المأكول ومن غيره، كما أن الصلاة من أول وجودها يشك في اقترانها بغير المأكول وعدمه. ومن هنا فصل بعضهم في اللباس بين ما اذا شك في كونه من الماكول من أول الأمر

وما إذا طرء الشك في وقوع جزء من غير المأكول عليه. كما فصل بعضهم في الصلاة بين ما إذا شك المصلي في وقوعها في غير المأكول من حيث الشروع فيها وما إذا احتمل طرو هذا العنوان في أثناء الصلاة من جهة لبس المصلي في الأثناء ما يشك في كونه من المأكول. والوجه في هذين التفصيلين ظاهر فان التفصيل الأول ناظر إلى كون الوصف المزبور وصفاً للباس، فلا يجري الاستصحاب إلّا فيما إذا طرء الشك في وقوع شيء من غير المأكول على اللباس. كما أن التفصيل الثاني ناظر إلى كونه وصفاً للصلاة، فلا يجري الاستصحاب إلّا فيما كانت مسبوقة بالوصف قبل الشك، ولا يكون ذلك إلّا فيما طرء الشك في الأثناء دون ما اذا كان من أول الأمر.

إذا عرفت هذا فاعلم أن ظاهر الأدلة كرواية إبن أبي بكير ونحوها إعتبار هذا القيد وصفاً لنفس الصلاة، لا للباس ولا للمصلي، فاذاً لابد وأن يفرق في جريان الاستصحاب بين حدوث الشك في طرو المانع في اثناء الصلاة وما اذا كان الشك في ذلك من حين الشروع فيها، لكن التفصيل مبني على عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية. وأما بناءً على جريانه فيها كما هو المختار فيجري الاستصحاب في المقام بجميع شقوقه من غير فرق بين أقسامه، وذلك لأن المعتبر في الصلاة أن لا تقع في غير المأكول، والاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم كون اللباس من غير المأكول يحرز عدم كونه من غير المأكول، فيصح الصلاة فيه، والوجه في ذلك: أن اتصاف اللباس بكونه من غير المأكول كنفس وجوده أمر مسبوق بالعدم أزلاً، فيستصحب، وبضمه الى الوجدان يحرز الاتيان بالمأمور به. على أنه يمكن في المقام. إجراء إستصحاب العدم النعتي ببيان دقيق وهو: أن أجزاء الحيوان كلها متبدلة من الأجزاء النباتية والجمادية إلى الصورة الحيوانية، وعليه فالمادة المشتركة بين الحيوان والنبات مثلاً قبل تبدلها بصورة حيوانية لم تكن من أجزاء مالا يؤكل، فيستصحب ذلك عند الشك والعلم بتبدلها بصورة حيوانية. ولا يتوهم معارضة هذا

الاستصحاب باستصحاب عدم إنقلاب المادة الى الصورة الاخرى، لعدم ترتب أثر شرعي عليه إلّا بنحو الأصل المثبت. ونظير المقام مالو إنقلب ماء العنب الى مايع آخر وشك في إنقلابه إلى الخمر ليحرم أو الى غيره ليكون حلالاً، فيجري فيه استصحاب عدم تبدله بالخمر، ولا يجري استصحاب عدم إنقلابه الى المايع الآخر، إذ لا يترتب عليه الانقلاب الى الخمر، فلا أثر له.

والمتحصل من جميع ما ذكر صحة جريان البراءة عن مانعية المشكوك فيه، وعلى تقدير عدم صحته يمكن الرجوع إلى الاستصحاب الموضوعي، إما باجرائه في العدم الأزلي، وإما باجرائه في العدم النعتي. ومع الاغماض عن جميع ذلك لا مانع من الرجوع الى الاستصحاب في خصوص ما إذا كان الشك في طرو المانع بعد اليقين بعدمه.

تتميم

قد عرفت فيما تقدم أن جريان البراءة في موارد الشك في التكليف في الشبهات الموضوعية لا ينافي حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً، بل الاحتياط حسن حتى فيما قامت الامارة على عدم التكليف في الواقع، فان إحتمال ثبوت التكليف في الواقع كاف في حسن الاحتياط وتدارك المصلحة الواقعية، إلّا أن ذلك فيما لم يستلزم الاحتياط إختلال النظام، وفيما استلزم ذلك كان قبيحاً عقلاً وشرعاً، فحسن الاحتياط من أول الأمر مقيد بعدم استلزامه اختلال النظام، إلّا أن إستلزام الاحتياط لاختلال النظام أمر يختلف باختلاف الاشخاص واختلاف حالاتهم، فرب شخص منزو في بيته منعزل عن الناس ويقل ابتلائه بالشبهات، فلا يكون الاحتياط التام بالنسبة اليه موجباً لاختلال نظام أموره، فيحسن الاحتياط له في جميع الشبهات، وربما يكون الشخص مبتلي بالمعاشرة مع الناس فيختل نظامه لو

إحتاط في أكثر الشبهات فضلا عن جميعها.

ثم إن من الواضح أن كل فرد من أفراد الشبهة لا يكون الاحتياط فيه مستلزماً لاختلال النظام، وانما يلزم ذلك من الجمع بين المحتملات والأخذ بالاحتياط في كل شبهة منضماً إلى الاحتياط في غيرها، وعليه فما هو القبيح انما هو الجمع بين الاحتياطات، وإلّا فكل منها منفرداً أو بشرط لا عن غيره يكون باقياً على حسنه، ويترتب على ذلك أنه لا مناص للعامل بالاحتياط من التبعيض فيه، وله طريقان:

الأول: أن يختار الاحتياط في جميع الشبهات العرضية إلى أن ينتهي إلى حد لو احتاط بعده لزم منه الاخلال بالنظام، فاذا انتهى الى هذا الحد ترك الاحتياط في جميع الشبهات.

الثاني: أن يختار الاحتياط في بعض الأفراد العرضية دون بعض الى آخر عمره، ولذلك صورتان ظاهرتان.

الاولى: أن يحتاط في الموارد التي كان التكليف المحتمل فيها أهم في نظر الشارع من التكليف المحتمل في غيرها.

الثانية: ان يحتاط في الموارد التي كان ثبوت التكليف فيها مظنوناً أو مشكوكاً، ويرفع اليد عنه في ما كان احتمال التكليف موهوماً، فان كان ذلك مخلاً أيضاً إكتفى في الاحتياط بالمظنونات فقط، ويتصور للتبعيض صور اخرى لا تخفى على المتأمل.

ثم ان الأولى لمن أراد التبعيض في الاحتياط أن يسلك الطريق الثاني، فقد ورد عنهم عليهم السلام أن القليل المدوم عليه خير من كثير لا تدوم عليه.

هذا تمام الكلام في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، أو الوجوب وغير الحرمة.

اصالة التخيير

- دوارن الامر بين المحذورين في التوصيليات
- دوران الامر بين المحذورين في التعبديات



المبحث الثالث :

دوران الامر بين المحذورين

والمراد به دوران الفعل بين الوجوب والحرمة مع عدم احتمال اتصافه بغيرهما، فانه مع احتمال ذلك يرجع فيه الى البراءة لكونه شكاً في التكليف الالزامي، بل هو اولى بجريان البراءة من الشبهة التحريمية أو الوجوبية المحضة، لعدم جريان أدلة الاحتياط فيه، لعدم امكانه.

ثم انه يعتبر في محل النزاع ان لا يكون أحد الطرفين بخصوصه مورداً للاستصحاب، إذ عليه ينحل العلم الاجمالي، ويجب العمل على طبق الاستصحاب بلا اشكال. وكيف كان يقع الكلام في دوران الامر بين المحذورين في مقامين:

الاول: ما اذا كانت الواقعة واحدة غير متكررة.

الثاني: فيما اذا كانت متعددة.

والكلام في المقام الاول، يقع تارة: فيما اذا لم يمكن المخالفة القطعية كما في التوصليات، واخرى: فيما اذا امكن ذلك كما في العبادات على ما نتكلم فيه، فالبحث يقع في مقامات ثلاثة:

المقام الاول: في دوران الامر بين المحذورين في التوصليات مع وحدة الواقعة، والأقوال فيه خمسة.

الاول: جريان البراءة عن كل منهما عقلاً وشرعاً.

الثاني: تقديم جانب الحرمة، لكون دفع المفسدة اولى من جلب

المنفعة.

الثالث: الحكم بالتخيير بينهما شرعاً.

الرابع: ما اختاره في الكفاية[١] من الرجوع الى اصالة الاباحة شرعاً، والتخيير بينهما عقلاً، لعدم خلو المكلف تكويناً من الفعل أو الترك.

الخامس: ما اختاره المحقق النائيني[٢] من الحكم بالتخيير بينهما عقلاً فقط من دون أن يكون المورد محكوماً بحكم ظاهري شرعاً.

والصحيح: منها هو الاول، لعموم أدلة البراءة، وعدم ثبوت ما يمنع من شمولها، ويتضح هذا ببيان مافي سائر الأقوال.

اما القول الثاني: فيرد عليه.

أولاً: منع اولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة مطلقاً، لعدم دليل من الشرع أو العقل على ذلك.

وثانياً: انه لو تم فانما يتم فيما اذا كانت المفسدة والمصلحة معلومتين، واما فيما لم يعلم فيه المفسدة أصلاً وكان الموجود احتمالها فلا نسلم اولوية رعاية جانب المفسدة على جانب المصلحة، لانك قد عرفت عدم لزوم رعاية احتمال المفسدة مع القطع بعدم وجود المصلحة، كما اذا دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، فكيف يحكم بلزوم رعاية احتمال المفسدة مع احتمال المصلحة أيضاً.

واما القول الثالث: وهو الحكم بالتخيير شرعاً، ففيه: انه أن اريد به التخيير في المسألة الأصولية، اعني الأخذ باحد الحكمين والافتاء على طبقه، نظير الأخذ باحد الخبرين المتعارضين فلا دليل عليه، وقياس المقام على الخبرين المتعارضين مع الفارق، لوجود النص هناك دون المقام، فالقول به تشريع محرم. وأن اريد به التخيير

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٠٣.

(٢) فوائد الاصول: ٣ / ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

في المسألة الفرعية، اعني في مقام العمل بأن يكون الواجب على المكلف احد الامرين تخييراً من الفعل أو الترك كما في غير المقام من الواجبات التخييرية، فهو أمر غير معقول، لان أحد المتناقضين حاصل لا محالة، ولا يعقل طلب ماهو حاصل تكويناً، اذ الطلب ولو كان تخييرياً انما يتعلق بامر مقدور دون غيره، ومن هنا ذكرنا في محله انه لا يعقل التخيير بين الضدين اللذين ليس لهما ثالث، فان أحدهما حاصل بالضرورة، ولا يعقل تعلق الطلب بمثله.

واما القول الرابع: فيرد عليه:

اولاً: ان أدلة الاباحة الشرعية مختصة بالشبهات الموضوعية كما عرفت، فلا تجري فيما دار الامر بين المحذورين في الشبهات الحكمية، فالدليل اخص من المدعى.

وثانيا: ان أدلة أصالة الحل لا تجري في المقام أصلاً، لان ثبوت الحكم الظاهري في مورد لأجل اخذ الشك في موضوعه يتوقف على احتمال موافقته للواقع لا محالة، والمفروض في المقام العلم بثبوت الالزام في الواقع اجمالاً، وعدم كون الفعل مباحاً، فكيف يمكن الحكم باباحته ظاهراً.

واما القول الخامس: فعمدة دليله بحيث يكون جارياً في جميع الأصول وجهان.

الأول: ان الحكم الظاهري لابد له من أثر شرعي وإلّا لكان لغواً، ولا فائدة في جعل أي حكم ظاهري فيما نحن فيه، لعدم خلو المكلف من الفعل أو الترك تكوينا.

الثاني: ان رفع الالزام ظاهراً انما يكون في مورد قابل للوضع بايجاب الاحتياط، والمفروض عدم امكانه في المقام، فاذا لم يمكن جعل الاحتياط لا يمكن رفعه أيضاً.

ولا يخفى عليك امكان جريان الأصول العملية مطلقاً، وشمول أدلة جعلها للمقام من غير فرق بين البراءة العقلية والنقلية والاستصحاب، وذلك لان مورد دوران الأمر بين المحذورين قابل لثبوت التعبد الشرعي بترجيح خصوص الحرمة أو الوجوب. ودعوى المحقق النائينيﷺ بان الشارع حيث لا يتمكن من وضع الالزام في المقام بايجاب الاحتياط لا يمكنه الرفع، فيردها: ان القدرة على الوضع انما تلحظ بالقياس الى كل من الحرمة والوجوب مستقلاً، لا إليهما معاً، وجعل الاحتياط بالقياس الى كل منهما أمر ممكن، بيان ذلك: ان القدرة على كل من الافعال المتضادة كافية في القدرة على ترك المجموع، ولا يعتبر فيها القدرة على فعل الجميع في عرض واحد، ومن هنا ترى الانسان مع عدم قدرته على ايجاد الافعال المتضادة في آن واحد كأن يأكل وينام ويشرب يستند ترك جميعها الى قدرته، وليس هذا إلّا من جهة قدرته على فعل كل واحد منها بخصوصه، والشارع فيما نحن فيه وان لم يكن متمكناً من وضع الالزام بالفعل والترك معاً لكنه يستطيع من وضع كل منهما بخصوصه، ويكفي ذلك في قدرته على رفعهما معاً، وحينئذٍ لما لم يكن كل واحد من الوجوب والحرمة معلوماً كان لشمول حديث الرفع له مجال، وتكون نتيجة رفع الالزام بكل من الفعل والترك هو الترخيص في الاخر، فبالأخرة يكون كل من الفعل والترك مرخصاً فيه.

وبذلك يظهر الجواب عما استند اليه المحقق النائينيﷺ في الوجه الأول، فان استلزام جعل الحكم الظاهري في المقام للغوية انما يكون مع انحصار الأمر فيه، وعدم امكان جعل آخر من الوجوب الظاهري أو الحرمة الظاهرية، واما مع امكانه فلا يكون جعل الترخيص في الفعل أو الترك لغواً، مع انه لو كان دوران الامر بين الفعل والترك موجباً للغوية الحكم الظاهري لكان جعل الاباحة الظاهرية في غير المقام أيضاً لغواً، وهو ظاهر البطلان.

وبهذا البيان ظهر امكان جريان الاستصحاب أيضاً في دوران الامر بين المحذورين، ولا فرق في ذلك بين الأصول التنزيلية وغيرها، كما لا فرق بين أن تكون الشبهة موضوعية أو حكمية، مثلاً لو علم بوقوع الحلف على السفر أو على تركه، فلا مانع من استصحاب عدم الحلف على السفر، واستصحاب عدم الحلف على تركه. وكذا لو علمنا بحرمة عمل أو وجوبه في أصل الشريعة كان استصحاب عدم جعل كل منهما جارياً، بناء على ماهو الصحيح من جريان استصحاب عدم التشريع.

نعم يبقى الاشكال في الرجوع الى الأصول العملية في المقام من ناحيتين.

الاولى: ان الرجوع اليها موجب للعلم الاجمالي بكون أحد الأصلين على خلاف الواقع.

والجواب عنه ان هذه مخالفة التزامية، فلا ضير فيها. واما المخالفة القطعية فهي كالموافقة القطعية مستحيلة في المقام، والتفكيك في الآثار في موارد جريان الاصول غير عزيز.

الثانية: ان الرجوع الى الأصول النافية انما يصح عند الشك في أصل التكليف، وبما انا نعلم في المقام بجنس الالزام، فالشك انما هو في المكلف به.

والجواب عنه ان العلم بالالزام انما يمنع من جريان الأصول فيما اذا كان التكليف المعلوم قابلاً للباعثية، كما اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، واما اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمته بعينه فالعلم بوجود الالزام في حكم عدمه، اذ الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية مستحيلة، والموافقة والمخالفة الاحتماليتين حاصلتان لا محالة، فلا أثر للعلم بالالزام في الجملة أصلاً.

ومن هنا ظهر ما في الكفاية[١] من منع جريان قبح العقاب بلا بيان، بتقريب. ان العلم بجنس الالزام حاصل، فالبيان تام، وذلك لان العلم بالتكليف غير القابل للباعثية لا يكون بياناً، فالبراءة العقلية شاملة للمقام كالبراءة الشرعية، فلا تصل النوبة الى التخيير العقلي فتأمل كي تعرف ان مورد دوران الامر بين المحذورين انما هو من قبيل الشك في التكليف لا في المكلف به.

ثم لا يخفى ان ما قويناه من جريان البراءة الشرعية والعقلية بل الاستصحاب في المقام لا ينافي ما قدمناه من المنع عن جريان اصالة الاباحة فيه، لأن اصالة الاباحة أصل واحد مناف للعلم بالالزام تكويناً، وقد ذكرنا انه يعتبر في جريان الأصل عدم العلم بمخالفته للواقع، وهذا بخلاف دليل البراءة أو الاستصحاب، فانه يجري في كل من الوجوب والحرمة مستقلاً، غاية الامران يحصل العلم الاجمالي بمخالفة أحد الأصلين للواقع مع الشك في موافقة كل منهما له في نفسه، وليس في ذلك إلّا المخالفة الالتزامية التي قد عرفت انه لا محذور فيها.

تنبيه

بناء على ما ذكرناه من جريان الأصول النافية في موارد دوران الامر بين المحذورين لا يفرق بين أن يكون أحد الحكمين المحتملين محتمل الأهمية وعدمها، لان كلا من الحكمين المجهولين مورد لأصالة البراءة ومأمون من العقاب على مخالفته، سواء كان أحدهما على تقدير ثبوته في الواقع أهم من الاخر، أم لم يكن. واما بناء على كون الحكم فيه هو التخيير عقلاً كما اختاره صاحب الكفاية والمحقق النائيني فالمقام يندرج في كبرى دوران الامر بين التعيين والتخيير، وهل الحكم فيه

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٠٦.

حينئذٍ هو التعيين أو التخيير؟ وجهان:

ذهب صاحب الكفاية[١] الى التعيين، لان العقل يحكم حينئذٍ بتعين محتمل الأهمية كما هو الحال في جميع موارد التزاحم عند احتمال اهمية أحد الحكمين بخصوصه.

وذهب المحقق النائيني[٢] الى الحكم بالتخيير، على خلاف ما اختاره في باب التزاحم، وذكر في وجهه: ان المزاحمة بين الحكمين في باب التزاحم انما تنشأ من اطلاق كل من الخطابين لحال الاتيان بمتعلق الاخر وعدمه، فاذا لم يمكن الجمع بينهما، لعدم القدرة عليه، فلا مناص من سقوط أحد الاطلاقين، فان كان أحدهما أهم من الآخر كان الساقط غيره، وإلّا سقط الاطلاقان معاً، لبطلان الترجيح بلا مرجح. هذا فيما اذا علم كون أحدهما المعين أهماً، أو علم تساويهما.

واما فيما احتمل أهمية أحدهما بالخصوص، فسقوط الاطلاق في غيره معلوم على كل حال، ويشك في سقوط اطلاق محتمل الأهمية، ومن الظاهر انه مع الشك في سقوط اطلاقه لابد من الأخذ به، فتكون النتيجة لزوم الأخذ بمحتمل الأهمية وترك غيره، هذا فيما كان لكل من دليلي الحكمين اطلاق. واما فيما لم يكن لشيء منهما اطلاق، وكان ثبوت كل من الحكمين في نفسه مع قطع النظر عن عجز المكلف عن الجمع في الامتثال معلوم من الخارج من اجماع ونحوه، فالوجه في تقديم محتمل الأهمية هو ان كلاً من الحكمين يكشف عن اشتمال متعلقه على الملاك الملزم التام، وعجز المكلف عن استيفائهما معاً انما يقتضي جواز تفويت أحدهما تعييناً أو تخييراً، فعند احتمال أهمية أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكه، وتفويت ملاك الاخر على التقديرين، واما تفويت ملاك محتمل الاهمية ولو باستيفاء

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٠٧.

(٢) فوائد الاصول: ٣ / ٤٥٠.

ملاك الآخر فلم يثبت جوازه، فلا مناص حينئذٍ من الاخذ بمحتمل الاهمية، وتفويت ملاك غيره.

وهذا الوجه المقتضى للزوم الاخذ بالتعيين غير جار فيما نحن فيه، اذ المفروض ان الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب والحرمة، فليس في البين اطلاقان ولا ملاكان، ونسبة العلم الاجمالي الى كل من الحكمين على حد سواء، فالحكم العقلي بالتخيير بمعنى اللاحرجية الناشيء من استحالة الجمع بين النقيضين باق على حاله.

وان شئت فقل: ان الأهمية المحتملة في المقام تقديرية، بمعنى ان شيئاً من الحكمين لم يعلم ثبوته في نفسه، وانما المعلوم ثبوت الالزام في الجملة، غاية الامر انه لو كان في ضمن أحدهما المعين بخصوصه احتمل أهميته، وهذا بخلاف باب التزاحم المعلوم فيه ثبوت كل من الحكمين في نفسه، وانما كان عدم وجوب امتثاله للعجز، وعدم قدرة المكلف على الجمع. نعم لو كانت الأهمية بمرتبة تستوجب كشف العقل عن حكم الشارع بوجوب الاحتياط عند احتمالها فلا محالة يجب الاحتياط في المقام من جهة الحكم الشرعي، لا من جهة حكم العقل بالتعيين، لكن ذلك خارج عن محل البحث والكلام.

فتلخص مما ذكرناه انه بناء على عدم جريان الأصول النافية، وكون الحكم هو التخيير في المقام، لا يندرج مورد البحث في كبرى التزاحم، ولا وجه لتقديم محتمل الأهمية.

المقام الثاني: فيما لو كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبدياً مع وحدة الواقعة. كما اذا دار أمر المرأة بين وجوب الصلاة وحرمتها عليها من جهة احتمالها الطهر والحيض، مع عدم احراز أحدهما ولو بالاستصحاب، بناء على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً، بمعنى حرمة نفس العمل ولو مع عدم قصد القربة وبدون اضافته الى

المولى، ففي مثل ذلك يمكن المخالفة القطعية باتيان العمل بغير قصد القربة، فانها على تقدير كونها حائضاً فقد اتت بالمحرم، وإلّا فقد تركت الواجب، ولأجل ذلك كان العلم الاجمالي منجزاً لا محالة وان لم تجب الموافقة القطعية لتعذرها، بيان ذلك: ان العلم الاجمالي على ما سنبينه ان شاء الله تعالى على اربعة أقسام:

الأول: ما يمكن فيه الموافقة القطعية والمخالفة القطعية كما هو الغالب.

الثاني: مالا يمكن فيه الموافقة ولا المخالفة القطعيتان، كموارد دوران الامر بين المحذورين في مالم يكن شيىء من الحكمين المحتملين تعبدياً.

الثالث: ما يمكن فيه المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية، كالمثال المتقدم، وكما لو علم اجمالاً بوجوب احد الضدين اللذين لهما ثالث في آن واحد.

الرابع: عكس الثالث، بان يمكن فيه الموافقة القطعية دون المخالفة القطعية، كما فيما لو علم بحرمة أحد الضدين اللذين لهما ثالث في وقت واحد، فانه يمكن فيه العلم بالموافقة بتركهما، ولا يمكن فيه العلم بالمخالفة بفعلهما، لاستحالة الجمع بين الضدين. وكذا الحال في جميع موارد الشبهات غير المحصورة في الشبهات التحريمية، فانه لا يمكن فيها المخالفة القطعية، لعدم امكان ارتكاب جميع الاطراف، ولكنه يتمكن من الموافقة القطعية بترك الجميع.

اذا عرفت هذا فاعلم انه لا أثر للعلم الاجمالي في القسم الثاني من الاقسام المزبورة، فتجري الأصول في اطرافه كما مر. واما غيره من الاقسام الثلاثة، فالأصول في اطراف العلم الجمالي في مواردها متعارضة على ماسيجيء الكلام فيه عن قريب ان شاء الله، ويترتب على ذلك تنجيز العلم الاجمالي من حيث حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، أو أحدى الجهتين دون الاخرى. وبعبارة اخرى: اذا تساقطت الاصول في اطراف العلم الاجمالي فالحكم المعلوم بالاجمال يتنجز بالمقدار الممكن، فان امكن الموافقة والمخالفة القطعيتان فالتنجيز ثابت من

الجهتين، وإلّا فمن احداهما، وحيث ان المخالفة القطعية في مفروض الكلام ممكنة فلا مانع من تنجيز العلم الاجمالي من جهتها، نعم حيث لا يمكن فيه الموافقة القطعية فلا محالة يحكم العقل بالتخيير بين اتيان العمل قريباً برجاء الامر وبين تركه رأساً.

تنبيه

تعرض الشيخ﵀ في المقام لدوران الامر بين المحذورين في العبادات الضمنية، كما اذا دار الامر بين شرطية شيء أو جزئيته لواجب ومانعيته عنه، مثال ذلك مالو شك بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجدة الثانية وعدمه، فانه بناء على تحقق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجدة زيادة في الصلاة وموجباً لبطلانها، وبناء على عدم تحققه بذلك كان الاتيان بها واجباً ومعتبراً في صحتها، وظاهر كلامه﵀ جريان ما تقدم من التخيير في المقام، فيتخير المكلف بين الاتيان بما يحتمل مانعيته وشرطيته، وبين تركه.

والتحقيق: عدم تمامية ذلك، فان الحكم بالتخيير في باب التكاليف الاستقلالية انما كان من جهة عدم تنجيز الالزام المردد بين الوجوب والحرمة، لاستحالة موافقته ومخالفته القطعيتين، وهذا بخلاف الالزام المعلوم اجمالاً في المقام، فانه يمكن موافقته القطعية كما يمكن مخالفته القطعية، فيكون منجزاً، ويجب فيه الاحتياط ولو بتكرار العمل، وتوضيح المقام: ان احتمال كون شيء مانعاً أو شرطاً تارة: يتصور في مورد يتمكن المكلف فيه من الامتثال التفصيلي ولو برفع اليد عما هو مشتغل به فعلاً، وذلك كالمثال المتقدم الذي دار الامر فيه بين جزئية السجدة المشكوكة ومانعيتها، فانه اذا رفع المكلف يده عن هذه الصلاة واتى بصلاة اخرى كان ممتثلاً للامر بالصلاة بلا اشكال. واخرى: يتصور فيما اذا تمكن المكلف من الامتثال الاجمالي، اما بتكرار الجزء، أو بتكرار أصل العمل، كما اذا دار امر القراءة بين وجوب الجهر بها أو

الاخفات، وكما اذا دار امر الصلاة بين كونها قصراً أو تماماً، فانه اذا كرر القراءة، وجهر في أحداهما واخفت في الاخرى قاصداً بذلك جزئية أحدهما الواقعية يكون الآخر قرآناً، فقد علم بالامتثال اجمالاً، كما انه اذا قصر في احدى الصلاتين واتم في الاخرى كان الامر كذلك.

اما القسم الأول، فلا ريب في ان الواجب فيه اعادة الصلاة، واحراز الامتثال اليقيني، ولا يجوز له الاكتفاء باحد الاحتمالين، لعدم احرازه الامتثال بذلك، وقاعدة الاشتغال تقتضي البراءة اليقينية، فيجوز له رفع اليد عن هذه الصلاة واعادتها، كما يجوز له اتمامها على احد الاحتمالين ثم اعادتها. وعلى كل حال فلا وجه للحكم بالتخيير وجواز الاكتفاء به في مقام الامتثال، هذا بناء على عدم حرمة ابطال صلاة الفريضة في نفسها، أو في خصوص المقام من جهة ان دليل الحرمة قاصر الشمول له، فان عمدة مدركه الاجماع، والقدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاة التي يجوز للمكلف الاقتصار عليها في مقام الامتثال، واما الصلاة المحكوم بوجوب اعادتها فلا اجماع على حرمة قطعها، وتمام الكلام في محله.

نعم لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتى في مثل المقام كان الحكم بالتخيير في محله، إلّا انه ليس من جهة دوران الامر بين الجزئية والشرطية، بل من جهة دوران الامر بين حرمة الفعل وتركه حرمة نفسية. وان شئت قلت: ان لنا في المقام علمين اجماليين، أحدهما: العلم بثبوت الزام متعلق بطبيعي العمل المردد بين كونه منطبقاً على ما يؤتى فيه بالجزء المشكوك أو على ما يكون فاقداً له، ثانيهما: العلم بحرمة الاتيان بالجزء المشكوك لكونه مبطلاً للعمل، أو وجوبه لكون تركه موجباً لبطلانه، والعلم الثاني وان كان ساقطاً لعدم التمكن من موافقته ولا من مخالفته القطعية، فيحكم في مورده بالتخيير، إلّا ان العلم الاجمالي الاول يقتضي اعادة الصلاة تحصيلاً للفراغ اليقيني.

واما القسم الثاني، وهو ما تمكن المكلف من الامتثال الاجمالي بتكرار الجزء، أو بتكرار العمل فلا ريب في انه لا وجه فيه لجواز اقتصار المكلف على الامتثال الاحتمالي، فيجب عليه احراز الامتثال ولو اجمالاً. وبالجملة الحكم بالتخيير انما يكون مع عدم التمكن من الامتثال القطعي، واما مع التمكن منه فالاقتصار على الامتثال الاحتمالي يحتاج الى قيام دليل خاص، ومع عدمه كما هو المفروض في المقام يحكم العقل بلزوم الامتثال القطعي، هذا فيما اذا امكن التكرار. واما اذا لم يمكن ذلك، كما اذا دار الامر بين القصر والتمام عند ضيق الوقت، فالتخيير بين الامر من جهة الاتيان به في الوقت وان كان مما لابد منه، إلّا انه لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز من حيث لزوم الاتيان بالاخر في خارج الوقت. ونظير ذلك مالو ترددت القبلة بين اربع جهات، ولم يتمكن المكلف إلّا من الاتيان بصلاة واحدة، فان استقبال كل جهة من الجهات كما يحتمل شرطيته، لاحتمال كونه الى القبلة، يحتمل مانعيته، لاحتمال كونه على خلاف القبلة، فيحكم فيه بالتخيير بين الجهات، لكن ذلك لا يقتضي جواز الاقتصار بها، بل لابد من الاحتياط بعد ذلك بالاتيان بالصلاة الى الجهات الاخرى.

هذا ما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الدليل الخاص. واما بالنظر اليه، فقد ورد الدليل على جواز الاجتزاء بالصلاة الى الجهة التي يظن انها القبلة، بل قد ذكرنا في محله ان الاجتزاء بصلاة واحدة مع تردد القبلة بين اربع جهات بالنظر الى الادلة الخاصة هو الاظهر، وتمام الكلام في محله.

المقام الثالث: في دوران الامر بين المحذورين في فرض تعدد الواقعة. والتعدد تارة: يكون دفعياً من جهة تعدد الموضوع، واخرى: تدريجياً من حيث الافراد الطولية لموضوع واحد.

اما القسم الاول: فهو كما لو علم اجمالاً بصدور حلفين تعلق أحدهما بفعل

شيء، والآخر بترك شيء آخر، وقد اشتبه الامر ان في الخارج، فالامر في كل منهما يدور بين الوجوب والحرمة لا محالة، فقد يقال فيه بالتخيير بدعوى ان كلا من الواقعتين يكون من باب دوران الامر بين المحذورين مع استحالة الموافقة والمخالفة القطعيتين فيه، فيحكم بالتخيير، وحينئذٍ جاز له الاتيان بكلا الفعلين، كما جاز له تركهما معاً، ولا بأس بالعلم بالمخالفة في احدهما بعد فرض عدم تنجز التكليف فيه، لدورانه بين الوجوب والحرمة. ولكنه يندفع بان العلم الاجمالي في كل من الفعلين بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة وان لم يكن له أثر أصلاً، لاستحالة موافقته ومخالفته القطعيتين كما عرفت، إلّا انه يتولد في المقام علمان اجماليان آخران، تعلق أحدهما بوجوب أحد الفعلين لا بعينه، والثاني بحرمة أحدهما كذلك، والعلم بالوجوب المردد بينهما يقتضي وجوب الاتيان بهما تحصيلاً للموافقة القطعية، كما ان العلم بحرمة أحدهما يقتضي تركهما معاً، لعين ما ذكر، وبما انه يستحيل الجمع بين الفعلين والتركين معاً يسقط العلمان عن التنجيز من حيث وجوب الموافقة القطعية، ولكن كلاً منهما يمكن مخالفته القطعية بايجاد الفعلين أو بتركهما، فلا مانع من تنجيز كل من العلمين بالمقدار الممكن كما عرفت بيانه فيما تقدم، وعليه فاللازم على المكلف هو اختيار احد الفعلين، وترك الآخر، تحصيلاً للموافقة الاحتمالية.

واما القسم الثاني: فهو كما اذا علم بتعلق الحلف بايجاد فعل في زمان، وبترك ذلك الفعل في زمان آخر، واشتبه الزمانان، ففي كل زمان منهما يدور امر الفعل فيه بين الوجوب والحرمة، وهل يحكم بالتخيير في كل من الزمانين، لانه واقعة مستقلة دار الامر فيها بين الوجوب والحرمة، ولا يمكن فيها الموافقة القطعية ولا المخالفة كذلك، أو انه يلحق بالقسم الاول، فتحرم المخالفة القطعية لامكانها، فلابد للمكلف من اختيار الفعل في أحد الزمانين، وتركه في الزمان الآخر تحصيلاً للموافقة الاحتمالية؟ وجهان.

والصحيح أن يقال: انا اذا قلنا بتنجيز العلم الاجمالي في الأمور التدريجية كتنجيزه في غيرها فلا يفرق الحال بين القسمين المزبورين، لاتحاد الملاك فيهما، وعليه فلابد من الالتزام بتنجيز العلم الاجمالي بالمقدار الممكن كما مر. واما اذا قلنا بعدم تنجيز العلم الاجمالي فيما اذا تعلق بالتدريجيات لم يبق في المقام سوى العلم الاجمالي المتعلق بالالزام الجامع بين الوجوب والحرمة في كل من الزمانين، وقد عرفت ان مثل هذا العلم لا يوجب التنجيز، فالمكلف في كل من الزمانين يتخير بين الاتيان بالفعل وتركه بمقتضى البراءة كما تقدم. والعجب من المحقق النائينيﷺ مع ذهابه الى تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات ذهب في المقام الى التخيير، بدعوى انه لا وجه لضم الوقائع بعضها الى بعض، بل لابد من ملاحظة كل منها مستقلاً، وهو لا يقتضي إلّا التخيير[1].

تتميم

اذا دار الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة، واحتمل أهمية احد الالزامين المعلومين بالاجمال، فهل يتقدم ما احتمل أهميته فيجب موافقته القطعية وان استلزم ذلك المخالفة القطعية للتكليف الآخر؟ وجهان. وقد اختلفت كلمات المحقق النائينيﷺ في ذلك، فذكر في هذا المقام ما حاصله[2]. ان الحكمين المردد كل منهما بين الوجوب والحرمة وان لم يكونا من قبيل المتعارضين، اذ لا تنافي بين ثبوت الحكمين في مقام الجعل بعد فرض ان متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، إلّا انهما ليسا من قبيل المتزاحمين أيضاً، اذ التزاحم بين التكليفين انما يكون بعجز المكلف عن امتثال كليهما، والمفروض في المقام قدرته على امتثال كلا الالزامين، غاية الأمر ان جهله

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(٢) فوائد الاصول: ٣ / ٤٥٣ ـ ٤٥٥.

بمتعلق كل منهما، وعدم تمييزه الواجب عن الحرام اوجب عجزه عن احراز الامتثال، فانتقل الأمر الى الامتثال الاحتمالي بايجاد أحد الفعلين وترك الآخر، وعليه فلا وجه لاجراء حكم التزاحم بتقديم محتمل الأهمية على غيره.

واختار في ذيل البحث عن دوران الامر بين شرطية شيء ومانعيته تقديم محتمل الاهمية من الحكمين، وتعينه في لزوم احراز الامتثال، وذكر في وجه ذلك ما حاصله: ان كل حكم فعلي واصل الى المكلف يقتضي امرين، أحدهما لزوم امتثاله، ثانيهما: لزوم احراز ذلك، وعليه فالوجوب المعلوم بالاجمال في محل الكلام كما يقتضي ايجاد متعلقه يقتضي لزوم احرازه باتيان كلا الفعلين، وكذلك الحرمة المعلومة تقتضي الانزجار عن متعلقها كما تقتضي احراز ذلك بترك كلا الفعلين، وهذان الحكمان وان لم يكن بينهما تزاحم من ناحية أصل الامتثال نفسه، اذ المفروض تغاير متعلقي الوجوب والحرمة في الخارج، وتمكن المكلف من ايجاد الواجب وترك الحرام، إلّا انهما متزاحمان من الجهة الثانية، اذ المفروض عدم قدرة المكلف على احراز امتثال كل منهما، وقد عرفت ان احراز الامتثال من مقتضيات التكليف بحكم العقل، فكما ان عدم القدرة على الجمع بين ما يقتضيه الوجوب من الفعل وما يقتضيه الحرمة من الترك يوجب التزاحم بينهما، كذلك عدم القدرة على الجمع بين ما يقتضيه كل منهما من احراز الامتثال يوجب التزاحم بينهما أيضاً. وبالجملة منشأ التزاحم انما هو عدم القدرة على الجمع بين ما يقتضيه احد الحكمين وما يقتضيه الحكم الآخر، وذلك متحقق في المقام قطعاً، والفرق بين ما يقتضيه الحكم اولاً وما يقتضيه ثانياً، وتخصيص التزاحم بما اذا لم يقدر المكلف على الجمع في الأول دون الثاني تخصيص بلا مخصص.

والتحقيق: يقتضي صحة ما ذهب اليه في هذا المقام، فان ما ذكره وجها لجريان حكم التزاحم في مفروض البحث يرد عليه.

اولاً: النقض بما اذا علم تساوي الوجوب والحرمة المعلومين بالاجمال في الأهمية، فان لازم كون الحكمين من المتزاحمين ان يحكم في مثل ذلك بالتخيير، فللمكلف ان يأخذ بالوجوب فيأتي بالفعلين، كما ان له ان يأخذ بالحرمة فيتركهما، مع انه لم يلتزم بذلك، وذهب الى لزوم الاتيان باحد الفعلين وترك الاخر مخيراً.

وثانياً: ان محل البحث وان سلمنا دخوله في باب التزاحم، إلّا انه لم يرد دليل على لزوم الأخذ بمحتمل الأهمية في باب التزاحم مطلقاً ليجب الأخذ به في المقام، وانما الوجه في ذلك ما اشرنا اليه سابقاً من ان الحكمين المتزاحمين لابد من الالتزام بسقوط الاطلاق في كليهما أو في أحدهما، ومن الظاهر ان مالا يحتمل أهميته قد علم سقوط اطلاقه على كلا التقديرين، واما المحتمل أهميته فسقوط اطلاقه غير معلوم، فلابد من الأخذ به، هذا فيما اذا كان لدليل كل من الحكمين اطلاق لفظي. واما فيما لم يكن لشيء من الدليلين اطلاق، فالوجه في تقديم محتمل الأهمية هو القطع بجواز تفويت ملاك غيره بتحصيل ملاكه، واما تفويت ملاكه بتحصيل ملاك غيره فجوازه غير معلوم، فتصح العقوبة عليه بعد فرض كونه ملزماً في نفسه.

وهذان الوجهان غير جاريين في محل الكلام اذ المفروض بقاء الاطلاق في كلا الحكمين، وعدم ثبوت جواز تفويت الملاك في شيء منهما، من دون فرق بين كون أحدهما اهم من الآخر في الواقع وعدمه. واما حكم العقل بلزوم احراز الامتثال فهو مشترك فيه بين كل تكليف الزامي، من غير فرق في ذلك بين ما كان في اعلا المراتب من الأهمية وما كان في اضعفها، وعليه فلا موجب لتقديم محتمل الأهمية على غيره والحكم بلزوم موافقته القطعية وان استلزمت المخالفة القطعية بالتكليف الآخر.

والحاصل: ان كلا من التكليفين كما يقتضي وجوب موافقته القطعية يقتضي

حرمة مخالفته كذلك، ولا مزاحمة بينهما في المقام من حيث حرمة المخالفة القطعية لتمكن المكلف من تركها بالاضافة الى كل منهما، وانما المزاحمة بينهما من ناحية وجوب الموافقة القطعية الثابت بحكم العقل لكل تكليف الزامي في نفسه، وحيث لم يثبت لاحدهما ترجيح بالاضافة الى الآخر، فلا وجه لتخصيص أحدهما بذلك ورفع اليد عن حرمة المخالفة القطعية بالاضافة الى الآخر، فاذاً لا مناص من سقوط وجوب الموافقة القطعية بالاضافة الى كلا الحكمين، ووصول النوبة الى الموافقة الاحتمالية.

ثم لا يخفى انما ذكرناه من عدم تقديم محتمل الأهمية في مفروض الكلام لا ينافي تقديم ما علم أهميته في الواقع، كما لو حلف على ذبح شاة له في ليلة معينة، واشتبهت الشاة بالنفس المحترمة لظلمة ونحوها، فانه لا ريب في عدم ثبوت التخيير للمكلف في مثل ذلك، بل يجب عليه بحكم العقل تقديم معلوم الأهمية وان استلزم ذلك القطع بمخالفة التكليف الآخر، والسر فيه ان العلم باهمية تكليف يستتبع القطع بعدم رضاء الشارع بتفويت ملاكه على كل حال، ويترتب على هذا العلم القطع بجعل ايجاب الاحتياط في ظرف الشك، فعند التحقيق تقع المزاحمة بين ايجاب الاحتياط والتكليف الآخر غير الاهم، فيتقدم ايجاب الاحتياط لاهمية ملاكه. وهذا الوجه لا يجري فيما لم يحرز اهميته في البين، فان ايجاب الاحتياط الشرعي فيه غير ثابت، والحكم العقلي بلزوم احراز الموافقة القطعية قد عرفت انه مشترك فيه بين كل منهما، فلا وجه للترجيح.

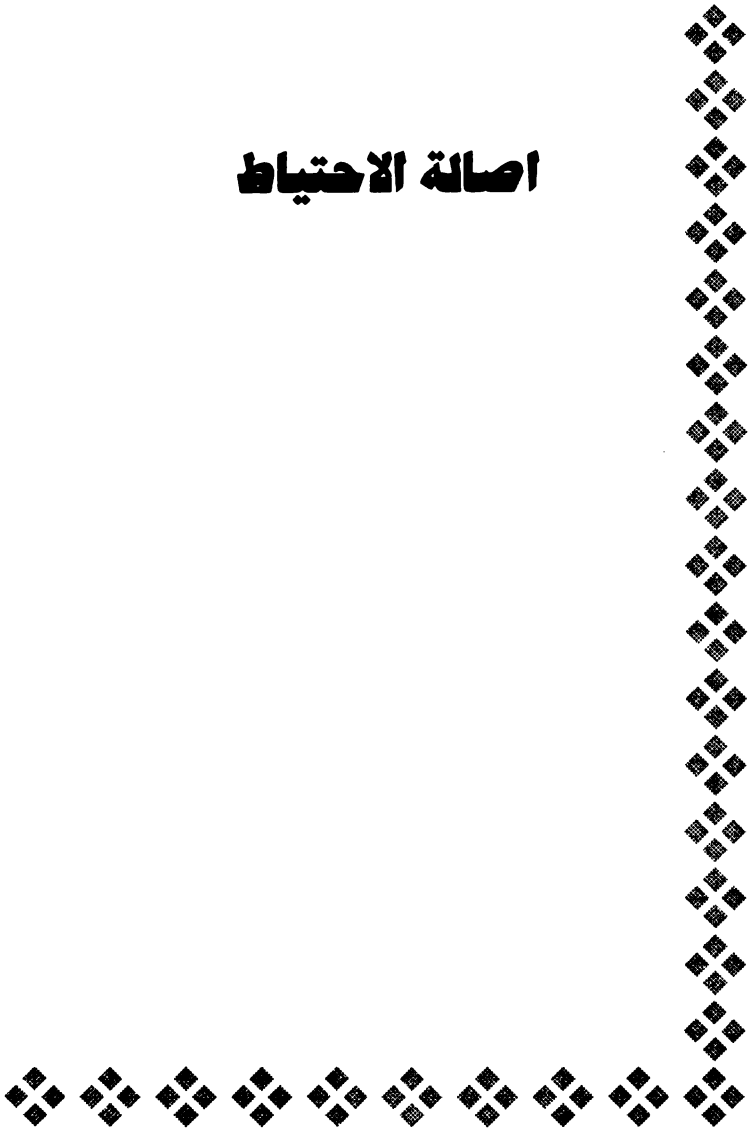
وفذلكه ما تقدم ان الاصول العملية ان كانت جارية في اطراف العلم الاجمالي، فلا يبقى تكليف منجز ليتعين الأخذ بالاهم عند الدوران بين التعيين والتخيير. وان لم تكن جارية، فيكون كل من الحكمين منجزاً من حيث المخالفة القطعية، ولا وجه لرفع اليد عن تنجيز أحدهما لأجل احتمال أهمية احراز الامتثال في الآخر.

« تذييل »

لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين افراد طويلة أو عرضية، فهل يكون التخيير بين تلك الافراد بدوياً أو استمرارياً؟ مثلاً لو علم اجمالاً بانه حلف على الاتيان بفعل أو على تركه في كل ليلة جمعة، فهل يلحظ ذلك الفعل في كل ليلة من ليالي الجمعة واقعة مستقلة، فيحكم فيه بالتخيير، فيجوز للمكلف الاتيان به في ليلة، وتركه في ليلة اخرى، أو يلحظ المجموع واقعة واحدة، فيتخير بين الفعل في الجميع، والترك كذلك، ولا يجوز له التفكيك بين أفراد ذلك الفعل بالاتيان به تارة، وتركه اخرى؟ وجهان. ذهب بعضهم الى كون التخيير استمرارياً، نظراً الى ان كل فرد من تلك الافراد له حكم مستقل مغاير لحكم فرد آخر، وقد دار الأمر فيه بين محذورين، فيحكم العقل فيه بالتخيير، لعدم امكان الموافقة والمخالفة القطعيتين، ولا يترتب على ذلك سوى ان المكلف اذا اختار الفعل في فرد والترك في فرد آخر يعلم بمخالفة التكليف الواقعي في أحدهما، ولا بأس به فيما لم يكن التكليف منجزاً، كما هو المفروض.

ولكن ذلك يندفع بان العلم بالالزام الجامع بين الوجوب والحرمة وان لم يوجب تنجيز المعلوم بالاجمال، إلّا انه مع فرض تعدد الافراد يتولد من العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة في كل فرد علم اجمالي ثابت بين كل فردين من الافراد، وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر بنحو المنفصلة المانعة الخلو، اذ المفروض اشتراكهما في الحكم وجوباً وحرمة، فان كان أحدهما المعين واجباً وإلّا فالاخر حراماً قطعاً، وهذا العلم الاجمالي وان لم يمكن موافقته القطعية، لاحتمال الوجوب والحرمة في كل منهما، إلّا انه يمكن مخالفته القطعية، وقد مر عليك ان العلم الاجمالي ينجز معلومه، فلا يجوز للمكلف التفكيك بين الافراد بالفعل والترك.

اصالة الاحتياط



المبحث الرابع :

في الشك في الملكلف به

اعلم ان التكليف المعلوم بالاجمال تارة: يتردد بين متباينين، واخرى: بين الأقل والأكثر. فالبحث يقع في مقامين.

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين. وقبل الشروع في تحقيق الحال لابد من تقديم مقدمة: وهي ان احتمال التكليف الالزامي سواء كان وجوبياً أو تحريمياً مساوق في نفسه لاحتمال العقاب على مخالفته، ومعه كان العقل مستقلاً بلزوم التحرز عنه، وهذا هو الملاك الوحيد في استقلال العقل بلزوم الاطاعة والتحرز عن المخالفة، حتى في موارد العلم بالتكليف، أو قيام الحجة عليه، فان مخالفة التكليف الواصل لاتستلزم القطع بالمؤاخذة والعقاب عليها، لاحتمال تلطف المولى سبحانه بالعفو والمغفرة، أو تعقبها بالتوبة أو الشفاعة من النبي والأئمة عليهم السلام، وانما المحقق عند المخالفة هو احتمال العقاب، وهو كاف في حكم العقل بالتنجيز، فلا فرق في موارد التكاليف المعلومة والتكاليف المحتملة في ان حكم العقل بلزوم الاطاعة ناشيء من احتمال العقاب. نعم احتمال عدم العقاب في مخالفة التكليف المحتمل اقوى من احتماله عند مخالفة التكليف المعلوم، اذ المفروض في مورد المخالفة المحتملة احتمال عدم التكليف في الواقع، فلو صادفت المخالفة المحتملة خلو صفحة الواقع من التكليف كان عدم العقاب من جهة انتفاء الموضوع، وهذا المعنى مفقود في مخالفة التكليف المعلوم.

وكيف كان فالعقل يستقل بقبح ارتكاب ما يحتمل فيه مخالفة الحكم الالزامي

إلّا أن يكون في مورده مؤمن من العقاب عقلاً كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو شرعاً كالأدلة الشرعية الدالة على البراءة من حديث الرفع ونحوه، فكلما استقل العقل في مورد بقبح العقاب أو ثبت ترخيص شرعي فيه في الارتكاب كان عدم العقاب فيه متيقناً لا محالة، فلا يبقى إلّا صرف احتمال ثبوت التكليف الواقعي المجرد من احتمال العقاب على مخالفته، فلا يكون منجزاً. واما اذا لم يثبت شيء من الامرين، فاحتمال العقاب يكون موجوداً لا محالة، فلابد من التحرز عنه بحكم العقل، ويترتب على ذلك ان تنجيز العلم الاجمالي في الحقيقة يدور مدار جريان الأصول في جميع اطرافه أو في بعضها وعدمه، فان اخترنا جريانها في جميع الاطراف سقط العلم عن التنجيز مطلقاً، وكان وجوده كعدمه. وان قلنا: بعدم جريانها في شيء من الاطراف كان احتمال التكليف بنفسه منجزاً له بلا حاجة الى البحث عن حال العلم الاجمالي، فتجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية. وان قلنا: بجريانها في بعض الاطراف دون بعض لم تجب الموافقة القطعية وان حرمت المخالفة القطعية. فالتفصيل بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية يدور مدار جريان الاصول في بعض الاطراف دون بعض.

ثم لا يخفى انه لا فرق في جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي وعدمه بين الاصول الجارية عند الشك في أصل التكليف والجارية عند الشك في الامتثال، فان الترديد في مورد العلم الاجمالي كما يمكن أن يكون في أصل الحكم أو متعلقه، كذلك يمكن أن يكون في مرحلة الامتثال بعد العلم التفصيلي بثبوت التكليف، كما اذا علمنا اجمالاً بعد الاتيان بصلاتين ببطلان أحداهما، فان قلنا: بجريان الأصول النافية في جميع اطراف العلم الاجمالي أو في بعضها لم يكن مانع من جريان قاعدة الفراغ في المثال في كلتا الصلاتين أو في أحديهما، فلا وجه لما ذكره المحقق النائيني من اختصاص مورد النزاع بالاصول الجارية عند الشك في ثبوت

أصل التكليف دون الجارية في مرحلة الامتثال.

اذا عرفت ذلك فالكلام يقع تارة: في حرمة المخالفة القطعية، واخرى: في وجوب الموافقة القطعية. والكلام فيهما تارة: يقع في مقام الثبوت وامكان جعل الحكم الظاهري في تمام الاطراف أو في بعضها، واخرى: في شمول الأدلة. فهنا أربع مسائل.

المسألة الأولى: في امكان جعل الحكم الظاهري وعدمه في تمام الاطراف. والمانع المختص به امران:

أحدهما: استلزامه الترخيص في المعصية ومخالفة التكليف الواصل صغرى وكبرى بالعلم الاجمالي، وهو قبيح من غير فرق بين كون الحكم الظاهري ثابتاً بالامارة، أو بالأصل التنزيلي، أو غير التنزيلي وان كان الارتكاب تدريجياً، لان التمييز غير مأخوذ في موضوعات التكاليف، ولا يفرق العقل في قبح الترخيص في مخالفة التكليف الواصل بين أن يكون معلوماً تفصيلاً، أو ان يكون معلوماً بالاجمال، وهذا يختص بموارد العلم الاجمالى بالتكليف، وكون الحكم الظاهري في جميع الاطراف نافياً له، وعليه فيستحيل شمول أدلة الأصول لجميع اطراف العلم الاجمالي في عرض واحد. واما جعل الحكم الظاهري في كل من الاطراف مقيداً بعدم ارتكاب الطرف الآخر فهو أيضاً مستحيل على ما سيأتي البحث عنه مفصلاً.

لا يقال: ان مورد جريان الأصل انما هو كل واحد من الاطراف بخصوصه، وثبوت التكليف فيه غير معلوم، فليس فيه ترخيص في المعصية.

لانا نقول: جريان الأصل في كل طرف بخصوصه منضماً الى الترخيص في بقية الاطراف يكون ترخيصاً في مخالفة التكليف المعلوم، وان لم يكن الامر كذلك في فرض عدم الانضمام.

ثانيهما: مناقضة الحكم الظاهري الناظر الى الواقع مع العلم الوجداني. وهذا الوجه غير مختص بما اذا كان المعلوم بالاجمال الزامياً، وانما يختص بما اذا كان الحكم الظاهري ثابتاً بالامارة أو بالأصل التنزيلي، فيمتنع جعله في مجموع الاطراف مطلقاً، سواء لزم منه المخالفة العملية أم لم يلزم.

والتحقيق في ذلك: هو أنه لو قامت الامارة في كل من الاطراف على خلاف المعلوم بالاجمال، كما اذا علمنا بنجاسة أحد المايعين، وقامت البينة على طهارة أحدهما المعين، وقامت بينة اخرى على طهارة الاخر، ففي مثل ذلك لا ريب في عدم حجية شيء من الامارتين، فان ما دل على طهارة أحدهما المعين قد دل على نجاسة الآخر بالدلالة الالتزامية، وقد مر غير مرة انه لا فرق في حجية الاخبار بين كونه اخباراً عن شيء بالمطابقة وكونه اخباراً عنه بالالتزام، وعليه فتقع المعارضة بينها وبين ما دل على طهارة الآخر، فيسقطان معاً على ماهو الأصل من سقوط الدليلين وعدم شمول دليل الحجية للمتعارضين.

وبما ذكرنا ظهر انه لو كان الحكم المعلوم بالاجمال غير الزامي، وقامت الامارة على الحكم الالزامي في جميع الاطراف سقطت الامارة عن الحجية أيضاً وان لم يستلزم جريانها المخالفة العملية، فلا فرق في سقوط الامارات القائمة على خلاف المعلوم بالاجمال بين كون العمل بها مستلزماً للمخالفة القطعية وما لم يكن.

واما اذا كانت الأصول الجارية في نفسها في اطراف العلم الاجمالي اصولاً تنزيلية، فقد اختار المحقق النائينيﷺ الحاقها بالامارات، فمنع عن جريانها في جميع الاطراف، سواء استلزم المخالفة القطعية أم لم يستلزم، وملخص ما ذكره في وجهه: ان المجعول في باب الأصول التنزيلية هو البناء العملي، والأخذ باحد طرفي الشك على انه هو الواقع، فيمتنع جعل ذلك في مجموع الاطراف، اذ لا يعقل التنزيل على خلاف

العلم الوجداني[١].

ولكن الصحيح انه لا مانع من جريان الاصول في الاطراف اذا لم يستلزم المخالفة العملية بلا فرق بين التنزيلية وغيرها، فان الأصل مطلقاً لا يترتب عليه أثر إلّا ثبوت مؤداه، ولا يترتب عليه لوازمه، فكل من الأصول الجارية في الاطراف انما يثبت مؤداه في مورده بلا نظر الى النفي عن غيره، وغاية ما يترتب على ضم بعض الاصول الى البعض هو العلم بمخالفة بعضها للواقع، ولا ضير فيه بناءً على عدم وجوب الموافقة الالتزامية كما هو الصحيح. ونظير ذلك ما التزم به هو وغيره فيما اذا شك المصلي المسبوق بالحدث في الطهارة بعد الفراغ من صلاته من جريان قاعدة الفراغ في الصلاة الماضية، وجريان استصحاب الحدث بالاضافة الى الصلاة الاتية، مع انه يعلم اجمالاً بعدم مطابقة احد الاصلين التنزيليين للواقع، وليس ذلك إلّا من جهة انه لا يترتب على جريان الاصلين إلّا المخالفة الالتزامية، وهي غير مانعة عن جريانها. هذا فيما اذا كانت الاصول مثبتة للتكليف على خلاف المعلوم بالاجمال.

واما اذا كانت نافية له، كما اذا علمنا بطرؤ النجاسة على أحد المايعين المعلوم طهارتهما سابقاً، فعدم جريان الاستصحاب فيهما معاً انما هو للمانع المتقدم، وهو استلزامه الترخيص في المعصية ومخالفة التكليف المعلوم بالاجمال الواصل الى المكلف صغرى وكبرى، فاذا علمنا بوجود الخمر بين انائين مع العلم بحرمة الخمر شرعاً ولو لم يكن مميزاً على غيره في الخارج، فالحكم المزبور بما انه واصل الى المكلف كان الترخيص في مخالفته كالترخيص في مخالفة الحكم المعلوم بالتفصيل قبحاً عقلاً. وبذلك يظهر ان ادلة الاصول ولو فرض شمولها لاطراف العلم الاجمالي لزم

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢٤٠.

تخصيصها بغيرها عقلاً.

المسألة الثانية: في امكان جعل الحكم الظاهري ولو في بعض الاطراف وعدمه. والمعروف بينهم انه لا مانع منه ثبوتاً، وانه يمكن ذلك في نفسه، ومن ثم قالوا: ان العلم الاجمالي ليس علة تامة لوجوب الموافقة القطعية. وذهب المحقق صاحب الكفاية وبعض الاساطين من تلامذته الى استحالة ذلك، وما ذكر في وجه الاستحالة امران:

الأول: ما افاده صاحب الكفاية[1] ﷺ من انه لو امكن جعل الحكم الظاهري في بعض الاطراف على خلاف الواقع لامكن في الجميع، كما انه لو امتنع جعله في الجميع امتنع في البعض، فهما متلازمان امكاناً وامتناعاً.

وملخص ما ذكره في هذا المقام: انه لا فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي في انكشاف الواقع بهما، ومن حيث حجيتهما الذاتية غير القابلة للجعل، فان كان بينهما فرق فانما هو من ناحية المعلوم نفسه لا من حيث الانكشاف، بيان ذلك: ان المعلوم بالاجمال ربما لا يكون فعلياً من تمام الجهات، لأجل الاضطرار الى بعض الاطراف، أو الاكراه عليه، أو خروجه عن محل الابتلاء، أو لدخل الانكشاف التام في تمامية فعليته، ففي مثل ذلك لا مانع من جعل حكم آخر على خلافه وان استلزم المخالفة القطعية، لعدم التنافي بين الحكمين اذا لم يكونا فعليين من تمام الجهات. واما اذا فرض فعلية المعلوم بالاجمال، وتحقق ماهو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي امتنع جعل الحكم الظاهري على خلاف الواقع المنكشف في تمام الاطراف أو بعضه، ضرورة استحالة الترخيص ولو احتمالاً في مخالفة الحكم المنجز.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٠٨ ـ ٢١٥.

فتحصل: انه فيما امكن جعل الحكم الظاهري في بعض الاطراف لعدم فعلية الواقع من تمام الجهات امكن جعل الحكم الظاهري في جميع الاطراف أيضاً، ومهما امتنع الجعل في تمام الاطراف لفعلية التكليف ووصوله الملازم لصحة العقوبة على مخالفته إمتنع الجعل في بعض الأطراف أيضاً. وبعبارة اخرى: اذا كان الحكم فعلياً من غير جهة الجهل به فالعلم التفصيلي إذا تعلق به يوجب تمام فعليته، فيتنجز بحكم العقل لا محالة، واما اذا تعلق به العلم الاجمالي فبما أنه لا يوجب رفع الجهل بتمامه يمكن أن لا يكون الحكم في مورده فعلياً من تمام الجهات، والمفروض أن مرتبة جعل الحكم الظاهري محفوظة، فلا مانع من جعله على خلاف الواقع المفروض عدم فعليته، من غير فرق في ذلك بين ما اذا علم مخالفة الحكم للواقع وما إذا شك فيه، والسر في ذلك ان الحكم الواقعي مالم يصل الى مرتبة الفعلية التامة لا مانع من جعل حكم آخر على خلافه قطعاً أو إحتمالاً، كما أنه إذا فرض وصوله الى تلك المرتبة إمتنع جعل حكم آخر يعلم مخالفته للواقع أو يحتمل ذلك، فانه كما لا يعقل القطع بثبوت المتضادين لا يعقل إحتمال ثبوتهما.

ولكن التحقيق: يقتضي فساد ما ذهب اليه، لما مر من أن فعلية كل حكم إنما هي بتحقق موضوعه بماله من الاجزاء والقيود، فكما يستحيل فعليته مع عدم فعلية موضوعه التام، كذلك يستحيل عدم فعليته مع فعلية موضوعه، فالحكم والموضوع متلازمان في الفعلية وعدمها، فان نسبة الحكم الى موضوعه التام كنسبة المعلول الى علته التامة، فكما يستحيل التخلف بينهما في الخارج، وإلّا لم يكن ما فرض عليته علة، كذلك يستحيل التخلف بين الحكم وموضوعه التام، وإلّا لم يكن ما فرض موضوعيته موضوعاً وهذا خلف.

وعليه فما ذكره ﷺ من أن المعلوم بالاجمال قد لا يكون فعلياً من جميع الجهات، إن أراد به كون العلم التفصيلي مأخوذاً في موضوع الحكم، فيرد عليه.

اولاً: أنه خروج عن محل الكلام، فان بحثنا في تنجيز العلم الاجمالي انما هو بعد الفراغ عن إثبات عدم إختصاص الأحكام بالعالمين، وانها تعم الجاهلين.

وثانياً: ان ذلك لا يصلح فارقاً بين العلم الاجمالي والتفصيلي، اذ كما يمكن أخذ العلم التفصيلي في موضوع حكم، فلا يكون فعلياً بدونه، ولو فرض في مورد علم اجمالي، كذلك يمكن اخذ العلم الاجمالي في موضوعه، فلا يكون فعلياً مع عدمه، ولو فرض في مورد علم تفصيلي. وان أراد به دخل العلم التفصيلي في فعلية الحكم المتعلق به مع كونه طريقياً وغير مأخوذ في موضوعه، فقد عرفت أنه أمر مستحيل، لاستلزامه الخلف.

الثاني: ما ذكره بعض الاساطين﵀ من أن الحكم الواقعي بعد وصوله الى المكلف وتنجزه إمتنع جعل الترخيص على خلافه، لمناقضة الترخيص له، وتوضيحه: ان كل واحد من الأطراف وان لم يكن التكليف فيه معلوماً، إلّا أن الالزام الجامع بينها معلوم وواصل تفصيلاً، والتردد انما هو في خصوصية متعلقه، فكما لا يمكن الترخيص في مخالفة ذاك الالزام قطعاً، لا يمكن الترخيص في مخالفته إحتمالاً.

والجواب عنه: بالنقض وبالحل. أما النقض، فبما لو فرض الأصل الجاري في بعض الاطراف نافياً دون بعض، كما لو علم اجمالاً بوقوع نجاسة في أحد الانائين، وكان أحدهما متيقن النجاسة سابقاً، فان اصالة الطهارة تجري في غير مستصحب النجاسة بلا اشكال، مع أن العلم بوجود تكليف فعلي موجود بالوجدان.

فان قلت: التكليف في مستصحب النجاسة ثابت قبل تحقق العلم الاجمالي على الفرض، فالعلم بوقوع النجاسة فيه أو في غيره لا يوجب علماً بحدوث تكليف جديد، فلا يقاس ذلك بالمقام.

قلت: سبق النجاسة في أحد الانائين لا يضر بالعلم بالتكليف الفعلي المردد

بين كونه ثابتاً من الأول وحدوثه فعلاً، فلو أمكن جعل الحكم الظاهري في مورده والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي أمكن في غيره أيضاً. وأوضح من ذلك ما اذا علم اجمالاً في الوقت اما انه لم يأتى بصاحبة الوقت أو لم يأت بالتي مضى وقتها، فان العلم بالتكليف الفعلي باتيان إحدى الصلاتين موجود بالوجدان، ومع ذلك لا مانع من الرجوع الى قاعدة الحيلولة في غير ذات الوقت، والرجوع الى قاعدة الاشتغال فيها. وان شئت قلت: ان العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، فكما يجوز أن يكتفي الشارع في مورد العلم بالتكليف تفصيلاً بالامتثال الاحتمالي كما في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز، كذلك يجوز له الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في موارد العلم الاجمالي بطريق أولى.

واما الحل، فبان موضوع الاصول انما هو الشك، والتكليف في كل واحد من الاطراف مشكوك فيه، فان احتمال انطباق الالزام المعلوم في الجملة عين الشك في التكليف، بداهة ان التكليف المعلوم بوصف كونه معلوماً لا يحتمل انطباقه على شيء من الاطراف، اذ لا معنى لاحتمال العلم في مورد مع أنه صفة وجدانية لا يعقل الشك فيها، فلم يبق إلّا احتمال نفس التكليف المعبر عنه بذات المعلوم في كل من الاطراف، فلا مانع من جعل الحكم الظاهري فيه.

المسألة الثالثة : في شمول دليل الحكم الظاهري لجميع الاطراف وعدمه. وليعلم أن دليل الحكم الظاهري يقسم الى أقسام ثلاثة: الامارة والاصل التنزيلي والاصل غير التنزيلي.

اما الامارات، فقد عرفت انه يستحيل جعل الحجية لها في جميع اطراف العلم الاجمالي، من دون فرق بين كون مؤدى الامارات أحكاماً الزامية وكون المعلوم بالاجمال حكماً غير الزامي وبين عكس ذلك.

واما الأصل التنزيلي، فقد ذكر الشيخ﵀ في وجه عدم جريانه ما

حاصله[١]: أن الشك المأخوذ في صدر دليله وان كان يعم الشك البدوي والمقرون بالعلم الاجمالي، إلّا أن اليقين المجعول في ذيله ناقضاً يشمل العلم الاجمالي أيضاً، ومن الظاهر أن الحكم بحرمة النقض في جميع الاطراف يناقض الحكم بالنقض في بعضها. ويجري ما ذكره في غير الاستصحاب من الأصول غير التنزيلية أيضاً فيما اخذ العلم في دليله غاية للحكم المجعول فيه.

ويرد عليه: أولاً: أن أدلة الأصول غير منحصرة بما هو مشتمل على تلك الغاية، ويكفي للقول بجريان الأصل في جميع الأطراف وجود المطلقات غير المشتملة على ذلك الذيل، فان إجمال دليل من جهة اقترانه بما يصلح للقرينية لا يسري الى دليل آخر غير مقترن به.

وثانياً: أن الناقض لكل يقين لابد وأن يكون هو اليقين المتعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق، وفي مفروض المقام كان اليقين السابق متعلقاً بكل واحد من الاطراف بخصوصه، ومن الظاهر أن متعلق العلم الاجمالي ليس ذلك، فكيف يعقل نقضه لليقين السابق؟! وعليه فلا مانع من شمول أدلة الأصول لجميع الاطراف لولا المانع الثبوتي، ومن هنا نلتزم بجريانها فيما لم يلزم منه المخالفة العملية، كما اذا كان المعلوم حكماً غير الزامي، ونمثل له بمثالين.

الأول: ما اذا كان هناك مايعان مسبوقان بالنجاسة، فعلم طهارة أحدهما اجمالاً، فانه يجري استصحاب النجاسة في كل منهما.

الثاني: ما اذا علم جواز النظر الى إحدى المرأتين، فان قاعدة الاحتياط في الأعراض تجري في كل منهما.

المسألة الرابعة : في شمول أدلة الأصول لبعض الأطراف دون بعض وعدمه.

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٠٤، ٧٤٤ ـ ٧٤٥ (ط. جامعة المدرسين).

والحق عدم شمولها لشيء من الاطراف. أما البراءة العقلية، فعدم جريانها واضح، بعد تمامية البيان في مورد العلم الاجمالي، ووصول التكليف الى المكلف صغرى وكبرى. وأما الأصول الشرعية، فلأن شمول أدلتها لبعض الاطراف معيناً ترجيح بلا مرجح، والبعض غير المعين لا يحتمل تعلق الالزام به واقعاً ليحكم باباحته ظاهراً، بل الغالب يقطع باباحة بعض الأطراف، وعلى تقدير احتمال ثبوت التكليف في جميع الأطراف لا أثر للحكم باباحة أحدهما غير المعين بعد وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف مقدمة للاجتناب عن الحرام المعلوم، والى هذا أشار الشيخ﵀ بما مضمونه أن مورد جريان الأصل انما هو المشكوك، وليس هو إلّا كل واحد من الاطراف بخصوصه، وأما عنوان أحدهما فليس من المشكوك فيه، نعم قد يكون بعض الاطراف غير المعين عند المكلف مشكوك الحكم، إلّا أن جريان الأصل فيه لا يترتب عليه أثر من حيث العمل لعدم تعينه.

وان شئت قلت: أن كل واحد من أطراف العلم الاجمالي وإن كان بنفسه مشكوكاً فيه، إلّا ان شمول الدليل له مع عدم شموله لغيره غير معقول، ومن دون شموله لغيره بلا مرجح. وأما عنوان أحدهما غير المعين فلا شك فيه غالباً، اذ الغالب في موارد العلم بالالزام يعلم بعدمه في بعض الأطراف. واما تقدير الشك فيه والحكم باباحته شرعاً فهو لا يزيد على القطع بها، فكما أن القطع بها لا ينافي وجوب الاجتناب عن الاطراف بحكم العقل لاحتمال العقاب، كذلك التعبد بها لا ينافي ذلك بالضرورة.

فتحصل أن أدلة الأصول اذا لم تشمل جميع أطراف العلم الاجمالي لا تشمل بعضها أيضاً. نعم يبقى الكلام في احتمال شمولها لجميع الاطراف تخييراً، بأن يلتزم بجريانها في كل منها على تقدير عدم إرتكاب الآخر، لتكون النتيجة إكتفاء المولى بالموافقة الاحتمالية. ولابد قبل ذلك من بيان أمر، وهو أن التخيير يمكن أن يكون

على ثلاثة أقسام.

الأول: التخيير الشرعي الثابت بدليل خاص، كالتخيير في الأخذ بالخبرين المتعارضين عند فقد المرجحات الثابت بقوله عليه السلام: «إذاً فتخير».

الثاني: التخيير العقلي الثابت في مورد التزاحم، كما في إنقاذ الغريقين، فان المكلف حيث لا يتمكن من إمتثال كلا الخطابين المشتملين على حكمين تعيينين فلا محالة يسقط الاطلاق من كليهما، فتكون النتيجة ثبوت التكليف في كل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بمتعلق الآخر على ما عرفت الحال فيه في بحث الضد.

الثالث: التخيير الثابت من جهة الاقتصار على المقدار المتيقن في رفع اليد عن ظواهر خطابات المولى، ولا بأس في التعبير عنه بالتخيير العقلي أيضاً، وذلك كما لو ورد عام له اطلاق احوالي مثل قولنا «اكرم كل عالم» الظاهر في وجوب اكرام كل فرد من العلماء تعييناً من غير تقييد باكرام غيره وعدمه، ثم علمنا بعدم وجوب اكرام فردين منه معاً كزيد وعمرو، ودار الامر بين أن يكون كل منهما خارجاً عن العموم تخصيصاً، فلا يجب اكرامهما أصلاً، وخارجاً عنه تقييداً، ليجب اكرام كل منهما عند عدم اكرام الآخر، ففي مثل ذلك لابد من الاقتصار على المقدار المتيقن، وهو الحكم بعدم وجوب اكرام كل منهما عند اكرام الآخر. واما الحكم بعد وجوب اكرامه على الاطلاق فلا موجب له.

وان شئت قلت: انَّ الدليل العام كما دل على وجوب اكرام كل منهما دلّ على اطلاق الوجوب لحال اكرام الفرد الآخر وعدمه، وقد علمنا من الخارج بعدم الاطلاق لحال اكرام الفرد الآخر قطعاً، فيرفع اليد عنه. واما عدم ثبوت الوجوب له رأساً فهو غير معلوم، فيؤخذ بظهور الدليل في ثبوته، فتكون النتيجة هو التخيير بين اكرام زيد وترك اكرام عمرو وعكسه.

وهذا البيان يجري في كل ما اذا دل دليلان على وجوب امرين، وعلمنا من

الخارج بعدم وجوبهما تعييناً، واحتملنا ثبوت الوجوب لهما تخييراً، فلو دل دليل على وجوب صلاة الجمعة الظاهر في كونه واجباً تعيينياً، ودل دليل آخر على وجوب صلاة الظهر كذلك، أو دل أحد الدليلين على وجوب صلاة القصر والآخر على وجوب صلاة التمام كان مقتضى القاعدة رفع اليد عن الظهور في الوجوب التعييني المستفاد من الاطلاق، وحمل كل منهما على الوجوب التخييري. وبالجملة كلما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم ورفع اليد عن اطلاقه، كان الثاني هو المتعين، لانه المتيقن، واما رفع اليد عن أصل الحكم فلا موجب له بعد اطلاق دليله أو عمومه.

اذا عرفت ذلك فنقول: من الواضح ان القسم الأول من التخيير غير جار في المقام، لعدم الدليل عليه. كما ان القسم الثاني اجنبي عما نحن فيه، لان المكلف في مورد العلم الاجمالي قادر على الامتثال القطعي بالاجتناب عن مجموع الاطراف، كما انه قادر على ارتكاب جميعها. نعم التخيير في الخبرين المتعارضين على مسلك المعتزلة من باب التخيير في باب التزاحم، إلّا انه مع بطلانه في نفسه اجنبي عن التخيير في باب الأصول العملية.

واما القسم الثالث، فربما يتوهم جريانه في المقام بدعوى: ان مقتضى اطلاق أدلة الأصول هو ثبوت الترخيص في كل واحد من اطراف العلم الاجمالي، سواء عمل المكلف على طبقه بارتكابه له أم لم يعمل، وقد علمنا من الخارج استحالة هذا الجعل، لاستلزامه الترخيص في مخالفة التكليف الواصل، لكنه يدور الأمر بين رفع اليد عن الترخيص في جميع الاطراف رأساً ورفع اليد عن اطلاق وتقييده في كل طرف بما اذا لم يرتكب الطرف الآخر، وقد عرفت ان المتعين هو الثاني، ولازم ذلك هو الالتزام بالتخيير في تطبيق الترخيص على أي طرف من الاطراف كيف ما اراد المكلف. وقد وقع نظير هذا في تعارض الامارتين، فتوهم أن مقتضى القاعدة هو

رفع اليد عن اطلاق دليل الحجية بالاضافة الى كل منهما، فيثبت الحجية تخييراً، ووافق المحقق الخراساني على ذلك في الخبرين المتعارضين، فبنى على ان دليل الحجية غير قاصر الشمول لاحدهما بغير تعيين، وان كان تقريبه لذلك يخالف ما ذكرنا، إلّا انه موافق في الدعوى لا في الدليل.

واورد على ذلك المحقق النائيني بما حاصله[1]: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد بما انه من تقابل العدم والملكة فاستحالة التقييد يستدعي استحالة الاطلاق وبالعكس، وحيث ان الاطلاق في محل الكلام ممتنع ثبوتاً، فالتقييد مثله.

والتحقيق: ان ما افاده في المقام ونظائره من استلزام استحالة الاطلاق امتناع التقييد وبالعكس غير صحيح، فان استحالة التقييد بشيء يستدعي أحد الامرين، اما التقييد بعدم ذلك القيد أو ضده، أو الاطلاق، كما ان استحالة الاطلاق يستلزم ضروره التقييد بقيد مالا محالة، والوجه في ذلك ما بيناه مراراً من انه يستحيل الاهمال في الواقع، فلا مناص عن الاطلاق أو التقييد.

واما ما ذكره من ان كون التقابل بنحو العدم والملكة يقتضي ذلك، فهو مضافاً الى انه لا دليل عليه، ينتقض بعلم الباري وفقر الممكن، فان التقابل بين العلم والجهل، أو الفقر والغنى من قبيل تقابل العدم والملكة، مع ان العلم فيه تعالى والفقر في الممكن ضروري، كما ان الجهل فيه تعالى والغنى في الممكن مستحيل.

فالصحيح في الجواب أن يقال: انه لو كان المانع عن جريان الاصول في اطراف العلم بالتكليف الالزامي هو استلزامه الترخيص في الجمع، لارتفع ذلك بما ذكر من تقييد كل من الترخيصين بعدم ارتكاب الآخر، إلّا انه ليس المانع ذلك، والّا لزم الالتزام بشمول أدلة الاصول لجميع الاطراف ابتداء فيما اذا كانت اموراً

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

متضادة لم يمكن الجمع بينها عقلاً، مع ان المفروض خلافه، بل المانع عن الشمول هو استلزامه الجمع في الترخيص، وذلك لا يرتفع بتقييد الترخيص في كل منهما بعدم ارتكاب الآخر، فان المكلف اذا لم يرتكب شيئاً من الاطراف كان الترخيص في جميعها فعلياً لا محالة، وهو مستلزم للعلم بترخيص ما علم حرمته بالفعل، وهو قبيح.

وبتقريب آخر: اذا علمنا حرمة أحد الانائين واباحة الآخر واقعاً، فالحرمة المعلومة غير مقيدة في الواقع بترك المباح يقيناً، كما أن الاباحة غير مقيدة بترك الحرام قطعاً، فالحكم باباحة كل منهما مناف للعلم بالحرمة والاباحة المطلقتين، وقد عرفت غير مرة أن الحكم الظاهري لابد من أن يحتمل مطابقته للواقع، والاباحة المشروطة لا يحتمل مطابقتها للواقع بالضرورة.

وببيان أوضح: الاباحة الظاهرية وإن لم تكن منافية للحرمة الواقعية إلّا أن ذلك فيما اذا لم يصل الحكم الواقعي الى المكلف. وأما في فرض وصوله اليه صغرى وكبرى فالمنافاة بينهما متحققة لا محالة، وتوضيح ذلك: ما تقدم من أن عدم المنافاة بين الحكم الظاهري والواقعي ليس لما افاده شيخنا الانصاري ﷺ من اختلاف موضوعيهما، ولا لما ذكر في الكفاية من عدم فعلية الاحكام الواقعية على ما عرفت الحال فيها مفصلاً في بحث الجمع بين الاحكام الواقعية والظاهرية، بل لأن الحكم الذي هو بمعنى الاعتبار النفساني لا يضاد بنفسه الاعتبار الآخر على خلافه، فالمضادة بينهما بالعرض ناشئة من التنافي بين مبدئيهما، اعنى بهما الارادة والكراهة ونحوهما، أو من التنافي في مقام الامتثال، وشيء منهما غير متحقق في ظرف الجهل بالحكم الواقعي الذي هو الموضوع للحكم الظاهري. أما التنافي من جهة المبدء، فلعدم نشوء الحكم الظاهري عما في المتعلق من الخصوصية المقتضية لتعلق الارادة به تارة، ولتعلق الكراهة به اخرى، ولعدم تعلق شيء منهما به ثالثة، بل هو ناشيء

مطلقاً عن مصلحة في نفسه. وأما التنافي في مقام الامتثال، فلأن الحكم الواقعي على تقدير وصوله لا يبقى موضوعاً للحكم الظاهري، كما أنه على تقدير عدم وصوله لا يكون منافياً لامتثال الحكم الظاهري، وعليه فاذا فرض وصول الحكم الواقعي ولو كان متعلقه مردداً بين أمرين أو أمور، ولم يكن متميزاً في الخارج عن غيره، فكيف يعقل ثبوت حكم آخر على خلافه، وهل هو إلّا من الجمع بين المتضادين؟ فاذا فرض أن الخمر مثلاً موجود في الخارج، وقد علم المكلف به وبحرمته، فكيف يمكن أن يفرض الحكم باباحته ولو مشروطاً بترك ماهو مباح في الواقع؟! وهل هو إلّا من الجمع بين التحريم والترخيص في علم المكلف في زمان واحد.

ولا يقاس المقام بما اذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم أو عن اطلاقه، الذي كان المتعين فيه هو الثاني على ما عرفت، فان ذلك إنما يتم فيما اذا أمكن التقييد، واما فيما لم يمكن التقييد أيضاً بان كان المانع عن الاطلاق مانعاً عن أصل الحكم كما في المقام، فلا مناص من رفع اليد عن الحكم رأساً.

والمتحصل مما تقدم ان العلم الاجمالي اذا تعلق بحكم غير الزامي فلا مانع من جريان الأصول المثبتة في جميع أطرافه ولو كانت الأصول تنزيلية، كما لا مانع من شمول أدلتها لها في مقام الاثبات، نعم لا تجري الامارات في جميع الأطراف، لأدائها الى المناقضة كما عرفت. واما اذا تعلق العلم الاجمالي بحكم إلزامي فالاصول الجارية في أطرافه ان كانت بأجمعها نافية فلا يجري شيء منها، أما عدم جريانها بتمامها فللمانع الثبوتي، وهو قبح الترخيص في مخالفة الحكم الالزامي الواصل، وأما عدم جريانها في بعضها فلعدم الترجيح، واذا كانت بعض الأصول نافية وبعضها مثبتة فيجري الأصل النافي والمثبت كلاهما بلا معارض.

« تنبيهات »

التنبية الأول: أن الأصل الجاري في أحد طرفي العلم الاجمالي إما أن يكون مسانخاً مع الأصل الجاري في الطرف الآخر، أو مغايراً له. وعلى الأول إما أن يكون أحد الطرفين مختصاً بجريان أصل طولي فيه دون الآخر، أو لا يكون كذلك، فهذه اقسام ثلاثة.

أما القسم الأول : وهو ما اذا كان الأصل الجاري في كل من الطرفين مسانخاً للجاري في الآخر مع اختصاص أحدهما بأصل طولي، كما اذا علم بوقوع نجاسة في الماء أو على الثوب، فان الأصل الجاري في كل منهما مع قطع النظر عن العلم الاجمالي انما هو اصالة الطهارة، ولا اشكال في سقوطها في كل من الطرفين، لما مرّ، فلا يجوز التوضيء بالماء، كما لا يجوز لبس الثوب في الصلاة، لعدم احراز طهارتهما، إلّا أن العلم بالنجاسة لا أثر له في حرمة لبس الثوب، فيبقى شرب الماء محتمل الحلية والحرمة، لاحتمال نجاسته، فهل يجري فيه اصالة الحل، أو تسقط بالعلم الاجمالي كسقوط اصالة الطهارة فيهما؟ وجهان. ولم نقف على من تعرض لتحقيق ذلك سوى ان المحقق النائيني[1] ﷺ ذكر سقوط الأصول الطولية في بعض الاطراف، وبنى على معارضتها للاصل الجاري في الطرف الآخر ولو كان واحداً، فالتزم في المثال بعدم جواز شرب الماء، لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه.

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

ولكن التحقيق: أنه لا مانع من اجراء اصالة الحل، لعدم معارضتها باصالة الطهارة في الطرف الآخر، وذلك لما عرفت من أن العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي لا يترتب عليه تنجز الواقع إلّا بعد تساقط الأصول في أطرافه، فاذا كان الأصل الجاري في الطرفين من سنخ واحد كاصالة الطهارة في المثال فلا مناص عن القول بعدم شمول دليله لكلا الطرفين، لاستلزامه المخالفة القطعية، ولا لأحدهما لانه ترجيح بلا مرجح. وأما الأصل الطولي كاصالة الحل في المثال فلا مانع من شمول دليله للطرف المختص به كشرب الماء في المثال، اذ لا يلزم منه ترجيح من غير مرجح بعد عدم شمول دليله في نفسه للطرف الآخر.

وبعبارة اخرى: ان دليل اصالة الطهارة بعد العلم بعدم شموله لكلا الطرفين نعلم بتخصيصه، فلابد من رفع اليد عنه، اما في كلا الطرفين، أو في احدهما، وحيث لا سبيل الى الثاني، لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، فلا محالة يتعين الأول، وأما دليل اصالة الحل فهو بعمومه شامل لأحد الطرفين المعين دون الآخر، فلا موجب لرفع اليد عنه مالم يثبت تخصيصه. وهذا أحد الموارد التي يرجع فيها الى الأصل المحكوم بعد سقوط أصل الحاكم، ونظير ذلك في الفروع الفقهية كثيرة.

منها: مالو علم نجاسة شيء في زمان وطهارته في زمان آخر، وشك في المتقدم منهما، فبعد تساقط الاستصحابين فيهما بالمعارضة يرجع الى قاعدة الطهارة.

ومنها: ما اذا علم حلية شيء في زمان وحرمته في زمان آخر مع الشك في المتقدم، فانه بعد سقوط الاستصحابين يرجع الى اصالة الحل.

ومنها: ما اذا علمت المرأة حيضها في بعض أيام الشهر وطهرها في بعض أيامه الآخر، وشك في المتقدم منهما، فبعد تعارض الاستصحابين يرجع الى اصالة البراءة.

واما القسم الثاني: وهو ما اذا كان الأصل الجاري في كل من الطرفين مماثلاً

للأصل الجاري في الطرف الآخر مع عدم اختصاص أحدهما بأصل طولي، فلا ينبغي الاشكال في عدم جريان الأصل في شيء منهما على ما مرّ بيانه. وهذا القسم انما يتحقق في موردين.

أحدهما: ما اذا لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولي، كما اذا علمنا بنجاسة أحد الثوبين، فان الأصل الجاري في كل منهما في نفسه اصالة الطهارة لا غير.

ثانيهما: ما اذا كان الأصل الطولي مشتركاً فيه بين الطرفين، كما اذا علمنا بنجاسة أحد المائين، فان الأصل الجاري في كل منهما ابتداء اصالة الطهارة، وبعد سقوطها اصالة الحل، والعلم الاجمالي كما يوجب تساقط الاصلين الحاكمين يوجب تساقط المحكومين أيضاً، لاتحاد ملاك التساقط في الأصل الحاكم والمحكوم، وهو كون جريانه في الطرفين مستلزماً للمخالفة القطعية، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح.

واما القسم الثالث: وهو ما اذا كان الاصل الجاري في احد الطرفين مغايراً سنخاً للأصل الجاري في الطرف الآخر، كما اذا علمنا اجمالاً بنجاسة أحد المائين أو غصبية الآخر، فان الأصل الجاري في محتمل النجاسة اصالة الطهارة، وفي محتمل الغصبية اصالة الحل. فالتحقيق فيه: ان العلم الاجمالي يوجب تنجز الواقع على كل تقدير، سواء في ذلك اختصاص أحد الطرفين بأصل طولي كما في المثال وعدمه، والسر في ذلك ان الأصل الجاري في الطرفين وان كانا مختلفين سنخاً إلّا أنه بعد العلم بالحرام الموجود في البين يكون الترخيص الظاهري في كل من الطرفين موجباً للمخالفة القطعية، وفي احد الطرفين دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح، بلا فرق في ذلك بين كون الدليل المرخص من الأصول الحاكمة أو المحكومة، توضيح ذلك: ان الأصل الجاري في المثال في احد طرفي العلم الاجمالي وهو المايع المحتمل غصبيته انما هو

اصالة الحل، والأصل الجاري في الطرف الآخر المترتب عليه جواز الشرب اصالة الطهارة، والعلم الاجمالي بالحرام الموجود في البين يمنع جريانهما، لا لخصوصية فيهما، بل لان جريانهما معاً مناف للعم الاجمالي، فكما أن اصالة الطهارة المترتب عليها جواز الشرب اذا انضمت إلى اصالة الحل في الطرف الآخر لزم الترخيص في المعصية، كذلك اصالة الحل اذا انضمت اليها اصالة الحل في الطرف الآخر، فاذا علم حرمة أحد المايعين كان الترخيص في كليهما ترخيصاً في المعصية، وفي أحدهما بلا مرجح، سواء كان الترخيص بلسان الحكم بالطهارة أو بلسان الحكم بالحلية ابتداءاً.

وان شئت قلت: الأمر في مثل المقام دائر بين سقوط اصالة الاباحة في محتمل الغصبية وسقوط اصالة الطهارة واصالة الاباحة في محتمل النجاسة، وبما أنه لا ترجيح في البين، لابد من سقوط جميعها. ومن هذا القبيل ما اذا علم بولية مايع أو نجاسة مايع آخر بنجاسة عرضية، فان الأصل الجاري فيما يحتمل نجاسته بالعرض وان كان هو الاستصحاب، والأصل الجاري في الطرف الآخر هو اصالة الطهارة، إلّا أنه مع ذلك لاتصل النوبة إلى اصالة الطهارة فيما يحتمل نجاسته العرضية بعد سقوط الاستصحاب فيه، فان العلم بالنجس في البين مانع عن جعل الطهارة الظاهرية بأي لسان يكون في كلا الطرفين، لاستلزامه المخالفة القطعية، ولا في أحدهما لانه بلا مرجح. هذا كله فيما إذا كان الأصل الطولي موافقاً في المؤدى مع الاصل الجاري في مرتبة سابقة عليه.

واما اذا كان مخالفاً له، فيرجع اليه بعد تساقط الاصول العرضية مطلقاً، من دون فرق بين كون الاصول العرضية متماثلة وكونها متخالفة، فلو علم إجمالاً بزيادة ركوع في صلاة المغرب أو نقصانه من صلاة العشاء بعد الفراغ منهما، فقاعدة الفراغ في كل من الصلاتين تعارض مثلها في الاخرى، وبعد ذلك يرجع الى استصحاب

عدم الاتيان بالركوع المشكوك من صلاة العشاء، فيحكم ببطلانها، ولا مانع حينئذٍ من الرجوع الى استصحاب عدم الاتيان بالركوع الزائد في صلاة المغرب، ويترتب عليه صحتها. ونظير ذلك مالو علم اجمالاً بنقصان ركعة في صلاة المغرب أو عدم الاتيان بصلاة العصر مثلاً، فان قاعدة الفراغ في صلاة المغرب تعارض قاعدة الحيلولة في صلاة العصر، وبعد ذلك يرجع الى استصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوكة في صلاة المغرب، أو الى القاعدة المستفادة من صحيحة صفوان من كون الشك في عدد الركعات موجباً لبطلان الصلاة في غير ما دل الدليل على صحتها، بناءاً على المختار من شمولها للشك الحادث بعد الصلاة، كما حققناه في بحث الخلل من كتاب الصلاة، فيحكم بوجوب إعادة المغرب، ومعه لا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة من قضاء صلاة العصر بعد ما ثبت في محله أن الفوت الذي هو الموضوع لوجوب القضاء لا يثبت بمجرد عدم الاتيان. وهذا الذي ذكرناه في جواز الرجوع الى الأصل الطولي في بعض الموارد، وعدم جواز الرجوع اليه في البعض الآخر يترتب عليه ثمرات مهمة في بحث الخلل في الصلاة وفي فروع العلم الاجمالي.

التنبيه الثاني: بعدما عرفت أن الميزان في تنجيز العلم الاجمالي هو تعارض الاصول وتساقطها، يظهر لك أنه لاملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، فاذا علم بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في آن خاص، فكل واحد من الطرفين في نفسه غير معلوم الحرمة، فيجري فيه الأصل لولا معارضته بجريانه في الطرف الآخر، ومع المعارضة يسقط الأصلان، فلا مؤمن للجلوس في كل منهما، فتجب الموافقة القطعية بتركهما معاً ولو كانت المخالفة القطعية غير محرمة عقلاً لعدم التمكن منها. وعليه فلا وجه لما ذكره المحقق النائينيﷺ من عدم وجوب الموافقة القطعية فيما اذا لم تحرم المخالفة القطعية، وعلى هذا رتب جواز الاقتحام في أطراف الشبهة غير المحصورة من جهة عدم حرمة المخالفة فيها، لعدم التمكن

منها[١].

التنبيه الثالث: إذا تردد الواجب بين فعلين أو افعال لا ينبغي الاشكال في كفاية الاتيان ببعض الأطراف، وسقوط الواجب معه اذا صادف الواقع فيما اذا كان الواجب توصلياً، وأما اذا كان تعبدياً فقد اختار الشيخ ﷺ في صحته العزم على الموافقة القطعية بالجمع بين الأطراف، فلو لم يكن من قصد الفاعل إلّا الاتيان ببعض الأطراف لم يحكم بالصحة ولو صادف الواجب الواقعي، وهذا مبني على اعتبار الجزم في النية في العبادة، وقد ذكرنا في محله أنه اذا شك في اعتبار قصد القربة، أو غيره من قصد الوجه، أو التمييز، أو الجزم في النية وغيرها مما لم يقم عليه دليل بالخصوص فالمرجع فيه هو البراءة، وعليه فيما أن الجزم بالنية لم يقم على اعتباره دليل لا يكون معتبراً في صحة العبادة، فالآتي ببعض الأطراف برجاء اصابة الواقع قد قصد القربة بفعله على الفرض، فاذا صادف الواقع كان صحيحاً ومسقطاً للأمر لا محالة.

ومما ذكرناه يظهر أنه لو دار أمر الواجبين المترتبين كالظهر والعصر بين أفعال متعددة لم يجب على المكلف في صحة الاتيان بالثاني الفراغ اليقيني من الأول، بل جاز له الاتيان ببعض محتملاتها ثم الاتيان بالمحتمل الآخر، فاذا دار أمر القبلة بين الجهات الاربع جاز للمكلف أن يصلي الظهر والعصر الى جهة ثم يصليهما الى جهة ثانية. نعم لو صلى الظهر الى جهة معينة لم يجز أن يصلي العصر الى جهة اخرى قبل أن يصلي الظهر اليها، والوجه فيه ظاهر.

التنبيه الرابع: قد عرفت مما تقدم في ميزان العلم الاجمالي أنه لو كان الأصل النافي جارياً في بعض الأطراف دون بعض فلا مانع من اجرائه، فلا يكون العلم

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١١٩.

الاجمالي حينئذٍ منجزاً نظير ما اذا كان بعض الاطراف مضطراً اليه، أو خارجاً عن محل الابتلاء، فان الأصل لا يجري فيه، لما عرفت من أنه يعتبر في جريان الأصل ترتب الأثر العملي عليه، ولا يترتب أثر على اجرائه في المضطر اليه أو الخارج عنْ محل الابتلاء. وكذلك لو كان الأصل الجاري في بعض الاطراف مثبتاً للتكليف، نظير ما اذا علمنا بوقوع نجاسة في أحد الانائين، وكان أحدهما المعين متيقن النجاسة، إما وجداناً، وإما تعبداً لقيام امارة أو أصل محرز على ذلك، فيجري الأصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض، ومثله مالو كان خصوص بعض الأطراف مورداً لقاعدة الاشتغال، أو طرفاً لعلم اجمالي سابق وقد تنجز فيه احتمال التكليف بذلك العلم لسقوط الأصل فيه بمعارضته بالأصل الجاري في طرفه، ففي جميع هذه الموارد يجري الأصل في الطرف الآخر من غير معارض.

ثم ان الذي ذكرناه لا اشكال فيه فيما اذا كان حدوث العلم الاجمالي متأخراً عن هذه الأمور والعلم بها، أو كان مقارناً له. وانما الكلام فيما اذا علم بطرؤ أحد الامور المتقدمة بعد تحقق العلم الاجمالي، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير ليجري الأصل النافي في بعض الأطراف؟ وبعبارة اخرى اذا كان العلم الاجمالي حين حدوثه مقارناً لأحد الامور المتقدمة، لابد من عدم تأثيره من أول الأمر. واما اذا فرض تأثيره في زمان، وحكم بتساقط الاصول في أطرافه، ثم طرء شيء من الأمور المتقدمة، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير بقاء، المعبر عنه بانحلال العلم الاجمالي؟ وجهان، بل قولان. الأظهر هو الانحلال، بيان ذلك: ان العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي ولا على سائر الحجج والامارات في تنجز الحكم المنكشف به، فكما أنه لو تبدل العلم بالشك الساري، أو زالت البينة بقاءً لشبهة موضوعية كما لو شك في عدالة البينة القائمة على نجاسة شيء، أو لشبهة حكمية كما اذا شك في حجية البينة في المورد الذي اقيمت عليه سقط الحكم عن التنجيز، لعدم منجز له بقاءاً. نعم

لو كان الشك في التكليف بعد العلم به تفصيلاً، أو بعد قيام الحجة عليه ناشئاً من ناحية الامتثال، كما اذا علم المكلف بوجوب صلاة الظهر عليه، ثم شك فيه لاحتمال امتثاله والخروج عن عهدته يكون التكليف باقياً على حاله. وكذلك الحال في العلم الاجمالي، فلو علم اجمالاً بنجاسة أحد الانائين ثم علم تفصيلاً أن أحدهما المعين كان نجساً من اول الامر، فالشك في نجاسة الاناء الآخر ليس شكاً في انطباق المعلوم بالاجمال عليه، بل هو شك حادث متعلق بحدوث نجاسة اخرى فيه غير ما هو المعلوم تفصيلاً، ولا مانع من شمول ادلة الأصول لذلك، اذ المفروض ان الأصول المعارضة انما كان موضوعها الشك في انطباق المعلوم بالاجمال على محتملاته، وقد زال ذلك بزوال العلم الاجمالي، وحدث شك آخر غير مقرون بالعلم الاجمالي، فالاصول المتساقطة قد ارتفع موضوعها، والموضوع الحادث لم يكن الأصل فيه ساقطاً.

ومن ذلك يظهر الفرق بين المقام وبين ما اذا كان زوال العلم الاجمالي من جهة الاتيان ببعض الأطراف وحصول الموافقة الاحتمالية، كما اذا علم بوجوب إحدى الصلاتين القصر والاتمام فأتىٰ باحداهما، فان العلم بالتكليف وان كان زائلاً فيه أيضاً إلّا انه بلحاظ البقاء دون الحدوث، وإلّا فالعلم بحدوث تكليف مردد بين تعلقه بالقصر أو التمام موجود فعلاً، فالشك في وجوب القصر مثلاً بعد الاتمام ليس شكاً في حدوث تكليف غير المعلوم بالاجمال، بل هو شك في انطباق المعلوم بالاجمال عليه. ونظير هذا ما اذا علم بنجاسة أحد الانائين ثم وقعت نجاسة في أحدهما المعين، فان العلم الاجمالي وان زال بقاء إلّا أن الشك في نجاسة الاناء الآخر شك في انطباق المعلوم بالاجمال عليه، لا شك حادث في حدوث أمر جديد، وهذا بخلاف المقام، فان الشك في نجاسة الاناء الآخر غير المعلوم نجاسته تفصيلاً شك في حدوث نجاسة اخرى.

وان شئت قلت: زوال العلم الاجمالي بعد الاتيان باحدى الصلاتين كزوال العلم التفصيلي عند احتمال الاتيان بالواجب المعلوم وجوبه، فكما أن زواله بقاء لا ينافي تنجيزه بعد بقائه متعلقاً بحدوث التكليف، كذلك زوال العلم الاجمالي بقاء لا ينافي تنجز المعلوم به بعد بقائه متعلقاً بحدوث التكليف المردد بين أمرين أو أمور، نعم لو زال العلم التفصيلي بتبدله بالشك الساري كزوال العلم الاجمالي في المقام بتبدله بالعلم التفصيلي لم يكن مانع من الرجوع الى الأصل كما عرفت.

فان قلت: اذا أتى باحدى الصلاتين المعلوم وجوب أحداهما اجمالاً، فالعلم الاجمالي بحدوث التكليف المردد وان كان موجوداً فعلاً إلّا أنه لا يمنع من الرجوع الى الأصل في الصلاة التي لم يؤت بها، فيرفع بذلك وجوبها، فان وجوبه بالفعل مشكوك فيه، والأصل الجاري فيه غير معارض بالأصل في الطرف الآخر، لعدم ترتب أثر عليه، وقد عرفت ان تنجيز العلم الاجمالي انما كان من جهة تعارض الأصول وتساقطها.

قلت: الشك فعلاً في وجوب الصلاة التي لم يؤت بها ليس شكاً آخراً غير الشك الموجود أولاً، وقد فرضنا عدم شمول دليل الأصل له بالمعارضة، فكيف يشمله بعد الاتيان باحدى الصلاتين، وهل الأصل الساقط في شيء يعود بعد سقوطه؟!

فان قلت: لا مانع من ذلك بعد اطلاق الدليل لكل حال من الحالات، غاية الأمر رفعنا اليد عنه بالمعارضة، والضرورات تقدر بقدرها، فاذا ارتفعت المعارضة بالاتيان باحدى الصلاتين أمكن التمسك باطلاق الدليل بعده في الطرف الآخر.

وبعبارة اخرى: الأمر في المقام دائر بين رفع اليد عن أصل الدليل ورفع اليد عن اطلاقه، وبما ان المقتضى لرفع اليد هو المحذور العقلي، أعني به لزوم الترخيص في المعصية، فيقتصر فيه على مورده، وهو صورة تعارض الأصلين، واما اذا فرض

عدم جريان الأصل في بعض الأطراف ولو بقاءاً فلا يكون مانع آخر عن جريان الأصل في غيره.

قلت: المحذور العقلي كما يقتضي عدم شمول دليل الأصل لكل من الطرفين في زمان واحد يقتضي عدم شموله لهما في زمانين أيضاً، فكما لا يمكن الحكم بحلية أحد الانائين المعلوم حرمة أحدهما في زمان الحكم بحلية الاناء الآخر، كذلك لا يمكن أن يحكم بحلية أحدهما في زمان والحكم بحلية الآخر في زمان آخر، فانه من الترخيص في المعصية ومخالفة الحكم المعلوم لا محالة، فالعلم بحرمة أحدهما لا بعينه يقتضي سقوط الأصول في جميع الازمنة، كان كلاهما موجوداً أو كان أحدهما معدوماً. والوجه فيه أن الحكم بحلية المعدوم في زمان وجوده لا يجتمع مع الحكم بحلية الآخر في زمان وجود الأول وبعده، فلا يمكن الرجوع الى الأصل في كليهما، للمحذور العقلي، ولا في واحد منهما لعدم الترجيح، فلا مناص من تساقط الأصلين بالكلية. هذا في ما كان العلم الاجمالي باقياً على حاله وكان الشك شكاً في الانطباق.

واما اذا زال بتبدله بالعلم التفصيلي بنجاسة أحد الانائين بخصوصه من أول الأمر، فالشك في نجاسة الآخر شك حادث جديد، ولا مانع من شمول دليل الأصل له.

ولا فرق فيما ذكرناه في زوال العلم الاجمالي وانحلاله بين زواله بالوجدان كالمثال المتقدم وبين زواله بالتعبد كما اذا قامت الامارة على نجاسة أحد الانائين بخصوصه من أول الأمر، أو كان ذلك مقتضى الأصل التنزيلي كالاستصحاب، بل الأمر كذلك في الأصل غير التنزيلي أيضاً، فاذا علمنا بنجاسة أحد الانائين الابيض والأحمر، ثم علمنا بعد ذلك بنجاسة الابيض أو اناء آخر من أول الأمر، فالعلم الاجمالي الأول ينحل لا محالة، فانه بعد العلم الثاني لا يبقى لنا علم بحدوث نجاسة بين الابيض والأحمر، اذ يحتمل أن يكون الأحمر هو النجس من أول الأمر، وقد

فرضنا العلم بنجاسته أو نجاسة الآخر، فلا يبقى إلّا الشك في حدوث نجاسة جديدة في الاناء الابيض غير ما هو المتيقن بين الأحمر والاناء الآخر، ومثل هذا مورد لاصالة الطهارة بلا معارض. وبالجملة العلم الاجمالي الثاني وان كان متأخراً زماناً إلّا أن المنكشف به بما أنه أمر سابق في الوجود فالعلم الاجمالي الأول لا يبقى على حاله، بل ينحل بالعلم الثاني، فيرجع الشك في نجاسة الاناء الابيض الى الشك البدوي. وانتظر لذلك ثمرة مهمة في بحث الملاقي للشبهة المحصورة.

التنبيه الخامس: لو كان الاثر في بعض أطراف العلم الاجمالي اكثر من البعض الآخر، فقد يكون بينهما قدر مشترك، وقد لا يكون. اما القسم الثاني، فلا اشكال في تنجيز العلم الاجمالي في الاطراف كلها، فيجب ترتب الآثار المتباينة بأجمعها، كما اذا علم بوجوب قرائة سورة ياسين أو سورة التوحيد في ليلة الجمعة بنذر ونحوه، فان سورة ياسين وان كانت اكثر من سورة التوحيد إلّا انه لما لم يكن بينهما قدر مشترك ليكون هو المتيقن كان العلم الاجمالي منجزا بالنسبة الى السورتين.

واما القسم الأول، اعني به ما اذا كان بين الاطراف أثر مشترك مع اختصاص أحد الأطراف بأثر، كما اذا علم اجمالاً بوقوع نجاسة في الاناء الذي فيه ماء مطلق أو في الاناء الآخر الذي فيه مايع مضاف، فان أثر النجاسة في كلا الطرفين هو حرمة الشرب، فهذا هو الاثر المشترك، لكن الماء المطلق يختص بأثر آخر وهو عدم جواز الوضوء به على تقدير وقوع النجاسة فيه، فلو كانت النجاسة واقعة في المايع المضاف لا يترتب عليه إلّا حرمة شربه، واما لو كانت واقعة في المطلق ترتب عليه حرمة الشرب وعدم جواز الوضوء به، ففي تنجز هذا العلم الاجمالي من حيث جميع الآثار، أو تنجزه من حيث الأثر المشترك فقط؟ وجهان. ذهب المحقق النائيني رحمه الله الى الثاني[1] بدعوى: ان الأصل يتعارض في كل

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢٥٠.

من الطرفين بالاضافة الى الاثر المشترك، فيسقط في كل منهما، فيكون العلم منجزاً له. واما بالنسبة الى الاثر المختص ببعض الاطراف فيجري الأصل فيه بلا معارض، ففي المثال المتقدم لا يجوز شرب الماء، ولكن لا مانع من الوضوء به.

والتحقيق: ان العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى جميع الآثار، وذلك لان جواز الوضوء به متفرع على جريان قاعدة الطهارة فيه، فاذا فرض عدم جريانها بالمعارضة فلا طريق للحكم بطهارة الماء كي يجوز الوضوء به، فنفس احتمال نجاسته مانع عن التوضى به لو لم يكن هناك ما يوجب الحكم بطهارته. هذا كله في فرض تعدد الموضوع والعلم اجمالاً بثبوت حكم واحد في موضوع، أو ثبوت حكمين في الموضوع الآخر.

واما لو كان الموضوع واحداً وكان الترديد في السبب الذي تعلق به العلم الاجمالي، كما لو علم بانه استدان من عمرو عشرة دراهم أو انه اتلف منه ما يساوي عشرين درهماً، ففي مثل ذلك يكون القدر المشترك معلوم التحقق، والزائد مشكوك الحدوث، فيرجع فيه الى الأصل، والترديد في السبب لا ينافي انحلال الحكم المسبب الى المتيقن والمشكوك، فان ما يوجب تنجز الحكم انما هو العلم بنفس التكليف لا بسببه.

ثم ان ما ذكرناه في الفرض الاخير انما هو فيما لم يكن فيه أصل موضوعي حاكم على اصالة البراءة ونحوها، ففي مالو دار الأمر بين كون نجاسة الثوب مستندة الى ملاقات البول أو الدم لا يمكن الرجوع الى اصالة عدم وجوب غسله ثانياً، فان استصحاب النجاسة قبل الغسلة الثانية حاكمة على الأصل المزبور كما هو ظاهر.

التنبيه السادس: هل يفرق في تنجيز العلم الاجمالي بين الدفعيات والتدريجيات؟ وجهان، بل قولان. وليعلم ان محل الكلام في هذا التنبيه والتنبيه الآتي هو ما اذا لم تكن اطراف العلم الاجمالي مورداً للاحتياط في نفسها مع قطع النظر عن

العلم الاجمالي، واما فيه كما اذا علم اجمالاً بانه يبتلى في هذا اليوم بمعاملة ربوية من جهة الشبهة الحكمية، فلا اشكال في وجوب الاحتياط، سواء قلنا بتنجيز العلم الاجمالي أو لم نقل به. والوجه فيه: ان الاقدام على كل معاملة يحتمل فيها الربا مع قطع النظر عن العلم الاجمالي مورد للاحتياط، لكون الشبهة حكمية، ولا يجوز فيها الرجوع الى البراءة قبل الفحص، هذا من جهة الحكم التكليفي. واما من جهة الحكم الوضعي، فيحكم في كل معاملة تقع في الخارج بالفساد، لأصالة عدم حصول النقل والانتقال.

وتوهم جواز الرجوع الى العمومات الدالة على صحة كل عقد كقوله تعالى ﴿**اوفوا بالعقود**﴾[1]، فيدفعه العلم بتخصيصها بالمعاملة الربوية، وعدم بقائها على عمومها، فالشك في الصحة والفساد انما هو من جهة الشك في الانطباق، لا من جهة الشك في التخصيص، هذا مضافاً الى ان التمسك بالعموم متفرع على الفحص أيضاً: كما كان الامر كذلك في الرجوع اصالة البراءة.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان تدريجية اطراف العلم الاجمالي تقع على وجوه.

الأول: ان تكون مستندة الى اختيار المكلف مع تمكنه من الجمع بينها، كما اذا علم بغصبية احد الثوبين وكان متمكناً من لبسهما معاً، ولكنه اقترح لبس أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر. لا اشكال في خروج الوجه عن محل الكلام، فان العلم بالتكليف الفعلي مع تمكن المكلف من مخالفته وموافقته القطعيتين يوجب تنجزه على ما عرفت.

الثاني: أن تكون التدريجية مستندة الى عدم تمكن المكلف من الجمع بين

---

(١) المائدة: ١.

الأطراف، ولكنه يتمكن من ارتكاب كل منهما بالفعل، وذلك كما اذا علم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، فانه وان لم يتمكن من الجمع بينهما في زمان واحد إلّا انه متمكن من اختيار أي منهما شاء في كل آن، ونظيره العلم بحرمة احد الضدين اللذين لهما ثالث. ولا ينبغي الاشكال في تنجيز العلم الاجمالي في هذا القسم أيضاً بعد العلم بالتكليف الفعلي وسقوط الاصول في اطرافه.

الثالث: ما اذا كانت التدريجية مستندة الى تقيد احد الاطراف بزمان أو زماني متأخر. والحكم المعروف في هذا القسم، تارة: يكون فعلياً على كل تقدير، واخرى: لا يكون فعلياً إلّا على تقدير دون تقدير.

اما القسم الأول: فلا ينبغي الاشكال في تنجيز العلم الاجمالي فيه، اذ الملاك في تنجزه هو العلم بالتكليف الفعلي، وهو حاصل على الفرض، مثاله ما اذا علم اجمالاً بتعلق النذر بقراءة سورة خاصة في هذا اليوم أو في غد، فانه بناء على كون الوجوب فعلياً بالنذر لامكان الواجب التعليقي نعلم بتكليف فعلي متعلق بالقراءة في اليوم أو بالقراءة في الغد، فالتدريجية انما هي في المتعلق، واما الوجوب فهو حاصل بالفعل لا تدريجية فيه على كل تقدير، وفي مثل ذلك لابد من القول بتنجيز العلم الاجمالي، لما عرفت من ان العبرة في التنجيز بالعلم بالتكليف الفعلي وهو ثابت على الفرض.

واما القسم الثاني: وهو مالا يكون العلم فيه متعلقاً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، كما اذا علم بوجوب مردد بين كونه فعلياً بالفعل وكونه فعلياً فيما بعد، نظير ما اذا تردد أمر الواجب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً بشرط يحصل فيما بعد. فقد اختلفت فيه كلماتهم، فبين قائل بجواز الرجوع الى الأصل في كل من الطرفين كما ذهب اليه صاحب الكفاية[1] وقائل بتنجيز العلم الاجمالي وعدم جواز الرجوع الى الاصول

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢١٥.

مطلقاً كما ذهب اليه المحقق النائيني﵀[١]، وبين مفصل بينما اذا كان ملاك الأمر المتأخر تاماً من الآن وما اذا لم يكن كذلك كما ذهب اليه الشيخ الانصاري﵀[٢].

وتوضيح الحال في المقام يتوقف على بيان مقدمة وهي: ان تأخر التكليف قد يستند الى عدم امكانه مع تمامية المقتضى له، كما اذا فرضنا ان الفعل في الزمان المتأخر اتصف بكونه ذا ملاك ولكن المولى غير متمكن من الأمر به فعلاً، مثال ذلك النذر المتعلق بامر متأخر بناء على استحالة الواجب التعليقي، فان الفعل المنذور يتصف بالملاك الملزم بتعلق النذر به إلّا ان الأمر بالوفاء مشروط بمجيء زمانه، بناء على استحالة الأمر بالشيء المتأخر. ومثاله في العرفيات ما اذا كان المريض محتاجاً الى شرب دواء يتوقف تأثيره على وقوعه في اول طلوع الشمس مثلاً، فان المقتضى لشرب الدواء وان كان تاماً بوجود المرض إلّا ان عدم القدرة عليه قبل طلوع الشمس مانع عن طلبه، بناء على استحالة تعلقه بالأمر المتأخر. وقد يستند التأخر الى عدم تمامية المقتضى لعدم تحقق ماله دخل في تماميته، وهذا كاكثر الشروط التي انيط بها فعلية الحكم شرعاً، فاذا علمت المرأة بانها تحيض ثلاثة أيام مرددة في ايام الشهر كلها، فلا علم بها بالتكليف الفعلي ولا بملاكه التام، لعدم العلم بالحيض فعلاً المترتب عليه التكليف وملاكه.

اذا تحققت ذلك فاعلم ان من نظر الى أن تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على كونه متعلقاً بالتكليف الفعلي فقد ذهب الى عدم تنجيزه في المقام، والرجوع الى الأصول في جميع الاطراف، اذ المفروض تردد التكليف فيه بين كونه فعلياً وكونه مشروطاً بشرط غير حاصل، فلا علم بالتكليف الفعلي، فلا مانع من الرجوع الى الأصل في الطرف المبتلى به فعلاً، كما لا مانع من الرجوع الى الاصل في الطرف

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١١١ ـ ١١٢.

(٢) فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٧ (ط. جامعة المدرسين).

الآخر في ظرف الابتلاء به. ومن ذهب الى ان العلم بالملاك التام الفعلي بمنزلة العلم بالتكليف الفعلي فقد فصل بين القسمين المزبورين، والتزم بعدم تنجيز العلم الاجمالي عند عدم العلم بالملاك التام فعلاً، وبتنجيزه فيما اذا علم الملاك التام فعلاً وان لم يكن التكليف فعلياً على تقدير، لعدم حصول شرطه، لان الترخيص في تفويت الملاك الملزم فعلاً بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف الفعلي، فان عدم تمكن المولى من البعث لوجود المانع مع تمامية المقتضى بحيث لو امكنه سحب الزمان المتأخر لفعل لا يرفع قبح الترخيص في تفويت الملاك الملزم، ومن هنا فصل شيخنا الانصاري﵀ بين المثالين المزبورين[١] فالتزم بتنجيز العلم الاجمالي في مسألة العلم بالنذر المردد تعلقه بامر حالي أو استقبالي، وبعدم تنجزه في علم المرأة بالحيض المردد في ايام الشهر، فتمسك فيه باستصحاب عدم تحقق الحيض الى الآن الأول من ثلاثة ايام الباقية من الشهر، وبالبراءة بعد ذلك. والوجه في رجوعه الى البراءة هو ان المرأة بعد تحقق الآن الأول من الايام الثلاثة الباقية يحصل لها اليقين بحيض وطهر سابقين على هذا الآن قطعاً، وبما ان تأريخ كل منهما مجهول، فالاستصحاب فيهما غير جار، للمعارضة على مسلكه﵀، أو لوجه آخر كما ذهب اليه صاحب الكفاية[٢]، وعلى كل حال فلا مجال للاستصحاب[٣] فيرجع الى البراءة.

والتحقيق: في المقام هو ما ذهب اليه المحقق النائيني﵀ من تنجيز العلم مطلقاً، اما فيما تم فيه الملاك فعلاً فقد عرفت وجهه. واما فيما لم يتم فلما تقدم في مبحث مقدمة الواجب من استقلال العقل بقبح تفويت الملاك الملزم التام في ظرفه بتعجيز النفس قبل مجيء وقته، كحكمه بقبح تعجيز النفس عن امتثال التكليف الفعلي، ولا

---

(١) المصدر السابق.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٣) فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٥، ٧٤٤ (ط. جامعة المدرسين).

فرق في حكم العقل بقبح التفويت بين كونه مستنداً الى العبد وكونه مستنداً الى المولى، ومن الظاهر ان ترخيص المولى في ارتكاب الطرف المبتلى به فعلاً وترخيصه في ارتكاب الطرف الآخر في ظرف الابتلاء به ترخيص في تفويت الملاك الملزم التام، وهو على حد الترخيص في مخالفة التكليف الفعلي وعصيانه.

التنبيه السابع: في الشبهة غير المحصورة. ويقع الكلام اولاً في تحديد موضوعها، ثم في بيان حكمها. وذكر لتعريفها وجوه:

الأول: ان غير المحصور ما يعسر عده.

وفيه: اولاً: ان عسر العد لا عبرة به، لعدم انظباطه في نفسه من جهة اختلاف زمان العد وغيره، فالالف يعسر عدها في ساعة، ولا يعسر عدها في يوم أو اكثر.

وثانياً: ان تردد الشاة الواحدة المغصوبة المرددة في اغنام البلد التي لا تزيد على الالف مثلاً من الشبهة غير المحصورة عندهم، والحبة الواحدة من الارز المغصوبة المرددة في الف الف حبة مجتمعة في اناء ليس كذلك، مع ان عد الف الف اعسر من عد الاغنام، فلا يكون عسر العد ضابطاً للشبهة غير المحصورة.

الوجه الثاني: ان الشبهة غير المحصورة ما يعسر موافقتها القطعية.

وفيه: ان العسر بنفسه مانع عن تنجز التكليف وفعليته، سواء كانت اطراف الشبهة قليلة أو كثيرة، فلا يكون ذلك ضابطاً أيضاً.

الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ ﷺ من ان الشبهة غير المحصورة ما كان احتمال التكليف في كل من اطرافها موهوماً لكثرة الاطراف[1].

وفيه: اولاً: ما افاده المحقق النائيني ﷺ انه احالة الى امر مجهول، فان الوهم له

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٣٨ (ط. جامعة المدرسين).

مراتب كثيرة، فاي مرتبة منه يلازم كون الشبهة معها من الشبهة غير المحصورة[١].

وثانياً: ان موهومية احتمال التكليف لا يمنع من التنجيز، ولذا يتنجز التكليف المردد بين طرفين ولو كان احتماله في أحدهما ظنياً وفي الآخر موهوماً، والسر في ذلك ما تقدم من ان مجرد احتمال التكليف باي مرتبة كان يستلزم احتمال العقاب، الذي هو الملاك في تنجز التكليف لولا المؤمن.

الوجه الرابع: ان الميزان في كون الشبهة غير محصورة بالصدق العرفي، فما صدق عليه عرفاً انه غير محصور يلحقه حكمه، وربما يختلف ذلك باختلاف الموارد.

وفيه: اولاً: ان هذه الكلمة لم ترد في موضوع دليل ليرجع في فهم معناها الى العرف، وانما هي من الاصطلاحات المستحدثة.

وثانياً: ان العرف لا ضابطة عندهم لتمييز المحصور عن غيره، فلو سئلوا عن معنى هذه الكلمة تحيروا في تحديدها، والسر فيه ما عرفت من ان عدم الحصر ليس من المعاني المتأصلة، وانما هو أمر اضافي يختلف باختلاف الاشخاص والازمان وغير ذلك.

الوجه الخامس: ما اختاره المحقق النائيني ﷺ من ان الميزان في كون الشبهة غير محصورة عدم تمكن المكلف عادة من المخالفة القطعية بارتكاب جميع الاطراف ولو فرض قدرته على ارتكاب كل واحد منها، ومن هنا تختص الشبهة غير محصورة بموارد الشبهات التحريمية، واما في موارد الشبهة الوجوبية فالاطراف وان بلغت من الكثرة ما بلغت يتمكن المكلف من المخالفة القطعية بترك جميعها[٢]، ولكنه لا يتمكن من الموافقة القطعية، فيجري فيه حكم الاضطرار الى بعض الاطراف على ما

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢٧٦.

(٢) فوائد الاصول: ٤ / ١١٧ ـ ١١٩.

سيجيء الكلام فيه عن قريب.

وفيه: اولاً: ان عدم التمكن من ارتكاب جميع الاطراف لا يلازم كون الشبهة غير محصورة، فقد يتحقق ذلك مع قلة الاطراف وكون الشبهة محصورة.

وثانياً: ان عدم القدرة على المخالفة القطعية أمر يختلف باختلاف المعلوم بالاجمال، وباختلاف الاشخاص، وباختلاف قلة الزمان وكثرته وغير ذلك من الخصوصيات، فليس له ضابط كلي.

وثالثاً: ان عدم التمكن من المخالفة القطعية ان اريد به عدم التمكن منها دفعة فكثير من الشبهات المحصورة كذلك، وان اريد به عدم التمكن منها ولو تدريجياً فقل شبهة تكون غير محصورة، اذ كثير من الشبهات غير المحصورة عندهم يتمكن المكلف من ارتكاب جميع اطرافها في ضمن سنة أو اقل.

فتحصل: انه لم يظهر لنا معنى للشبهة غير المحصورة حتى يتكلم في حكمها.

فالصحيح أن يقال: ان العلم الاجمالي بالتكليف قد يتمكن المكلف معه من الموافقة والمخالفة القطعيتين، وقد يتمكن من أحداهما دون الاخرى، وقد لا يتمكن من شيء منهما. اما الفرض الاخير فلا اشكال في عدم تنجيز العلم الاجمالي فيه، كما لا اشكال في تنجيزه في الفرض الأول. واما الفرض الثاني، فان تمكن فيه المكلف من المخالفة القطعية دون موافقتها فقد عرفت ان العلم الاجمالي موجب للتنجيز بالمقدار الممكن، وسيأتي الكلام فيه مفصلاً عند الاضطرار الى ارتكاب بعض الاطراف. وان تمكن فيه من الموافقة القطعية دون مخالفتها فقد اختار المحقق النائيني﵀ فيه عدم تنجيز العلم الاجمالي، بدعوى: ان وجوب الموافقة القطعية متفرع على حرمة المخالفة القطعية، فاذا لم تحرم الثانية لم تجب الاولى[1].

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١١٩.

ولكنك قد عرفت سابقاً انه لا ملازمة بين الامرين، وان الميزان في تنجيز العلم الاجمالي هو سقوط الاصول في اطرافه، فمتى تمكن المكلف من الموافقة القطعية وجبت، لان احتمال التكليف يستلزم تنجيز الواقع لو لم يكن مؤمناً من العقاب على المخالفة، فعجز المكلف عن المخالفة القطعية المستلزم لعدم حرمتها لا يوجب عدم وجوب الموافقة القطعية المفروض قدرة المكلف عليها وعدم المؤمن من المخالفة الاحتمالية. نعم لو كان عدم حرمة المخالفة القطعية مستنداً الى قصور في ناحية التكليف لا الى عجز المكلف عنها استلزم ذلك عدم وجوب الموافقة القطعية بالضرورة، لكنه خروج عن الفرض، اذ المفروض ان عدم حرمة المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة مستند الى عجز المكلف وعدم تمكنه منها.

فاتضح مما ذكرناه انه لا يفرق في تنجيز العلم الاجمالي بين كثرة الاطراف وقلتها، فلا فرق بين كون الشبهة محصورة أو غير محصورة. نعم ربما تكون كثرة الاطراف ملازمة لطرؤ بعض العناوين المانعة عن تنجيز العلم الاجمالي، كالعسر والحرج والخروج عن محل الابتلاء ونحو ذلك، إلّا ان العبرة بتلك العناوين انفسها لا بكثرة الاطراف.

اذا عرفت ذلك فقد استدل على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة بوجوه.

الأول: ما ذكره الشيخ﵀ من عدم اعتناء العقلاء باحتمال التكليف اذا كان موهوماً[1]. وقد ظهر جواب ذلك مما تقدم.

الثاني: ما ذكره الميرزا النائيني﵀ من ان وجوب الموافقة القطعية متفرع على حرمة المخالفة القطعية، فاذا لم تحرم الثانية لم تجب الاولى[2]. وقد ظهر الجواب عنه بما

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١١٩.

(٢) فوائد الاصول: ٤ / ١١٩.

تقدم.

الثالث: ما ادعي من الاجماع على ذلك.

ويرده: اولاً: ان هذه المسألة من المسائل المستحدثة التي لم يتعرض لها القدماء في كلماتهم، فكيف يمكن في مثل ذلك دعوى الاتفاق من الفقهاء.

وثانياً: على فرض تحقق الاتفاق لا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم، بل هو أمر علم استناد المفتين فيه على احد الأمور المذكورة في كلماتهم.

الرابع: دعوى ان لزوم الاجتناب في الشبهة غير المحصورة مستلزم للحجر غالباً، وهو منفي في الشريعة المقدسة.

ويرد عليه ان دليل نفي العسر والحرج انما يتكفل نفي الحكم عما يكون مصداقاً للعسر والحرج فعلاً، وهذا يختلف باختلاف الاشخاص والازمان وغير ذلك من الخصوصيات. واما ما يستلزم بنوعه الحرج وان لم يكن حرجاً بالاضافة الى شخص خاص فلا دليل على رفعه، وسجييء تفصيل الكلام في ذلك عند التعرض لقاعدة نفي الضرر ان شاء الله.

ثم انه ربما يقال: بعدم شمول أدلة نفي العسر والحرج لامثال المقام، مما كان العسر في تحصيل الموافقة القطعية لا في متعلق التكليف نفسه، بدعوى: انها ناظرة الى أدلة الاحكام الاولية، ومخصصة لها بما اذا لم يكن متعلقها حرجياً، وبما ان المفروض فيما نحن فيه عدم الحرج في الاتيان بمتعلق التكليف، وانما الحرج في تحصيل الموافقة القطعية الواجبة بحكم العقل، فالادلة المذكورة لا تدل على نفي وجوبه.

والجواب: عن ذلك سيأتي عند التعرض للقاعدة المزبورة.

الخامس: قوله عليه السلام في رواية الجبن «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الارضين»[1] بدعوى انه ظاهر في عدم تنجيز العلم الاجمالي عند كون

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ٦١ من ابواب الاطعمة المباحة، ح ٥.

الشبهة غير محصورة.

ويرد عليه ان ظاهر الرواية ان العلم بوجود فرد محرم دار امره بين ما يكون في محل الابتلاء، أو خارجاً عنه لا يوجب وجوب الاجتناب عما هو في محل الابتلاء فهو اجنبي عن كون الشبهة غير محصورة بكثرة اطرافها.

فتحصل انه لا دلالة لشيء من الأمور التي تمسكوا بها على سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز في الشبهة غير المحصورة.

ارشاد فيه أمران

الأول: لو كانت اطراف الشبهة في حد نفسها كثيرة، وكان المعلوم في البين أيضاً كثيراً، ويعبر عنه اصطلاحاً بشبهة الكثير في الكثير، كما لو فرضنا ان اطراف الشبهة كانت الفاً، والمعلوم بينها مأة، فالاطراف بالنسبة الى المعلوم لا تكون كثيرة، فان نسبته اليها نسبة الواحد الى العشرة، فهل يكون العلم الاجمالي في مثل الفرض منجزاً على القول بعدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة؟ وجهان.

والتحقيق: انه يختلف ذلك باختلاف المباني في عدم التنجيز، فبناء على ما افاده الشيخ﵀ من ان ملاك عدم تنجيز العلم في الشبهة غير المحصورة هو كون احتمال التكليف فيها موهوماً، لا يعتنى به العقلاء، بحيث يعد الاعتناء به من الوسواس عندهم يكون العلم الاجمالي في مفروض المثال منجزاً، لان احتمال التكليف في كل واحد من الاطراف غير موهوم على الفرض، فانه من قبيل تردد الواحد في العشرة. واما على مبنى المحقق النائيني﵀ من ان الوجه في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفة القطعية فيها، لعدم تمكن المكلف منها، ووجوب الموافقة القطعية متفرع عليها، فلابد من الالتزام بعدم التنجيز في المقام أيضاً، فان المخالفة القطعية في المثال لا تتحقق إلّا بارتكاب تسعمائة من الاطراف، وذلك عسر او غير مقدور

عادة.

الأمر الثاني: انه بناء على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة، فهل يكون الشك في كل واحد من الاطراف كلا شك، فلا يجري فيه قاعدة الاشتغال، أو ان العلم يفرض فيه كعدمه، فيجري حكم الشك على كل واحد منها؟ مثال ذلك مالو علمنا اجمالاً بوجود مايع مضاف مردد بين الف اناء، فبناء على ان الشبهة في حكم عدمها، صح الوضوء من اناء واحد مع احتمال كونه مايعاً مضافاً، ولا يعتنى بهذا الاحتمال. واما بناء على ان العلم كلا علم، فالشبهة في نفسها مورد لقاعدة الاشتغال، لان صحة الوضوء متوقفة على احراز كون ما يتوضأ به ماء، فنفس احتمال كونه غير ماء كاف في عدم صحة الوضوء به ولو لم يكن علم اجمالي بوجود مايع مضاف أصلاً، فلابد حينئذٍ من تكرار الوضوء بمقدار يعلم معه بكون المتوضىء به ماءً.

والتحقيق أن يقال: انه بناء على ما سلكه الشيخ﵀ من كون الملاك في عدم التنجيز هو كون الاحتمال موهوماً بحيث لا يعتنى به العقلاء فالشبهة في مفروض المقام تكون كلا شبهة، فلا يعتني باحتمال كون المتوضيء به مضافاً مع كونه موهوماً على الفرض. واما بناء على ما سلكه المحقق النائيني﵀ من ان الملاك في عدم التنجيز انما هو عدم التمكن من المخالفة القطعية، فالعلم بوجود التكليف المردد بين اطراف غير محصورة يكون كعدمه، وأما أصل الشبهة فهي باقية في كل واحد من الاطراف على حالها، فاذا كان الاحتمال في نفسه مورداً لقاعدة الاشتغال لابد من الحكم فيه بذلك.

وبهذا ظهر ان ما ذكره المحقق النائيني في المثال المتقدم من ان المعلوم فيه بحكم التالف، فيصح الوضوء بكل من الاطراف مناف لمبناه المتقدم. على انا لا نتعقل كون المعلوم كالتالف، فهل الدرهم المغصوب اذا اشتبه بين الف درهم يعد تالفاً لينتقل

الضمان الى مثله أو قيمته، لا نظن ان يلتزم احد بذلك، فكيف يلتزم بمثله في المقام.

التنبيه الثامن: اذا اضطر الى ارتكاب بعض اطراف العلم الاجمالي في الشبهة التحريمية، أو الى ترك بعض اطرافه في الشبهة الوجوبية، فتارة: يكون الاضطرار الى طرف معين، واخرى: الى احد الاطراف لا بعينه، فهنا مسئلتان. وقبل التكلم في ذلك لابد من بيان ان محل الكلام انما هو فيما كان الاضطرار رافعاً للحكم المعلوم بالاجمال في الطرف المضطر اليه بالكلية، واما فيما لم يكن كذلك، بان كان للعلم الاجمالي أثر في الطرف المضطر اليه في الجملة، فلا اشكال في تنجيز العلم الاجمالي، وتساقط الأصول بعد الاضطرار أيضاً، فلو اضطر الى شرب الماء ثم علم بنجاسته أو نجاسة الخل، فالاضطرار الى شرب الماء انما يوجب جواز شربه، واما ترتيب بقية آثار الطاهر عليه فلا، فالعلم بنجاسته أو نجاسة الخل يوجب العلم بعدم جواز التطهير به أو حرمة شرب الخل، وهذا العلم يوجب تنجيز المعلوم، فلا يجوز التطهير بذلك الماء ولا شرب الخل.

اذا عرفت هذا فنقول: في المسألة الاولى وهي الاضطرار الى المعين ثلاثة صور.

الصورة الاولى: ان يضطر الى الواحد المعين بعد ثبوت العلم الاجمالي وتنجز التكليف، كما لو علم اجمالاً بنجاسة الحليب أو الخل، ثم اضطر الى شرب الحليب لرفع عطشه، فهل يسقط العلم الاجمالي عن التنجيز حتى في غير المضطر اليه؟ قولان. اختار الشيخ ﷺ بقاء التنجيز بالاضافة الى غير المضطر اليه، لان التكليف على تقدير تعلقه به واقعاً قد تنجز بمنجز سابق، ولم يحدث ما يوجب سقوطه فيه[1].

---

(١) فرائد الاصول: ٢/٤٢٥ (ط. جامعة المدرسين).

وذهب صاحب الكفاية في المتن[١] الى سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز حتى في غير المضطر اليه، بدعوى ان تنجيز العلم بالتكليف يدور مدار وجوده حدوثاً وبقاء، ومع الاضطرار لا يكون العلم بالتكليف باقياً بالضرورة.

ثم اورد على نفسه بانه لو كان بقاء العلم معتبراً في تنجيزه لزم عدم تنجيزه عند فقدان بعض الاطراف، أو خروجه عن مورد الابتلاء أو امتثاله.

واجاب عنه بان الاضطرار من حدود التكليف، فالتكليف من اول حدوثه يكون مشروطاً بعدمه، وهذا بخلاف الفقدان، فانه ليس من حدوده، وانما يكون ارتفاع التكليف به من قبيل ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه، وكذلك الحال في فرض الامتثال والخروج عن محل الابتلاء. ثم أمر بالتأمل.

ولكنه في الهامش[٢] عدل عن ذلك، والتزم ببقاء تنجيز العلم الاجمالي في غير الطرف المضطر اليه، بتقريب: ان العلم الاجمالي من أول الأمر تعلق باحد التكليفين مردداً بين القصير والطويل، نظير مالو علم اجمالاً بوجوب الجلوس في المسجد بمقدار ساعتين أو الجلوس في الصحن بمقدار اربع ساعات، والعلم بالتكليف المردد بين القصير والطويل يوجب تنجيزهما معاً، وسقوط التكليف القصير بانتهاء امده لا يستلزم سقوط الآخر.

والصحيح: هو القول بالتنجيز، لما عرفت، ولأن الشك في التكليف في غير الطرف المضطر اليه هو بعينه الشك الذي حكم بعدم جريان الأصل فيه، وليس هو شكاً حادثاً، فلا مؤمن في ارتكابه من العقاب، فيجب الاجتناب عنه بحكم العقل. واما ما ذكره صاحب الكفاية اولاً من ان الاضطرار من حدود التكليف بخلاف الفقدان ونحوه، فيرفعه ما ذكرناه في مبحث الظن من ان فعلية التكليف تدور مدار

---

(١) كفاية الاصول: ٢/٢١٦ ـ ٢١٨.

(٢) كفاية الاصول: ٢/٢١٦.

فعلية موضوعه بجميع قيوده وخصوصياته، فكما ان خصوصيات الموضوع دخيلة في فعلية التكليف، فكذلك نفس وجوده، والملاك في الجميع واحد، وهو ان فعلية البعث والتحريك تتوقف على وجود الموضوع وكل ما اعتبر فيه من الخصوصيات عقلاً أو شرعاً.

الصورة الثانية: ان يكون الاضطرار الى المعين بعد حدوث التكليف وقبل العلم به، بمعنى أن يكون التكليف حادثاً قبل الاضطرار، والعلم به حادثاً بعده، كما لو علم بعد الاضطرار الى أحد المائعين بخصوصه بوقوع نجاسة في أحدهما لا بعينه قبل حصول الاضطرار. وقد اتفقت في هذه الصورة كلمات شيخنا الانصاري والمحقق الخراساني والنائيني[1] ﷺ في الدورة الاخيرة على عدم تنجز العلم الاجمالي، وهو الصحيح، وذلك لان التكليف قبل حصول الاضطرار لم يكن منجزاً، لعدم العلم به، وبعد الاضطرار غير معلوم أيضاً، لاحتمال وقوع النجاسة في الطرف المضطر اليه. وبعبارة اخرى: قبل حصول الاضطرار إما لم يكن شك في التكليف، أو كانت الاصول جارية في جميع الاطراف بلا معارضة بينها لعدم العلم الاجمالي، وعلى كل حال لم تكن الأصول ساقطة بالمعارضة. وأما بعد الاضطرار فلا تكليف في الطرف المضطر اليه قطعاً، لانه اما لم يكن فيه تكليف من أول الأمر، أو انه سقط بالاضطرار، واما الطرف الآخر فالتكليف فيه وان كان محتملاً إلّا انه لا مانع من جريان الأصل فيه، لانه بلا معارض.

نعم في البين شبهة، وهي ان اصالة البراءة الجارية في غير الطرف المضطر اليه وان كانت بلا معارض إلّا انها غير جارية، لوجود أصل حاكم عليها، وهو قاعدة الاشتغال، أو الاستصحاب، وتقريب ذلك: ان التكليف المنكشف بالعلم الاجمالي

---

(١) فرائد الاصول: ٢/٤٢٥ (ط. جامعة المدرسين) وكفاية الاصول: ٢ / ٢١٦، فوائد الاصول: ٤ / ٩٤.

اللاحق سابق على طرؤ الاضطرار، وبعد طرؤه يدور أمره بين أن يكون في الطرف المضطر اليه فيقطع بارتفاعه، أو في الطرف الآخر فيقطع ببقائه، فيكون حاله حال الحدث المردد بين الاصغر المتيقن ارتفاعه بعد الوضوء والاكبر المقطوع بقاؤه، وهذا الاستصحاب وان لم يترتب عليه ثبوت التكليف في غير الطرف المضطر اليه، لانه مثبت، إلّا انه يكفي في جريانه بعد كون مجراه حكماً شرعياً قابلاً للتعبد به حكم العقل بلزوم الاحتياط في غير الطرف المضطر اليه.

والجواب عن هذه الشبهة ان الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال انما يجريان فيما اذا كانت الأصول في جميع اطراف الشبهة ساقطة بالمعارضة، كما في مثال الحدث المردد بين الاكبر والاصغر، فان الأصل في كل منهما معارض به في الآخر، فلا يقين إلّا بالحدث الجامع بين الاصغر والاكبر، وخصوصية كل منهما مشكوكة، فاذا توضأ المكلف أو اغتسل يشك في ارتفاع حدثه، فيستصحب. وهذا بخلاف ما اذا كان الأصل في بعض الاطراف جارياً من دون معارض، فانه لا مجال فيه لجريان الأصل في الكلي بعد حكم الشارع بعدم التكليف في بعض الاطراف، وسقوطه في بعضها بالوجدان، كما في المقام، فان غير الطرف المضطر اليه لا حكم فيه باصالة البراءة، والطرف المضطر اليه يجوز ارتكابه بالوجدان، ومن هنا كان المرجع في دوران الواجب بين الاقل والاكثر الارتباطيين اصالة البراءة، مع انه بعد الاتيان بالاقل يشك في بقاء التكليف المعلوم بالاجمال لا محالة، ولا يرجع معه الى الاستصحاب، وليس الوجه فيه إلّا ان منشأ الشك في بقائه ليس إلّا احتمال تعلق التكليف بالاكثر الذي فرض جريان أصل البراءة فيه بلا معارض، فلم يبق مجال للاستصحاب ولا لقاعدة الاشتغال.

ونظير المقام ما اذا كان بعض الاطراف مورداً للاصل المثبت، وبعضها مورداً للأصل، النافي كما لو علم اجمالاً بعدم الاتيان بصلاة الصبح التي حال وقتها، أو

الظهر التي لم يخرج وقتها فانه بعد الاتيان بصلاة الظهر بمقتضى قاعدة الاشتغال وان كان يشك في بقاء التكليف المعلوم اجمالاً، إلّا ان منشأ الشك في ذلك بما انه منحصر في احتمال ثبوت التكليف بالقضاء الذي قد جرى فيه الأصل النافي، لا مجال فيه للاستصحاب ولا لقاعدة الاشتغال.

وبما ذكرناه في هذه الصورة ظهر الحال في الصورة الثالثة التي لم يعلم فيها التكليف كما هو ظاهر.

ثم انه يلحق بهذه الصورة ما اذا كان الاضطرار والعلم بثبوت تكليف سابق عليه متقارنين زماناً، وذلك لانه في فرض التقارن أيضاً لاتكون الأصول الجارية في الاطراف متعارضة قبل الاضطرار، لعدم العلم الاجمالي، ولا بعده، لثبوت الترخيص في الطرف المضطر اليه قطعاً، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض. ومما ذكرناه في صورة الاضطرار الى المعين من الاطراف يظهر الحال في غيره مما يرتفع الحكم معه، كفقدان بعض الاطراف، أو خروجه عن محل الابتلاء أو نحو ذلك، فيجري فيها ما ذكرناه في الاضطرار باقسامه، ولا حاجة معه الى الاعادة.

المسألة الثانية: فيما كان الاضطرار الى احد الاطراف لا بعينه. ويجري فيه أيضاً الصور الثلاثة المتقدمة، إلّا ان الصحيح هو تنجيز العلم الاجمالي في جميعها، حتى فِيما لو كان الاضطرار قبل حدوث سبب التكليف والعلم به، كما لو اضطر الى شرب احد المايعين لا بعينه، ثم وقعت نجاسة في أحدهما من غير تعيين، والوجه في ذلك انه لا شيء في المقام يتوهم رفعه للحرمة الثابتة لشرب النجس غير الاضطرار، ومن الظاهر ان الاضطرار لم يتعلق بخصوص الحرام قطعاً، وانما تعلق بالجامع بينه وبين الحلال، فلا مقتضى لسقوط الحرمة المعلومة في البين. ونظير ذلك مالو علم نجاسة احد المايعين معيناً، فاضطر المكلف الى شرب أحدهما، فهل يتوهم فيه كون الاضطرار الى الجامع رافعاً لحرمة شرب المعلوم نجاسته؟! ولا فرق بينه

وبين المقام إلّا في ان الحرام معلوم فيه تفصيلاً، وفي محل الكلام اجمالا.

وببيان اوضح: ان النجس المعلوم في البين لا يحتمل اضطرار المكلف الى شربه قطعاً، فلا موجب لارتفاع حكمه، ومجرد اختيار المكلف رفع اضطراره به لو كان موجباً لسقوط حكمه لوجب الالتزام به فيما اذا كان الحرام متميزاً عن غيره أيضاً، ومن الواضح انه لا يلتزم به احد.

فان قلت: فرق بين المقام وما اذا علم الحرام بعينه، فان التكليف بالاجتناب عن الحرام مع تميزه في الخارج لا مانع منه بعد امكان رفع الاضطرار بغيره، فلا موجب لرفع اليد عن حكمه باختيار المكلف رفع اضطراره به أو بغيره، وهذا بخلاف المقام، فان الحرام بعد مالم يكن متميزاً في الخارج، وكان المكلف مضطراً الى ارتكاب احد الاطراف المحتمل انطباق الحرام عليه كان التكليف بالاجتناب عنه بلا فائدة، فيكون لغواً.

قلت: يكفي في بقاء التكليف وعدم سقوطه بالاضطرار الى الجامع بينه وبين الحلال لزوم الاجتناب عما لا يرفع اضطراره به، إذ غاية ما يترتب على الاضطرار الى غير المعين هو عدم وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم في البين، واما حرمة المخالفة القطعية فلا موجب لرفع اليد عنها بعد التمكن منها كما هو المفروض.

ولتوضيح المقام نذكر اموراً:

الأول: ان الحرام المعلوم في البين يتمكن المكلف من مخالفته، ولم يطرء ما يوجب ارتفاعه، لما عرفت من ان الاضطرار انما هو الى الجامع بينه وبين الحلال، لا الى خصوصه ليرتفع حكمه.

الثاني: انه لا يمكن للشارع الترخيص في ارتكاب جميع الاطراف، لاستلزامه الترخيص في المعصية ومخالفة التكليف المعلوم، لما عرفت من حكم العقل

بقبحه.

الثالث: انه لابد من رفع اليد من وجوب الموافقة القطعية، لتوقف رفع الاضطرار على ارتكاب بعض الاطراف لا محالة، فلا مناص من ترخيص الشارع فيه بمقدار يرتفع به الاضطرار، وهو اول وجود يختاره المكلف في الخارج، فان اصاب الحلال الواقعي فلا مقتضى لرفع اليد عن الحرمة الواقعية في الوجود الثاني، لعدم الاضطرار اليه أصلاً، وان اصاب الحرام فالحرمة الواقعية الثابتة له وان لم ترتفع بذلك، لان اختيار المكلف له لا يكشف عن تعلق الاضطرار به، فلا موجب لسقوط حرمته، إلّا انه لا مناص من الترخيص فيه ظاهراً المستلزم لعدم العقاب على المخالفة الواقعية، وكما ان الحكم الواقعي من الوجوب أو الحرمة أو الاباحة ربما يختص باول وجود الطبيعة دون بقية وجوداتها فكذلك الحكم الظاهري، والميزان في الاختصاص وعدمه هو قيام الدليل على الاختصاص أو على عدمه، وحيث ان الموجب للترخيص في المقام هو اضطرار المكلف بارتكاب احد الاطراف فهو لا يقتضي ازيد من الترخيص في اول وجود يختاره المكلف، واما غيره من الوجودات فهو على تقدير كونه محرماً في الواقع لا موجب لرفع اليد عن حكمه، لا واقعاً ولا ظاهراً. وعلى ما ذكرناه يكون المقام واسطة بين موارد الشبهات البدوية التي لم يتنجز الواقع فيها أصلاً وبين موارد العلم الاجمالي فيما لم يتعلق الاضطرار بشيء من اطرافه التي تنجز فيها الواقع على كل تقدير، فان الواقع على تقدير عدم انطباقه على ما يختاره المكلف يبقى على تنجزه، وعلى تقدير انطباقه على ما يختاره يسقط تنجيزه، فتكون النتيجة هو التوسط في التنجيز، بمعنى تنجز الواقع من جهة دون جهة.

فان قلت: اذا كان المفروض ان الحكم الواقعي واحد، والتردد انما هو في متعلقه، فكيف يعقل أن يكون منجزاً على تقدير دون تقدير.

قلت: العلم الاجمالي المتعلق به بما انه اوجب سقوط الاصول في اطرافه فاحتمال التكليف في كل طرف منجز له في نفسه، إلّا ان الاضطرار الى بعض الاطراف اوجب رفع اليد عن ذلك في اول وجود، ولا مقتضى معه لرفع اليد عنه في غيره من الاطراف، فان الضرورات تقدر بقدرها.

ونظير المقام دوران الأمر بين الاقل والاكثر، فان التكليف الواقعي في مورده وان كان واحداً غير متعدد إلّا ان تعلقه بالاقل معلوم، فيتنجز بالاضافة اليه، وتعلقه بالزائد على المتيقن مشكوك فيه، فيجري فيه البراءة، فكما ان وحدة التكليف فيه واقعاً لا تنافي تنجزه على تقدير دون تقدير كذلك الحال في المقام.

ومما ذكرناه ظهر الفرق بين المقام وبين الاضطرار الى المعين، فان المعين المضطر اليه اذا كان مصادفاً للحرام الواقعي ترتفع حرمته واقعاً، فلا علم معه بالتكليف الفعلي، لاحتمال كون الحرام هو المضطر اليه فيما اذا كان الاضطرار سابقاً على العلم الاجمالي، وهذا بخلاف المقام، فان الاضطرار كما عرفت انما تعلق بالجامع بين الحرام والحلال، فلا يوجب ارتفاع الحرمة الواقعية، غاية الأمر انه لا تجب الموافقة لقطعية كما عرفت.

كما انه ظهر فساد ما في الكفاية[1] من ان الترخيص في بعض الاطراف ينافي العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فلا يبقى إلّا احتمال التكليف في غير ما يختاره المكلف، وهو مندفع بالأصل، وذلك لان الترخيص في بعض الاطراف لو كان ترخيصاً واقعياً كما في الاضطرار الى المعين لكان الأمر كما ذكره، إلّا أنه في المقام ليس كذلك، اذ المفروض عدم الاضطرار الى ارتكاب المحرم الواقعي، غاية الأمر يحتمل انطباقه على ما يختاره المكلف، وهو لا يقتضي إلّا الترخيص فيه ظاهراً،

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢١٦.

فالحكم الواقعي ثابت على كل تقدير، ومعه لا وجه للرجوع الى اصالة البراءة في الطرف الآخر.

ثم ان المحقق النائيني ذهب في المقام الى كون ما يختاره المكلف رافعاً لاضطراره مرخصاً فيه واقعاً[1] بدعوى: ان المضطر اليه وان كان جامعاً بين الحلال والحرام إلّا انه باختياره يكون مصداقاً للمضطر اليه، فترتفع حرمته الواقعية لو كان مصداقاً للحرام اتفاقاً. ومع ذلك التزم بعدم جريان البراءة في الطرف الآخر، بتقريب: ان سقوط الحرمة عما يختاره المكلف انما يكون بعد اختياره، واما قبله فالحكم المعلوم اجمالاً فعلي على كل تقدير، وقد مر في بحث الاضطرار الى المعين ان الرافع للتكليف اذا كان متأخراً عن العلم الاجمالي وتساقط الأصول فانما يقتصر في رفعه بمورده، واما غيره من الاطراف فيبقى على حاله من تنجز الحكم المعلوم فيه، وعليه فيكون حال المقام حال الاضطرار الى احد الاطراف معيناً بعد العلم الاجمالي بالتكليف وتساقط الأصول فيها، ونتيجة ذلك هو سقوط التكليف الواقعي على تقدير، وعدم سقوطه على تقدير آخر، المعبر عنه في كلامه بالتوسط في التكليف.

ويرد على ما افاده: اولاً: ما عرفت من أن اختيار المكلف احد الاطراف لرفع اضطراره لا يوجب سقوط حكمه الواقعي. ودعوى انه بالاختيار يكون مصداقاً للمضطر اليه واضحة الفساد، فان الاضطرار الى الجامع لا ينقلب اضطراراً الى الفرد المعين بارادة المكلف واختياره.

وثانياً: انه على تقدير تسليم سقوط الحرمة الواقعية عما يختاره المكلف خارجاً، كيف يعقل الحكم بحرمته الى زمان اختيار المكلف له، فان تحريم الشيء انما

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١٠٦ ـ ١٠٨.

هو لان يكون رادعاً للمكلف عن اختياره، وساداً لطريقه، فكيف يعقل أن يكون مغيىٰ به ومرتفعاً عند حصوله، فلا مناص عن الالتزام بكون ما يختاره المكلف محكوماً بالحلية من أول الأمر، ومعه لا يبقى مجال لدعوى العلم بالتكليف على كل تقدير، فلابد من القول بجريان البراءة في الطرف الآخر فيما اذا كان الاضطرار الى غير المعين سابقاً على العلم الاجمالي، كما هو الحال في الاضطرار الى المعين.

وبالجملة الالتزام بسقوط التكليف في ما يختاره المكلف رافعاً لاضطراره لا يجتمع مع القول بالتنجيز في الطرف الآخر، فلابد من الالتزام بعدم سقوط التكليف فيه كما اخترناه، أو بعدم التنجيز في الطرف الآخر أيضاً كما اختاره صاحب الكفاية، وقد عرفت ان الصحيح ما ذكرناه، هذا كله في الاضطرار الى ارتكاب بعض الاطراف في الشبهة التحريمية.

ومنه يظهر الحال في الاضطرار الى ترك بعض الاطراف في الشبهة الوجوبية، وانه لا موجب لرفع اليد عن الوجوب الواقعي مع عدم الاضطرار الى تركه، إلّا انه مع ذلك لا مناص من الترخيص في ترك بعض الاطراف ظاهراً دفعاً للاضطرار، ونتيجة ذلك هو الالتزام بالتوسط في التنجيز، بمعنى ان الواجب الواقعي يصح العقاب على مخالفته لو تركه المكلف قطعاً بتركه جميع الاطراف، واما اذا ترك من الاطراف بمقدار يرتفع به اضطراره فلا يصح العقاب على مخالفته لو صادف الحرام الواقعي، وعليه فاللازم هو الاتيان باطراف الشبهة بمقدار الامكان، واختصاص الترخيص في الترك بالوجودات المتأخرة على خلاف ما ذكر في الشبهة التحريمية.

التنبيه التاسع: ذكر الشيخ﵀ من شرائط تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة التحريمية كون جميع اطرافه داخلة في محل الابتلاء[1]، ليتمكن المكلف عادة من

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٠ (ط. جامعة المدرسين).

ارتكاب كل منها وعدمه. وذهب الى عدم تنجيزه فيما اذا كان بعض اطرافه خارجاً عن محل الابتلاء، وذلك لانه يعتبر في صحة التكليف الفعلي بشيء كونه في محل الابتلاء، وامكان تعلق ارادة المكلف بايجاده عادة، وإلّا كان الزجر عنه مستهجناً، وعليه فلو كان بعض اطراف العلم الاجمالي خارجاً عن مورد الابتلاء لم يكن معه علم بتكليف فعلي، اذ يدور أمره بين كونه فعلياً أو مشروطاً بشرط غير حاصل، فيجري الأصل حينئذٍ في الطرف المحتمل فيه التكليف الفعلي بلا معارض.

ولم يفرق المحقق الخراساني في هامش الكفاية بين الشبهة الوجوبية والتحريمية[1] بدعوى: ان ما ذكر من الملاك لصحة التكليف التحريمي وهو إمكان تعلق ارادة المكلف بالفعل عادة جار في التكليف الوجوبي أيضاً، اذ يعتبر في صحته امكان تعلق ارادة المكلف بالترك عادة، وعليه فيعتبر في تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية أن لا يكون بعض الاطراف مما يوجد بطبعه في الخارج.

وأورد عليه المحقق النائيني[2] بان متعلق التكاليف الوجوبية لما كان هو الفعل، وهو يستند الى الاختيار حتى اذا كان مفروض التحقق عادة، ولو لم يكن ايجاب مولوي صح تعلق التكليف به، ولا يكون ذلك من التكليف المستهجن، وهذا بخلاف متعلق التكاليف التحريمية، فانه الترك، فاذا كان حاصلاً بنفسه عادة من غير دخل لاختيار المكلف فيه يكون النهي عنه مستهجناً. ثم افاد بعد ذلك ان الميزان في صحة التكليف انما هو امكان داعويته للمكلف أو زاجريته، لا فعلية ذلك، فكل فعل أو ترك يستند الى اختيار المكلف يصح تعلق التكليف به ولو كان ذلك حاصلاً عادة؛

اقول: ما افاده المحقق النائيني من الميزان في صحة التكليف متين جداً، وقد

---

(١) كفاية الاصول «المحشىٰ»: ٤ / ٢٠٣.

(٢) فوائد الاصول: ٤ / ٥١ ـ ٥٢.

ثبت في الشريعة تحريم الزنا بالامهات، وتحريم أكل بعض القاذورات ونحوها مما لا يرغب فيه الانسان بطبعه مع قطع النظر عن تحريمه، والسر في صحة التكليف في هذه الموارد ان الترك فيها مستند الى اختيار المكلف، فلا يقبح التكليف به.

وتوهم لزوم اللغوية من جعل الحكم على نحو العموم ليشمل من يكون تاركاً لمتعلق النهي بنفسه وبطبعه.

مدفوع بان مصلحة جعل التحريم ليس مجرد حصول الترك في الخارج، بل هو مع جعل الداعي الى المكلف امكاناً ليجعل نهي المولى داعياً الى الترك، ويكون بذلك مطيعاً له ومتقرباً منه، فيكمل بذلك نفسه، ويرتفع به مقامه كما هو الغرض الاقصى من التشريع كله.

واما ما ذكره من قبح جعل الحرمة للشيء الخارج عن محل الابتلاء فغير تام، لان الشيء الخارج عن محل الابتلاء اذا صح تعلق التكليف الوجوبي به كما هو مفروض كلامه فلابد وأن يكون مقدوراً، واذا كان فعله مقدوراً فلابد وأن يكون تركه أيضاً اختيارياً، ومعه يصح تعلق النهي به لا محالة.

وبعبارة اخرى: الفعل الممكن اذا كان وجوده مستنداً الى اختيار الفاعل فعدمه يستند الى اختياره لا محالة، وعليه فالعلم الاجمالي بالتكليف مطلقاً، وجوبياً كان أو تحريمياً، ينجز معلومه ولو كان بعض اطرافه خارجاً عن محل الابتلاء، لانه علم بالتكليف الفعلي على كل تقدير. نعم اذا كان الخارج عن محل الابتلاء غير مقدور للمكلف عقلاً، أو كان صدوره منه ممتنعاً عادة كما في كثير من الامثلة المذكورة في المقام لم يكن العلم الاجمالي حينئذٍ منجزاً، لانتفاء الأمر الأول الذي ذكره الشيخ ﷺ شرطاً في تنجيز العلم الاجمالي، وهو اعتبار القدرة في جميع اطرافه، لا من جهة الخروج عن محل الابتلاء.

وحاصل الكلام انه لا يعتبر في صحة التكليف ازيد من القدرة العقلية على

متعلقه، وكونه مستنداً الى اختياره فعلاً وتركاً، فكل ما كان بعض الاطراف غير مقدور للمكلف عقلاً بان كان الترك أو الفعل فيه غير مستند الى اختيار المكلف لم يكن العلم الاجمالي فيه منجزاً، لانه لا يكون حينئذٍ علماً بالتكليف الفعلي. وكل ما كان جميع الاطراف تحت قدرته واختياره وان كان بعضها خارجاً عن محل الابتلاء بالمعنى الذي ذكروه كان العلم فيه منجزاً، لصحة التكليف لكل من الاطراف على الفرض، فالعلم بالتكليف المردد بينها يكون علماً بالحكم الفعلي، الذي قد عرفت انه معه لا يجري الأصل في شيء من الاطراف، فكان احتمال التكليف في كل طرف ملازماً لاحتمال العقاب لا محالة.

وبالجملة ان اعتبار كون الفعل في محل الابتلاء زائداً على القدرة عليه في حسن النهي عنه انما يتم في التكاليف العرفية، التي لا يكون الغرض منها غير حصول متعلقاتها في الخارج فعلاً أو تركاً. واما التكاليف الشرعية فالغرض منها كما عرفت في بحث التعبدي والتوصلي انما هو تكميل النفوس البشرية بجعلها داعية الى الفعل أو الترك، ليحصل بذلك القرب من المولى سبحانه، من دون فرق فيها بين التعبديات التي لا يسقط التكليف فيها بغير قصد القربة والتوصليات التي يسقط التكليف فيها بغير الامتثال أيضاً، ولولا ما ذكرناه من الغرض في التكاليف الشرعية لم يصح الزجر عما لا يوجد الداعي الى فعله دائماً أو غالباً، كنكاح الامهات، وأكل لحوم الانسان والقاذورات ونحوهما، فوقوع مثل هذه النواهي اقوى دليل على عدم اعتبار شيء ازيد من القدرة العقلية، وامكان صدور الفعل من المكلف في صحة الزجر عنه وحسنه.

ثم ان قصد القربة المعتبر في صحة العمل العبادي، وفي تحقق الامتثال ولو في غير العبادي قد يزاحمه وجود الداعي النفساني الى الفعل أو الترك، وقد لا يزاحمه، فيتحقق الامتثال في الخارج، ويتقرب العبد من المولى وان كان له داعي

نفساني أيضاً، وتوضيح ذلك ان قصد القربة اذا انضم اليه الداعي النفساني فهو يتصور على وجوه.

الأول: أن يكون الداعي للمكلف فعلاً نحو الفعل أو الترك أمر المولى وتكليفه، ولا يكون الداعي النفساني الموجود معه إلّا مندكاً فيه كالحجر في جنب الانسان. وهذا لا اشكال في صحة العبادة معه، وتحقق التقرب به مطلقاً.

الثاني: ان ينعكس الأمر، بان يكون الداعي الفعلي للمكلف نحو العلم مجرد ميله النفساني، وكان قصد القربة تابعاً ومندكا فيه بحيث لو لم يكن في البين تكليف لاتى بالعمل أيضاً. وهذا لا اشكال في فساد العبادة معه، وفي عدم حصول التقرب مطلقاً.

الثالث: أن يكون الداعي له كلا الأمرين، ويتصور هذا على قسمين.

الأول: أن يكون لكل من الأمرين دخل في تحقق الفعل أو الترك، بان يكون كل منهما جزء السبب. ولا اشكال معه في فساد العبادة، وعدم حصول القربة لقوله تعالى ﴿**انا خير شريك من عمل لي ولغيري جعلته لغيري**﴾.

القسم الثاني: أن يكون كل من الداعيين تام السببية، كما لو فرضنا حرارة الهواء بحيث لو لم يكن من المولى تكليف بالغسل لكان المكلف مستعملاً للماء لأجل تبريد بدنه، ولكن لو لم يكن الهواء حار لكان مجرد أمر المولى كافياً في محركيته للعبد وخضوعه لمولاه. وقد وقع النزاع في حصول التقرب، وصحة العمل العبادي في هذا القسم. إلّا ان الظاهر حصول التقرب فيه، اذ العبد حينئذٍ لا يتمكن من أن يجعل داعيه خصوص أمر المولى، فليس عليه إلّا ان يسند العمل الى مولاه، بان لا يكون في تحركه عن تحريك المولى قصور في نفسه، وانضمام داع اخر اليه قهراً لا يضر باضافته عمله الى مولاه، وكونه تام العبودية في مقام الامتثال. ولولا ما ذكرناه لم يحكم بصحة صوم من لا يبطل صومه عند الناس بطبعه تحفظاً على مقامه وشرافته،

ولو كان الأمر بالصوم كافياً في ردعه عن الابطال أيضاً، كما هو الحال في اكثر المتدينين بل جميعهم، وهكذا الحال في غير الصوم من الواجبات الالهية، ومن الواضح ان الالتزام بالفساد فيها بديهي الفساد، واذا صح التقرب بذلك ظهر صحة النهي عما لا يكون للمكلف داعي الى فعله غالباً أو دائماً، فانه في مثل ذلك يكون الداعي الفعلي الى الترك كلا الأمرين من الداعي النفساني والتكليف الآلهي على نحو يصلح كل منهما للداعوية مستقلاً، وقد عرفت انه يكفي في حصول التقرب من المولى الذي هو الغاية القصوى من التكليف.

(بقي أمران) **الأول**: انه بناء على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف وحسنه، اذا شككنا في كون بعض اطراف العلم الاجمالي خارجاً عن محل الابتلاء من جهة الشك في مفهومه وعدم تعين حده، فهل يرجع فيه الى الاطلاقات، أو الى اصالة البراءة في الطرف المبتلى به؟ وجهان. ذهب شيخنا الانصاري﵀ الى الأول[1] بدعوى انه لابد من التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات مالم يثبت التقييد، ولازم ذلك هو العلم بالتكليف الفعلي الموجب لعدم جريان الأصول في اطرافه. وذهب صاحب الكفاية الى الثاني[2]، بتقريب: ان التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات انما يتم فيما اذا صح الاطلاق ثبوتاً، ليستكشف بالاطلاق في مقام الاثبات الاطلاق في مقام الثبوت، ومع الشك في صحة الاطلاق ثبوتاً لا أثر للاطلاق اثباتاً.

والتحقيق: كما ذهب اليه المحقق النائيني﵀[3] صحة ما افاده الشيخ﵀ والوجه فيه ان بناء العقلاء أنما هو على حجية ظاهر كلام المولى مالم تثبت قرينة عقلية أو

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٢ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٢٢٣.

(٣) فوائد الاصول: ٤ / ٥٥ ـ ٥٧.

نقلية على خلافه، وليس احتمال استحالة جعل الحكم أو عمومه أو اطلاقه قرينة على ارادة خلاف الظاهر، فاذا امر المولى باتباع قول العادل وترتيب الأثر عليه، واحتملنا استحالة حجيته لاستلزامه الالقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة لا يكون هذا الاحتمال عذراً في مخالفة ظاهر كلام المولى، وعدم تطبيق العمل على قوله. ومثل ذلك ما اذا أمر المولى اكرام كل عالم، واحتملنا وجود المفسدة في اكرام العالم الفاسق، المقتضية لعدم صحة الامر بالكرامة من الحكيم، فان هذا الاحتمال لا يكون عذراً في عدم الاخذ بظاهر كلام المولى في اكرام العالم الفاسق. والمتحصل من ذلك ان الاطلاق في مقام الاثبات كاشف عن الاطلاق في مقام الثبوت مالم يثبت استحالته بدليل قطعي.

ومما ذكرنا يظهر الحال فيما اذا شك في اعتبار أصل الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف وحسنه، فان المرجع فيه أيضاً هو الاطلاق، الموجب للعلم بالتكليف الفعلي، المانع عن الرجوع الى البراءة في الاطراف.

الأمر الثاني: اذا شككنا في خروج بعض اطراف العلم الاجمالي عن تحت القدرة العقلية، أو خروجه عن محل الابتلاء لشبهة مصداقية، بناء على ما ذكروه من كونه مانعاً من تنجيز العلم الاجمالي، فهل يرجع الى البراءة في غيره من الاطراف، وعليه فتقل ثمرة النزاع بيننا وبين القائل بما نعية الخروج عن محل الابتلاء عن تنجيز العلم الاجمالي، فان غالب موارد الخروج عن محل الابتلاء يكون من موارد الشك في القدرة، أو ان المرجع فيه هو الاطلاق ايضاً؟ الظاهر هو الأول، لما ذكرناه في محله من عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية، ولا سيما في موارد التخصيصات اللبية، خصوصاً اذا كان المخصص اللبي من قبيل القرائن المتصلة كما هو المفروض في المقام.

فان قلت: كيف تجري البراءة في المقام مع ان الشك في التكليف فيه ناشيء من

الشك في القدرة، ومن المتسالم عليه ان الشك في القدرة لا يكون مورداً للبراءة فاذا شك المكلف في قدرته على حفر الارض لدفن ميت فهل تحتمل جواز تركه باحتمال العجز عن الامتثال.

قلت: انما لا يجوز الرجوع الى البراءة عند الشك في القدرة فيما علم فوات غرض المولى بالرجوع الى البراءة يقيناً، ولم يحرز استناد ذلك الى عدم القدرة أو الى التقصير في الامتثال كما هو المفروض في المثال، ففي مثل هذا لابد من الفحص، فان تمكن المكلف من الامتثال فهو، وإلّا كان الفوات مستنداً الى عجزه دون تقصيره. واما فيما لم يعلم ذلك، فلا مانع من الرجوع الى البراءة والمقام من هذا القبيل اذا لم يحرز وجود غرض للمولى في الطرف المبتلى به أو المحرز قدرة المكلف عليه، فلا يلزم من الرجوع الى البراءة فيه إلّا احتمال فوات الغرض الثابت في جميع موارد الرجوع الى البراءة.

فان قلت: سلمنا انه لا مانع من الرجوع الى البراءة في الطرف المبتلى به، أو المتيقن قدرة المكلف عليه، إلّا ان شمول دليل البراءة له معارض بشموله للطرف الآخر، فيسقطان بالتعارض، فلا رافع لاحتمال العقاب الموجب لتنجز الواقع على تقدير المصادفة.

قلت: ماهو المانع من التمسك بالاطلاق في المقام وهو كون الشبهة مصداقية مانع عن التمسك بدليل البراءة في غير الطرف المبتلى به أو المحرز قدرة المكلف عليه، فان كل مورد لا يكون قابلاً لوضع التكليف فيه لا يكون قابلاً للرفع أيضاً، فاذا احتملنا عدم القدرة أو ما بحكمها في بعض الاطراف لا يمكننا التمسك بدليل البراءة لكون الشبهة مصداقية، فلا مانع من الرجوع اليها في غيره من الاطراف.

التنبيه العاشر: كما تعتبر القدرة التكوينية على ارتكاب جميع الاطراف في تنجيز العلم الاجمالي تعتبر القدرة الشرعية عليه، ومع عدمها في بعض الاطراف لا

يكون العلم الاجمالي منجزاً. فلو علم المكلف بنجاسة احد ثوبين كان أحدهما المعين مغصوباً لم يكن مانع من الرجوع الى قاعدة الطهارة في غير المغصوب، ولا يعارض ذلك بجريان القاعدة في المغصوب، لعدم ترتب أثر عملي على جريانها فيه بعد العلم بحرمة استعماله على تقديري الطهارة والنجاسة، فالأصل في الطرف الآخر بلا معارض، وقد مر مراراً انَّ تنجيز العلم الاجمالي يدور مدار تساقط الأصول في اطرافه.

التنبيه الحادي عشر: اذا كان الأصل الجاري في بعض اطراف العلم الاجمالي في مرتبة سابقة على الأصل الجاري في البعض الآخر، كما لو علم بوقوع نجاسة في الماء أو التراب مع فرض انحصار الطهور بهما، فهل يكون مثل هذا العلم موجباً لتساقط الأصول الطولية في اطرافه، أو لا يكون موجباً لسقوط الأصل الجاري في الماء، لتقدم رتبته على الأصل الجاري في التراب؟ وعلى الأول، فهل يحكم لذلك بفقدان المكلف للطهورين، أو انه يجب عليه تحصيل الطهارة اليقينية بالجمع بين الوضوء والتيمم، غاية الأمر انه يحتمل نجاسة بدنه بملاقات الماء المحتمل نجاسته؟ وسيجيء ان الحكم في ملاقي الشبهة المحصورة هو الطهارة، وجوه بل اقوال:

اختار المحقق النائيني﵀ عدم تنجيز العلم الاجمالي[1] وجريان الأصل في الماء بلا معارض، بتقريب: ان تنجيز العلم بوقوع النجاسة يتوقف على كونه منشأ للعلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، وهذا مفقود في المقام، اذ النجاسة على تقدير وقوعها في التراب لم يترتب عليها عدم جواز التيمم به، بل عدم جواز التيمم حينئذٍ من جهة تمكنه من الماء الطاهر، لا من جهة نجاسة التراب. وبعبارة اخرى نعلم تفصيلاً ان النجاسة المعلومة في البين لم يترتب عليها عدم جواز التيمم بالتراب،

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢٥٦.

فانها ان كانت واقعة في الماء فهي مقتضية لجواز التيمم لا لعدم جوازه، وان كانت واقعة في التراب فعدم جواز التيمم مستند الى وجود الماء الطاهر لا الى نجاسة التراب، وعليه فلا معارض لجريان اصالة الطهارة في الماء، وبذلك يرتفع موضوع جوازالتيمم، وهو عدم التمكن من الماء.

وما افادهﷺ انما يتم فيما اذا لم يكن لنجاسة التراب أثر آخر في عرض الاثر المترتب على نجاسة الماء، واما فيما اذا كان ذلك كعدم جواز السجود عليه، فالاصل الجاري في الماء لجواز الوضوء به يعارض الاصل الجاري في التراب لجواز السجود عليه، فيتساقطان، وحينئذٍ يمكن القول بوجوب التيمم عليه، نظراً الى ان المكلف فاقد للماء، وليس في البين إلّا احتمال عدم جواز التيمم بالتراب، لاحتمال نجاسته، وبما انه احتمال غير مقرون بالعلم الاجمالي يجري فيه اصالة الطهارة من غير معارض، وقد مر غير مرة انه لا مانع من التفكيك في جريان الاصل من جهة دون جهة.

إلّا ان التحقيق في المقام: انه لو لم يكن أثر شرعي للتراب سوى جواز التيمم به، كما اذا فرضنا ان المكلف غير مكلف بالسجدة لكون وظيفته إلايماء، أو كان التراب مما لا يمكن السجود عليه عقلاً لكونه في مكان مرتفع، أو شرعاً كما اذا كان مملوكاً لغيره ولم يأذن في السجود عليه، فالعلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة الماء لا يترتب عليه سقوط اصالة الطهارة في الماء كما عرفت. واما فيما كان له أثر آخر كجواز السجود عليه، فالظاهر وجوب الجمع حينئذٍ بين الوضوء والتيمم، ولا وجه لما ذكر من ادراج ذلك في فاقد الماء، والحكم عليه بوجوب التيمم، لان فقدان الماء الذي هو الموضوع لجواز التيمم انما يتحقق في موارد:

الأول: فيما اذا لم يتمكن المكلف من استعمال الماء وجداناً لعدم وجوده أو لعدم القدرة على استعماله.

الثاني: ما اذا لم يتمكن من استعماله شرعاً لحرمته، أو لحكم الشارع بفساده.

الثالث: ما اذا لم يتمكن من استعماله عقلاً مع التمكن من استعماله وجداناً واحتمال جوازه شرعاً، كما اذا علم بكون احد المائين غصباً، فان كلاً من المائين يحتمل جواز استعماله شرعاً، إلّا انه ممنوع بحكم العقل، لاحتمال الضرر وهو العقاب.

وشيء من هذه الأمور غير متحقق في المقام، أو انه غير محرز التحقق. اما عدم التمكن من استعماله وجداناً، فعدم تحققه ظاهر. واما عدم التمكن منه بحكم العقل فكذلك، لعدم احتمال العقاب في التوضي بالماء النجس. غايته انه لا يجزي في مقام الامتثال. واما عدم التمكن منه شرعاً فهو أيضاً غير متحقق لو كان المانع الحرمة التكليفية، لما عرفت من عدم حرمة التوضي بالماء النجس اذا لم يكن بقصد التشريع كما هو المفروض، نعم المنع الشرعي من جهة الحرمة الوضعية امر يحتمل تحققه، إلّا انه غير محرز، والعلم بوجوب الوضوء أو التيمم يقتضي الجمع بينهما.

وان شئت قلت: ان العلم بنجاسة الماء أو التراب بعد فرض تساقط الأصول فيهما لا يترتب عليه إلّا عدم جواز الاجتزاء بالوضوء بذلك الماء في مقام الامتثال، وهو لا ينافي وجوبه لعلم اجمالي آخر بوجوبه، أو بوجوب التيمم، اذ المفروض تمكن المكلف من تحصيل الطهارة المائية أو الترابية. ومن ذلك يظهر بطلان القول بجريان حكم فاقد الطهورين عليه.

ثم ان الاحوط في محل الكلام تقديم التيمم على الوضوء، بناء على اشتراط طهارة الاعضاء في صحة التيمم كما هو المعروف، اذ التيمم على تقدير وجوبه مشروط بوقوعه على الاعضاء الطاهرة، وهو لا يتحقق إلّا مع تقديمه على الوضوء كما هو ظاهر. بل ربما يقال بعدم صحة العمل الفاقد للشرط اذا كان تفويت الشرط

بجعل المكلف نفسه عاجزاً عن تحصيله اختياراً، فانه بناء عليه يقطع بفساد التيمم اذا وقع بعد الوضوء، لعدم الأمر به، اما لنجاسة التراب، أو لتفويت المكلف شرط صحة التيمم اختياراً.

التنبيه الثاني عشر: ان ملاقي بعض اطراف الشبهة المحصورة هل يجري عليه حكم نفس الاطراف في وجوب الاجتناب عنه مطلقاً، أو لا يجري كذلك، أو فيه تفصيل؟ وجوه بل اقوال. وقبل الخوض في ذلك لابد من بيان امرين.

الأول: ان محل الكلام انما هو فيما اذا كانت الملاقات مختصة ببعض الاطراف. واما اذا فرضنا ان كل واحد من الاطراف لاقى شيئاً معيناً فلا ينبغي الاشكال في وجوب الاجتناب عن الملاقيات، كوجوب الاجتناب عن نفس الاطراف، وذلك لعلم اجمالي آخر بوجود نجاسة بينها زائداً على النجاسة المعلومة في نفس الاطراف.

الثاني: ان تساقط الأصول المتوقف عليه تنجيز العلم الاجمالي انما يكون مع العلم بالموضوع التام للحكم، كما هو الغالب في الشبهات الموضوعية. واما فيما لم يعلم إلّا جزء الموضوع فلا مانع من جريان الاصل، والحكم بعدم تحقق تمام الموضوع عند الشك فيه، مثلاً جواز القصاص حكم مترتب على قتل المؤمن، فموضوعه مركب من تحقق القتل وكون متعلقه مؤمناً، فاذا علمنا اجمالاً بكون أحد الشخصين مؤمناً محقون الدم، فالعلم الاجمالي وان كان موجباً لتساقط الأصول في اطرافه، فلا يجوز قتل كل منهما، إلّا انه اذا قتل أحدهما فليس للحاكم أن يقتص من القاتل، لعدم احراز كونه قاتل مؤمن، بل مقتضى الأصل عدم قتل المؤمن المترتب عليه القصاص. ومن هذا القبيل ما اذا علم كون أحد الجسدين ميت انسان لم يغسل بعد، فان هذا العلم الاجمالي وان كان يقتضي وجوب الاجتناب عن أكل كل من اللحمين، إلّا انه اذا تحقق مس أحدهما لا يحكم فيه بوجوب الغسل، لانه حكم

مترتب على عنوان مس ميت الآدمي، وهو مشكوك التحقق، والأصل عدمه، والسر في ذلك ان العلم الاجمالي اذا تعلق بثبوت التكليف الفعلي فالشك في كل من اطرافه انما يكون شكاً في انطباق المعلوم بالاجمال عليه، ومعه لا يمكن الرجوع الى الأصل النافي، لا في جميع الاطراف، ولا في بعضها، كما عرفت وجهه فيما تقدم. واما اذا كان الشك في اصل ثبوت التكليف كما في المثالين، فلا مانع فيه من الرجوع الى الأصل، وترتيب أثره عليه.

وما ذكرناه فيما احرز كون المعلوم بالاجمال تمام الموضوع للحكم أو جزئه في غاية الوضوح، إلّا انه ربما يستشكل في بعض الموارد، فقد يحكم فيه بتنجيز العلم الاجمالي بدعوى انه مندرج تحت العلم بالحكم الفعلي، وقد يحكم بعدم تنجيزه بدعوى انه من العلم بجزء الموضوع لا بتمامه، مثاله ما اذا علم اجمالاً بغصبية أحدى الشجرتين فتجدد لاحديهما ثمرة دون الاخرى، فقد يقال فيه بجواز التصرف في الثمرة تكليفاً، وبعدم ضمانها وضعاً، نظراً الى ان الموجب لحرمة الثمرة كونها نماء المغصوب، وهو مشكوك فيه، كما ان موضوع الضمان وضع اليد على مال الغير، وهو أيضاً مشكوك فيه، فالعلم بغصبية أحدى الشجرتين لا يترتب عليه إلّا حرمة التصرف فيهما، وضمان المكلف للمغصوب منهما بوضع يده عليه. واما حرمة التصرف في الثمرة أو ضمانها فهي غير مترتبة على العلم المزبور، فلا مانع من الرجوع الى الاصل فيها في نفي الحكم التكليفي والوضعي.

وقد اورد المحقق النائيني عليه بما حاصله[1]: ان وضع اليد على العين المغصوبة موجب لضمانها وضمان منافعها الى الابد، ومن ثم جاز للمالك الرجوع الى الغاصب الأول في المنافع المتجددة بعد خروج العين عن يده ودخولها تحت الايادي

(١) فوائد الاصول: ٤ / ٧٣ ـ ٧٥.

المتأخرة، فالعلم الاجمالي بغصبية أحدى الشجرتين كما يترتب عليه ضمان نفس العين المغصوبة يترتب عليه ضمان منافعها المتأخرة، هذا من جهة الحكم الوضعي. واما من حيث الحكم التكليفي، فحرمة الثمرة وان لم تكن موجودة من الأول، لعدم موضوعها، إلّا ان ملاكها قد تم بغصب العين الموجب لكون اليد عادية بالاضافة الى نفس العين ومنافعها الموجودة وغير الموجودة بالفعل.

والصحيح: عدم تمامية ما افاده، لا من جهة الحكم الوضعي، ولا من جهة الحكم التكليفي.

اما من جهة الحكم الوضعي، فلأنَّ الحكم بضمان المنافع المتجددة بغصب العين يتوقف على امرين.

الأول: احراز كون المنافع منافع العين المغصوبة، ومع الشك في ذلك كما في المقام لا يحكم بالضمان، ضرورة ان احراز الكبرى الكلية لا يترتب عليه الحكم في الموضوع الخارجي مالم يحرز كونه من صغرياتها.

الثاني: احراز وضع اليد على العين المغصوبة، فما لم يحرز ذلك لا يحكم بضمان منافعها، كما لا يحكم بضمان اصلها، فاذا فرضنا انه في فرض العلم بغصبية أحدى الشجرتين لم توضع اليد إلّا على احداهما فيما انه لم يحرز كونه من وضع اليد على العين المغصوبة لا يحكم بكونه سبباً لضمان العين، فضلاً عن ضمان منافعها.

واما الحكم التكليفي، فلانّا لا نتعقل ثبوت ملاك تحريم المنافع قبل وجودها خارجة، فان حرمة التصرف في مال الغير انما تثبت بعد ثبوت موضوعه في الخارج، ومع عدم تحققه لا معنى لتحقق ملاك التحريم، كما لا معنى لثبوت نفسه.

والتحقيق ان يقال: ان العينين المعلوم غصبية احداهما قد تكونان مسبوقتين بملكية الغير بهما، وقد لا يكونان كذلك.

اما الصورة الاولى: كما اذا فرضنا انه انتقلت احدى الشجرتين الى شخص وغصب الاخرى، ثم اشتبهتا، فحصل لاحداهما نماء دون الاخرى، فالصحيح فيها الحكم بضمان المنافع وحرمة التصرف فيها، عملاً باستصحاب بقاء أصل الشجرة على ملك مالكها وعدم انتقالها اليه، ومقتضى ذلك الحكم بمالكية المنافع لمالك الشجرة، فيحرم التصرف فيها بغير اذنه، ويضمنها لكون اليد عليها يد عادية.

فان قلت: ان استصحاب بقاء الشجرة ذات النماء على ملك مالكها الأصلي معارض باستصحاب بقاء الشجرة الاخرى على ملك مالكها، للعلم الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع، فاجراء الأصل في الاولى دون الثانية ترجيح بلا مرجح؛

قلت: لا معارضة بين الاستصحابين بعد ما عرفت سابقاً من ان العلم بالمخالفة الواقعية في أحد الاستصحابين على الاجمال لا يمنع جريانهما اذا لم يستلزم المخالفة العملية، كما هو المفروض في المقام، وعليه فيحكم بحرمة التصرف في كل من الشجرتين، وبضمان المنافع المتجددة.

واما الصورة الثانية: كما لو خرج شخصان للصيد، وصاد كل منهما صيداً، فغصب أحدهما ما اصطاده الاخر، ثم اشتبها، فحصل لاحدهما نماء دون الآخر، فالظاهر فيها عدم الحكم بضمان المنافع، لعدم احراز كون النماء ولا العين مملوكة للغير في زمان ليستصحب ذلك، واستصحاب عدم دخول الماء في ملك من بيده العين لا أثر له في اثبات الضمان، لانه مترتب على وضع اليد على ملك الغير، لا على وضعها على غير مملوكه، ومن الظاهر انه لا يثبت موضوع الضمان بالاصل المزبور.

واما جواز التصرف في ذلك وعدمه، فيبتنيان على النزاع المعروف في جريان اصالة البراءة في الاموال وعدمه. فعلى الأول لا مانع من التصرف في النماء، لعدم احراز كونه مال الغير، وعلى الثاني لابد من الاحتياط. لكن الظاهر هو الاول، فان ادلة البراءة عامة، ولم يرد ما يوجب تخصيصها بغير الاموال إلّا ماربما يقال من

قوله ﷺ «لا يحل مال إلّا من وجه احله الله»[١] يدل على أن كل مال لابد في حليته من سبب يوجبها، فهما شك في تحققه يحكم بعدمه، وهو غير صالح للتخصيص.

اما اولاً: فلان الشك في الحلية والحرمة من اسباب الحلية شرعاً، فالحكم بالحلية ناشيء من احراز موضوعه، ولا مجال معه لاستصحاب عدم تحقق السبب.

وثانياً: ان الشك في الحرمة في مفروض المثال ناشيء من احتمال دخول النماء في ملك الغير، والاستصحاب يقتضي عدمه، وبه يحرز عدم المنع شرعاً، بناء على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية كما هو المختار، ولا يعارض ذلك باستصحاب عدم دخوله في ملكه، اذ لا يثبت بذلك كونه ملكاً للغير، الذي هو الموضوع لحرمة التصرف.

وبما ذكرنا يظهر صحة جريان الاستصحاب في العين المرددة بين ملك الشخص وملك غيره في غير موارد العلم الاجمالي، هذا في التصرفات غير المتوقفة على الملك. واما التصرف المتوقف عليه، كالبيع ونحوه، فلا ينبغي الشك في عدم ترتب اثاره، والوجه فيه ظاهر.

اذا عرفت ذلك، فيقع الكلام في مسائل ثلاث.

الاولى: ما اذا علم نجاسة احد الشيئين ثم حصلت الملاقات.

الثانية: فيما اذا تحققت الملاقات والعلم بها ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف الآخر.

الثالثة: ما اذا حصلت الملاقات ولكنه لم يعلم المكلف بها إلّا بعد العلم الاجمالي بنجاسة مالاقاه أو الطرف الآخر.

---

(١) وسائل الشيعة: ٦ / باب ٣ من ابواب الانفال، ح ٢.

اما المسألة الاولى: فلا ينبغي الشك فيها في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي، فان وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس قد أخذ في موضوعه أمران: أحدهما الملاقات، والثاني وقوعها على النجس، وعليه فالعلم بنجاسة احد الشيئين ليس إلّا علماً بما هو جزء الموضوع لهذا الحكم، واما الجزء الآخر فلم يكن متحققاً في زمان العلم، فلا يكون العلم منجزاً له، فيرجع عند الشك فيه الى اصالة الطهارة.

هذا وربما قيل بوجوب الاجتناب عن الملاقي أيضاً لوجهين:

الأول: ان نجاسة الملاقي متحدة مع نجاسة الملاقى، غاية الأمر انها توسعت بالملاقات، وثبتت لامرين بعد ما كانت ثابتة لأمر واحد، فهو نظير ما لو قسم ما في احد الانائين الى قسمين، فكما انه يجب الاجتناب عن كليهما حينئذٍ وعن الطرف الآخر تحصيلاً للموافقة القطعية، كذلك يجب الاجتناب عن الملاقي والملاقى والطرف الآخر تحصيلاً للقطع بالاجتناب عن النجاسة المعلومة بالاجمال.

ويرد عليه: انه انما يتم بناء على القول بسراية النجاسة من الملاقى ـ بالفتح ـ الى الملاقي ـ بالكسر ـ سراية حقيقية، وهو باطل كما بين في محله. واما على القول بان نجاسة الملاقي حكم مستقل مترتب على الملاقات مغاير للحكم الثابت لما لاقاه، فالظاهر ان الاجتناب عن النجس المعلوم في البين لا يتوقف على الاجتناب عن الملاقي، غاية الامر انه يحتمل حدوث نجاسة جديدة فيه، والأصل عدمه. ومما يشهد على كون نجاسة الملاقي مغايرة لنجاسة مالاقاه ان نجاسة الملاقي للنجس كطهارة المتنجس الملاقي للكر الطاهر، فكما ان طهارته مغيرة لطهارة الماء وان كانت ناشئة من ملاقاته، كذلك نجاسة الملاقى مغايرة لنجاسة مالاقاه وان كانت ناشئة في ملاقاته.

هذا وربما يستدل على كون تنجس الملاقى بالسراية كما عن شيخنا

الانصاري[١] برواية الكافي عن أبي جعفر عليه السلام «اتاه رجل، فقال وقعت فارة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله. فقال الرجل: الفارة أهون عليَّ من أن اترك طعامي من اجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: انك لم تستخف بالفارة، وانما استخففت بدينك، ان الله حرم الميتة من كل شيء»[٢] تقريب الاستدلال ان السائل لم يرد بقوله الفأرة اهون الخ أكل الفارة في ضمن الزيت أو السمن، بل اراد أكل السمن أو الزيت الملاقي لها، فقول الامام عليه السلام في مقام التعريض له «ان الله حرم الميتة من كل شيء» يدل على انَّ أكل الملاقي للميتة ينافي الاجتناب عن نفس الميتة، فنجاسته وحرمته عين نجاستها وحرمتها.

والجواب عن ذلك: انه لا يستفاد من الرواية إلّا ان حرمة الشيء الناشئة من نجاسته ملازمة مع حرمة ملاقيه ونجاسته من دون فرق بين كثرة الملاقي وقلته، وكبر ذلك الشيء وصغره، فكأن السائل استبعد أن تكون الفارة على صغرها موجبة لنجاسة مافي الخابية من السمن أو الزيت، فاجابه الامام عليه السلام بعدم اختصاص حرمة الميتة بشيء دون شيء، وليس في ذلك دلالة على ان نجاسة الملاقي وحرمته عين نجاسة الميتة وحرمتها كما هو ظاهر.

الوجه الثاني: ان العلم الاجمالي بالنجس الموجود بين الطرفين وان لم يكن مقتضياً لوجوب الاجتناب عن الملاقي كما مر، إلّا انه يحدث بعد العلم بالملاقات علم اجمالي آخر بوجود نجس في الملاقي أو الطرف الآخر، وهذا العلم مما لا مجال لانكاره بعد فرض الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه واقعاً، ومن ثم لو فرض انعدام الملاقى ـ بالفتح ـ كان العلم بالنجاسة المرددة بين الملاقي والطرف الآخر موجوداً لا محالة.

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٣ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) وسائل الشيعة: ١ / باب ٥ من ابواب الماء المضاف، ح ٢.

نعم لو فرضنا حصول الملاقاة بعد انعدام الطرف الآخر لم يكن العلم الثاني مؤثراً في التنجيز، لعدم كونه علماً بالتكليف الفعلي الموجب لتساقط الاصول في الاطراف.

وقد اجاب شيخنا الانصاري ﷺ عن هذا الوجه بما حاصله[1] ان العلم الاجمالي بالنجاسة وان كان حاصلاً بين الملاقي والطرف الآخر إلّا انه لا يمنع عن جريان الاصل في الملاقي، اذ المفروض سقوط الأصل الجاري في الطرف الآخر قبل حدوث العلم الثاني، وعليه فليس العلم الثاني علماً بالتكليف الحادث غير التكليف الاول، اذ المفروض احتمال أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز حكمه بالعلم السابق، وقد عرفت فيما مر انه يشترط في تنجيز العلم الاجمالي ان لا يكون التكليف في بعض اطرافه متنجزاً بمنجز سابق على العلم، اذ معه لا يبقى إلّا إحتمال حدوث التكليف في الطرف الآخر، ولا مانع معه من الرجوع الى الاصل النافي، وبما ان اصالة الطهارة في مفروض الكلام قد فرض سقوطها في الطرف الآخر قبل العلم الثاني فلا مانع من الرجوع الى اصالة الطهارة في الملاقي، أو استصحاب عدم ملاقاته مع النجس المترتب عليه بقاؤه على طهارته.

ولكن التحقيق: في المقام هو التفصيل بين ما اذا كان الطرف الآخر مجرى لأصل طولي سليم عن المعارض، وما لم يكن كذلك، فيجري الاصل في الملاقي في الصورة الثانية دون الأولى، مثال ذلك انه اذا علم نجاسة الماء أو الثوب، فقد عرفت فيما مر انه لا يترتب على هذا العلم إلّا سقوط اصالة الطهارة في كلا الطرفين، واما اصالة الاباحة في الماء فلا مانع من جريانها، فاذا لاقى الثوب شيئاً آخر فلا محالة يحدث علم اجمالي جديد بنجاسته أو حرمة الماء المفروض حليته الظاهرية

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٤ ـ ٤٢٥ (ط. جامعة المدرسين).

سابقاً، وهذا العلم الاجمالي يمنع عن الرجوع الى كلا الاصلين، لاستلزامه المخالفة القطعية، ولا الى احدهما بالخصوص لانه بلا مرجح. واما فيما اذا علم نجاسة أحد المائين أو أحد الثوبين فيما انه لا يختص بعض الاطراف باصل طولي كانت اصالة الطهارة في الملاقي بلا معارض على ما افاده الشيخ؛

واما المسألة الثانية: فهي فيما اذا حصلت الملاقات والعلم بها ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى أو شيء آخر. وقد وقع الكلام فيها في وجوب الاجتناب عن الملاقي وعدمه، فذهب صاحب الكفاية الى الأول[1]، نظراً الى ان العلم الاجمالي كما تعلق بالنجاسة المرددة بين الملاقي وطرفه، كذلك تعلق بالنجاسة المرددة بين الملاقي وذاك الطرف، ففي الحقيقة الامر دائر بين نجاسة الملاقى والملاقى ونجاسة الطرف الآخر، فهو نظير مالو علم بوقوع نجاسة في الاناء الكبير أو في الانائين الصغيرين، فكما يجب فيه الاجتناب عن جميع الاواني، كذلك يجب الاجتناب عن مجموع الملاقي والملاقى والطرف الآخر. ولا فرق بين المثال وما نحن فيه إلّا في ان نجاسة الملاقي في المقام مسببة عن نجاسة مالاقاه، بخلاف المثال، ومجرد ذلك لا يكون موجباً لتغير حكمهما بعد كون نسبة العلم الاجمالي الى كليهما على حد سواء.

وذهب المحقق النائيني تبعاً لشيخنا الانصاري الى الثاني[2] بتقريب: ان الأصل الجاري في الملاقي مقدم رتبة على الأصل الجاري في ملاقيه، اذ الشك في نجاسته ناشئة من الشك في نجاسة مالاقاه، وعليه فالمعارضة انما تقع في الأصول الجارية في المرتبة السابقة، فيبقى الأصل الجاري في الملاقي بلا معارض.

والتحقيق في المقام: هو التفصيل، فان زمان المعلوم بالاجمال قد يكون سابقاً على زمان الملاقاة، وقد يكون متحداً معه.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٢٧.

(٢) اجود التقريرات: ٢ / ٢٦٠. فرائد الاصول: ٢ / ٤٢٤ (ط. جامعة المدرسين).

اما على الأول: فلا مانع من الرجوع الى الاصل في الملاقي، فلو لاقى أحد الانائين للثوب يوم الجمعة، ثم علم يوم السبت بنجاسة احد الانائين يوم الخميس، فالعلم الحادث يوم السبت بما انه متعلق بحدوث النجاسة يوم الخميس المرددة بين الانائين فالشك في طهارة كل من الانائين ونجاسته شك في انطباق المعلوم بالاجمال عليه، فلا يجري فيه الأصل لما مر. واما الشك في نجاسة الثوب وطهارته فهو شك في حدوث نجاسة اخرى بعد حدوث النجاسة المرددة بين الانائين بزمان، ولا مانع من شمول دليل الأصل له بعد فرض تنجز النجاسة السابقة بالعلم المتأخر، واحتمال انطباقها على الطرف الآخر الموجب لعدم جريان الأصل فيه، فيجري اصالة الطهارة في الثوب بلا معارض.

وبذلك يظهر الفرق بين المقام والمثال المتقدم، فان كلاً من الانائين الصغيرين كان عدلاً للعلم الاجمالي، بخلاف المقام، اذ المفروض ان النجاسة الحادثة يوم الخميس مرددة بين خصوص الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف الآخر، واما نجاسة الثوب الملاقى فهي على تقدير ثبوتها واقعاً نجاسة جديدة غير المعلوم بالاجمال، وبما انها مشكوكة يجري فيها الأصل، كما لو شك في نجاسته من جهة اخرى غير الملاقاة. نعم لو فرض للطرف الاخر أصل طولي جار فيه قبل العلم بالملاقات لزم الاجتناب عن الملاقى أيضاً، وقد ظهر وجهه مما تقدم في الشق الأول.

واما على الثاني: وهو ما كان زمان الملاقاة متحداً مع زمان المعلوم بالاجمال، كما اذا فرضنا ثوباً في اناء فيه ماء، وعلمنا اجمالاً بوقوع نجاسة في ذلك الماء أو في اناء آخر، فالحق وجوب الاجتناب عن الملاقى ومالاقاه والطرف الآخر، وذلك لان العلم الاجمالي كما تعلق بنجاسة احد الانائين كذلك تعلق بنجاسة الثوب أو الاناء الآخر، والأصل الجاري في الملاقى وان كان في مرتبة سابقة على الأصل الجاري في ملاقيه إلّا انه لا يقتضي اختصاص المعارضة به لوجهين.

الأول: ان السبق والتأخر الرتبي انما يترتب عليهما الاثر في الاحكام العقلية المترتبة على الرتبة، واما الاحكام الشرعية فهي مترتبة على الموجودات الخارجية، ولا اثر فيها للتقدم أو التأخر الرتبي، ومن هنا يحكم باعادة الوضوء وصلاة الغداة وصلاة الظهر فيما اذا علم ببطلان وضوئه لصلاة الغداة أو بطلان صلاة الظهر لترك ركن منها، فان بطلان صلاة الغداة وان كان في مرتبة متأخرة عن بطلان الوضوء، والشك فيه مسبباً عن الشك فيه، إلّا انه لا أثر لذلك بعد تساوي نسبة العلم الاجمالي الى الجميع، فتسقط قاعدة الفراغ فيها، فيجب قضاء الصلاتين.

الثاني: ان الاصل الجاري في الملاقي وان كان في مرتبة متأخرة عن الأصل الجاري فيما لاقاه، إلّا ان كلا الأصلين في عرض الأصل الجاري في الطرف الآخر بلا تقدم وتأخر بينهما.

ودعوى: ان الأصل الجاري في الملاقى ـ بالفتح ـ اذا كان في عرض الأصل الجاري في الطرف الآخر فالأصل المتأخر عنه رتبة متأخر عن الأصل الجاري في الطرف أيضاً، اذ المتأخر عن احد المتساويين في الرتبة متأخر عن الآخر أيضاً بالضرورة.

مدفوعة: بان ذلك انما يتم في السبق واللحوق بالزمان أو بالشرف، والوجه فيه ظاهر، واما في غير ذلك من اقسام السبق فقد تقدم ان تأخر شيء عن احد المتحدين في الرتبة لا يقتضي تأخره عن الآخر، فان وجود المعلول متأخر في الرتبة عن وجود علته، ومع ذلك فهو غير متأخر عن عدم علته، مع كون وجود العلة وعدمها في مرتبة واحدة.

وبالجملة لا اعتبار بالسبق واللحوق الرتبي في جريان الأصول، وانما الاعتبار بالزماني منهما، وعليه فاذا فرض اتحاد زمان الملاقات وزمان المعلوم بالاجمال فكل من الملاقي والملاقى طرف للعلم الاجمالي، فلابد من الاجتناب

عنهما. ثم انه يلحق بهذا القسم ما اذا كان العلم بالملاقات مقارناً مع العلم الاجمالي حدوثاً، والوجه فيه ظاهر.

واما المسألة الثالثة: وهي ما اذا تحققت الملاقات قبل العلم الاجمالي، ولكن لم يعلم المكلف بها إلّا بعد حصوله. فلا ينبغي الاشكال في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فيما اذا كان زمان المعلوم بالاجمال سابقاً على زمان الملاقات إلّا فيما كان للطرف الآخر أثر طولي يختص به، وقد ظهر وجه كل ذلك مما تقدم. واما اذا كان زمان الملاقات متحداً مع زمان المعلوم بالاجمال، فربما يقال: فيه بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقي نظراً الى ان العلم الاجمالي لسبقه زماناً على العلم بالملاقات أوجب سقوط الاصلين في الملاقى ـ بالفتح ـ وطرفه، فالشك في نجاسة الملاقي بما انه متأخر عن زمان العلم الاجمالي وعن سقوط الاصلين المزبورين لا مانع من الرجوع الى الأصل فيه، بل لو فرضنا ان الشك في نجاسته كان مقارناً للعلم الاجمالي لجرى الاصل فيه أيضاً، لعدم العلم بالملاقات في ذلك الزمان، والمفروض أنه لم يحدث بعد ذلك شيء يوجب سقوط الأصل الجاري فيه.

ولكن الصحيح: وجوب الاجتناب عنه، فان العلم الاجمالي وان كان حدوثاً متعلقاً بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف الآخر إلّا أنه بعد العلم بالملاقات ينقلب الى العلم بنجاسة الملاقى والملاقي أو الطرف، وقد مرّ ان الاعتبار في تساقط الأصول انما هو ببقاء العلم الاجمالي دون حدوثه، ونظير ذلك ما اذا علمنا بوقوع نجاسة في الاناء الكبير أو الصغير، ثم تبدل العلم المزبور بالعلم بوقوعها في الاناء الكبير أو الانائين الصغيرين، فهل يشك احد في وجوب الاجتناب عن جميع الاواني أو يتوهم أحد كون سبق العلم الاول موجباً لاختصاص تنجز الواقع بالاناء الكبير واحد الانائين الصغيرين، وليس ذلك إلّا لما ذكرناه من ان العلم الثاني هو الموجب لسقوط الأصول بقاء دون العلم الاول المفروض زواله.

بقي الكلام فيما افاده صاحب الكفاية من انه قد يجب الاجتناب على الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقى وذكر له موردين[١].

الأول: ما اذا علم بالملاقات، ثم علم اجمالاً نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف الآخر، ولكن كان الملاقي حتى حدوث العلم خارجاً عن محل الابتلاء، فانه حينئذٍ تقع المعارضة بين الأصل الجاري في الملاقي ـ بالكسر ـ والأصل الجاري في الطرف الآخر واما الملاقى فلخروجه عن محل الابتلاء لا يكون مجرى لأصل من الاصول، واذا سقط الاصلان المزبوران وجب الاجتناب عن الملاقي بحكم العقل، فاذا رجع الملاقي بعد ذلك الى محل الابتلاء ودخل تحت قدرة المكلف لم يكن مانع من الرجوع الى الأصل فيه، لعدم ابتلائه بالمعارض، فيكون حاله حال الملاقي في المسألة الاولى من حيث ان الشك فيه شك في حدوث حكم جديد، يرجع فيه الى الأصل.

المورد الثاني: ما لو تعلق العلم الاجمالي إبتداءاً بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو شيء آخر، ثم حدث العلم بالملاقات والعلم بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو ذلك الشيء من قبل، مثال ذلك مالو علم يوم السبت نجاسة الثوب أو الاناء الكبير، ثم علم يوم الاحد نجاسة أحد الانائين الكبير والصغير يوم الجمعة وملاقات الثوب للاناء الصغير في ذلك اليوم، فان نجاسة الثوب ولو فرض عدم احتمالها من غير ناحية ملاقات الاناء الصغير إلّا انها قد تنجزت بالعلم الاجمالي الحادث يوم السبت من جهة تساقط الاصلين في طرفيه، واما الاناء الصغير فالشك في نجاسته شك حادث، ولا مانع من الرجوع الى الاصل فيه، ولو فرضنا كونه حادثاً في يوم السبت أو قبله لم يكن مانع أيضاً من الرجوع الى الاصل فيه، اذ المفروض عدم كونه من

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٢٧.

اطراف العلم الاجمالي، وبما انه لم يحدث بعد ذلك ما يوجب سقوط الأصل فيه كان الأصل فيه جارياً بلا معارض.

ولكن التحقيق: عدم صحة ما افاده﵀ في كلا الموردين.

اما المورد الأول: فلان خروج الشيء عن محل الابتلاء ولو بعدم القدرة عليه لا يمنع جريان الأصل فيه اذا كان له أثر فعلي، فلو غسل الثوب المتنجس بماء حين الغفلة عن طهارته ونجاسته، ثم انعدم ذلك الماء، فشك في طهارته، فهل يشك احد في جريان اصالة الطهارة فيه لترتيب طهارة الثوب المغسول به على ذلك. كما انه لو كان شيء متيقن النجاسة سابقاً ثم لاقى الثوب مثلاً على حين غفلة من نجاسته، ثم انعدم ذلك الشيء واحتملنا عروض الطهارة له قبل ملاقاته الثوب، فهل يشك في صحة جريان استصحاب النجاسة فيه، وترتيب أثره عليه من الحكم بنجاسة الثوب، مع ان المستصحب معدوم حين الشك على الفرض، وعليه فالملاقي في مفروض الكلام وان كان خارجاً عن محل الابتلاء بعدم قدرة المكلف عليه، إلّا انه لا مانع من جريان اصالة الطهارة فيه في نفسه لترتيب أثره من الحكم بطهارة ملاقيه، إلّا ان العلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة طرفه يمنع من الرجوع الى الأصل في كل منهما، فيبقى اصالة الطهارة في الملاقي بلا معارض على تفصيل قد عرفته في المسائل السابقة.

واما المورد الثاني: فلانَّ ما ذكره انما يتم لو كان حدوث العلم الاجمالي كافياً في تنجيز الواقع بقاءاً ولو مع انحلاله، واما على ما عرفت من ان التنجيز يدور مدار حدوث العلم وبقائه، فالعلم الحادث اولاً انما ينحل بالعلم الثاني، فيكون حال الملاقي في مفروض المثال كحال غيره في وجوب الاجتناب وعدمه. **توضيح ذلك:** ان العلم الحادث يوم السبت في المثال وان اوجب تنجز الواقع على تقدير كونه في الثوب أو الاناء الكبير، اذ الشك في كل منهما انما هو في انطباق المعلوم بالاجمال

عليه، فلا يجري فيه الأصل، إلّا انه بعد فرض العلم يوم الاحد بنجاسة احد الانائين يوم الجمعة ينحل العلم الاول، فيكون الشك في نجاسة الاناء الكبير شكاً في انطباق النجس المعلوم عليه، واما الشك في نجاسة الثوب فهو شك في حدوث نجاسة اخرى زائداً على المعلوم بالاجمال، فلا مانع من الرجوع الى الأصل فيه بعد خروجه عن طرف العلم الاجمالي بقاءاً.

ونظير ذلك ما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين من الكبير والصغير في يوم الجمعة، ثم علم بعد ذلك بنجاسة الاناء الكبير أو الاناء الآخر يوم الخميس، فان الاناء الصغير يخرج بالعلم الثاني عن كونه طرفاً للعلم، فيرجع فيه الى الاصل، وحال الملاقي في مفروض المقام بعينه حال الاناء الصغير في المثال، وعليه فيجري فيه ما ذكرناه في الصور المتقدمة من وجوب الاجتناب عنه وعما لاقاه تارة، وعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي اخرى.

فتلخص مما ذكر ان ما في افاده في الكفاية من تثليث الاقسام لا وجه له، بل الأمر دائر بين وجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقى معاً، ووجوب الاجتناب عن خصوص الملاقى دون ملاقيه.

المقام الثاني :

دوران الامر
بين الاقل والاكثر الارتباطيين

والبحث في هذا انما هو بعد الفراغ عن كون المرجع عند الشك في التكليف هو البراءة، وعند الشك في المكلف به هي قاعدة الاشتغال. ومنشأ النزاع انما هو ان الشك في الاقل والاكثر بعد فرض كون الواجب ارتباطياً هل هو ملحق بالشك في التكليف، أو انه ملحق بالشك في المكلف به؟ والكلام في المقام يقع في موردين.

الاول: في الاجزاء الخارجية.

الثاني: في الاجزاء التحليلية كدوران الواجب بين المطلق والمقيد.

دوران الامر بين الاقل والاكثر في الاجزاء الخارجية:

اما المورد الاول: فيقع الكلام فيه تارة في جريان البراءة العقلية، واخرى في جريان البراءة الشرعية.

اما الكلام من الجهة الاولى: فالتحقيق هو جريان البراءة بحكم العقل بقبح العقاب في غير المقدار المتيقن، لا لما افاده الشيخ﵀ من ان وجوب الاقل المردد بين النفسي والغيري معلوم، واما وجوب الاكثر فهو غير محرز، فيجري فيه الاصل[1]، فانه مبني على القول باتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري، وكون العلم بالوجوب الجامع بين النفسي والغيري موجباً لانحلال العلم بالوجوب النفسي، وكلا الامرين

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٤٦٢ (ط. جامعة المدرسين).

خلاف التحقيق.

اما الاول: فلما بيناه في بحث وجوب المقدمة من استحالة اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري، والشيخ﵀ لم يلتزم بذلك أيضاً.

واما الثاني: فلان المعلوم بالاجمال اذا كان خصوص الوجوب النفسي فالترديد بين كون متعلقه الاقل أو الاكثر لا يرتفع بالعلم بوجوب جامع بينه وبين الوجوب الغيري، ضرورة انه يعتبر في الانحلال أن يكون المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم بالاجمال، ومع عدمه كان العلم الاول باقياً على حاله كما هو ظاهر.

بل لان التكليف بالمركب ينحل بنفسه الى التكليف بكل جزء منه، فيكون لكل جزء حصة من التكليف مغايرة لحصة اخرى منه المتعلقة بالجزء الآخر، فاذا دار أمر التكليف بين تعلقه بالاقل أو الاكثر فتعلقه بالاقل معلوم، وتعلقه بالزائد مشكوك فيه، ولم تقم عليه حجة من الشارع، فالعقاب على تركه بلا بيان. وبعبارة اخرى: ترك الواجب اذا استند الى ترك الاجزاء المعلومة فالعقاب عليه عقاب بعد تمامية الحجة. واما تركه المستند الى ترك الاجزاء المشكوكة فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، لعدم قيام الحجة على جزئيتها على الفرض.

وقد اشكل على ما ذكرناه بوجوه.

الأول: ما ذكره في الكفاية[1] من استحالة الانحلال، فانه مستلزم للخلف،ومستلزم لعدم نفسه. اما استلزامه للخلف، فلانَّ الانحلال يتوقف على كون التكليف بالاقل معلوماً ومنجزاً على كلا تقديري تعلقه بالاقل والاكثر، ففرض انحلال العلم وعدم تنجزه بالاضافة الى الاكثر خلاف المفروض من كون التكليف منجزاً على كل تقدير. وبعبارة اخرى: يتوقف انحلال العلم الاجمالي في المقام على

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٢٨.

العلم بتنجيز التكليف على كل تقدير، فلو ترتب عليه عدم تنجز التكليف اذا كان متعلقاً بالاكثر لزم الخلف.

واما استلزام الانحلال لعدمه، فلان لازم الانحلال عدم تنجز التكليف على كل تقدير، وهو يستلزم عدم العلم بوجوب الاقل على كل حال، المستلزم لعدم الانحلال، فيلزم من فرض الانحلال عدمه، وهو محال.

والجواب عن كلا التقريبين ان ما ذكره مبني على توقف القول بالانحلال على العلم بتنجز التكليف على كل حال، وليس الأمر كذلك، بل هو مبني على دعوى انحلال التكليف بالمركب بالتكاليف الضمنية باجزائه، فانه حينئذٍ يعلم بتعلق التكليف المعلوم في البين بالاجزاء المعلومة، غاية الأمر يشك في كونها مأخوذة لا بشرط بالاضافة الى الجزء المشكوك فيه، أو بشرط شيء بالاضافة اليه، فتعلق التكليف بالاقل معلوم على كلا التقديرين، واما تعلقه بالزائد فمشكوك فيه، فيجري فيه البراءة.

وببيان اوضح التكليف المعلوم بالاجمال وان كان واحداً واقعاً، وتردد متعلقه بين الاقل والاكثر، إلا ان كون الاقل طرفاً له معلوم، فيتنجز بالاضافة اليه، لوصوله بهذا المقدار، واما الزائد عليه فكونه طرفاً للتكليف غير معلوم، وبما انه لم تتم الحجة عليه كان العقاب على مخالفته بتركه عقاباً بلا بيان.

الثاني: ان الوجوب المعلوم في المقام، المردد بين تعلقه بالاقل وتعلقه بالاكثر، وجوب واحد على التقديرين، اذ المفروض كونه ارتباطياً، فتعلقه بكل جزء ملازم لتعلقه بالاجزاء الآخر ثبوتاً وسقوطاً، ولا يعقل مع ذلك سقوطه بالاضافة الى بعض الاجزاء، وعدم سقوطه بالاضافة الى البعض الآخر، وعليه فاحتمال تعلق الوجوب بالاكثر ملازم لاحتمال عدم سقوط التكليف من رأسه بالاتيان بالاقل، ومن الواضح ان العلم بثبوت التكليف يقتضي العلم بفراغ الذمة

واحراز سقوطه، ومع الشك فيه كان المرجع اصالة الاشتغال لا محالة.

وان شئت قلت: ان التكليف المعلوم تعلقه بالاقل يشك في سقوطه باتيان الاقل، لاحتمال تعلقه بالاكثر، الملازم لاحتمال عدم سقوطه بترك الجزء المشكوك، ومع رجوع الشك الى الشك في السقوط كان المرجع اصالة الاشتغال دون البراءة.

والجواب عنه: ان الواجب بحكم العقل انما هو الاتيان بما علم تعلق التكليف به فراراً عن العقاب المترتب على تركه، وسقوط التكليف بنفسه ليس من الواجبات العقلية ولا الشرعية، وانما هو امر ينتزع من الاتيان بمتعلق التكليف خارجاً، فالتكليف المعلوم بالاجمال في المقام وان كان سقوطه في الواقع دائراً مدار الاتيان بتمام متعلقه على ماهو عليه، إلّا ان سقوطه في حكم العقل اعنى به حكمه بالامن من العقوبة لا يدور مدار ذلك، بل يدور مدار الاتيان بما علم تعلقه به، فالاقل المعلوم وجوبه لابد من الاتيان به، لان تركه يستلزم استحقاق العقاب، واما الزائد عليه فبما انه لم يعلم وجوبه فليس في تركه احتمال العقاب، فلا يحكم العقل بوجوب الاتيان به. فالايراد المزبور ناشيء من خلط سقوط التكليف واقعاً بسقوطه في حكم العقل، والواجب هو الثاني دون الاول، فتدبر.

الثالث: ما افاده المحقق النائيني ﷺ وحاصله[1]: ان المعلوم بالتفصيل في المقام انما هو تعلق التكليف بالاقل على نحو الاهمال، الجامع بين كونه بشرط شيىء بالاضافة الى الجزء المشكوك وكونه لا بشرط، وكما ان التقييد واخذه بشرط مشكوك فيه، كذلك الاطلاق، ومن الواضح ان مثل هذا العلم التفصيلي الملازم للشك في كل من الخصوصيتين مقوم للعلم الاجمالي، فكيف يعقل أن يكون موجباً

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١٥٩ ـ ١٦٠، اجود التقريرات: ٢ / ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

لانحلاله؟! وهل يكون القول به إلّا قولاً بانحلال العلم الاجمالي بنفسه؟!

وببيان آخر: ان انحلال العلم الاجمالي انما يكون بتبدل القضية المنفصلة المانعة الخلو الى قضية متيقنة وقضية مشكوكة، وهو مفقود في المقام، اذ لا علم بوجوب الاقل لا بشرط على الفرض، فانه احد طرفي الاحتمال، واما العلم بوجوب الاقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد فهو مقوم للعلم الاجمالي، لا انه موجب لانحلاله، ولو كان العلم بالمهمل الجامع موجباً للانحلال لكان موجباً له في المتباينين أيضاً. ثم انه ﷺ أيد ما ذكره بما تقدم من الوجه الثاني لعدم الانحلال من ان الشك في المقام شك في السقوط دون الثبوت، فيكون مجرى للاشتغال دون البراءة.

ويرد على ما افاده: ان العلم بالجامع المهمل انما لا يكون موجباً للانحلال فيما اذا كان الأصل الجاري في كل من الخصوصيتين المشكوكتين معارضاً بالأصل الجاري في الاخرى، كما هو الحال في دوران الأمر بين المتباينين. واما اذا لم يكن بين الأصلين معارضة، بان اختص احدهما بجريان الأصل فيها دون الاخر فلا محالة ينحل العلم الاجمالي، ويكون احد الطرفين مأموناً من العقاب بمقتضى جريان الأصل.

وتوضيح ذلك: ان الاقل الجامع بين الاطلاق والتقييد قد علم وجوبه، وترتب العقاب على تركه، ولكن لا يعلم انه واجب على الاطلاق، أو مع اخذ الزائد المشكوك فيه أيضاً، فخصوصية الاطلاق وان كانت مشكوكة كخصوصية التقييد إلّا ان اصالة البراءة عن التقييد لا يعارضها اصالة البراءة في الاطلاق، اذ الاطلاق ليس فيه كلفة زائدة لترتفع بالاصل، فاذاً لا مانع من جريان أصل البراءة عن التقييد، وبذلك ينحل العلم، فيحكم بعدم استحقاق العقاب على ترك المشكوك، وقد فرض العلم باستحقاق العقاب على ترك الاقل. وبهذا يظهر بطلان قياس المقام

بالمتباينين، فان الأصل الجاري في كل منهما معارض بالأصل الجاري في الآخر، وهذا بخلاف المقام كما عرفت. واما ما ذكره من التأييد فقد تقدم الجواب عنه، فلا حاجة الى الاعادة.

الرابع: ما ذكره في الكفاية[١] وحاصله: انه بناءاً على ماهو الحق من تبعية الاحكام للملاكات الثابتة في متعلقاتها نعلم في المقام بثبوت مصلحة ملزمة قائمة بالاقل أو بالاكثر، وبما ان المفروض لزوم استيفائها بحكم العقل، فلا مناص من الاحتياط بالاتيان بالاكثر، اذ المفروض انه لا يعلم بحصولها عند الاقتصار على الاقل.

وقد تعرض لهذا الوجه شيخنا الانصاري﵀ واجاب عنه بجوابين[٢].

الاول: ان البحث عن جريان البراءة عند دوران الأمر بين الاقل والاكثر لا يبتني على مسلك العدلية القائلين بتبعية الاحكام للملاكات.

الثاني: ان الغرض المعلوم في المقام لا يمكن تحصيل القطع به على كلا تقديري الاتيان بالاقل والاكثر. اما على تقدير الاتيان بالاقل فلاحتمال دخل الاكثر في حصول الغرض، واما على تقدير الاتيان بالاكثر فلان الاتيان بالزائد لا يخلو من أن يكون بقصد الامر الجزمي، أو بقصد الامر الاحتمالي. اما الاول فتشريع محرم، لا يحتمل معه الوفاء بالغرض. واما الثاني فلا يقطع معه بحصول الغرض، لاحتمال اعتبار قصد الوجه في تحققه وحصوله، فاذاً لا يجب علينا تحصيل اليقين بالغرض قطعاً، فلا يبقى في البين إلّا الفرار من العقاب، وهو يحصل بالاتيان بالاقل، للعلم بوجوبه، واما الاكثر فاحتمال العقاب على تركه يدفع بالاصل، هذا ملخص ما افاده.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٣٢.

(٢) فرائد الاصول: ٢ / ٤٦١ (ط. جامعة المدرسين).

ولا يخفى عليك ما في كلا الجوابين.

اما الاول: فلانه لا يتم على مسلك من يرى تبعية الاحكام للملاكات الواقعية. وجواز الرجوع الى البراءة على مذهب الاشعري لا يجدي القائل ببطلانه، كما هو ظاهر.

واما الثاني: فلما اورد عليه في الكفاية[1] بوجوه، نذكر أهمها.

الاول: ان ما ذكره الشيخ ﷺ من عدم امكان تحصيل القطع بالغرض لو تم فانما يتم في التعبديات دون التوصليات التي لا يحتمل فيها دخل قصد الوجه في حصول الغرض خارجاً، فلازم ذلك هو القول بوجوب الاحتياط في الواجبات التوصلية دون التعبدية، وهو باطل قطعاً.

الثاني: ان لازم ما ذكره عدم التمكن من الاحتياط في المقام أصلاً، وهو باطل بالضرورة. بيان الملازمة ان الاحتياط ان كان لأجل القطع بادراك المصلحة الواقعية فهو غير ممكن على الفرض، وان كان للتحرز من العقاب فالمفروض حصوله باتيان الاقل وعدم احتمال العقاب على ترك الاكثر، فلا معنى للاحتياط بالاتيان بالاكثر، أصلاً. نعم لا بأس بالاحتياط في دوران الأمر بين المتباينين، اذ المفروض في مورده عدم حصول الامن من العقوبة إلّا بالاحتياط ومراعات العلم الاجمالي في جميع اطرافه وان لم يمكن الجزم بحصول الغرض مع ذلك، لاحتمال دخل قصد الوجه في حصوله.

الثالث: ان ما ذكره مبني على احتمال دخل قصد الوجه في حصول الغرض وتحققه خارجاً، مع انه احتمال لا يساعد عليه دليل، بل هو مقطوع البطلان على ما تقدم بيانه في بحث التعبدي والتوصلي. على انه لو صح احتمال دخل قصد الوجه في

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

الغرض فهو انما يصح في الواجبات الاستقلالية، واما الواجبات الضمنية اعنى بها الاجزاء فلا يحتمل دخل قصد الوجه فيها في حصول الغرض من الواجب الاستقلالي. ويظهر الوجه في ذلك من الادلة التي ذكروها لاعتبار قصد الوجه في حصول الغرض، فانها مع عدم تماميتها في نفسها مختصة بقصد الوجه في الواجب الاستقلالي دون الضمني.

واجاب المحقق النائيني[1] عن أصل الاشكال بان الغرض الداعي الى الامر بشيء اذا كانت نسبته الى المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة فالذي هو تحت الامر حقيقة انما هو ذلك الغرض، ولا يفرق بين تعلق الامر به في مقام الاثبات أو بعلته، فكما يمكن الامر بقتل زيد يمكن الامر بقطع اوداجه، والمتحصل من كلا الامرين شيء واحد وهو مطلوبية القتل. واما اذا كانت نسبة الغرض الى المأمور به كنسبة المعلول الى العلل المعدة بحيث يتوسط بينه وبينها امر غير اختياري، فالغرض في مثل ذلك وان كان ملزماً في نفسه، إلّا انه يستحيل تعلق الامر به، لكونه خارجاً عن اختيار المكلف على الفرض، فلا مناص في مثله من تعلق الامر بالعلة المعدة، فانها هي المقدورة للمكلف دون المعلول. هذا بحسب مقام الثبوت.

واما بحسب مقام الاثبات، ففي مالم يعلم كون الغرض من قبيل القسم الأول يستكشف من تعلق الأمر في ظاهر خطاب المولى بنفس الفعل كون الغرض من القسم الثاني، وإلّا كان تعلق الأمر بنفس الغرض هو المتعين، وعلى ذلك يترتب ان نسبة المصالح الى الواجبات الشرعية نسبة المعلول الى العلل المعدة، وإلّا لكان يعلق الأمر بنفس المصالح الولى، وحينئذٍ فالواجب على المكلف بحكم العقل ليس إلّا الاتيان بما أمر به المولى، لا تحصيل غرضه، لانه خارج عن اختياره، فهو غير مكلف

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ١٧٣ ـ ١٧٦.

به قطعاً، فاذا فرضنا تردد المأمور به بين الاقل والاكثر، وكان الاقل هو المتيقن، لم يكن مانع عن الرجوع الى البراءة في الزائد.

ويرد على ما افاده ما تقدم في بحث الصحيح والاعم من ان الغرض المترتب على المأمور به غرضان، أحدهما: الغرض الاقصى الذي هو الداعي في الحقيقة الى الأمر به، ثانيهما: الغرض الاعدادي المترتب عليه. اما الاول فنسبته الى المأمور به وان كانت نسبة المعلول الى العلة المعدة، ولم يكن بنفسه مأموراً به لخروجه عن الاختيار، إلّا ان نسبة الغرض الثاني الى المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة لا محالة، وعليه فلابد من القطع بحصول هذا الغرض في الخارج، ومن الظاهر انه مع الاقتصار على الاقل لا يتحقق ذلك، فلا مناص من الاتيان بالاكثر تحصيلاً للغرض الملزم.

وببيان آخر: اذا فرضنا الغرض الاقصى خارجاً عن قدرة المكلف واختياره فلا يتعلق الامر به قطعاً، وبما ان المفروض كونه الزامياً، فالمولى لا يفوته بالمقدار الممكن تحصيله في الخارج من مقدماته الاعدادية. مثلاً اذا فرضنا تعلق غرض المولى بوجود الحنطة في الخارج، فمن جهة كونه خارجاً عن قدرة العبد لا يتعلق التكليف به، بل التكليف يتعلق بما يكون معداً خارجاً من الزرع والسقي ونحوهما، فاذا تردد متعلق التكليف بين الاقل والاكثر فلا محالة يشك في كون الاقل محصلاً للغرض الاعدادي المطلوب من العبد على الفرض، فيجب عليه الاتيان بالاكثر تحصيلاً للقطع به، فما افادهﷺ من عدم تعلق امر المولى بالغرض انما يتم في الغرض الاقصى، دون الغرض الادنى المترتب عل المأمور به ترتب المعلول على علته التامة؛

والصحيح في الجواب ان يقال: ان الغرض المترتب على فعل قد يكون بنفسه متعلقاً لامر المولى بالمطابقة، أو بالدلالة الالتزامية العرفية، كما اذا امر المولى بقتل زيد، أو بضرب عنقه الملازم للامر بقتله عرفاً، ففي مثل ذلك لابد للمكلف من

احراز حصول الغرض خارجاً، والاتيان بما يكون محصلاً له قطعاً. واما في غير ذلك مما تعلق الامر فيه بنفس الفعل فالذي يقتضيه حكم العقل بالقيام بوظيفة العبودية ليس إلّا الاتيان بما أمر به المولى، واما كون المأمور به وافياً بغرضه فهو من وظائف نفس المولى، فانه الذي يلزم عليه رعاية غرضه بالأمر بما يفي به، فلو فرضنا انه اخل بذلك، وأمر بما لا يفي بغرضه كان التفويت مستنداً اليه لا الى العبد، وعليه فكما ان التكليف الذي لم يقم عليه بيان من المولى مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، كذلك الغرض الذي لم يقم عليه بيان من المولى، فاذا تردد المأمور به بين الاقل والاكثر، فكما ان التكليف بالزائد على المتيقن مشكوك فيه، ولم يتم عليه حجة من قبل المولى، كذلك الغرض المعلوم في البين المردد ترتبه على الاقل والاكثر، فانه على تقدير ترتبه على الاقل تكون الحجة عليه تامة، ويصح العقاب على تفويته، واما على تقدير ترتبه على الاكثر واقعاً فالبيان عليه غير تام من قبل المولى، والعقاب على تفويته بلا بيان.

وبالجملة لا يزيد حال الغرض على حال التكليف في انه مالم يصل بنفسه أو بايجاب الاحتياط لا يصح العقاب على مخالفته، ويكون فواته حينئذٍ مستنداً الى المولى، لا الى تقصير العبد في القيام بوظيفته، هذا كله بناءاً على تبعية الاحكام للملاكات الواقعية في متعلقاتها. واما بناءاً على كونها تابعة لمصالح في انفسها، كما هو الحال في الاحكام الوضعية مثل الملكية ونحوها، فالاشكال مندفع من أصله.

واما الكلام في الجهة الثانية: اعني بها جريان البراءة الشرعية. فتحقيق الحال فيه أن يقال: بناء على ما تقدم من صحة جريان البراءة العقلية لا ينبغي الاشكال في جريان البراءة الشرعية أيضاً، فيرجع الى حديث الرفع وامثاله لاثبات عدم الالزام بالجزء المشكوك فيه في مقام الظاهر. واما بناءاً على عدم انحلال العلم الاجمالي، وعدم جواز الرجوع الى البراءة العقلية ففي جواز الرجوع الى

البراءة الشرعية وعدمه وجهان ذهب صاحب الكفاية والمحقق النائينيﷺ إلى الاول[١].

ولكن الصحيح ان جواز الرجوع اليها ملازم لجواز الرجوع الى البراءة العقلية، فان جرت البراءة العقلية جرت الشرعية أيضاً، وإلّا فلا، بيان ذلك: ان عمدة ما توهم كونه مانعاً من الرجوع الى البراءة العقلية على ما عرفت منحصر في امرين.

الاول: لزوم تحصيل الغرض المعلوم في البين، المردد بين كونه مترتباً على الاقل أو الاكثر.

الثاني: ان الاقل المتيقن وجوبه في البين على كل تقدير طبيعة مرددة بين المطلقة والمقيدة، فكل من الاطلاقات والتقييد مشكوك فيه، ومعه لا معنى للانحلال، ضرورة انه متوقف على اثبات الاطلاق وعدم دخل الجزء المشكوك فيه في الواجب، فما لم يثبت الاطلاق كان العلم الاجمالي باقياً على حاله، ويكون الشك معه شكاً في السقوط دون الثبوت.

ولا يخفى عليك ان كلا هذين الوجهين لو تم كان مانعاً عن الرجوع الى البراءة الشرعية أيضاً.

اما الوجه الاول: فلانَّ الغرض المعلوم في البين لو لزم استيفاؤه على كل تقدير كما هو المفروض فلا أثر لشمول ادلة البراءة النقلية مع الشك في حصول الغرض باتيان الاقل، اذ غاية ما يترتب عليه هو الحكم برفع الجزئية المجهولة ظاهراً، ومن الواضح ان ارتفاعها كذلك لا يترتب عليه احراز كون الغرض مترتباً على الاقل، لعدم كونه من الاثار الشرعية، وما لم يحرز ذلك لا يحكم العقل بحصول الامتثال، فيجب الاتيان بالاكثر تحصيلاً للقطع بحصوله. نعم لو كان ما دل على رفع الجزئية من

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٣٥. فوائد الاصول: ٤ / ١٦٢.

الامارات الناظرة الى الواقع لثبت بها لزوم مؤداه، فيحكم بترتب الغرض على الاقل. كما أنه لو كان دليل البراءة الشرعية وارداً في خصوص دوران الأمر بين الاقل والاكثر لزم الحكم بكفاية الاقل في مقام الامتثال، صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية، واما اذا لم يكن شيء من الامرين، كما هو المفروض، فلا يمكن الحكم بشمول ادلة البراءة لنفي وجوب الاكثر بعد حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض، وعدم احراز ترتبه على الاقل.

واما الوجه الثاني: فلانَّ جريان البراءة الشرعية عن وجوب الاكثر لا يثبت تعلق التكليف بالاقل على نحو الاطلاق إلّا على القول بالأصل المثبت، والوجه في ذلك انا قد ذكرنا غير مرة ان الاطلاق في مقام الثبوت عبارة عن لحاظ الطبيعة لا بشرط بالاضافة الى طواريها، وهذا الاعتبار مضاد لاعتبار الطبيعة بشرط شيء أو اعتبارها بشرط لا، وكل من هذه الاقسام ملحوظ على نحو يغاير لحاظه في غيره، وعليه لا يمكن اثبات لحاظ الطبيعة مطلقة بجريان اصالة البراءة عن التقييد. واما ما اشتهر في كلماتهم من ان الاطلاق أمر عدمي يقابل التقييد تقابل العدم والملكة، فهو انما يصح في الاطلاق في مقام الاثبات الخارج عن محل الكلام. وبالجملة لو توقف انحلال العلم الاجمالي على اثبات الاطلاق فكما لا تجري البراءة العقلية لا تجري البراءة الشرعية أيضاً، لما عرفت من عدم ثبوت الاطلاق به. واما على ما ذكرناه من عدم الحاجة الى ذلك، بل يكفي في الانحلال جريان الاصل في احد الطرفين بلا معارض، جرت البراءة الشرعية والعقلية في المقام بملاك واحد.

ومما ينبغي التنبيه عليه في المقام انه لا يحتاج اثبات وجوب الاقل بعد نفي وجوب الاكثر بالأصل الى أمر آخر وراء نفس العلم الاجمالي المتعلق بوجوب الاقل، المردد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء، ضرورة ان فرض العلم المزبور فرض وصول وجوب الاقل بالفعل على كلا تقديري وجوب الاكثر وعدمه، فلا

يقاس المقام بما اذا سقطت جزئية شيء للمركب باضطرار أو نسيان ونحوهما، فان ثبوت التكليف حينئذٍ بالباقي بعد سقوط الأمر بالمركب يحتاج الى دليل آخر.

ومن هنا يظهر: ان ما ذكره في الكفاية[1] في المقام من الاشكال في اثبات وجوب الأقل أولاً، ثم الجواب عنه: بأن نسبة حديث الرفع الى ادلة الاجزاء والشرائط نسبة دليل الاستثناء الى المستثنى منه، فيختص الجزئية أو الشرطية بغير حال الجهل، في غير محله، ولعله ناش من خلط باب الجهل بباب النسيان.

ثم انه ربما يتمسك في المقام بدليل الاستصحاب. وقد استدل به على كل من القول بالاشتغال والبراءة.

اما التمسك به للقول بالاشتغال، فتقريبه: ان وجوب الواجب المردد بين الاقل والاكثر مردد بينما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، فانه على تقدير وجوب الاكثر يكون التكليف باقياً بعد الاتيان بالاقل قطعاً، كما انه اذا كان متعلقاً بالاقل لا بشرط فالتكليف به حينئذٍ مرتفع قطعاً، فيستصحب التكليف المتيقن ثبوته قبل الاتيان بالاقل، بناء على ما هو الصحيح من جريانه في القسم الثاني من الكلي.

ويرد عليه: ان جريان الاستصحاب متوقف على كون الحادث مردداً بين المرتفع والباقي لأجل تعارض الأصول في كل منهما، كما اذا تردد الحدث المتحقق بين الاصغر والاكبر، فان اصالة عدم تحقق الاكبر معارض باصالة عدم حدوث الاصغر، فيرجع الى الاستصحاب الكلي بعد الوضوء مثلاً.

واما فيما لم يتعارض فيه الاصول، وقد احرز حال الفرد الحادث ولو بضم الوجدان الى الأصل، فلا معنى للرجوع فيه الى الاستصحاب، وما نحن فيه

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٣٨.

كذلك، فان وجوب الأكثر اذا كان مرتفعاً بالأصل فالحادث المردد يتعين في وجوب الاقل بضميمة الوجدان الى الأصل، ولا يبقى مجال الشك في بقائه بعد احراز خصوصيته والاتيان بمتعلقه في الخارج. ونظير ذلك ما اذا كان المكلف محدثاً بالاصغر ثم احتمل عروض الجنابة له بخروج شيء يحتمل كونه منياً، ففي مثل ذلك لا معنى للرجوع الى استصحاب الحدث الكلي بعد الاتيان بالوضوء في الخارج، فان استصحاب عدم حدوث الجنابة وبقاء المكلف على حدثه الاصغر يحرز به حال الفرد، ومعه لا مجال لاستصحاب الكلي.

وبالجملة استصحاب الكلي انما يجري فيما اذا لم يكن في مورده أصل آخر حاكم عليه، وإلّا فلا مجال لجريانه، كما هو الحال في كل أصل محكوم بالاضافة الى الأصل الحاكم.

واما التمسك بالاستصحاب للقول بالبراءة فتقريبه: من وجوه.

الأول: استصحاب عدم لحاظ المولى الاكثر حين التكليف.

ويرد عليه: اولاً: ان عدم لحاظ المولى ليس بنفسه حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

وثانياً: ان الامر في المقام مردد بين لحاظ الاقل بشرط شيء الذي هو عبارة عن لحاظ الاكثر وبين لحاظ الاقل لا بشرط، بعد العلم بتحقق أحدهما لا محالة، لاستحالة الاهمال في مقام الثبوت، فكما ان لحاظ الاكثر مسبوق بالعدم ومشكوك الحدوث، كذلك لحاظ الاقل لا بشرط، فالاستصحاب في كل منهما على تقدير جريانه في نفسه معارض بجريانه في الآخر.

الثاني: استصحاب عدم جعل الجزئية لما يحتمل كونه جزءاً للواجب. وبما ان الجزئية تنتزع من الأمر بالمركب، فاستصحاب عدمها يرجع الى استصحاب عدم الامر بالمركب، فيرجع هذا التقريب الى التقريب الآتي.

الثالث: استصحاب عدم جعل الأمر بالمركب، بناءاً على ما حققناه في مبحث البراءة من جريان الاستصحاب في مقام الجعل وجوداً وعدماً، وعدم كونه مثبتاً بالاضافة الى ثبوت المجعول أو عدمه.

ويرد عليه: ان استصحاب عدم الجعل وان كان في نفسه جارياً كما ذكر، إلّا انه في المقام غير جار للمعارضة، والوجه فيه ما اشرنا اليه آنفاً من ان الأقل المتيقن تعلق التكليف به لا يخلو امره في الواقع من الاطلاق والتقييد بالاضافة الى ما يشك في جزئيته، فكما ان جعل التكليف بالاقل على نحو التقييد أمر يشك في حدوثه بعد عدمه، كذلك جعل التكليف به على نحو الاطلاق، واجراء الاستصحاب فيهما معاً مناف للعلم الوجداني، وفي أحدهما دون الآخر بلا مرجح، فلا يمكن التمسك فيه بالاستصحاب. نعم لا مانع من اجراء البراءة عن التكليف بالمقيد، لعدم معارضته باجراء البراءة عن التكليف بالمطلق.

دوران الامر بين الاقل والاكثر في المركبات التحليلية :

واما المورد الثاني: وهو دوران الأمر بين الاقل والاكثر في المركبات التحليلية، فهو على ثلاثة اقسام:

القسم الاول: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب على نحو الشرطية موجوداً مستقلاً منحازاً عنه، غاية الامر يحتمل اعتبار تقيد الواجب به. وهذا يشمل الشرط المتقدم والمتأخر والمقارن. والحكم في هذا القسم بعينه هو الحكم في المورد الأول من حيث جريان البراءة العقلية والنقلية. وقد استشكل في جريان البراءة العقلية فيه بما تقدم من التقريب، وقد عرفت الجواب عنه، وانه لا مانع من جريان البراءة العقلية أيضاً، فان التكليف بالأقل وان كان مردداً بين تعلقه بالطبيعة المطلقة أو المشروطة، إلّا ان اصالة البراءة عن الاشتراط لا يعارضها اصالة البراءة عن الاطلاق، فتجري بلا معارض. واما حديث لزوم تحصيل الغرض الملزم فقد عرفت

مافيه، فلا حاجة الى الاعادة.

وبالجملة فجميع ما ذكر في المورد الاول من تقريب الرجوع الى قاعدة الاشتغال أو البراءة جار في المقام حرفاً بحرف.

القسم الثاني: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب أمراً غير منحاز عنه، ولكنه لم يكن من مقوماته، بل كان نسبته اليه نسبة الصفة الى الموصوف، والعارض الى المعروض بنظر العرف، كما اذا تردد أمر الرقبة الواجب عتقها بين كونها خصوص المؤمنة أو الجامع بينها وبين الكافرة، فربما يقال فيه بعدم جريان البراءة العقلية والنقلية، بدعوى ان جريان البراءة في مورد دوران الأمر بين الاقل والاكثر مبني على الانحلال، وكون الاقل متيقناً على كل تقدير، والمقام ليس كذلك، فان وجود الطبيعي في ضمن المقيد متحد معه، بل عينه خارجاً، واما الطبيعي في ضمن غيره فهو مباين للمقيد، لا انه بعضه، فالاتيان به على تقدير كون الواجب هو المقيد اتيان بأمر مباين، ولا معنى معه للرجوع الى البراءة.

والتحقيق أن يقال: ان الملاك في الانحلال كما عرفت سابقاً انما هو العلم بتعلق التكليف بالطبيعي المردد أمره بين المطلق والمقيد، وعدم معارضة الأصل الجاري في ناحية التقييد بالاصل الجاري في ناحية الاطلاق، والمقام من هذا القبيل، فان التكليف في المثال قد تعلق بعتق طبيعي الرقبة المردد بين كونه مطلقاً بالاضافة الى الكفر والايمان أو مقيداً بخصوص الايمان، وبما ان التقييد كلفة زائدة لم يتم الحجة عليها فاصالة البراءة العقلية والنقلية يدفعه، ولا يعارض ذلك باصالة البراءة عن الاطلاق، لان الاطلاق يقتضي التوسعة دون الضيق.

القسم الثالث: أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب مقوماً له، بان كانت نسبته اليه نسبة الفصل الى الجنس، كما اذا دار الامر بين وجوب الاتيان بمطلق الحيوان أو بخصوص الانسان. وقد ذهب صاحب الكفاية والمحقق النائيني ﷺ الى

عدم جريان البراءة فيه.

اما صاحب الكفاية[١] فقد ظهر وجه ما اختاره مما تقدم، كما ظهر جوابه.

واما المحقق النائيني[٢] فقد استدل على ذلك بعد اختياره جريان البراءة في القسمين المتقدمين بان الجنس حيث لا تحصل له في الخارج إلّا في ضمن الفصل فلا يعقل تعلق الحكم به إلّا مع أخذه متفصلاً بفصل معين، أو بفصل ما من فصوله، وعليه فيكون المقام من دوران أمر الواجب بين التعيين والتخيير، ولا معنى للقول بان تعلق الحكم بالجنس متيقن وتقيده بخصوص فصل مجهول، فيجري فيه البراءة. ثم انه قسم دوران الواجب بين التعيين والتخيير الى اقسام ثلاثة، واختار في جميعها التعيين وعدم جواز الرجوع الى البراءة عن كلفة التعيين[٣]. ونحن نقتفي أثره، ونتكلم في كل من الاقسام، ونبين المختار عندنا.

القسم الأول: ما اذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في أصل الشريعة ومرحلة الجعل في الاحكام الواقعية، كما اذا شككنا في ان صلاة الجمعة في عصر الغيبة هل هي واجب تعييني أو تخييري؟

القسم الثاني: ما اذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الجعل والتشريع في الاحكام الظاهرية وجعل الحجية، كما اذا شككنا في ان تقليد الاعلم واجب تعييني، أو أن المكلف مخير بينه وبين تقليد غير الأعلم؟

القسم الثالث: ما اذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة فعلية التكليف والامتثال للتزاحم، كما اذا علمنا بوجوب انقاذ كل غريق مع التمكن منه تعييناً، فحصل غريقان لا نتمكن إلّا من انقاذ أحدهما، واحتمل أن يكون أحدهما

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٣٨.

(٢) اجود التقريرات: ٢ / ٢٩٧.

(٣) اجود التقريرات: ٢ / ٢١٩.

بخصوصه نبياً، فان الأمر حينئذٍ يدور بين وجوب انقاذه تعييناً او التخيير بينه وبين الآخر.

ثم انه قبل بيان حكم الاقسام المذكورة ينبغي التنبيه على امرين.

أحدهما: ان محل الكلام انما هو فيما اذا لم يكن في البين أصل لفظي، أو استصحاب موضوعي يرتفع به الشك ويتعين به كون الواجب تعييناً، فانه مع احد الأمرين لا تصل النوبة الى اصالة البراءة بالضرورة.

ثانيهما: ان مورد الكلام انما هو ما اذا كان ثبوت الوجوب متيقناً في الجملة. واما اذا لم يكن كذلك، ودار امر شيء بين أن يكون واجباً تعييناً أو تخييراً أو مباحاً، فلا ينبغي الشك في جواز الرجوع الى البراءة عن الوجوب المحتمل.

اذا عرفت ذلك فنقول: اما القسم الاول، فله صور ثلاث.

الصورة الاولى: ما اذا علم وجوب فعل في الجملة، واحتمل كون فعل آخر عدلاً في مقام الامتثال مع عدم إحراز كونه مسقطاً له، كما اذا علمنا بوجوب صوم يوم واحتملنا أن يكون اطعام عشرة مساكين عدلاً ومسقطاً.

الصورة الثانية: ان يعلم وجوب فعل في الجملة، وعلم سقوطه عند الاتيان بفعل آخر، ودار الأمر بين أن يكون الفعل الثاني عدلا للواجب الأول ليكون الوجوب تخييرياً، أو مسقطاً له لاشتراط التكليف بعدمه، وذلك كالقراءة الواجبة في الصلاة، المردد وجوبها بين أن يكون تعيينياً مشروطاً بعدم الايتام، أو تخييرياً بينهما. والثمرة بين الأمرين تظهر فيما اذا عجز المكلف عن القراءة، فانه على تقدير كون الوجوب تخييرياً يتعين عليه الايتام، كما هو الحال في كل واجب تخييري تعذر عدله، وعلى تقدير كون الوجوب مشروطاً بعدم الايتام فهو لا يكون واجباً حينئذٍ، لعدم المقتضى له.

ثم ان هذين القسمين على طرفي النقيض، فان وجوب ما يحتمل مسقطيته

للواجب الآخر في القسم الاول كان معلوماً في الجملة، وانما الشك في كون امتثاله مسقطاً لا متثال الآخر وعدمه. واما في هذا القسم فالمسقطية متيقنة، وانما الشك في كونه عدلاً للواجب، أو كون عدمه شرطاً لوجوبه.

الصورة الثالثة: ان يعلم وجوب كل من فعلين معينين في الجملة، ويدور الأمر بين أن يكون الوجوب تعيينياً ليجب الاتيان بهما معاً مع التمكن، أو تخييرياً ليجتزي باحدهما في مقام الامتثال.

اما الصورة الأولى: فقد ذهب جماعة الى ان المرجع فيها هو اصالة الاشتغال، والحكم بالتعيين. واستدل عليه بوجوه.

الاول: ما ذكره المحقق النائيني﵀ من ان الشك فيها شك في مقام الامتثال بعد العلم بثبوت التكليف[1]، فاذا دار الأمر في كفارة تعمد الافطار بين أن تكون خصوص صوم شهرين، أو الاعم منه ومن اطعام ستين مسكيناً، كان الصوم مفرغاً للذمة يقيناً، وأما الاطعام فسقوط التكليف المعلوم به مشكوك، فلا يجوز الاجتزاء به في حكم العلم.

والتحقيق ان يقال: ان التخيير المحتمل في المقام اما أن يكون تخييراً عقلياً، كما اذا دار الأمر بين وجوب حصة خاصة أو الجامع العرفي بينها وبين سائر الحصص، نظير ما اذا علم بوجوب شراء شيء في الجملة، ودار الامر بين كونه خصوص الغنم أو مطلق الحيوان. واما أن يكون تخييراً شرعياً، كما اذا كان المحتمل وجوبه مبايناً في الماهية مع ما علم وجوبه في الجملة، ولم يكن بينهما جامع عرفي، نظير ما تقدم من المثال في كفارة تعمد الافطار، وقد سبق في محله ان الوجوب التخييري في هذا القسم لا مناص من تعلقه بالجامع الانتزاعي المعبر عنه بعنوان احد الشيئين أو

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ٤٢٨.

الأشياء.

اما في موارد التخيير العقلي فالعلم بتعلق التكليف بالجامع مفروض لا محالة، وانما الشك في انه مأخوذ لا بشرط شيء أي بنحو الاطلاق أو بشرط شيء وبنحو التقييد، والاطلاق والتقييد وان كانا متقابلين ولم يكن شيء منهما متيقناً إلّا انك قد عرفت ان انحلال العلم الاجمالي لا يتوقف على تيقن بعض الأطراف، بل يكفي فيه جريان الأصل فيه بلا معارض، وقد مر أن اصالة البراءة العقلية والنقلية في ناحية التقييد غير معارضة بأصل البراءة في طرف الاطلاق، فاذا ثبت عدم التقييد في مقام الظاهر لا يبقى مجال لدعوى رجوع الشك الى مقام الامتثال ليكون المرجع اصالة الاشتغال.

ومن ذلك يظهر الحال في موارد التخيير الشرعي، وان الحكم فيه هو التخيير أيضاً، اذ المفروض تعلق التكليف بعنوان أحد الشيئين أو الأشياء في الجملة، وانما الشك في كونه مأخوذاً على نحو الاطلاق أو متخصصاً بخصوصية خاصة، فيجري الأصل عن التقييد، وبضمه الى الوجدان يحكم بالتخيير وجواز الاكتفاء بكل من الطرفين أو الأطراف في مقام الامتثال.

وبالجملة الشك في المقام وان كان شكاً في الامتثال، إلّا ان منشأه الشك في تقيد الواجب واطلاقه، فاذا ارتفع احتمال التقيد بالأصل يرتفع الشك في الامتثال أيضاً، ولولا ذلك لم يجز الرجوع الى البراءة في شيء من موارد دوران الأمر بين الاقل والاكثر.

الوجه الثاني: التمسك باصالة عدم وجوب ما يحتمل كونه عدلاً لما علم وجوبه في الجملة، وبضميمته الى الوجدان والعلم المزبور يثبت كون الوجوب تعيينياً.

والجواب: ان اريد بالأصل المزبور البراءة العقلية وحكم العقل بقبح العقاب

بلا بيان فمن الظاهر انه غير جار في المقام، ضرورة انه لا يحتمل العقاب على ترك خصوص ما يشك في كونه عدلاً للواجب في الجملة. واما الجامع بينهما فاستحقاق العقاب على تركه معلوم، ولا معنى معه للرجوع الى البراءة.

وان اريد به البراءة الشرعية فالتكليف بالجامع معلوم على الفرض، كما ان تعلقه بخصوص ما يحتمل كونه عدلاً غير محتمل، فلا معنى لجريان البراءة فيهما، فلم يبق في البين إلّا اجراء البراءة عن جعل العدل لما علم وجوبه في الجملة الراجع الى اجراء البراءة عن الاطلاق، ومن الواضح عدم صحة ذلك، لان الاطلاق موجب للتوسعة، فلا منة في رفعه.

وان اريد به الاستصحاب، فاستصحاب عدم جعل العدل للواجب المعلوم في الجملة وان كان جارياً في نفسه، بناء على جريانه في الاحكام الكلية، إلّا أنه معارض باستصحاب عدم جعل الوجوب التعيني لما يحتمل تعيينه اولاً، وعدم ثبوت التعيين بالاستصحاب المزبور ثانياً إلّا على القول بالأصل المثبت.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفايةﷺ من ان دوران الأمر بين التعيين والتخيير ان كان من جهة احتمال أخذ شيء شرطاً للواجب فالحكم وان كان هو التخيير، لأن الشرطية أمر قابل للوضع والرفع، فيشملها حديث الرفع عند الشك فيها، إلّا أنه اذا كان الدوران بينهما من جهة احتمال دخل خصوصية ذاتية في الواجب لا يمكن الرجوع الى البراءة، اذ الخصوصية انما تكون منتزعة عن نفس الخاص، ولا يمكن معه الرجوع الى البراءة، فلابد من الحكم بالاشتغال والتعيين في مقام الامتثال.

وفيه: ان خصوصية الخاص وان كانت منتزعة عن نفس الخاص، وغير قابلة للوضع والرفع، إلّا ان اعتبارها في المأمور به قابل لهما، فاذا شك في ذلك فالمرجع هي البراءة على ما تقدم بيانه.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائيني أيضاً من ان الوجوب التخييري يحتاج الى مؤنة زائدة في مقامي الثبوت والاثبات[١]. اما في مقام الثبوت فلاحتياجه الى ملاحظة العدل، وتعليق التكليف بالجامع بينه وبين الطرف الآخر. واما في مقام الاثبات فلانه محتاج الى ذكر العدل وبيانه، فما لم يثبت الحجة على المؤنة الزائدة يحكم بعدمها، فيثبت الوجوب التعييني.

وفيه: ان ما ذكر انما يتم فيما اذا ورد دليل لفظي على وجوب شيىء من غير ذكر عدل له، فيتمسك باطلاقه لاثبات كون الوجوب تعيينياً. واما لو لم يثبت ذلك، كما هو المفروض، فلا معنى للرجوع الى الأصل العملي على ما مر.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنه لا وجه للقول بالتعيين، ولا مانع من الرجوع الى البراءة عن الالزام بالاتيان بخصوص ما يحتمل كونه واجباً تعيينياً.

ثم لا يخفى ان الحكم بالتخيير انما يتم فيما اذا كان المكلف متمكناً من الاتيان بما يحتمل كونه واجباً تعيينياً، ليدور أمر الوجوب الفعلي الثابت في الجملة بين التعيين والتخيير. واما فيما لم يتمكن من ذلك فالشك في كون الوجوب المجعول في الشريعة تعيينياً أو تخييرياً يستلزم الشك في الالزام الفعلي بما يحتمل كونه عدلاً، ولا يحكم حينئذٍ بالتخيير ليترتب عليه الالزام المزبور، بل يرجع الى البراءة عنه، لأنه مجهول، والعقاب على مخالفته على تقدير ثبوته عقاب بلا بيان.

اما الصورة الثانية: فقد عرفت فيما تقدم انه لا ثمرة فيها للشك في كون الوجوب تعيينياً أو تخييرياً إلّا فيما اذا تعذر ما علم وجوبه في الجملة، فانه على تقدير كون الوجوب تخييرياً يتعين الطرف الآخر المعلوم كونه مسقطاً للواجب، وليس كذلك على تقدير كون الوجوب تعيينياً واشتراطه بعدم ما علم سقوطه به، وعليه

---

(١) فوائد الاصول: ٣ / ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

فالشك في التعيين والتخيير يرجع الى الشك في الالزام بما يحتمل كونه عدلاً للواجب عند تعذره، وقد عرفت انه مورد للبراءة. فالنتيجة في هذه الصورة نتيجة التعيين دون التخيير.

ثم ان المحقق النائيني قد استدل على كون الوجوب تعيينياً في خصوص مسألة القراءة والايتام بما ورد عن النبي ﷺ من ان (سين بلال شين) بتقريب[1]: ان الايتام لو كان عدلاً للقراءة لكان اللازم ان لا يكتفي بذلك، ويحكم بلزوم الايتام عليه على تقدير التمكن منه.

ويرد عليه: ان ما يتحمله الامام من المأمور انما هي القراءة، وليس فيها حرف الشين ليتعين الايتام عند تعذر التلفظ به على تقدير كون الوجوب تخييرياً، فالاستدلال المزبور اجنبي عما نحن فيه بالكلية.

واما الصورة الثالثة: فلا أثر فيها للشك فيما اذا لم يتمكن المكلف إلّا من أحد الفعلين، ضرورة وجوب الاتيان به حينئذٍ، اما لكونه واجباً تعينياً، أو عدلاً لواجب تخييري تعذر بعض اطرافه. وانما تظهر الثمرة في صورة التمكن منهما جميعاً، فيدور الأمر بين وجوب الاتيان بهما وجواز الاكتفاء باحدهما، وقد ظهر مما ذكرنا ان الحكم هو التخيير، لأن تعلق التكليف بالجامع أمر معلوم، وتعلقه بخصوص كل من الفعلين مجهول، فيرجع الى البراءة العقلية.

واما القسم الثاني: وهو ما اذا دار الامر بين التعيين والتخيير في الحجية والطريقية، فالمرجع فيه هو الحكم بالتعيين، فان ما علم حجيته المرددة بين كونها تعيينية أو تخييرية قاطع للعذر في مقام الامتثال ومبرء للذمة في مقام الظاهر، واما الطرف الآخر المحتمل كونه حجة تخييراً فهو محكوم بعدم الحجية عقلاً وشرعاً، لما

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٢١٧ ـ ٢١٨.

عرفت في محله من ان الشك في الحجية في مقام الجعل مساوق للقطع بعدم الحجية الفعلية، فكلما شك في حجيته لشبهة حكمية أو موضوعية لا يصح الاعتماد عليه في مقام العمل، كما لا يصح اسناد مؤداه الى المولى ولو ظاهراً.

واما القسم الثالث: وهو ما اذا دار الامر فيه بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال لأجل التزاحم، فالحق فيه هو الحكم بالتعيين. وتوضيح ذلك يبتني على تقديم مقدمتين.

الاولى: ان التزاحم في مقام الامتثال وان اوجب سقوط احد التكليفين بامتثال الآخر لا محالة، لاستحالة بقائهما على اطلاقهما، إلّا أنه لا يوجب سقوط الملاكين عما هما عليه من حد الالزام، اذ المفروض ان عجز المكلف هو الذي اوجب التزاحم ورفع اليد عن احد الخطابين في ظرف امتثال الآخر، وإلّا كان الواجب امتثالهما معاً وعدم جواز الاكتفاء باحدهما عن الآخر.

الثانية: قد ذكرنا في محله انَّ تفويت الغرض الملزم بعد احرازه بمنزلة مخالفة التكليف الواصل في حكم العقل بقبحه، ولا يرتفع هذا القبح إلّا بعجز المكلف تكويناً، أو بتعجيز المولى اياه بامره بمالا يجتمع معه في الخارج، وما لم يتحقق شيء من الامرين يحكم العقل بقبح التفويت واستحقاق العقاب عليه.

اذا عرفت ذلك نقول: اذا كان احد الواجبين المتزاحمين معلوم الاهمية، فلا محالة يكون التكليف الفعلي متعلقاً به، وصارفاً لقدرة المكلف نحوه، والملاك في الطرف الآخر وان كان ملزماً في نفسه إلّا ان تفويته مستند الى تعجيز المولى، لأمره بصرف القدرة الى ما يضاده، فاذا اتى المكلف بالواجب الاهم كان معذوراً في تفويت الملاك الآخر بالضرورة. نعم لو عصى هذا التكليف لم يكن مانع عن التكليف بالمهم، بناء على ما قررناه في محله من امكان التكليف بالضدين على نحو الترتب.

وان كان كل من الواجبين مساوياً مع الآخر من جهة الملاك، فحيث لا ترجيح في البين فلا يعقل التكليف الفعلي المطلق بخصوص أحدهما دون الآخر، فلابد من التكليف بكل منهما مشروطاً بعدم الاتيان بالآخر، أو بهما معاً على نحو التخيير على الخلاف المتقدم في محله. وعلى كل من القولين لا ينبغي الاشكال في جواز الاكتفاء باحدهما وتفويت ملاك الآخر، لأنه أقصى ما يتمكن المكلف منه من تحصيل غرض المولى كما هو المفروض.

واما اذا كان أحد الواجبين المتزاحمين محتمل الاهمية، فالاتيان به ولو بتفويت الملاك في الآخر لا اشكال في جوازه، لدوران الأمر بين كونه متعيناً في مقام الامتثال أو مخيراً بينه وبين الطرف الآخر، وعلى كل حال فالاتيان به خال عن المحذور. واما تفويت الغرض المحتمل اهميته مع القدرة تكوينا على تحصيله فلم يثبت جوازه، فان الاتيان بالطرف الآخر وان كان موجباً بعجز المكلف عنه إلّا انه تعجيز اختياري، وهو لا ينافي صحة العقاب. وبالجملة الملاك الملزم المتحقق في ما احتمل اهميته لا يجوز تفويته في حكم العقل إلّا بالعجز تكويناً أو تشريعاً، والمفروض في المقام قدرة المكلف على تحصيله ولو بتفويت الملاك الآخر، فلا يجوز تفويته لحكم العقل بالاشتغال واستحقاق العقاب على تفويته من غير عذر.

ومما ذكرنا يظهر الفرق بين هذا القسم والقسم الاول، فان الشك في التخيير والتعيين في القسم الاول انما كان ناشئاً من الشك في كيفية الجعل، والجهل بمتعلق تكليف المولى ومايفي به غرضه، فلا مانع من الرجوع فيه الى البراءة عن التكليف الزائد على المقدار المتيقن، بخلاف الشك في هذا القسم، فانه ناشيء من التزاحم بعد احراز متعلق التكليف واشتمال كل من الواجبين على الملاك الملزم، فلا مناص فيه من القول بالاشتغال، تحصيلاً للفراغ اليقيني والأمن من العقوبة.

تنبيهات الاقل والاكثر

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: اذا ثبتت شرطية شيء أو جزئيته للمأمور به في الجملة، ودار الامر بين كونها مطلقة ليبطل العمل بفقدانها ولو في حال النسيان، أو مختصة بحال العمد ليختص البطلان بالترك العمدي، فهل القاعدة تقتضي الاطلاق مالم يثبت التقييد بدليل، أو تقتضي الاختصاص إلّا فيما دل الدليل بالخصوص على الاطلاق؟ وجهان.

وقبل تحقيق ذلك ينبغي التكلم في امكان تكليف الناسي بغير ما نساه من الاجزاء والشرائط واستحالته، فاذا ثبت صحة العمل الفاقد لبعض الاجزاء أو الشرائط نسياناً، كما في الصلاة اذا كان المنسي من غير الاركان، فهل يكون الحكم بالصحة لأجل جهة وفاء المأتى به بالملاك الملزم، وسقوط الأمر باستيفاء ملاكه؟ وهذا البحث وان لم يترتب عليه ثمرة عملية في المثال إلّا انه يترتب عليه الاثر في موارد جريان الأصل العملي كما ستعرف ان شاء الله تعالى. ذهب جماعة الى استحالة توجيه الأمر الى الناسي، فاختاروا ان الصحة في مفروض المثال من جهة الوفاء بالملاك، لا من جهة انطباق المأمور به، على المأتى به، نظراً الى ان الناسي اذا التفت الى نسيانه انقلب الى الذاكر، فلا يكون الحكم الثابت لعنوان الناسي فعلياً في حقه، وان لم يلتفت الى نسيانه فلا يعقل انبعاثه عنه، ومالم يمكن الانبعاث لا يمكن

البعث بالضرورة، فعلى كلا تقديري الالتفات وعدمه يستحيل فعلية الحكم في حقه، ومع استحالة الفعلية يمتنع الجهل بالضرورة.

وقد ذهب صاحب الكفاية الى إمكان ذلك[١]، وافاد في بيانه وجهين:

الاول: ان يوجه الخطاب الى الناسي لا بعنوانه، بل بعنوان ملازم له واقعاً وان لم يكن الناسي ملتفتاً الى الملازمة ليرد المحذور.

وفيه: أن هذا مجرد فرض وهمي، لا واقع له، ولا سيما أن النسيان يختلف باختلاف الازمان والاشخاص، واختلاف متعلقه، فقد يتعلق النسيان بالقراءة، وقد يتعلق بالسجود أو بغير ذلك من اجزاء الصلاة وشرائطها، فأي عنوان يفرض ملازما للنسيان اينما تحقق، خصوصاً اذا اعتبر فيه ان لا يكون الناسي ملتفتاً الى الملازمة بينهما.

الثاني: أن يوجه التكليف الى عامة المكلفين بالاتيان بما يتقوم به العمل في حالتي العمد والسهو، واما بقية الاجزاء والشرائط فيوجه الأمر بكل منها الى خصوص الذاكرين، أو يخبر عن كونه جزءاً أو شرطاً لهم خاصة، وعلى كل حال تختص الجزئية أو الشرطية فيها بحال الذكر، ولا يعم حال النسيان.

وهذا الوجه الذي ذكره متين في مقام الثبوت، إلّا انه يحتاج في مقام الاثبات الى ما يدل عليه. وقد ثبت ذلك في باب الصلاة، حيث ان الأمر بالاركان فيها مطلق لعامة المكلفين، واما بقية الاجزاء والشرائط فالأمر بها مختص بحال الذكر بمقتضى حديث لاتعاد وغيره من النصوص الواردة في موارد خاصة، وعليه فالناسي لجزء وان كان غير ملتفت الى نسيانه إلّا انه ملتفت الى ان كلما يأتي به من الاجزاء والشرائط انما يأتي به بما هو مأمور به، غاية الأمر أنه يتخيل ان ما يأتي به مماثل لما

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٤٠.

يأتي به غيره من الذاكرين، وان الأمر المتوجه اليه هو الأمر المتوجه اليهم، ومن الظاهر أن ذلك لا يضر بصحة العمل بعد وجود الأمر الفعلي ومطابقة المأتى به للمأمور به وان لم يكن الآتي ملتفتاً الى خصوصية الأمر وكيفيته.

ولعل هذا هو مراد الشيخ ﷺ مما افاده في المقام من امكان توجيه الخطاب الى الناسي، والحكم بصحة عمله وان كان مخطأ في التطبيق[١]، فلا يرد عليه ما ذكره المحقق النائيني[٢] ﷺ من انَّ الخطأ في التطبيق انما يعقل فيما اذا امكن جعل كل من الحكمين في نفسه، ولكن كان الواقع في الخارج أحدهما وتخيل المكلف انه الآخر، كما اذ اتى المكلف بعمل معتقداً استحبابه فبان انه واجب أو بالعكس. واما في المقام فبما ان تكليف الناسي مستحيل في مقام الثبوت فلا يمكن ان يدرج ذلك في كبرى الخطأ في التطبيق.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان البحث في محل الكلام قد يكون فيما يقتضيه الأصول اللفظية، وقد يكون فيما يقتضيه الاصول العملية. فهنا مقامان.

أما المقام الاول: فتحقيق الحال فيه ان يقال: ان دليل الجزئية أو الشرطية أما أن يكون له اطلاق يشمل حال النسيان أيضاً كقوله ﷺ «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[٣] أو «من لم يقم صلبه في صلاته فلا صلاة له»[٤]، أو لا يكون له اطلاق كالاستقرار المعتبر في الصلاة، فان عمدة دليله الاجماع، ولا اطلاق له لغير حال العمد. وعلى كلا التقديرين اما أن يكون لدليل أصل الواجب كالصلاة في محل الكلام اطلاق لجميع الحالات، أو لا يكون له اطلاق، فالصور اربعة.

اما اذا فرض عدم الاطلاق لدليل الجزئية أو الشرطية، ولدليل أصل

---

(١) حكاه المحقق النائيني، راجع فوائد الاصول: ٤ / ٢١١.

(٢) المصدر السابق: ٢١١ ـ ٢١٢.

(٣) مستدرك الوسائل: ٤ / باب ١ من ابواب القراءة في الصلاة، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة: ٣ / باب ٩ من أبواب القبلة، ح ٣.

الواجب، فيقع الكلام عنه في المقام الثاني.

واما اذا كان لدليل الجزئية أو الشرطية اطلاق، فلابد من الاخذ به، والحكم بالجزئية أو الشرطية المطلقة من دون فرق بينما اذا كان لدليل الواجب اطلاق ومالم يكن، فانه اذا لم يكن له اطلاق الأمر واضح.

واما اذا كان له اطلاق، فلان اطلاق دليل المقيد يتقدم على اطلاق الدليل المطلق، وعلى كلا التقديرين لا مجال للرجوع الى البراءة ورفع الجزئية أو الشرطية في حال النسيان بحديث الرفع، اذ الاطلاق المفروض دليل لا يجري معه البراءة.

فان قلت: كيف يعقل الاطلاق في دليل الجزئية أو الشرطية مع انها منتزعة من الامر بالمركب أو المقيد، ومن الظاهر أن الامر بما هو مركب من المنسي أو مقيد به مستحيل عقلاً، لانه تكليف بما لا يطاق، فلا يعقل الجزئية أو الشرطية المطلقة.

قلت: ليس المراد باطلاق دليل الجزئية أو الشرطية ثبوت الجزئية أو الشرطية حال النسيان ليستحيل ذلك، بل المراد به ثبوتها في جميع آنات الامر بالمركب أو بالمقيد، فلازم الاطلاق المزبور سقوط الامر عند نسيان الجزء أو الشرط، لا ثبوته متعلقاً بما يشتمل عليه، وعلى ذلك فمع الاطلاق المزبور يحكم بفساد العمل الفاقد لبعض الاجزاء أو الشرائط حال النسيان.

فان قلت: ان اطلاق دليل الجزئية أو الشرطية لحال النسيان وان كان مانعاً عن الرجوع الى البراءة لالغاء جزئية المنسي أو شرطيته، إلّا انه لا مانع من التمسك بحديث رفع الخطأ والنسيان لاثبات ذلك، لما عرفت فيما تقدم ان الرفع بالاضافة الى غير مالا يعلمون رفع واقعي، وحاكم على اطلاقات الادلة المثبتة للاحكام في ظرف الخطأ والنسيان وغيرهما، وبذلك يثبت صحة المأتي به وكونه مطابقاً لما امر به

فعلاً.

قلت: انَّ رفع الخطأ والنسيان لا يترتب عليه فيما نحن فيه إلّا نفي الالزام عما هو مركب من المنسي أو المقيد به، ضرورة أن نفي الجزئية أو الشرطية لا يكون إلّا برفع منشأ انتزاعه من الأمر بالمركب أو المقيد، ولا يترتب على ذلك ثبوت الأمر بغير المنسي كما هو المدعى، على انا قد ذكرنا في بحث حديث الرفع ان نسيان جزء أو شرط في فرد من افراد الواجب لا يكون مورداً لحديث الرفع أصلاً فراجع. ومما ذكرنا يظهر الحال فيما اذا اكره او اضطر المكلف الى ترك جزء أو شرط مما اعتبر في الواجب. هذا فيما اذا لم يدل دليل بالخصوص على عدم سقوط الواجب بتعذر بعض اجزائه أو شرائطه. واما فيما دل على ذلك، كما في باب الصلاة، فلا ينبغي الاشكال في عدم سقوطه، والاتيان بما يتمكن منه كما سيأتي الكلام فيه مفصلاً. هذا كله فيما اذا كان لدليل الجزئية أو الشرطية اطلاق.

واما اذا لم يكن له اطلاق، وكان لدليل الواجب اطلاق، فيؤخذ به، ويحكم بصحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسي، من دون فرق بين موارد التكاليف الانحلالية وما اذا كانت الطبيعة متعلقة للتكليف بنحو صرف الوجود وكان النسيان متعلقاً بجزء أو شرط في فرد منها في مقام الامتثال، والوجه فيه ظاهر لا يخفى.

ثم انه ربما يقال: ان كلما ثبتت جزئية شيء أو شرطيته بالأمر به فلا اطلاق له لحال النسيان، لا شتراط التكليف بالقدرة عقلاً، والمنسي غير مقدور بالضرورة، فلو كان لدليل الواجب اطلاق لم يكن مانع عن التمسك به لاثبات التكليف بغير المنسي من الاجزاء والشرائط.

والجواب عنه يظهر مما ذكرناه في محله من انَّ الاوامر المتعلّقة بالاجزاء والشرائط ليست باوامر بعثية، بل هي ارشاد الى جزئية المأمور به أو شرطيته حسب اختلاف المقامات، كما ان النهي عن الاتيان بشيء في الواجب ارشاد الى

مانعيته لازجر مولوي عنه، وعليه فلا مانع من التمسك باطلاق الأمر لاثبات الجزئية أو الشرطية المطلقة.

المقام الثاني: فيما اذا لم يكن لكل من دليل الواجب ودليل الجزئية أو الشرطية اطلاق. والكلام فيه يقع في موردين.

الأول: في موارد التكاليف الانحلالية.

الثاني: في موارد التكاليف المتعلقة بصرف وجود الطبيعة.

اما المورد الأول: فالشك في الجزئية أو الشرطية المطلقة ملازم للشك في التكليف بغير المنسي من الاجزاء والشرائط، فاذا أمر المولى عبده بالوقوف في يوم معين من طلوع الشمس الى الزوال، فنسى المكلف، فلم يقف ساعة من اول النهار، وشك في ان جزئية الوقوف في هذه الساعة جزئية مطلقة ليترتب عليها سقوط الأمر في الساعات المتأخرة، أو انها مقيدة بحال الذكر ليكون الأمر به في المقدار الباقي باقياً على حاله، فالشك لا محالة شك في التكليف، فيرجع معه الى البراءة فلا يجب عليه الاتيان بغير المنسي، وهذا واضح لا يخفى.

واما المورد الثاني: فالتكليف فيه بأصل الطبيعة مفروغ عنه، إلّا ان الشك في اطلاق الجزئية أو الشرطية واختصاصها بحال الذكر شك في جواز الاكتفاء بما أتى به من الاجزاء والشرائط وعدمه، فاذا نسى جزءاً من الصلاة، وذكره بعد تجاوز محله، فان كانت الجزئية مطلقة لزمه اعادتها وعدم الاجتزاء بما اتى به، واذا كانت الجزئية مقيدة بحال الذكر فالعمل المأتى به لم يكن فاقداً لشيء من الاجزاء والشرائط، فينطبق المأمور به عليه، بعد ما عرفت من امكان تكليف الناسي بغير مانسيه. وعليه فلا مانع من الرجوع الى اصالةالبراءة لنفي الجزئية أو الشرطية في حال النسيان، بعد فرض ثبوت أصل التكليف في الجملة، وامكان تكليف الناسيء، وعدم الاطلاق لدليل الجزئية أو الشرطية.

توضيح ذلك: انه بعد دخول الوقت نعلم بوجوب الصلاة، كما نعلم بجزئية التشهد مثلاً المردد بين الاطلاق والاختصاص بحال الذكر، ولازم العلمين المزبورين تردد الواجب بين أن يكون خصوص الطبيعي المشتمل على التشهد أو الجامع بينه وبين الفاقد له في حال النسيان، فيرجع الأمر الى العلم بالقدر الجامع والشك في اعتبار التشهد على الاطلاق، فيرجع الى البراءة في مورد الشك، فلا يحكم بالجزئية إلّا في المقدار المتيقن، وهو مورد الذكر دون النسيان، هذا بناء على ماهو الصحيح من امكان شمول الأمر للناسي على ما عرفت. واما بناءاً على استحالته فما صدر من الناسى غير مأمور به قطعاً، فالشك في صحته وفساده يكون ناشئاً عن الشك في وفاءه بالغرض وعدمه، ومعه لابد من الرجوع الى قاعدة الاشتغال، فان سقوط الأمر بغير الاتيان بالمأمور به يحتاج الى قيام دليل، وهو مفقود في محل الكلام على الفرض. وهذه هي الثمرة التي اشرنا اليها عند التكلم عن امكان تكليف الناسي.

ومما ذكرناه ظهر الحال من حيث جريان البراءة وعدمه فيما اذا استند ترك الجزء الى اضطرار أو اكراه ونحوهما.

التنبيه الثاني: في حكم الزيادة العمدية والسهوية. ولابد قبل التكلم في ذلك من تحقيق مفهوم الزيادة، والكلام فيه يقع من جهتين.

الأولى: في امكان تحقق الزيادة حقيقة في المركبات الاعتبارية وعدمه.

الثانية: في اعتبار قصد الزيادة في تحققها وعدمه.

اما الجهة الاولى: فقد يقال فيها باستحالة تحقق الزيادة حقيقة وان كانت متحققة بالمسامحة العرفية، نظراً الى ان كل جزء أخذ في المركب ان كان مأخوذاً على نحو اللابشرط ومن غير تقييد بالوجود الواحد فلا يعقل فيه تحقق الزيادة، إذ كل ما أتى بفرد من طبيعي ذلك الجزء كان مصداقاً للمأمور به، سواء كان المأتى به فرداً

واحداً أو اكثر. وإن كان مأخوذاً بشرط لا عن الوجود الثاني. فالاتيان به مرة ثانية مستلزم لفقدان القيد المأخوذ في الجزء المستلزم للنقيصة لا محالة، وعلى كل حال فلا يعقل تحقق الزيادة حقيقة.

والجواب عنه: انَّ اعتبار اللابشرطية لا ينافي تحقق الزيادة، فانَّ اخذ شيء جزءاً للمركب لا بشرط يتصور على وجهين:

احدهما: ان يكون طبيعي ذلك الجزء مأخوذاً في المركب، من دون نظر الى وحدة الفرد وتعدده، وفي مثل ذلك لا يمكن تحقق الزيادة كما مر.

وثانيهما: ان يعتبر صرف الوجود المنطبق على أول الوجودات جزءاً للمركب، سواء انضم اليه وجود ثان أم لم ينضم، ففي مثل ذلك الانضمام وعدمه وان كانا على حد سواء في عدم دخلهما في جزئية الوجود الأول، الذي هو معنى أخذ لا بشرط، إلّا انه لا يقتضي كون الوجود الثاني أيضاً مصداقاً للمأمور به، وحينئذٍ يتحقق الزيادة مع كون الجزء مأخوذاً لا بشرط بهذا النحو. على ان عدم صدق الزيادة حقيقة وبالدقة العقلية لا يترتب عليه أثر بعد كون الاحكام تابعة للصدق العرفي، ومن الضروري صدقها عرفاً ولو مع أخذ الجزء بشرط لا كما هو ظاهر. ومما ذكرنا يظهر الحال في صحة صدق الزيادة اذا كان الزائد غير مسانخ للاجزاء المأمور بها.

واما الجهة الثانية: فالظاهر اعتبار القصد في تحقق عنوان الزيادة، والوجه في ذلك ان المركب الاعتباري كالصلاة مركب من أمور متباينة مختلفة وجوداً وماهية، والوحدة بينها متقومة بالقصد والاعتبار، فلو اتى بشيء بقصد ذلك العمل كان جزءاً له، وإلّا فلا. هذا في غير الركوع والسجود، واما فيهما فالظاهر تحقق الزيادة بنفس وجودهما، وان لم يكن الاتيان بهما بعنوان الصلاة، وذلك لما دل على ان الاتيان بسجدة التلاوة زيادة في الفريضة، مع ان المفروض عدم الاتيان بها

بعنوان الصلاة، فبالتعبد الشرعي يجري على ذلك حكم الزيادة وان لم يكن من الزيادة حقيقة. ويلحق بالسجدة الركوع بالاولوية القطعية، ويترتب على ذلك عدم جواز الاتيان بصلاة في اثناء صلاة اخرى في غير الموارد المنصوصة، فان الركوع والسجود المأتي بهما بعنوان الصلاة الثانية محقق للزيادة في الصلاة الاولى الموجبة لبطلانها. وقد بينا وجهاً آخراً لعدم جواز ذلك في كتاب الصلاة، ليس المقام محل ذكره.

اذا عرفت ذلك فنقول: الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة العمدية أو السهوية يكون ناشئاً من الشك في اعتبار عدمها في المأمور به لا محالة، ومن الظاهر انه مالم يقم عليه دليل كان مقتضى الأصل عدمه، فلا بأس بالزيادة العمدية فضلاً عن السهوية. هذا فيما اذا لم تستلزم الزيادة موجباً للبطلان من جهة اخرى، كما اذا قصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد، فانه لا اشكال في البطلان في هذا الفرض اذا كان الواجب عبادياً، لأن الأمر المقصود امتثاله لم يكن متحققاً، وما كان متحققاً لم يقصد امتثاله. نعم اذا قصد المكلف امتثال الأمر الفعلي، وقد اتى بالزائد لاعتقاد كونه مأموراً به من جهة الخطأ في التطبيق أو التشريع فيه صح العمل، وحصل التقرب، لما عرفت من ان الزيادة في نفسها لا توجب البطلان، والتشريع في التطبيق القبيح عقلاً وشرعاً لا ينافي التقرب بامتثال الأمر الموجود، كما هو المفروض. هذا ما تقتضيه القاعدة على الاطلاق.

إلّا انه قد ورد الدليل على بطلان الصلاة والطواف بالزيادة فيهما. اما الطواف فلا ينبغي الشك في بطلانه بالزيادة العمدية أو السهوية. واما الصلاة فلا اشكال في بطلانها بالزيادة العمدية أيضاً، انما الكلام في الزيادة السهوية.

والتحقيق: عدم بطلانها بها اذا كان الزائد من غير الاركان، والوجه في ذلك ان ادلة بطلانها بالزيادة على طوائف.

منها: ما دل على بطلانها بها مطلقاً كقوله عليه السلام «من زاد في صلاته فعليه الاعادة»[١].

ومنها: ما دل على بطلانها بالزيادة السهوية كقوله عليه السلام «اذا استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً»[٢].

ومنها: ما دل على ان الاخلال السهوي زيادة ونقيصة اذا كان في الاركان فهو موجب للبطلان، واذا كان في غيرها مما اعتبر في الواجب جزءاً أو شرطاً فلا يضر بالصحة، كقوله عليه السلام «لاتعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، الوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[٣]. وتوهم اختصاص الرواية بالنقيصة لعدم تصور الزيادة في الوقت والقبلة والطهور واضح الدفع، فان انحصار الاخلال فيها بالنقيصة خارجاً لا يوجب ارادة خصوصها، بعد قابلية الركوع والسجود للزيادة والنقيصة.

ومقتضى الجمع بين هذه الروايات اختصاص البطلان في الزيادة السهوية بالاركان، فان الرواية الاولى وان كانت عامة من حيث السهو والعمد، ومن حيث الاركان وغيرها، إلّا انها خاصة بالزيادة، فالنسبة بينها وبين «لاتعاد» عموم من وجه، فان حديث «لاتعاد» الدال على عدم البطلان بالزيادة في غير الاركان سهواً وان كان خاصاً من هذه الجهة إلّا انه عام من جهة الزيادة والنقيصة، كما ان الرواية الثانية الواردة في خصوص السهو عامة من حيث الاركان وغيرها، وخاصة بالزيادة، فالنسبة بينها وبين حديث «لا تعاد» المختص بغير الاركان والشامل للزيادة والنقيصة أيضاً عموم من وجه، إلّا ان حديث «لاتعاد» لحكومته على ادلة الاجزاء والشرائط والموانع التي منها الروايتان المتقدمتان يتقدم عليها لا محالة، ولا

---

(١) وسائل الشيعة: ٥ / باب ١٩ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.
(٢) المصدر السابق: ح ١.
(٣) وسائل الشيعة: ١ / باب ٣ من ابواب الوضوء، ح ٨.

تلاحظ النسبة بينه وبينها كما هو الحال في كل حاكم ومحكوم.

فتحصل مما ذكرنا ان الزيادة العمدية موجبة لبطلان الصلاة مطلقاً بمقتضى اطلاق الرواية الاولى، وبمقتضى الاولوية القطعية في الرواية الثانية، ولا معارض لها بعد كون حديث «لا تعاد» ظاهراً في اثبات الحكم لمن اتى بوظيفته ثم التفت الى خلل فيه، فلا يعم العامد. وان الزيادة السهوية موجبة للبطلان اذا كانت في الاركان، لاطلاق كل من الروايات المتقدمة. واما الزيادة السهوية في غير الاركان فهي مورد المعارضة، وقد عرفت انه لابد من تقديم حديث «لا تعاد» لأجل الحكومة، هذا في الزيادة.

واما النقيصة فلا ينبغي الشك في بطلان الصلاة بها اذا كانت عمدية. واما اذا كانت سهوية فمقتضى حديث «لا تعاد» هو البطلان فيما اذا كان المنسي من الاركان، والصحة فيما اذا كان الناقص غيرها. وتمام الكلام في بحث الصلاة.

التنبيه الثالث: اذا تعذر الاتيان ببعض اجزاء الواجب أو شرائطه فهل القاعدة تقتضي سقوط التكليف به رأساً، أو بقائه متعلقاً بغير المتعذر من الأجزاء والشرائط؟ والتكلم في هذا البحث من جهة التمسك بالاطلاق لو كان، أو بالأصل العملي من البراءة والاشتغال قد ظهر الحال فيه مما مر في التنبيه الأول فيما اذا نسي الجزء أو الشرط، فلا حاجة الى الاعادة. وقد عرفت هناك ان الواجب اذا كان انحلالياً، ولم يتمكن المكلف من الاتيان بجميع اجزائه وشرائط لنسيان أو اكراه أو اضطرار أو غير ذلك، ولم يكن في البين اطلاق يمكن التمسك به لاثبات وجوب المقدار الممكن، كان مقتضى الأصل هو البراءة العقلية والنقلية عن وجوبه، على ما تقدم بيانه في حديث الرفع.

إلّا انه ربما يقال بوجوب المقدار الميسور من جهة الاستصحاب، أو الادلة الخاصة الواردة في المقام.

اما الاستصحاب، فتقريبه من وجوه.

الأول: ان يستصحب الوجوب الجامع بين الضمني والاستقلالي المتعلق بغير المتعذر من الاجزاء والشرائط، فان وجوبها الضمني قبل طروء التعذر في ضمن وجوب المركب كان ثابتاً، ونشك في ارتفاع أصل الوجوب بارتفاعه، فيتمسك بالاستصحاب في الحكم ببقائه.

ويرد عليه: انه مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من استصحاب الكلي، ولا نقول به، فان الفرد المعلوم تحققه وهو الوجوب الضمني قد ارتفع يقيناً، والوجوب الاستقلالي مشكوك الحدوث، فليس وجود واحد متيقن الحدوث مشكوك البقاء ليحكم ببقائه بالاستصحاب.

الثاني: ان يستصحب الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد كان التامة، بأن يقال: كان وجوب الصلاة مثلاً قبل تعذر بعض أجزائها ثابتاً في الخارج، فيشك في ارتفاعه بعد طروء التعذر، فيستصحب بقاؤه.

ويرد عليه: اولاً: ان الوجوب لا يتحقق في الخارج إلّا متعلقاً بشيء، ومتقوماً به، وعليه فالوجوب المتيقن كان متقوماً بالمركب من المتعذر وغيره، والوجوب المشكوك بعد التعذر لو كان فهو وجوب آخر متقوم بغير ما تقوم به الوجوب الأول، فجريان الاستصحاب فيه لاثبات جامع الوجوب مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث، ولا نقول به.

وثانياً: ان استصحاب الوجوب بنحو مفاد كان التامة، وهو ما اذا لوحظ نفس وجوب الوجوب مع قطع النظر عن متعلقه لا يترتب عليه وجوب غير المتعذر من الاجزاء والشرائط إلّا على القول بالأصل المثبت، وستعرف بطلانه، فالمقام نظير ما اذا علمنا بوجوب اكرام زيد، ثم علمنا بارتفاعه، واحتملنا وجوب اكرام عمرو، فهل يمكن اثباته باستصحاب بقاء وجوب الاكرام على نحو مفاد كان التامة؟!

كلا.

الثالث: ان يستصحب الوجوب الاستقلالي الثابت للصلاة مثلاً فيما اذا لم يكن المتعذر من الاجزاء المقومة بان يقال: ان الصلاة الفاقدة للجزء المتعذر التي هي متحدة مع الواجدة له بنظر العرف كانت واجبة قبل طرو العذر، فيستصحب بقاؤها على صفة الوجوب بعد التعذر أيضاً. والفرق بين هذا التقريب والتقريبين الاولين هو ان جريان الاستصحاب بناء على هذا التقريب يختص بما اذا كان المتعذر غير مقوم للواجب بنظر العرف لتكون القضية المشكوكة متحدة مع المتيقنة بهذا النظر، وهذا بخلاف التقريبين الاولين، فانه لو صح جريان الاستصحاب عليهما لم يختص بمورد دون مورد كما هو ظاهر.

وتمامية هذا التقريب تتوقف على أمرين.

أحدهما: صحة جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية من جهة الشك في حد المجعول الشرعي، والمختار عندنا عدمها، وستعرف الكلام فيه في بحث الاستصحاب.

ثانيهما: احراز كون المتعذر غير مقوم للواجب، ليكون الشك في وجوب غير المتعذر من الاجزاء والشرائط شكا في البقاء، لا في الحدوث، وعليه فربما يقال: بعدم جريان الاستصحاب في كثير من موارد الشك في وجوب غير المتعذر من اجزاء المركبات الشرعية وشرائطها، بدعوى: ان المركب الشرعي ليس لنا طريق الى تمييز المقوم عن غير المقوم من اجزائه وشرائطه، فكل جزء أو شرط كان متعذراً يحتمل كونه مقوماً، ومعه لا يمكن الاستصحاب، لعدم احراز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة. نعم اذا كان المركب من المركبات العرفية كان تمييز المقوم عن غير المقوم منه موكولاً الى نظر العرف، فما يرونه مقوماً لا يجري الاستصحاب عند تعذره، كما ان مالم يكن مقوماً بنظرهم لا مانع من جريان استصحاب وجوب أصل الواجب

عند تعذره.

ولكن الصحيح أن يقال: اذا ثبت من الشرع كون جزء أو شرط مقوماً للمركب فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب عند تعذره. واما فيما لم يثبت على ذلك بيان من الشرع فالظاهر ايكال الأمر الى العرف، فاذا كانت نسبة المتعذر الى غيره نسبة طفيفة كنسبة الواحد الى العشرين مثلاً كان الصدق العرفي متحققاً، فيجري الاستصحاب لاثبات وجوب غير المتعذر، واما اذا كانت النسبة معتداً بها، كما اذا كان المتعذر نصف الواجب أو ثلثه مثلاً فلا يجري الاستصحاب لعدم الوحدة العرفية.

ثم لا يخفى ان جريان الاستصحاب في المقام يختص بما اذا كان التعذر حادثاً في أثناء الوقت. وأما اذا كان مقارناً لأول الوقت فلا يقين بتحقق التكليف في زمان، والمرجع حينئذٍ هو البراءة عن وجوب غير المتعذر من الاجزاء والشرائط. هذا وقد ذهب المحقق النائيني ﷺ في بحث الاستصحاب الى جريان الاستصحاب ولو كان التعذر مقارناً لأول الوقت[1]، بدعوى ان جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية لا يتوقف على فعلية الموضوع خارجاً، ومن ثم يتمسك الفقيه في الحكم بحرمة وطي الحائض بعد زوال حيضها قبل الاغتسال، وفي حكمه بنجاسة الماء القليل المتنجس المتمم كراً بماء طاهر، باستصحاب حرمة الوطي، ونجاسة الماء، مع عدم تحقق شيء من الموضوعين في الخارج في زمان حكمه.

والجواب عن ذلك يتوقف على بيان أمر: وهو ان جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي يتصور على وجوه.

الأول: ان يستصحب الحكم في مقام جعله ومرحلة تشريعه عند احتمال

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ٥٦٢.

نسخه. ولا ريب ان ثبوت الحكم في مقام الجعل لا يتوقف على فعلية الموضوع، بل يجعل الحكم على موضوعه المقدر وجوده على نحو القضية الحقيقية، ولا رافع لمثله إلّا النسخ، فاذا شك في بقائه يتمسك بالاستصحاب من دون دخل في ذلك لوجود الموضوع في الخارج وعدمه.

الثاني: ان يستصحب الحكم الفعلي الكلي عند الشك في سعته وضيقه لأجل الشك في حده، كما اذا شككنا في ان حرمة وطي الحائض هل ترتفع بارتفاع الحيض، أو انها باقية الى زمان الاغتسال، فان الفقيه عند شكه هذا يفرض امرأة حائضاً ثبت حرمة وطيها في الخارج، ويشك في ارتفاعها بانقطاع حيضها، فيتمسك بالاستصحاب، فيفتي بحرمة وطي الحائض على نحو القضية الحقيقية مالم تغتسل.

والفرق بين هذا القسم والقسم السابق بعد اشتراكهما في عدم توقف جريان الاستصحاب على وجود الموضوع خارجاً ان الشك في هذا القسم شك في مقدار المجعول أولا، وان الموضوع في القضية الحقيقية المجعولة أمر وسيع أو ضيق من أول الأمر. وأما القسم الأول فليس الشك فيه شكاً في حد الموضوع، بل في بقاء الحكم في عمود الزمان على سعة الموضوع أو ضيقه، ومن ثم ينحصر موجب الشك في القسم الثاني بتبدل خصوصية في الموضوع مع القطع بعدم النسخ، وعدم تبدل الحكم المجعول اولاً، واما القسم الأول فمنشأ الشك فيه هو احتمال النسخ مع القطع بعدم تبدل شيء من خصوصيات الموضوع، فالقسمان متعاكسان.

الثالث: ان يستصحب الحكم الجزئي الثابت لموضوع شخصي لأجل الشك في مزيله خارجاً، مع احراز الحكم الكلي من جهة موضوعه سعة وضيقاً ومن حيث عدم نسخه، كما اذا شككنا في بقاء طهارة ثوب لاحتمال ملاقاته البول خارجاً. واجراء الاستصحاب في هذا القسم غير مختص بالفقيه، بل هو ثابت في حق كل

مكلف تيقن بحكم ثم شك في بقائه، ومنشاؤ الشك في البقاء فيه منحصر بالأمور الخارجية.

اذا عرفت ذلك يظهر لك ان جريان الاستصحاب في محل الكلام اذا كان العذر مقارناً لأول الوقت لا وجه له أصلاً، إذ الحكم في مورده غير متيقن في زمان ليكون الشك في بقائه، فان اليقين بثبوت الحكم في مقام الجعل وان كان ثابتاً إلّا انه غير مرتفع قطعاً، لعدم احتمال النسخ على الفرض. واما الحكم في غير مقام الجعل فلا يقين بثبوته، إذ المفروض ان التكليف بغير المتعذر من الاجزاء والشرائط مشكوك الحدوث من أول الأمر، فاذا فرض الفقيه مكلفاً تعذر عليه الاتيان بتمام المركب من أول الأمر، فهو شاك في ثبوت الحكم له ابتداءاً، بلا سبق يقين منه ولو بالفرض والتقدير، فلا يقاس ذلك بالشك في حرمة وطيء الحائض بعد انقطاع حيضها قبل الاغتسال. ولعمري ان ما ذكرناه لواضح لا يكاد يخفى على المحقق المزبور، إلّا أن الجواد قد يكبوا، والمعصوم من عصمه الله. هذا ما يقتضيه الأصل العملي.

واما ما تقتضيه الادلة الخاصة الاجتهادية فهو وجوب الاتيان بالميسور من اجزاء الصلاة وشرائطها، فانها لا تسقط بحال، للاجماع المحقق، ولقوله عليه السلام «فانها لا تدع الصلاة بحال»[1] نعم اذا كان المتعذر هي الطهارة الحدثية سقط التكليف بالصلاة، ووجب قضاؤها لان الطهور مقوم لها، لقوله عليه السلام «لا صلاة إلّا بطهور»[2] الدال على نفي مشروعيتها بلا طهارة.

واما غيرها من الواجبات العبادية وغيرها، فقد استدل على وجوب الاتيان بالميسور منها بروايات.

الأولى: رواية أبي هريرة المروية عن طرق العامة قال: خطبنا

---

(١) وسائل الشيعة: ٢ / باب ١ من ابواب الاستحاضة، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١ / باب ١ من ابواب الوضوء، ح ٦.

رسول الله ﷺ فقال: «ايها الناس، قد فرض الله عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أكل عام يارسول الله؟ فسكت. حتى قالها ثلاثاً. فقال رسول الله ﷺ: لو قلت: نعم لوجبت، ولما استطعتم. ثم قال: ذروني ما تركتكم، فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم. فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. واذا نهيتكم عن شيء فدعوه» وسند الرواية منجبر باشتهار الاستدلال به في كلمات الاصحاب. وتقريب الاستدلال: ان كلمة من في قوله عليه السلام (منه) ظاهرة في كونها تبعيضية، لكونها الأصل فيها، كما ان كلمة (ما) في قوله عليه السلام (ما استطعتم) ظاهرة في كونها موصولة، فيكون مفاد الحديث لزوم الاتيان بما هو المقدور من اجزاء المأمور به وشرائطه.

ولكن لا يخفى عدم صحة الاستدلال المزبور وذلك.

أولاً: فلعدم ثبوت الرواية على النحو المذكور، فانها وان كانت مروية في صحيح مسلم[1] كذلك، إلّا انها مروية في سنن النسائي الذي هو أيضاً من الصحاح[2] عندهم بوجه آخر، وهو قوله عليه السلام في آخر الرواية (فاذا أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه) ومن الظاهر ان كلمة (ما) في هذه الرواية لا تصلح إلّا أن تكون ظرفية زمانية، فمفادها وجوب الاتيان بالمأمور به عند الاستطاعة والقدرة، وهو اجنبي عما نحن بصدده. فاذا كان متن الرواية منقولاً بطريقين مختلفين في المفاد، لم يصح الاستدلال بها على أحد الطريقين.

لا يقال: ان اختلاف الطريق لا يضر بالاستدلال بعد كون أحدهما منجبراً بالشهرة عند الاصحاب دون الآخر.

---

(١) صحيح مسلم: باب فرض الحج مرة في العمر، ح ١٣٣٧.

(٢) سنن النسائي: كتاب الحج، باب ١، ح ١.

فانه يقال: الرواية كما نقلت بوجهين في كتب العامة، نقلت بوجهين في كتب الخاصة أيضاً، فلا وجه لدعوى انجبار أحد الطريقين دون الآخر، فالمنجبر على تقدير تسليمه انما هو أحدى الروايتين اجمالاً، فلا يصح الاستدلال بخصوص أحداهما مع عدم ثبوت انجبارها. قال المجلسي في باب صلاة العراة من كتاب البحار[١] (وحكى الشهيد﵀ في الذكرى[٢] عن شيخه السعيد عميد الدين انه كان يقوى جلوس القائم ليومي للسجود جالساً استناداً الى كونه حينئذٍ اقرب الى هيئة الساجد فيدخل تحت قوله فأتوا به ما استطعتم) ويظهر من هذا الكلام ان الشهيد وشيخه نقلا الرواية بالباء، وارتضاه المجلسي، فاذاً لم يثبت كون المنقول في كلمات اصحابنا الامامية كلمة (من).

هذا مضافاً الى ان الانجبار من أصله غير ثابت، ولو مع اتفاق الناقلين على نقل الرواية مشتملة على كلمة (منه)، فان شهرة الاستدلال بالرواية الضعيفة في كلمات جماعة من المتأخرين مع عدم انحصار المدرك فيها لا يكشف عن استناد المشهور اليها في مقام العمل، ومعه لا يحصل الوثوق بصدور الرواية ليدخل في موضوع الحجية، ولا سيما مثل هذه الرواية التي راويها أبو هريرة، المعلوم حاله في تعمده الكذب، ومن اراد الاطلاع على ذلك فليراجع محاله.

وثانياً: فلأنا وان سلمنا ان الظاهر من تركيب الجملة المستدل بها للمقام هو حمل كلمة «من» على التبعيض، وكون كلمة «ما» موصولة ومفعولاً به للاتيان، إلّا ان هذا المعنى لا ينطبق على مورد الرواية، فان السؤال فيه عن لزوم تكرار الحج وعدمه، ومن الظاهر ان لزوم الاتيان بالمقدار المستطاع من أجزاء المركب الواحد

---

(١) بحار الانوار: ٨٣ / ٢١٤. كذلك راجع مجلد ٢٢ / ٣١.

(٢) ذكرى الشيعة: ٣ / ٢٣.

وعدمه اجنبي عن ذلك، فلا مناص من حمل الجملة المزبورة على معنى آخر منطبق على موردها.

وتوضيح ذلك: ان محتملات الرواية ثلاثة:

الأول: ما تقدم من كون كلمة (ما) موصولة ومفعولاً للاتيان، وكون كلمة (من) تبعيضية. وهذا المعنى على تقدير ظهور الجملة فيه في نفسها لابد من رفع اليد عنه، لعدم انطباقه على المورد.

الثاني: أن تكون كلمة (ما) موصولة، وتكون كلمة (من) بيانية ليكون حاصل المعنى اذا أمرتكم بطبيعة فأتوا ما استطعتم من افرادها، ولا يبعد أن لا تكون كلمة (من) اذا كانت بيانية مغايرة في المعنى لها اذا كانت تبعيضية، غاية الأمر انه يختلف مصداق التبعيض، فان الفرد بعض الطبيعة الكلية، كما ان الجزء بعض المركب، وعليه فكلمة (من) في كلا الاحتمالين مستعملة في التبعيض وان كان التبعيض يختلف باختلاف موارده، فكما ان كلمة (من) في قولك: اشتريت من البستان نصفه، مستعملة في التبعيض، كذلك الحال في قولك: لا املك من البستان إلّا واحداً.

وهذا الاحتمال في نفسه وان كان وجيهاً، ومعه لا يتم الاستدلال، إلّا أنه أيضاً لا ينطبق على المورد، فان الحج وان قيل بوجوبه على المستطيع في كل سنة، وقد ورد على طبقه روايات عديدة، إلّا أنه خلاف المشهور بين المسلمين قاطبة، وخلاف ظاهر الرواية المزبورة، فانها ظاهرة في عدم وجوبه إلّا مرة واحدة، وعلى تقدير القول بوجوب التكرار في الحج لا ينبغي الشك في أن غيره من الواجبات ليس كذلك، مع ان الرواية ظاهرة في اعطاء ضابطة كلية غير مختصة بباب الحج، فاذاً لا يمكن حمل الرواية على هذا المعنى أيضاً.

الثالث: أن تكون كلمة (من) زائدة كما في قوله تعالى ﴿**قل للمؤمنين يغضوا**

من ابصارهم﴾[١] وقوله تعالى ﴿واوتيت من كل شيء﴾[٢] على ما احتمله بعضهم، أو تكون بمعنى الباء، فيكون الضمير حينئذٍ مفعولاً لكلمة (فأتوا)، ولفظ (ما) ظرفية زمانية، فالمعنى اذا أمرتكم بشيء فاتوه عند استطاعتكم، فلا يستفاد من الرواية إلّا اشتراط التكليف بالقدرة الساري في جميع التكاليف الشرعية. وهذا الاحتمال لا مناص من الالتزام به بعد عدم انطباق الاحتمالين الأولين على مورد الرواية، فلو سلم انه في نفسه خلاف الظاهر، فالقرينة القطعية ساقتنا الى الاخذ به، ومعه لا مجال للاستدلال بها في محل الكلام.

الثانية: المرسلة المحكية عن غوالي اللئالي كما في عوائد النراقي﵀ عن علي﵇ انه قال: «مالا يدرك كله لا يترك كله»[٣]، وتقريب الاستدلال بها ان لفظ الكل المذكور في الرواية لا يمكن أن يراد به العموم المجموعي ولا الاستغراقي في كلتا الفقرتين، إذ لا يعقل الحكم بوجوب اتيان ما لا يتمكن المكلف من مجموعه أو جميعه، فلا مناص من ان يراد به في الفقرة الاولى العموم المجموعي، وفي الثانية العموم الاستغراقي، ليكون المراد النهي عن ترك الجميع عند تعذر المجموع، فيكون مفاد الرواية أنه اذا ترك المجموع لتعذره فلا يجمع في الترك، بل يقتصر على ترك البعض دون بعض. وهذا المعنى يشمل الكلي الذي له افراد متعددة تعذر الجمع بينها دون بعض والمركب من اجزاء مختلفة الحقيقة قد تعذر بعضها، فان العام اذا كان ملحوظاً بنحو العموم المجموعي لا يفرق فيه بين كون أجزائه متفقة الحقيقة أو مختلفة. وعليه فكل ما كان الواجب ذا افراد أو ذا أجزاء متعددة وجب الاتيان بما هو المقدور من أجزائه أو افراده.

---

(١) النور: ٣٠.

(٢) النمل: ٢٣.

(٣) عوالي اللئالي: ٤ / ٥٨.

واشكل في الكفاية[١] على الاستدلال بها بان ظهور إطلاق النهي في التحريم يعارضه اطلاق الموصول للمستحبات أيضاً، وبما أنه لا مرجح لأحدهما على الآخر، لا يستفاد منها إلّا رجحان الاتيان بما هو المقدور من الأجزاء دون وجوبه.

ويرد عليه: أولاً: بما ذكرناه في محله من أن كلاً من الوجوب والحرمة انما هو بحكم العقل، وخارج عن دائرة المستعمل فيه، وان الصيغة مطلقاً لا تستعمل إلّا في معنى واحد، وكل مورد ثبت فيه الترخيص في الفعل أو الترك يحكم فيه بالاستحباب أو الكراهة، وإلّا فالعقل يستقل بلزوم الاطاعة جرياً على مقتضى قانون العبودية والمولوية، وعليه فالموصول وان كان شاملاً للمستحبات إلّا ان ثبوت الترخيص بترك المقدور من أجزائها لا ينافي حكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدور من اجزاء الواجب بعد عدم ثبوت الترخيص فيها.

وثانياً: ان رجحان الاتيان بالمقدور من أجزاء الواجب يستلزم وجوبه، لعدم القول بالفصل، فان أمره دائر بين كونه واجباً أو غير مشروع، فرجحانه مستلزم لوجوبه لا محالة، وقد تقدم نظير ذلك في الاستدلال بآية النفر.

والتحقيق في الجواب أن يقال: أن الرواية على تقدير تسليم دلالتها لم يثبت انجبارها بعمل الاصحاب، إذ لم نعثر عليها في غير كتاب العوائد فلا وثوق باعتماد الأصحاب عليها، مع عدم وجدانها في كتب من تقدم على صاحب غوالي اللئالي. على أن دلالتها مخدوشة من وجهين.

الأول: أن ظاهر الرواية أن كل طبيعي وجب الاتيان بافراده على نحو الاستغراق، ولم يتمكن المكلف من الاتيان بجميعها وجب الاتيان بما تمكن ولو كان

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٥٣.

فرداً واحداً، فان تعذر بعض أفراد الواجب لا يوجب إلّا سقوط نفسه دون غيره من الافراد الممكنة، وعلى هذا فالحكم في الرواية إرشادي غير مختص بمورد دون مورد. واما اذا حملناها على تعذر المركب مع التمكن من الاتيان ببعض أجزائه، فلابد من تقييدها بما اذا كان المتمكن منه معظم الأجزاء، فانه اذا كان المتعذر هو المعظم لم يجب الاتيان بالباقي بلا كلام، والتقييد خلاف الأصل.

الثاني: أن أمر الرواية في نفسه دائر بين حملها على موارد تعذر المركب مع التمكن من بعض أجزائه، ليكون الوجوب المستفاد منها مولوياً بعد سقوط المركب بتعذره، وبين حملها على موارد تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الآخر، ليكون الوجوب إرشادياً إلى حكم العقل من عدم سقوط وجوب شيء بتعذر غيره، وبما أنه لا جامع بين الوجوب الأرشادي والمولوي لتكون الرواية شاملة لكلا الأمرين، ولا قرينة على تعيين أحدهما مع قطع النظر عما ذكر في الوجه الأول، فتكون الرواية مجملة لا يصح الاستدلال بها.

فان قلت: ان ظهور الأمر في المولوية يعين الاحتمال الأول، فتختص الرواية بموارد تعذر بعض أجزاء المركب.

قلت: هذا يصح فيما اذا علم متعلق الأمر وشك في كونه مولوياً. وأما إذا دار أمر المتعلق بين مالا يصح تعلق الأمر به إلّا إرشادياً وما يكون الأمر به مولوياً، فلا ظهور للأمر في تعيين متعلقه، فان ظهور الأمر في المولوية ليس ظهوراً وضعياً ليكون قرينة على تعيين المتعلق، بل هو ظهور مقامي ناشيء من التصدي للجعل والتشريع، فلا يصلح قرينة لتعين المتعلق.

وبذلك يظهر عدم دلالة الرواية الثانية على وجوب الباقي من أجزاء المركب مع الغض عن جميع ما ذكرناه من المناقشة فيها.

الرواية الثالثة: المرسلة المنقولة في العوائد أيضاً عن كتاب عوالي اللئالي عن

علي عليه السلام (الميسور لا يسقط بالمعسور)[١] وهي مشتركة مع الرواية المتقدمة من حيث المناقشة في السند، فيجري فيها ما قدمناه.

واما من حيث الدلالة، فتحقيق الكلام فيها يتوقف على بيان محتملات الرواية، وهي أمور:

الأول: أن يكون كلمة «لا يسقط» نهياً إبتداء، وعليه فيجري فيه ما ذكرناه من إجمال الرواية، وعدم ظهور النهي في كونه مولوياً أو ارشادياً. واما ما ذكره في الكفاية[٢] من أن شمول الرواية للمستحبات مانع عن التمسك بها للحكم بوجوب الباقي من أجزاء المركب الواجب، فقد عرفت الجواب عنه، فلا حاجة إلى الاعادة.

إلّا أن التحقيق: أن هذا الاحتمال ساقط في نفسه، فان النهي مولوياً كان أو إرشادياً لابد وأن يتعلق بفعل المكلف وماهو تحت إختياره وجوداً وعدما، ومن الظاهر أن سقوط الواجب عن ذمة المكلف كثبوته مما يرجع أمره إلى الشارع، ولا معنى لنهي المكلف عنه.

الثاني: أن يكون كلمة (لا يسقط) نفياً قصد به الانشاء، فالجملة وان كانت خبرية صورة إلّا أنها إنشائية معنى، فيجري على هذا الاحتمال جميع ما ذكرناه على الاحتمال الأول.

الثالث: أن تكون الجملة خبرية محضة اريد بها الاخبار عن عدم سقوط الوجوب أو الاستحباب عند تعذر بعض الأجزاء من المركب، أو بعض الأفراد من الطبيعي، على نحو المجاز في الاسناد، أو على نحو الحقيقة فيه، فان السقوط والثبوت كما يصح إسنادهما الى الحكم، كذلك يصح إسنادهما الى نفس الواجب أو

---

(١) عوالي اللئالي: ٤ / ٥٨.

(٢) كفاية الاصول: ٢ / ٢٥٢.

المستحب، فيقال الصلاة ثابتة في الذمة أو ساقطة عنها. وكيف كان فالرواية دالة على بقاء الحكم أو متعلقه في الذمة ولو تعذر بعض أجزائه أو بعض أفراده، بلا محذور في الجمع بينهما. بل هي دالة أيضاً على وجوب المرتبة النازلة من الشيء اذا تعذرت المرتبة العالية منه في فرض كون المرتبة النازلة في الصدق العرفي ميسوراً من المرتبة العالية.

ولكن الصحيح: أن ما ذكرناه وان كان غاية ما يمكن أن يقرب به دلالة الرواية على ما نحن بصدده، إلّا أنه غير خال عن الخدشة، فان لفظ السقوط المذكور في الرواية قرينة على اختصاصها بموارد تعذر بعض الأفراد دون بعض، فان غير المتعذر كان وجوبه ثابتاً قبل تعذر المتعذر، فهو باق على ما كان عليه، وأما بعض المركب فلم يكن واجباً إلّا بوجوب ضمني سقط بسقوط المركب بتعذره، فلو كان ثابتاً بعد ذلك فهو ثبوت جديد وجعل حادث. فلا معنى للاخبار عن عدم سقوطه بتعذر غيره. وكذلك الحال في المرتبة النازلة عند تعذر المرتبة العالية، فان المرتبة النازلة على تقدير وجوبها وثبوتها في الذمة ثابتة بثبوت جديد وجعل حادث. فارادة معنى عام من الرواية شامل لموارد تعذر بعض الافراد وتعذر بعض الاجزاء، وتعذر المرتبة العالية يحتاج الى عناية ومسامحة، لا يصار اليها إلّا بقرينة.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنه لا دليل على وجوب الاتيان بالميسور من اجزاء الواجب عند تعذر بعضها، فالمرجع حينئذٍ هو الأصل العملي، وقد مر الكلام فيه. نعم قد عرفت وجوب الاتيان بما تمكن من أجزاء الصلاة، لقيام الدليل عليه بالخصوص.

التنبيه الرابع: فيما اذا تردد الأمر بين جزئية شيء أو شرطيته وبين مانعيته أو قاطعيته. والكلام فيه يقع في مسائل.

الأولى: فيما اذا كان الواجب واقعة واحدة شخصية، ولم يكن له أفراد طولية ولا عرضية، كما اذا ضاق وقت العمل، ولم يتمكن المكلف إلّا من صلاة واحدة، ودار أمره بين الصلاة عارياً أو في الثوب المتنجس. والحكم فيه هو التخيير، فان الموافقة القطعية متعذرة، فتنتهي النوبة الى الموافقة الاحتمالية، وقد مر الكلام في كبرى ذلك في ما تقدم.

الثانية: ما اذا كانت الوقائع متعددة، ولم يكن للواجب أفراد دفعية ولا تدريجية، كما إذا دار أمر شيء بين كونه شرطاً في الصوم، أو مانعاً عنه، فان أفراد الصوم بما أنها متعددة فالاتيان بذلك الشيء في يوم وتركه في يوم آخر موجب للمخالفة القطعية، وقد مر أن العقل يحكم بقبح المخالفة القطعية ولو كانت تدريجية، حتى مع العلم بالموافقة القطعية أيضاً من جهة، فالحكم في مثله هو التخيير إبتدائياً، فيختار الفعل في جميع الوقائع، أو الترك كذلك، وقد مر تفصيل الكلام فيه.

الثالثة: ما اذا كان الواجب واحداً له أفراد طولية، بحيث يتمكن المكلف من الاتيان بفرد ثم الاتيان بفرد آخر، فهل الحكم في مثل ذلك هو التخيير أيضاً، أو أنه لابد من الاحتياط، والاتيان بالعمل مع ذلك الشيء مرة، ومع عدمه اخرى؟ ظاهر شيخنا العلامة الانصاري ﷺ ابتناء المسألة على النزاع في دوران الأمر بين الأقل والاكثر، فعلى القول بالاشتغال هناك لابد من الاحتياط في المقام، وعلى القول بالبراءة فيه يحكم بالبراءة في المقام، فان العلم الاجمالي باعتبار وجود شيء أو عدمه لا أثر له بعد عدم تمكن المكلف من المخالفة العملية، لدوران أمره بين الفعل والترك، فلم يبق إلّا الشك في الاعتبار، وهو مورد لاصالة البراءة[1].

وقد أورد عليه المحقق النائيني ﷺ. بما حاصله[2]: أن المأمور به اذا كان طبيعياً

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٥٠٢ ـ ٥٠٣ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) فوائد الاصول: ٤ / ٢٦١ ـ ٢٦٢.

ذا أفراد طولية، ودار أمره بين اعتبار وجود شيء أو عدمه فيه، فالمكلف متمكن من الموافقة القطعية باتيانهما، ومن المخالفة القطعية بتركهما، فلا محالة يكون العلم منجزاً للتكليف فيجب الاحتياط. وأما عدم التمكن من المخالفة القطعية في الفرد الخارجي المفروض وجوده، لاستحالة إرتفاع النقيضين، فهو لا ينافي تنجيز العلم الاجمالي بعد تمكن المكلف من المخالفة القطعية في أصل الواجب، فان الاعتبار انما هو بما تعلق به التكليف، لا بالفرد المفروض وجوده.

وما افاده﵀ متين جداً. ومن الغريب أن الشيخ﵀ قد ذهب الى وجوب الاحتياط في موارد دوران الأمر بين القصر والتمام مع انها داخلة في كبرى هذه المسألة على التحقيق، فان السلام في الركعة الثانية على تقدير وجوب القصر واجب فيها، وعلى تقدير وجوب التمام مانع عن صحتها ومبطل لها.

خاتمة
في شرائط جريان الاصول

أما الاحتياط، فلا يعتبر في حسنه شيء سوى تحقق عنوانه، وكل ما اعتبر في ذلك فهو على تقدير صحته يرجع الى اعتباره في صدق هذا العنوان، ضرورة انه مع صدقه وفرض ثبوت الحكم فيالواقع لا تبقى حالة منتظرة لحكم العقل بحسنه.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاحتياط في المعاملات بالمعنى الأعم لا يعتبر في حسنه غير الجمع بين محتملات الواقع مالم يؤد الى إختلال النظام. وأما الاحتياط في العبادات فلا ينبغي الشك في حسنه فيما لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم أو ما بحكمه، وكذلك فيما اذا لم يكن الواقع منجزاً عليه، كما في موارد الشبهات البدوية من الشبهات الموضوعية أو الحكمية بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل، وأما اذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي، وكان الواقع منجزاً على تقدير وجوده ففي جواز الاحتياط قبل الفحص وعدمه؟ أقوال، ثالثها: التفصيل بين كون الاحتياط مستلزماً للتكرار وعدمه، ورابعها: التفصيل بين موارد العلم بثبوت التكليف في الجملة وعدمه. والمختار جوازه مطلقاً، وقد تقدم وجهه بما لا مزيد عليه في بحث القطع، فراجع.

وأما الرجوع الى البراءة، فلا ريب في اعتبار الفحص في جواز الرجوع الى البراءة العقلية، فان موضوع حكم العقل بقبح العقاب انما هو عدم البيان، فما لم يحرز

ذلك بالفحص لا يستقل العقل بقبح العقاب كما هو ظاهر.

واما البراءة النقلية فقد استدل لاعتبار الفحص في جريانها، وتقييد اطلاق أدلتها بأمور.

الأول: دعوى الاجماع على ذلك.

ويرد عليه: أن اتفاق الفقهاء على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية وان كان محققاً إلّا أنه لا يكون اجماعاً مصطلحاً، لانه معلوم المدرك، فلا يكون كاشفاً عن قول المعصوم.

الثاني: أن العلم الاجمالي بثبوت تكاليف الزامية في الشريعة مانع عن الرجوع الى البراءة قبل الفحص.

وأورد على ذلك في الكفاية[1] بما حاصله: أن موجب الفحص لو كان هو العلم الاجمالي لزم جواز الرجوع الى البراءة قبل الفحص بعد انحلاله بالظفر على المقدار المعلوم بالاجمال، مع أنه غير جائز قطعاً، فلابد من أن يكون المدرك أمراً آخراً غير العلم المزبور.

واشكل عليه المحقق النائينيﷺ بأن المعلوم بالاجمال في المقام بما أنه ذو علاقة وتمييز غير قابل للانحلال بالظفر على المقدار المعلوم بالاجمال، فان الواقع المعلوم قد تنجز حينئذٍ بما له من العلامة والتمييز، فكيف يعقل إنحلاله قبل الفحص وان كان بعد الظفر بالمقدار المعلوم، كما لو علم بالدين المردد بين الأقل والأكثر مع العلم بكونه مضبوطاً في دفتره، فهل يتوهم أحد جواز الرجوع الى البراءة في المقدار الزائد على المتيقن قبل الفحص عما في دفتره؟! والمقام من هذا القبيل، فان التكاليف المعلومة بالاجمال نعلم بثبوتها في الكتب المعتبرة عند الشيعة، وعليه فالظفر بالمقدار المتيقن

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٥٦.

لا يوجب إنحلال العلم الاجمالي ليصح الرجوع إلى البراءة بعد ذلك قبل الفحص. نعم اذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذا علامة وتمييز وكان عدده مردداً بين الأقل والأكثر جاز الرجوع الى البراءة في مثل ذلك، لكن المقام ليس من هذا القبيل كما عرفت[1].

والتحقيق في المقام أن يقال: ان كون المعلوم بالاجمال ذا علامة وتمييز لو سلم منعه عن إنحلال العلم الاجمالي فانما يمنع فيما اذا لم يكن بنفسه مردد بين الأقل والأكثر، كما اذا علمنا بوجود نجس بين آناءات عديدة مردد بين الواحد والاكثر، وعلمنا أيضاً نجاسة إناء زيد بخصوصه المعلوم وجوده فيها، فلو علم بعد ذلك بنجاسة إناء معين منها وجداناً أو تعبداً من دون إحراز كونه إناء زيد أمكن القول بعدم كونه موجباً لانحلال العلم الاجمالي الثاني، الذي لمتعلقه علامة وتمييز، فان العلم الأول وان لم يكن مقتضياً للتنجيز حينئذٍ في غير ما علم نجاسته بخصوصه، إلّا ان العلم الثاني مقتضى للتنجيز، فلا يمكن الرجوع الى الأصل في غيره، لاحتمال إنطباق إناء زيد عليه. وأما اذا كان المعلوم المفروض كونه ذا علامة وتمييز بنفسه مردداً بين الأقل والاكثر، وظفرنا على المقدار المتيقن، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل في غيره، فاذا علمنا بنجاسة إناء زيد المعلوم وجوده بين إناءات كثيرة، وتردد بين كونه إناءً واحداً أو اكثر، ثم علم بعد ذلك كون إناء بخصوصه إناء زيد لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل في غيره.

والمقام من هذا القبيل، فان التكاليف المعلومة بالاجمال بعنوان كونها مسطورة في الكتب المعتبرة بانفسها مرددة بين الأقل والأكثر، فاذا ظفرنا فيها بالمقدار المتيقن لم يكن مانع من الرجوع الى الأصل في غيرها من جهة العلم

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

الاجمالي، فعدم جوازه حينئذٍ لابد من أن يستند إلى أمر آخر غير العلم الاجمالي كما ذكره صاحب الكفاية.

ويمكن أن يقال: بانحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المتيقن في القسم الأول أيضاً، وذلك لان الميزان في الانحلال كما عرفت سابقاً عدم تعارض الأصول في الاطراف بقاءً، ومن الظاهر أنه بعد العلم بنجاسة إناء معين في المثال المتقدم مع احتمال إنطباق إناء زيد عليه لا علم بوجود نجاسة في غيره من الاناءات، فلا مانع من جريان الأصل فيها، لانه بلا معارض. والسر في ذلك أن العلم بوجود نجس مردد بين الواحد والأكثر، والعلم بنجاسة إناء زيد بخصوصه يرجعان الى العلم بوجود نجس واحد بعنوانين، فاذا علمنا نجاسة واحد معين من الاناءات لم يمكن الرجوع الى الأصل فيه، فيجري في غيره من المحتملات بلا معارض.

واما ما ذكر من عدم جواز الرجوع الى البراءة بعد الظفر بالمقدار المتيقن من الدين المضبوط في الدفتر فان صح فلابد من أن يستند إلى أمر آخر غير العلم الأجمالي، كما ادعى ذلك في موارد الشك في بلوغ المال حد النصاب، وفي حصول الاستطاعة في الحج ونحوهما، إذ لو فرضنا عدم التمكن من الرجوع الى الدفتر لضياعه أو غير ذلك لم يكن مانع من الرجوع الى الأصل في الزائد على المتيقن، مع أنه لو كان العلم الاجمالي هو الموجب للاحتياط لم يكن فرق بين التمكن من الفحص وعدمه كما هو ظاهر.

الثالث: حكم العقل بوجوب الفحص، وعدم جواز الرجوع إلى البراءة قبله، فانه كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان من المولى، كذلك يستقل بوجوب الفحص عن احكام المولى، فانه مقتضى العبودية والمولوية. والسر فيه أن العادة بعد ما جرت على أن ايصال التكاليف لا يكون على وجه القهر والاجبار، لا يلزم على المولى إلّا بيان احكامه على النحو المتعارف، وجعله في معرض الوصول الى عبيده، واما فعلية

الوصول اليها فهي من وظائف العبد، جرياً على مقتضى عبوديته من تحصيل إرادات المولى والعمل على طبقها، وهذا الحكم العقلي بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهوز في الاطلاق في الأدلة النقلية الدالة على البراءة، وعليه فهي من الأول مختصة بما بعد الفحص في الشبهات الحكمية.

الرابع: الآيات الدالة على وجوب التعلم مقدمة للعمل، منها: ما ورد في تفسير قوله تعالى ﴿**فلله الحجة البالغة**﴾[1] من أنه يقال: للعبد يوم القيامة هل علمت، فان قال: نعم قيل: له فهلا عملت، وان قال: لا قيل: فهلا تعلمت حتى تعمل[2].

الخامس: الأخبار الدالة على وجوب التوقف إلى لقاء الامام عليه السلام وبما أن مورد جملة منها قبل الفحص، فالنسبة بينها وبين أخبار البراءة نسبة العموم المطلق، فتختص أخبار البراءة بما بعد الفحص. وقد تقدم الكلام في ذلك في بحث البراءة.

وبما ذكرناه ظهر الحال في إختصاص ادلة حجية الاستصحاب بما بعد الفحص أيضاً. كما ظهر عدم جواز الرجوع الى التخيير العقلي قبل الفحص. وملخص الكلام أن الأصول العقلية قاصرة في نفسها عن الشمول لما قبل الفحص، لان موضوعها لا يحرز إلّا به، فلا مقتضى لها قبل ذلك أصلاً. واما الأصول الشرعية فأدلتها وإن كانت مطلقة في نفسها إلّا أنها مقيدة بما بعد الفحص بالقرينة العقلية المتصلة والنقلية المنفصلة.

بقي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: هل يعتبر في الفحص اللازم في جواز الرجوع الى الأصل ان

---

(١) الانعام: ١٤٩.

(٢) امالي الطوسي: المجلس الاول، ح ١٠.

يفحص بمقدار يحصل له القطع بعدم الدليل، أو يكتفي فيه بالظن، أو لابد من حصول الاطمينان بالعدم؟ فيه وجوه. والأظهر هو الأخير. أما عدم اعتبار الظن فلعدم الدليل عليه. واما عدم لزوم تحصيل القطع فلأنه مستلزم للعسر والحرج، مضافاً الى عدم الدليل عليه، فيتعين الأمر في الاحتمال الأخير، وهو كفاية الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادي، فانه حجة ببناء العقلاء، ولم يردع عنه، وهو يحصل بالفحص عن مظان وجود الدليل وعدم وجدانه فيها.

الأمر الثاني: بعدما عرفت أن وجوب تعلم الأحكام الشرعية مما لا ريب فيه، قد وقع الاشكال في أنه طريقي لا يترتب العقاب عند تركه إلّا على مخالفة الواقع على تقدير وجوده كما هو المشهور، أو أنه نفسي والعقاب على تركه ولو لم يصادف الواقع، كما عن المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك، وقد مال اليه صاحب الكفاية[1] أيضاً في آخر كلامه؟ والظاهر هو الأول، إذ لا دليل على كونه نفسياً إلّا ما يتوهم من كونه مقتضى ظهور الأوامر المتعلقة بالتعلم، ولكن الظاهر منها كون التعلم مقدمة للعمل، كما هو صريح الرواية المزبورة الواردة في تفسير قوله عزّ شأنه ﴿**فلله الحجة البالغة**﴾، وعليه فلو ترك التعلم ولم يتحقق مخالفة الواقع احياناً لا يستحق العقاب إلّا من جهة التجري.

ثم إنه ربما يشكل في وجوب التعلم فيما إذا كان الواجب مشروطاً بشرط غير حاصل، ولم يكن المكلف متمكناً من الاتيان به في ظرفه، لتركه التعلم من جهة أنه في ظرف امكان التعلم لم يثبت وجوب الواجب ليجب تعلمه، وفي ظرف حصول الشرط لا قدرة على الامتثال. ولعل هذا الاشكال هو الذي أوجب القول بالوجوب النفسي، فلا مناص من تفصيل الكلام لتحقيق الحال في المقام فنقول: قد يكون

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٥٩.

وجوب الواجب فعلياً والوقت متسعاً للاتيان به وللتعلم. وهذا مما لا ينبغي الاشكال في وجوب التعلم فيه تخييراً بينه وبين الاحتياط، فان تخيل طولية الامتثال الاجمالي إنما هو في فرض تمكن المكلف من الامتثال التفصيلي في ظرف العمل، واما التمكن منه قبل العمل بحيث يجب حفظ القدرة عليه فلم يقل به أحد فيما نعلم.

وقد يكون الواجب فعلياً، ولا يكون الوقت متسعاً للاتيان به وللتعلم، إلّا أن المكلف يتمكن من امتثال الواجب وإحرازه بالاحتياط. ولا ينبغي الشك في تخييره حينئذٍ بين التعلم قبل حصول الشرط والاحتياط بعده.

وقد يكون الواجب فعلياً مع عدم اتساع الوقت له وللتعلم، لكن لا يتمكن المكلف من الاحتياط وإحراز الامتثال وان كان متمكناً من الاتيان بأصل الواجب، مثاله ما إذا شك في فعل من افعال الفريضة في اثنائها مع عدم تعلمه لحكمه قبل ذلك، فانه وان كان متمكناً من الاتيان بالمشكوك، ومن المضي في الصلاة من دون إتيانه، إلّا أنه لا يتمكن من الاحتياط، وفي مثل ذلك لابد من التعلم قبل الابتلاء بالشك، لحكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند فعلية الشك، ولظهور الأدلة في وجوب التعلم في مثل ذلك، ولا دافع لاحتمال العقاب إلّا التعلم ومعرفة أن الشك قبل التجاوز يجب الاعتناء به والاتيان بالمشكوك، وبعد التجاوز عن المحل لابد من المضي وعدم الاعتناء بالشك.

وقد لا يكون الواجب فعلياً بعد حصول الشرط، لعدم التمكن من الاتيان به ولو كان ذلك من جهة تركه التعلم قبل ذلك، مع عدم سعة الوقت له وللتعلم معاً، مثاله كما اذا فرضنا ان غير العربي لم يتعلم القراءة قبل الوقت، ولم يكن متمكناً من تعلمها والاتيان بها بعد دخوله. والاشكال المزبور انما يختص بهذا الفرض.

والصحيح فيه أن يقال: ان القدرة المعتبرة في مثل هذا الواجب ان كانت

معتبرة عقلاً من باب إستحالة التكليف بما لا يطاق، وغير دخيلة في ملاكه، فلا ينبغي الشك في وجوب التعلم قبل الوقت، للتحفظ على الملاك في ظرفه وان لم يكن التكليف فعلياً في زمان، وذلك لحكم العقل بقبح تفويت الملاك الملزم، كحكمه بقبح مخالفة التكليف الفعلي. وان كانت القدرة في ظرف العمل معتبرة شرعاً ودخيلة في ملاك الواجب، فالظاهر عدم وجوب التعلم حينئذٍ من دون فرق بين القول بكونه طريقياً والقول بكونه نفسياً اما على الطريقية فالأمر ظاهر، اذ لا يترتب على ترك التعلم فوت واجب فعلي ولا ملاك ملزم، واما على القول بكون الوجوب نفسياً فلأن الواجب إنما هو تعلم الاحكام المتوجهة الى شخص المكلف، ولذا لا يجب على الرجل تعلم احكام الحيض ونحوه بالضرورة، فاذا فرضنا أن التكليف لا يكون فعلياً في حق المكلف أبداً، لعدم حصول شرطه، كيف يجب في مورده التعلم. فالانصاف أن الاشكال المزبور في هذا الفرض متين لا دافع له.

الأمر الثالث: هل يختص وجوب التعلم بما اذا علم المكلف أو اطمأن بابتلائه بالواقعة التي لا يعلم حكمها، كمسائل الشكوك المتعارفة التي يعم الابتلاء بها، أو أنه يعم موارد احتمال الابتلاء أيضاً؟ وجهان.

ربما يقال: بعدم وجوب التعلم بمجرد احتمال الابتلاء، نظراً الى استصحاب عدم الابتلاء بالواقعة، ومن الظاهر أن مالا يبتلى به المكلف بالوجدان أو بالتعبد لا يجب تعلم حكمه، وبذلك يفرق بين المقام وما اذا علم الابتلاء وشك في سعة الوقت للتعلم والاتيان بالواجب، فان هذا الشك لابد فيه من الاحتياط بالتعلم قبل الوقت، لان في تركه احتمال العقاب على مخالفة الواجب المعلوم في ظرفه، وهذا بخلاف المقام، فان مقتضى الاستصحاب فيه عدم توجه التكليف الى المكلف فيما بعد، فلا يجب التعلم.

وقد اورد على ذلك بوجهين.

الأول: المنع عن شمول أدلة الاستصحاب لمثل المقام، بدعوى أنها لا تشمل إلّا ما كان اليقين سابقاً على الشك زماناً، والمقام ليس كذلك.

ويظهر الجواب عن ذلك بما سيجيء في بحث الاستصحاب من أن الاعتبار في جريانه إنما هو بتقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك، من دون فرق بين حدوث الوصفين معاً وبين حدوث اليقين قبل الشك وعكسه.

الثاني: ما ذكره المحقق النائينيﷺ من ان جريان الاستصحاب متوقف على كون الواقع المشكوك فيه أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، فاذا لم يكن في البين أثر شرعي أو كان الأثر مترتباً على نفس الشك المحرز وجداناً فلا معنى للاستصحاب حينئذٍ، والمقام من هذا القبيل، فان الأثر المرغوب فيه هو وجوب التعلم دفعاً للضرر المحتمل، ومن الظاهر أن وجوب دفع الضرر المحتمل مترتب على نفس احتمال الابتلاء، واما واقع الابتلاء فليس له أثر شرعي ليتمسك بالاستصحاب للحكم بعدمه.

والجواب عنه: انه لا حاجة في جريان الاستصحاب الى كون المستصحب مجعولاً شرعياً أو ذا أثر شرعي، بناء على هو الصحيح من كون المجعول في الاستصحاب هو الطريقية، واعتبار بقاء اليقين السابق في ظرف الشك. نعم لابد من وجود أثر عملي لهذا التعبد، لئلاً يلزم اللغوية، وعليه فلا مانع من إجراء الاستصحاب، وإحراز عدم الابتلاء فيما بعد، فلا يجب التعلم، لارتفاع موضوعه، وهو احتمال الضرر بحكم الشارع.

ولكن التحقيق: عدم صحة جريان الاستصحاب في المقام، فانَّ الأدلة الخاصة الدالة على وجوب التعلم مانعة عن الرجوع الى الاستصحاب المزبور، لاستهجان تخصيصها بموارد العلم أو الاطمينان بالابتلاء، فيكون وجوب التعلم عند احتمال الابتلاء ثابتاً بالدليل، ومعه لا تصل النوبة الى جريان الأصل العملي. هذا مع أن

الغالب في موارد احتمال الابتلاء وجود العلم الاجمالي بابتلاء المكلف فيما بقي من عمره بما لا يعلم حكمه وخصوصياته، فالاستصحاب في كل محتمل يعارض جريانه في غيره. وما ذكرناه لا يبتني على تنجيز العلم الاجمالي في الأمور التدريجية، فان الابتلاء بالوقائع وان كان تدريجياً إلّا أن أثره وهو وجوب التعلم أمر فعلي لا تدرج فيه. فتحصل بما ذكرنا أنه لا فرق في وجوب التعلم بين موارد إحراز الابتلاء فيما بعد وبين احتماله.

الأمر الرابع: قد ظهر مما تقدم أن الشاك في التكليف لو ترك الفحص، واقتحم في الشبهة، وصادف ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، يستحق العقاب على مخالفته بعد ثبوت وجوب الفحص طريقياً وتنجز الواقع به. وهذا فيما اذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف لظفر به في غاية الوضوح.

واما فيما اذا لم يكن كذلك، بل كان الواقع على نحو لا يصل المكلف اليه بعد الفحص أيضاً، ففي استحقاق العقاب بمخالفة الواقع حينئذٍ وعدمه اشكال. وقد اختار المحقق النائيني﵀ ثبوت الاستحقاق[1] بتقريب: أن مخالفة الواقع مالم تكن مقرونة بالمؤمن شرعاً أو عقلاً موجبة لاستحقاق العقاب، والمقام كذلك، فان ادلة البراءة الشرعية قد خصصت بما بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان لا مجال لجريانها قبل قيام المكلف بما هو وظيفة العبودية من الفحص عن أحكام المولى، بل الأمر كذلك فيما لو تفحص لظفر بدليل يدل على عدم ثبوت الحكم في الواقع، فان الدليل المزبور لا يكون معذراً للمكلف في مخالفة الواقع إلّا مع الاستناد اليه في مقام العمل.

ومع عدم الاستناد اليه، بل عدم العلم بوجوده كما هو المفروض تكون المخالفة

---

(١) اجود التقريرات: ٢ / ٣٣٣.

غير مقرونة بالعذر، فيستحق العقاب عليها.

ولكن يمكن أن يقال: بجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام وان لم يكن المكلف ملتفتاً اليها في مقام العمل، فانك قد عرفت فيما مرّ ان المراد بالبيان هو جعل التكليف على نحو يتمكن المكلف من الوصول اليه بوجه، ومع عدم إمكان الوصول اليه كما هو المفروض فالبيان من قبل الشارع غير تام وان لم يحرزه المكلف، ومعه يستقل العقل بقبح العقاب، لانه بلا مقتضى، فغاية الأمر تجرّى المكلف باقتحامه الشبهة قبل الفحص، فلو كان عقاب هو على التجري لا علي مخالفة الواقع.

اللهم إلّا أن يقال: أن أدلة وجوب الاحتياط والتوقف بناء على استفادة الوجوب الطريقي منها واردة على القاعدة المزبورة، وموجبة لتنجز الواقع قبل الفحص. نعم اذا تفحص المكلف ولم يصل الى الواقع جاز له الاقتحام وترك الاحتياط على ما تقدم.

الأمر الخامس: العمل الصادر من الجاهل المقصر قبل الفحص محكوم بالبطلان ظاهراً، بمعنى أن العقل يستقل بعدم جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال، لعدم إحراز مطابقته للواقع، ولا فرق في ذلك بين المعاملات والعبادات اذا تأتى منه قصد القربة، وأما مع عدمه فلا ينبغي الشك في البطلان واقعاً، هذا فيما اذا لم يتبين الحال. وأما اذا تبين ذلك فالصور أربع.

الاولى: ان تنكشف مخالفة المأتى به للواقع بفتوى من كان يجب الرجوع اليه حين العمل ومن يجب الرجوع اليه فعلاً. ولا اشكال في بطلان العمل حينئذٍ.

الثانية: أن تنكشف موافقة العمل للواقع على فتوى كلا المجتهدين. ولا اشكال في صحة العمل حينئذٍ، بلا حاجة الى الاعادة أو القضاء.

الثالثة: أن تنكشف موافقته لرأي المجتهد الأول، ومخالفته لرأي المجتهد الثاني. والظاهر فيها الحكم بالبطلان، فان العامل ان كان في عمله مستنداً إلى رأي

من كان يجب عليه تقليده كان عمله محكوماً بالصحة بحديث لا تعاد، أو غيره مما دل على عدم وجوب الاعادة أو القضاء. وأما فيما اذا لم يستند اليه فلا موجب للحكم بصحته، مع فتوى المجتهد الفعلي ببطلان ذلك العمل.

الرابعة: أن تنكشف موافقته لرأي المجتهد الفعلي، ومخالفته لفتوى المجتهد الاول. والظاهر فيها هو الحكم بالصحة من دون حاجة الى الاعادة أو القضاء، والوجه في ذلك أن المجتهد الفعلي بعد حكمه بصحة العمل المزبور جاز لمقلده أن يستند الى رأيه في تركه الاعادة والقضاء.

نعم اذا كان العمل مخالفاً للواقع في نفس الأمر صح العقاب على مخالفته فيما اذا كان الاستناد الى رأي المجتهد الفعلي في خصوص ترك القضاء فقط، والسر فيه أن ترك الواجب الواقعي في الوقت يوجب عقاباً غير العقاب المترتب على ترك قضائه في خارج الوقت، ومن ثم لا يكون القضاء رافعاً لعقاب العصيان في الوقت بالضرورة، وعليه فترك القضاء استناداً الى فتوى من لا يوجبه وان كان موجباً لعدم العقاب عليه، إلّا أنه لا يوجب عدم العقاب على ترك الاداء مع فرض عدم استناده فيه الى الحجة. ومما ذكرناه يظهر حكم المجتهد التارك للفحص أيضاً.

ثم أنه قد استثنى مما ذكرناه مسألة الجهر والاخفات، والقصر والاتمام. فقد ذهب المشهور الى صحة الصلاة عند الجهر في موضع الاخفات وبالعكس، وعند الاتمام في موضع القصر اذا كان ناشئاً عن الجهل ولو تقصيراً، وكذلك الصوم في السفر اذا كان منشاؤه الجهل بالحكم ولو تقصيراً، ومع ذلك التزموا باستحقاق العقاب على ترك الواقع الناشي عن ترك الفحص وعدم التعلم. ومن ثم وقع الاشكال في الجمع بين الأمرين، فانه كيف يعقل الحكم بصحة المأتى به وعدم وجوب الاعادة مع بقاء الوقت، والحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب.

وقد اجيب عن ذلك بوجهين:

الأول: ما ذكره في الكفاية[١]، ولعله المراد مما أفاده شيخنا الانصاري﵀ في المقام[٢] وحاصله: انه يمكن أن يكون المأتي به حال الجهل مشتملاً على مصلحة ملزمة في نفسه، وان يكون الواجب الواقعي مشتملاً على تلك المصلحة، وزيادة لا يمكن تداركها عند استيفاء أصل المصلحة، فالحكم بالصحة إنما هو لاشتمال المأتى به على المصلحة وعدم امكان استيفاء الباقي، والحكم باستحقاق العقاب انما هو لأجل ان فوت المصلحة الزائدة مستند الى التقصير في ترك التعلم، مثلاً يمكن أن يكون طبيعي الصلاة عند الجهل بوجوب القصر واجدة لمقدار من الملاك الملزم، وكان خصوص الصلاة المقصورة مشتملة على زيادة لا يمكن استيفاؤها عند استيفاء أصل المصلحة، فاذا صلى المكلف تماماً مع جهله بالحكم، وحصل منه قصد القربة حكم بصحة صلاته، وبعدم وجوب الاعادة، وإستحقاق العقاب على تفويت الملاك الملزم من غير عذر.

ويرد عليه: أولاً: ان التضاد بين الافعال وان كان أمراً معقولاً وواقعاً في الخارج بالضرورة إلّا أن التضاد في الملاكات مع امكان الجمع بين الفعلين في الخارج بعيد، بل يكاد أن يلحق بأنياب الاغوال.

وثانياً: أن المصلحتين المفروضتين، القائمة أحداهما بالطبيعي، وثانيتهما بخصوص القصر مثلاً، ان كانتا إرتباطيتين فلا وجه للحكم بصحة المأتى به مع فرض عدم حصول المصلحة الثانية. وان كانتا استقلاليتين فلازمه تعدد الواجب، وكون القصر مثلاً واجباً في واجب، ولازمه تعدد العقاب عند ترك أصل الصلاة، وهو مناف للضرورة ولظواهر الاخبار.

الوجه الثاني: ما افاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء﵀ من الالتزام بالترتب في

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٢) فرائد الاصول: ٢ / ٥٢٣ (ط. جامعة المدرسين).

المقام بتقريب: أن الواجب على المكلف إبتداءً هو صلاة القصر، وعلى تقدير تركه فالواجب هو الصلاة تماماً، فلا منافاة بين الحكم بصحة المأتى به وثبوت العقاب على ترك الواجب الأول.

ويرد عليه: أن لازم ذلك هو الالتزام بتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، وقد عرفت عدم امكان هذا، مع أن ما ورد من الروايات المتظافرة من أن الواجب على المكلف في كل يوم خمس صلوات يكفي في ابطال القول بالترتب في المقام.

وقد اورد المحقق النائينيﷺ: على هذا الوجه بما حاصله[1]؛ ان الترتب بين التكليفين، وكون أحدهما في طول الآخر وان كان أمراً معقولاً، لابد من الالتزام به في موارده على ما شيدنا أركانه في محله، إلّا أنه لا يمكن الالتزام به في خصوص المقام لوجوه.

أولها: أن الخطاب المترتب لابد من أن يكون موضوعه عصيان الخطاب المترتب عليه، كما في مسالة الصلاة والازالة، ومن الظاهر أنه لا يمكن ذلك في المقام، فان المكلف اذا التفت الى كونه عاصياً للتكليف بالقصر إنقلب الموضوع، فيخرج عن عنوان الجاهل بالحكم، فلا يحكم بصحة ما أتى به وأن لم يلتفت الى ذلك، فكيف يعقل أن يكون الحكم المجعول على هذا العنوان محركاً له في مقام العمل؟!

ثانيها: ان وجوب الصلاة بما أنه غير موقت بوقت خاص، بل هو ثابت موسعاً بين المبدأ والمنتهى، فعصيانه لا يتحقق إلّا بخروج الوقت وانقضائه، وعليه فكيف يعقل تحقق العصيان في اثناء الوقت الذي فرض موضوعاً للحكم الثاني؟

ثالثها: ان الالتزام بالترتب ولو سلم امكانه في المقام إلّا أنه لا دليل على

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ٢٩٣.

وقوعه، فالقول به قول بغير دليل، وهذا بخلاف الالتزام بالترتب في موارد التزاحم، فانك قد عرفت في محله أن القول بالترتب فيه مما يقتضيه اطلاق نفس الدليل من غير حاجة الى التماس دليل آخر.

والصحيح في المقام أن يقال: انا لو أغمضنا عما ذكرناه من فساد القول بالترتب في المقام لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة.

أما الوجهان الأولان: فلما ذكرناه في محله من ان الالتزام بالخطاب الترتبي لا يتوقف على أن يكون موضوعه عصيان التكليف الآخر، بل يصح ذلك مع كون الموضوع في أحدهما مطلق الترك، فصح في المقام أن يقال: أن وجوب القصر وجوب مطلق، ووجوب التمام مشروط بترك القصر مع عدم بلوغ وجوبه، ومن الظاهر ان كلا هذين الامرين قابل لأنْ يلتفت المكلف اليه بلا انقلاب في الموضوع، فتأمل.

واما الوجه الاخير: فيرده أن صحة العمل المأتى به مفروغ عنها في المقام وقد ورد الدليل عليها من الاخبار والكلام انما هو في تصوير ذلك وبيان امكانه فلو أمكن القول بالترتب في المقام أمكن أن يكون وجهاً للصحة.

فتحصل مما ذكرنا: انه لا يمكن الالتزام بما نسب الى المشهور من الجمع بين الحكم بصحة العمل واستحقاق العقاب على المخالفة بل الصحيح ما ذهب اليه المحقق النائيني ﷺ من انكار استحقاق العقاب في هذه الموارد.

وتوضيح ذلك: أن الجاهل بوجوب القصر أو الاخفات مثلاً لو صلى قصراً أو اخفاتاً وحصلت منه قصد القربة حال العمل فلا يخلو الحال من أن يحكم بصحة صلاته وعدم وجوب الاعادة عليه بعد ارتفاع جهله وانكشاف الحال أو يحكم بفساد ما أتى به ووجوب الاعادة ثانياً.

أما على الأول: فلا مناص من الالتزام بكون الحكم الواقعي هو التخيير بين

القصر والتمام أو الجهر والاخفات وكون الاتيان بالقصر أو الاخفات مجزيا كما هو المفروض وكون الاتمام أو الجهر أيضاً مجزياً كما دل على ذلك النص الوارد في كل من الفرعين مع التصريح بأنه قد تمت صلاته وعليه فلا موجب للعقاب عند الاتيان بأحد طرفي التخيير وان لم يكن الملكف ملتفتاً الى التخيير حال العمل.

واما على الثاني: فلا مناص من الالتزام بكون الصلاة تماماً أو جهراً هو الواجب على التعيين في ظرف الجهل ومعه كيف يمكن الالتزام باستحقاق العقاب على ترك القصر أو الاخفات، ودعوى الاجماع عليه مجازفة محضة مع عدم التعرض له في كلمات كثير من الاصحاب مضافاً الى ان الاستحقاق ليس من الاحكام الشرعية ليصح الاستلال عليه بالاجماع هذا والصحيح هو الوجه الأول وأن المكلف حال الجهل بوجوب القصر أو الاخفات مثلاً مخير بين القصر والتمام وبين الجهر والاخفات واقعاً فيحكم بصحة الاتمام مثلاً لورود النص به ويحكم بصحة القصر اذا تأتى قصد القربة بمقتضى اطلاقات الأدلة الدالة على وجوب القصر في السفر غاية الأمر أنه يرفع اليد عن ظهورها في الوجوب التعييني بما دل على صحة الاتمام فيبقى أصل الوجوب بلا معارض مضافاً الى استبعاد الحكم ببطلان ما وقع والأمر باعادة مثله بلا زيادة ونقيصة.

الأمر الخامس: أن اشتراط الرجوع الى الأصول العملية بالفحص انما يختص بالشبهات الحكمية، لاختصاص دليله بها. وأما الشبهات الموضوعية فلا بأس بالرجوع الى الأصل فيها قبل الفحص، لاطلاق ادلتها، وخصوص بعض الروايات الواردة في موارد خاصة، مع أن الحكم مما تسالم عليه الفقهاء بلا خلاف. نعم ذكر بعضهم وجوب الفحص في بعض الشبهات الموضوعية، منها: ما اذا شك المكلف في استطاعته الى الحج. ومنها: ما اذا شك في بلوغ المال الى حد نصاب الزكاة. ومنها: ما اذا شك في زيادة الربح على مؤنة السنة. والجامع بين هذه الموارد ما اذا كان العلم

بالحكم متوقفاً على الفحص عادة.

وقد استدل على وجوب الفحص في هذه الموارد بأن جعل الشارع حكماً يتوقف العلم به على الفحص عادة يدل بالملازمة العرفية على ايجاب الفحص أيضاً، وإلّا لم يكن فائدة لتشريعها.

ويرد على ذلك ان الكبرى المزبورة على تقدير تسليمها لا تستلزم وجوب الفحص في الأمثلة المتقدمة، لانها غير منطبقة عليها، فان بلوغ المال الى حد النصاب، أو كفايته لفريضة الحج، أو زيادة على مؤنة السنة، كبقية الموضوعات الخارجية، قد يكون ظاهر التحقق في الخارج، كمن ورث من مورثه مالاً كثيراً يعلم بكفايته للحج، أو ربح ما يعلم زيادته على مؤنة السنة، أو ملك ما يعلم بلوغه النصاب، وقد يكون معلوم العدم، وقد يكون مشكوكاً فيه، فليس العلم بتحقق الموضوع في هذه الموارد متوقفاً على الفحص غالباً. نعم بناء على ماهو المشهور من تعلق الخمس بالربح حين ظهوره، وكون التأخير الى السنة ارفاقاً، وجب عليه اداء الخمس عند الشك في الزيادة على المؤنة وعدمها، فما لم يفحص، ولم يظهر عليه عدم الزيادة يحكم بعدم الصرف في المؤنة بمقتضى الاستصحاب.

ثم ان المحقق النائيني ﷺ قد اعتبر في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية أن لا تكون مقدمات العلم تامة بأجمعها. واما فيما اذا تمت، بحيث لا يحتاج حصول العلم إلّا الى مجرد النظر، فلا تجري البراءة، بل لابد من الاحتياط أو النظر. مثال ذلك ما اذا كان المكلف بالصوم في محل لا يتوقف علمه بطلوع الفجر إلّا على مجرد النظر الى الافق، فلا يجوز له الرجوع الى البراءة مع تركه النظر، بدعوى أن مجرد النظر لا يعد من الفحص عرفاً ليحكم بعدم وجوبه[1].

---

(١) فوائد الاصول: ٤ / ٣٠٢.

ويرد على ما افاده أن ذلك وان لم يكن من الفحص، لانه مرادف للتجسس عن الشيء، ومجرد النظر وفتح العين من دون اعمال مقدمة اخرى لا يعد من الفحص عرفاً، إلّا أن الفحص بعنوانه لم يؤخذ في لسان دليل ليكون الاعتبار بصدقه، بل المأخوذ في أدلة البراءة انما هو الجاهل وغير العالم، ولا شك في أن المكلف في المثال جاهل بطلوع الفجر، فما هو الموجب للنظر ليكون مقيداً لاطلاق الأدلة الدالة على البراءة أو الاستصحاب. فالصحيح أن الاطلاقات المزبورة محكمة.

الأمر السادس: ذكر الفاضل التوني ﷺ للرجوع الى البراءة شرطين آخرين[1].

أحدهما: أن لا يكون جريانها موجباً للضرر على مسلم آخر.

ثانيهما: أن لا يكون مستلزماً لثبوت حكم الزامي من جهة اخرى.

أما الشرط الأول: فقد اورد عليه غير واحد بأن البراءة وان لم تكن جارية في موارد جريان قاعدة لا ضرر، إلّا أنه لا ينبغي عده من شرائط جريانها، فان القاعدة المزبورة تتقدم على أقوى الامارات فكيف بالأصول العملية، ولا سيما أصل البراءة الذي هو في مرتبة متأخرة عن الاستصحاب. واما فيما لم يكن المورد مورداً للقاعدة فلا ينبغي الشك في جريان البراءة فيه كغيره من الأصول العلمية والأدلة الاجتهادية.

ولكن الظاهر أن كلام الفاضل المزبور أجنبي عن ذلك، بل هو ناظر الى ما ذكرناه في أول مبحث البراءة من أن حديث الرفع وارد في مقام الامتنان والارفاق، فلابد في جريانه أن لا يكون فيه مخالفة الامتنان ولو على بعض الامة، فلو لزم من جريانه تضرر مسلم أو من يحكمه لا يحكم به، ولا يشمله الحديث. ومن

---

(١) الوافية: ١٩٣.

هنا ذكرنا ان حديث الرفع لا يقيد به اطلاق قوله ﷺ «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» بخلاف بقية الادلة، فهو وان شمل رفع الكفارة في ما اذا تحقق سببها عن خطأ أو نسيان، إلّا انه لا يشمل رفع الضمان لو تحقق اتلاف مال الغير عن الخطأ أو نسيان، وعلى ذلك فما افاده متين لا يرد عليه شيء.

وأما الشرط الثاني: فتحقيق الحال فيه أن ترتب الالزام من جهة على جريان البراءة يكون على أقسام.

الأول: أن يكون الترتب من جهة العلم الاجمالي من دون أن يكون بينهما في ذاتهما ترتب عقلاً أو شرعاً، كما اذا علمنا بوجوب أحد الفعلين مثلاً لشبهة حكمية أو موضوعية، فان وجوب كل منهما وان لم يكن مترتباً على اباحة الآخر في نفسها إلّا أن العلم الاجمالي أوجب ذلك، فاذا ثبتت الاباحة في أحدهما بدليل ترتب عليه وجوب الآخر لا محالة. واما فيما اذا كان المثبت للاباحة اصلاً عملياً كالبراءة أو الاستصحاب فلا يترتب عليه ذلك إلّا على القول بحجية الأصول المثبتة. فما ذكره الفاضل ﷺ وان كان صحيحاً في هذا القسم، إلّا أنه لا حاجة اليه، فان الأصل في كل منهما غير جار في نفسه للمعارضة بينهما، فلا تصل النوبة الى استناد عدم الجريان الى كون الأصل مثبتاً.

الثاني: أن يكون الترتب عقلياً، وهذا كترتب وجوب أحد الضدين على عدم وجوب ضده الآخر الأهم، بناء على استحالة الترتب، فان الموجب لرفع اليد عن اطلاق دليل وجوب المهم انما هو فعلية التكليف بالأهم وتنجزه، الموجب لعجز المكلف عن الواجب المهم، فاذا فرضنا ترخيص الشارع ولو ظاهراً في ترك الأعم فلا مانع من ايجاب المهم حينئذٍ، فوجوب المهم مترتب عقلاً على اباحة ضده. وفي هذا القسم لابد من الحكم بالترتب، ووجوب المهم عند الشك في وجود التكليف بالأهم، لاطلاق دليل وجوب المهم، فهو المثبت للالزام حقيقة، والبراءة انما رفعت

المانع، وهو عجز المكلف، فلا يبقى مجال فيه لاشتراط جريان البراءة بعد اثباته الحكم الالزامي.

الثالث: أن يكون الترتب شرعياً بأن يكون جواز شيء مأخوذاً في موضوع دليل الوجوب. وفي مثل ذلك قد يكون الالزام المترتب حكماً واقعياً مترتباً على خصوص الاباحة الواقعية، وقد يكون المترتب حكماً واقعياً مترتباً على مطلق الاباحة الجامع بين الواقعية والظاهرية، وقد يكون المترتب أعم من الحكم الواقعي والظاهري، والمترتب عليه أيضاً كذلك، فالالزام الواقعي يترتب على الاباحة الواقعية، كما ان الالزام الظاهري يترتب على الالزام الظاهري.

أما الشق الأول، فجريان البراءة في مورده لا يكفي في فعلية الالزام بالضرورة، لأن اصالة البراءة غير ناظرة الى ثبوت الاباحة في الواقع، فلا يترتب على جريانها الحكم الالزامي المترتب على الاباحة الواقعية. نعم اذا كان الأصل الجاري أصلاً تنزيلياً كالاستصحاب، أو قامت امارة على ثبوت الاباحة في الواقع ترتب على ذلك الحكم بفعلية الالزام ظاهراً لاحراز موضوعه تعبداً.

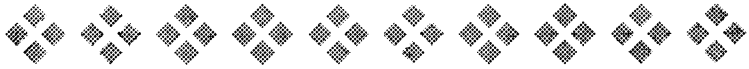
وأما الشق الثاني، فالأصل الجاري فيه تنزيلياً كان أو غيره يترتب عليه الالزام الواقعي، لتحقق موضوعه بالوجدان.

وأما الشق الثالث، فيكفي في فعلية الالزام في مورده ثبوت الاباحة الظاهرية ولو باصالة البراءة، غاية الأمر أن الالزام حينئذٍ ظاهري، فاذا انكشف الخلاف يحكم بعدم ثبوت الالزام من أول الأمر. وبهذا يفترق هذا الشق عن الشق الثاني، فان كشف الخلاف فيه يستلزم ارتفاع الالزام من حين الانكشاف، وأما قبله فكان الحكم الواقعي ثابتاً لتحقق موضوعه بالاباحة الظاهرية.

وبما ذكرناه يظهر أن اصالة البراءة في مورد جريانها لا يفرق في ترتب آثارها بين كونها الزامية، أو غير الزامية فلا وجه لما ذكره الفاضل المزبور.

قاعدة

لا ضرر ولا ضرار



حيث أن شيخنا الانصاري تعرض في المقام لقاعدة لا ضرر استطراداً، فنحن نتبعه في ذلك، لأنه لا يخلو من فوائد مهمة. والبحث عن كونها فقهية أو اصولية لا يترتب عليه ثمرة عملية. ويظهر الحال فيه فيما بعد.

والكلام في هذه القاعدة يقع من جهات، الأولى: في بيان سند الرواية ومتنها.

أما من حيث السند، فلا ينبغي التأمل فيه بعد صحة بعض طرق الحديث، واشتهاره بين الفريقين، حتى ادعى فخر المحققين تواتره[1]، فلا ينبغي الريب في صدور الحديث عن المعصوم قطعاً.

واما من حيث المتن، فقد نقله علماؤنا الاعلام على ثلاثة وجوه.

أحدها: ما اقتصر فيه على قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» بلا زيادة شيء كما في حديث ابن بكير[2] عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قضية سمرة ابن جندب، وكما في حديث عقبة ابن خالد[3] عن أبي عبدالله عليه السلام في قضاء رسول الله ﷺ بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال: «لا ضرر ولا ضرار» وما رواه عقبة ابن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام «قال: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين

---

(١) ذكر ذلك في الايضاح: ٢ / ٤٨ ونص عبارة الفخر (والضرر منفي بالحديث المتواتر) ودعوى التواتر حكاها عنه النراقي في العوائد ص٤٧ وولده في مشارق الأنوار ص١٨٥ ومير فتاح في العناوين: ١ / ٣٠٦ والشيخ الانصاري في الرسائل: ٢ / ٥٣٣ نعم في رسالته المعقودة لهذه القاعدة خاصة (رسائل فقهية: ١١٢) ادعى عدم عثوره على ما نسب الى الفخر في الرهن من الايضاح، ولعل كتابة الرسالة كانت قبل الرسائل.

(٢، ٣) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ١٢ من ابواب احياء الموات، ح ٣، ٥.

الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار»[١] وروى القاضي نعمان المصري في دعائم الاسلام خبرين عن الصادق عليه السلام استشهد فيهما بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار»[٢].

ثانيها: ما زيد فيه على الجملتين كلمة على مؤمن كما في حديث ابن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في قضية سمرة ابن جندب، وقد ذكر في ذيله قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لسمرة «انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن»[٣].

ثالثها: ما زيد فيه على الجملتين كلمة في الاسلام كما في رواية الفقيه في باب ميراث أهل الملل وقد ذكر فيها قوله عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام»[٤] وقد حكى بهذه الزيادة عن تذكرة العلامة مرسلاً، وعن كتاب مجمع البحرين.

وأما العامة فرواها أحمد ابن حنبل من طريق ابن عباس ومن طريق عبادة ابن صامت[٥] بغير الزيادة. ورواها النووي في الاربعين عن أبي سعيد سعد ابن مالك الخزرجي. وذكر انَّ ابن ماجه والدارقطني روايات الحديث مسنداً. ورواه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحي عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرسلاً، ثم قال: وله طرق يقوى بعضه بعضاً[٦]. نعم زاد ابن الأثير في النهاية لفظ الاسلام[٧].

اذا عرفت هذا فنقول: انه لا معارضة بين الروايات في غير قضية سمرة، لاحتمال صدور هاتين الكلمتين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بوجوه مختلفة في موارد عديدة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ٥ من ابواب الشفعة، ح ١.
(٢) دعائم الاسلام: ٢ / ٤٩٩، ٥٠٥.
(٣) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ١٢ من احياء الموات، ح ٤.
(٤) من لا يحضره الفقيه: ٤ / باب ميراث اهل الملل، ح ٢.
(٥) مسند احمد: ١ / ٣١٣.
(٦) لاحظ المجالس السنية في شرح الأربعين النووية للشيخ أحمد الفشني، مجلس ٣٢.
(٧) النهاية: ٣ / ٨٢.

نعم ان قضية سمرة قصة واحدة شخصية، قد اختلفت فيها الروايات، فقد رويت تارة: بلا ذكر الكلمتين أصلاً كما في رواية الفقيه عن الصيقل الحذاء، واخرى: مع ذكرهما بلا زيادة كما في رواية ابن بكير عن زرارة المتقدمة، وثالثة: بزيادة كلمة (على مؤمن) كما في رواية ابن مسكان عن زرارة المتقدمة.

أما عدم اشتمال رواية الصيقل على الكلمتين فلا يترتب عليه أثر، بعد ذكرهما في رواية الكافي والفقيه، فيحتمل أن يكون السبب في عدم اشتمال خبر الصيقل عليهما لغفلة من الراوي، أو لعدم تعلق غرضه بنقل القضية بتمامها. واما الروايتان الاخريان فالترجيح فيهما مع رواية ابن مسكان، لما حقق في محله من أن الترجيح عند دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة مع ما اشتمل على الزيادة، فان احتمال الغفلة في الزيادة أبعد من احتمال الغفلة في النقيصة، وعليه فالاخذ برواية ابن مسكان هو المتعين.

وما يقال: أن الزيادة يحتمل كونها من الراوي، أما لأجل النقل بالمعنى، أو من جهة استفادته لها باجتهاده، لمناسبة الحكم والموضوع، خلاف الظاهر، لا يصار اليه إلّا بدليل.

فتلخص مما ذكرناه ان هاتين الكلمتين قد صدرتا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بغير زيادة على مافي روايات الخاصة والعامة، كما وردتا مع زيادة (على مؤمن) في قضية سمرة على رواية ابن مسكان، ومع زيادة (في الاسلام) كما في رواية الفقيه المتقدمة. وما يقال: انها مرسلة لم يعلم انجبارها، فلا تكون حجة، مدفوع بان الارسال انما يكون فيما اذا كان التعبير بلفظ روي ونحوه، واما اذا كان بلفظ (قال) كما في ما نحن فيه فالظاهر كون الرواية ثابتة عند الراوي، وإلّا لم يجز له الاخبار بتاً لولا ثبوته عنده.

ثم ان الظاهر ان ذكر الكلمتين في رواتي عقبة ابن خالد منضماً الى قضائه صلى الله عليه وآله وسلم

بالشفعة، ونهيه أهل البادية عن منع فضل الماء، ليس من باب الجمع في المروي، بل هو من باب الجمع في الرواية، ونقل حكمين عنه ﷺ في مجلس واحد، كما كان هو الدأب في نقل الروايات في الأصول، والشاهد على ذلك.

اما في الرواية الاولى لعقبة أمران:

الأول: قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» لا ينطبق على مورد منع المالك فضل ماله، فان منع المالك غيره عن الانتفاع بملكه لا يعد ضرراً عليه.

الثاني: ان النهي في هذا المورد نهي تنزيهي، فلا يندرج تحت كبرى لا ضرر ولا ضرار بجميع معانيه.

واما في الرواية الثانية، فالشاهد أيضاً امران.

احدهما: أن تضرر الشريك ببيع شريكه حصته من غيره لا يكون ضررياً إلّا في بعض الموارد، فبين مورد ثبوت خيار الشفعة وتضرر الشريك بالبيع عموم من وجه، فربما يتضرر الشريك ولا يثبت له الخيار كما في فرض تعدد الشركاء، وربما يثبت الخيار بلا ترتب ضرر عليه كما في كثير من الموارد، فاذاً لا يصح ادراج الحكم بالشفعة تحت كبرى لا ضرر، كما هو ظاهر.

ثانيهما: ان مفاد لا ضرر على ماسيجيء بيانه انما هو رفع الحكم الضرري، والضرر في مورد الشفعة انما اتى من قبل بيع الشريك حصته من الغير، فلو كان ذلك مورداً للقاعدة لزم الحكم بالبطلان. وأما الخيار فهو جابر للضرر على تقدير وجوده، وليس في ادلة الضرر ما يدل على جعل حكم يرتفع به الضرر، بل غاية مدلولها نفي الحكم الضرري. نعم لو كان الضرر ناشئاً من اللزوم كان للقول بارتفاعه من جهة الضرر مجال واسع، لكن الأمر ليس كذلك كما عرفت.

الجهة الثانية: في فقه الحديث وبيان معناه. فنقول: الضرر اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضراً، ويقابله المنفعة. وأما النفع فهو مصدر لا اسم مصدر، فلا مقابلة بينه

وبين الضرر كما ذكره في الكفاية. ومادة الضرر تستعمل متعدياً اذا كانت مجردة، واما اذا كانت من باب الافعال فتستعمل متعدية بالباء، فيقال: أضرَّبه، ولا يقال: اضره. وأما معنى الضرر فهو النقص في المال، أو في العرض، أو في البدن، وبينه وبين المنفعة واسطة، فاذا لم يربح التاجر في تجارته ولم يخسر لا يتحقق في مورده منفعة ولا ضرر. ومن ذلك يظهر انه لا وجه لما ذكره في الكفاية[١] من أن التقابل بين الضرر والنفع تقابل العدم والملكة.

وأما الضرار، فيمكن أن يكون مصدراً للفعل المجرد، كما يمكن أن يكون مصدراً من باب المفاعلة. لكن الظاهر أن المذكور في الحديث هو الثاني، اذ لو كان مجرداً لزم التكرار في الكلام بلا موجب، مع ان ذكر كلمة «انك رجل مضار» في قضية سمرة يؤكد كونه كذلك.

ثم ان المعروف في باب المفاعلة أنه فعل الاثنين، ولكن التتبع في موارد الاستعمالات كما نبه عليه بعض اعاظم مشايخنا المحققين﵀ يفيد بطلان ذلك[٢]، بل ان هيئة المفاعلة وضعت لافادة قيام الفاعل مقام ايجاد المادة، قال عز من قائل ﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلّا أنفسهم﴾[٣] فذكر سبحانه ان المنافقين يقومون مقام ايجاد الخديعة، ولكنها لاتقع إلّا على انفسهم، ومن ثم عبر في الجملة الاولى بهيئة المفاعلة، وفي الجملة الثانية بهيئة الفعل المجرد، ومن تتبع موارد استعمال تلك الهيئة ولا سيما في القرآن الشريف تجد صحة ما ذكرناه. هذا كله فيما يرجع الى معنى لفظي الضرر والضرار.

وأما من جهة دخول كلمة (لا) عليهما، فالمحتملات فيها أمور.

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٦٦.

(٢) نهاية الدراية: ٤ / ٤٣٧.

(٣) البقرة: ٩.

الأول: أن يكون الكلام نفياً اريد به النهي، كما في قوله تعالى ﴿**لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج**﴾[١] وقوله ﷺ «لا سبق إلّا في خف أو حافر أو نصل»[٢] وقوله ﷺ «لا غش بين المسلمين» و «لا عمل في الصلاة» وغير ذلك مما لا يهمنا ذكره، والسر في صحة هذا الاستعمال ان الاخبار عن عدم شيء كالاخبار عن وجوده، وكما يصح الاخبار عنه في مقام الأمر به، كذلك يصح الاخبار عن عدم شيء في مقام النهي عنه.

ومما ذكر يظهر أنه لا وجه لما ذكره في الكفاية[٣] من عدم تعاهد استعمال هذا التركيب في مقام النهي مع كونه من الكثرة بمكان، وعلى هذا فمفاد الجملتين حرمة الاضرار بالغير، وحرمة القيام مقام الضرر.

الثاني: ما افاده في الكفاية[٤] من كون مفاد الجملتين نفي الحكم بلسان نفي موضوعه، كما في قوله عليه السلام «لاربا بين الوالد والولد» و «لا سهو على الامام اذا حفظ عليه من خلفه»[٥] وامثال ذلك، وعليه فمفاد الجملتين نفي الاحكام الثابتة لموضاعاتها اذا كانت ضررية.

الثالث: ما افاده الشيخ رحمه الله من أن مدول الجملتين نفي الحكم الناشيء من قبله الضرر، فكل حكم ضرري سواء كان الضرر ناشئاً من متعلقه كما هو الغالب، أم كان ناشئاً من نفسه كلزوم البيع الغبني، يكون مرتفعاً في عالم التشريع[٦].

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني هو أن الوجه الثاني يختص بما اذا كان متعلق الحكم ضررياً في نفسه كالوضوء الموجب للضرر، وأما هذا الوجه فيعم ما اذا

---

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣ / باب ٣ من احكام السبق والرماية، ح ١.

(٣، ٤) كفاية الاصول: ٢ / ٢٦٨.

(٥) التهذيب: ٣ / ٥٤.

(٦) فرائد الاصول: ٢ / ٥٣٤ (ط. جامعة المدرسين).

كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم دون متعلقه كما في المثال.

الرابع: أن يكون مدلول الجملتين نفي الضرر غير المتدارك، ولازمه ثبوت التدارك في موارد الضرر بالأمر به في الشريعة المقدسة. ولا يخفى بعد هذا الوجه، إذ لا موجب لتقييد الضرر بغير المتدارك إلّا ما يتوهم من أن الضرر المتدارك لا يكون ضرراً حقيقة، فالمنفي حينئذٍ ينحصر بغير المتدارك، فانه الضرر حقيقة. ولكنه يرد عليه.

أولاً: أن التدارك الموجب لانتفاء الضرر لو سلم يختص بالتدارك الخارجي التكويني، فمن خسر مالا خسارة متداركة يصح أن يقال ولو بالمسامحة أنه لم يخسر، وأما حكم الشارع بوجوب التدارك فلا يوجب ارتفاع الضرر خارجاً، فالمسروق ماله متضرر وجداناً مع حكم الشارع بوجوب رده عليه.

وثانياً: أن كل ضرر في الخارج ليس مما حكم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً، فلو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر أموالاً كثيرة لم يجب تداركه لا تكليفاً ولا وضعاً، والالتزام بوجوب التدارك في امثاله يستلزم تأسيس فقه جديد. نعم لو كان الاضرار باتلاف المال وجب تداركه، لا بدليل لا ضرر، بل بدليل آخر كما هو ظاهر. وبذلك ظهر بطلان هذا الوجه، فالأمر يدور بين الاحتمالات الثلاثة.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان الظاهر من الجملتين هو الاحتمال الثالث الذي اختاره الشيخ ﷺ، وبيانه يبتني على استقصاء موارد استعمالات الجمل المنفية بكلمة (لا) النافية للجنس في مقام التشريع، وهي على أقسام.

فمنها: ما يكون الجملة فيه مستعملة في مقام الاخبار عن عدم تحقق المدخول في الخارج كناية عن مبغوضيته وحرمته، كما يخبر عن ثبوت الشيء في الخارج كناية عن محبوبيته ووجوبه، وقد مر جملة من أمثلة ذلك فيما تقدم.

ومنها: ما تكون مستعملة اخباراً عن عدم انطباق الطبيعة على المتخصص

بالخصوصية المذكورة في الكلام كما في قوله عليه السلام «لاربا بين الوالد والولد» و «من القى جلباب الحياء فلا غيبة له»[١] فان المتحصل منهما ان الشارع لا يرى الربا بين الوالد والولد، ولا الغيبة لمن القى جلباب الحياء مصداقاً لطبيعي الربا أو الغيبة، فالحكم الثابت لهما شرعاً يرتفع عن الموردين لا محالة. وكذلك الحال فيما اذا لم يكن الحكم الثابت للطبيعة حكماً تحريمياً فيرتفع عما حكم الشارع بعدم انطباقها على مورد كائناً ما كان، كما في قوله عليه السلام «لا سهو في النافلة»[٢] وقوله عليه السلام «لا يمين للملوك مع مولاه»[٣] وهذا هو الذي يعبر عنه بنفي الحكم بلسان نفي موضوعه، ولأجله يتقدم الدليل فيه على الادلة الواقعية بالحكومة، فيخرج مورده عن موضوعها.

وبذلك يظهر ان هذا الاستعمال لابد فيه من ثبوت حكم الزامي، أو غير تكليفي، أو وضعي في الشريعة المقدسة لنفس الطبيعة، ليكون الدليل الحاكم رافعاً له برفع موضوع، هذا كله فيما اذا كان النفي حقيقاً. واما اذا كان ادعائياً، فلا يترتب عليه إلّا نفي الآثار المرغوبة، المعبر عنه بنفي الكمال، لا نفي الحقيقة ليترتب عليه نفي الحكم الشرعي، ومثال ذلك كثير في الشرعيات كما في قوله عليه السلام «لا صلاة لجار المسجد إلّا في مسجده»[٤].

ومنها: ما تكون مستعملة اخباراً عن عدم ثبوت الموضوع في الشريعة المقدسة، فيستفاد منها نفي الحكم الثابت له في الشرائع السابقة أو عند العقلاء، كما في قوله عليه السلام «لا رهبانية في الاسلام»[٥] فان الرهبانية كانت مشروعة في الامم السابقة، لكنها غير مشروعة في الشريعة المقدسة، فنفيها في الاسلام كناية عن نفي

---

(١) مستدرك الوسائل: ٨ / ٤٦١.
(٢) مستدرك الوسائل: ٦ / باب ١٦ من ابواب الخلل في الصلاة، ح ٢.
(٣) الكافي: ٥ / كتاب النكاح، باب انه لا رضاع بعد فطام، ح ٥.
(٤) وسائل الشيعة: ٣ / باب ٢ من ابواب احكام المساجد، ح ١.
(٥) مستدرك الوسائل: ١٤ / ١٥٥.

تشريعها، ومثله قوله ﷺ «لا مناجشة في الاسلام» فان الزيادة في ثمن السلعة من غير ارادة شرائها كانت أمراً ثابتاً متعارفاً عند العقلاء، لكن الشارع نفاها بنفي تشريعها، ومثله قوله عليه السلام «لا قياس في الدين»[1] فانَّ حجية القياس كانت مرتكزة عند العامة، وقد نفي بنفي حجيته. وبالجملة الحكم المنفي في هذا القسم هو ما كان ثابتاً للموضوع في الشرائع السابقة أو ببناء العقلاء، من غير فرق بين كونه الزامياً أو غير الزامي، تكليفياً أو وضعياً.

ومنها: ما تكون مستعملة في نفي نفس الحكم الشرعي ابتداءً حقيقة وبلا عناية، كما في قضية لا حرج في الدين، فان ثبوت الحرج في الشريعة انما هو بجعل حكم حرجي، كما أن الحرج في الخارج يكون بايجاد الفعل الحرجي، فنفيه في الشريعة بعد جعل حكم يلزم من امتثاله الحرج. وان شئت قلت: ان الزام المولى بالاضافة الى امتثال العبد المنقاد بمنزلة العلة التامة بالقياس الى معلولها، فاذا وقع العبد في الحرج من جهة امتثال تكليف المولى فالمولى هو الذي اوقعه في الحرج، فنفي الحرج في الدين عبارة عن عدم جعل حكم يستلزم امتثاله وقوع المكلف في الحرج.

اذا عرفت ذلك فنقول: اما الاحتمال الأول، وهو كون المراد بنفي الضرر النهي عنه شرعاً، فهو وان كان في نفسه ممكناً، إلّا انه خلاف الظاهر من وجهين.

الأول: أن بعض الروايات كانت مشتملة على زيادة قيد (في الاسلام) ومثل هذا القيد كاشف عن ان عناية المتكلم انما هو في النفي في مقام التشريع، لا بنفي الوجود الخارجي بداعي الزجر عنه.

الثاني: ان حمل النفي على النهي يتوقف على وجود قرينة صارفة عن ظهور

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٦ من ابواب صفات القاضي، ح ٣٤ وفيه «لا رأي في الدين».

الجملة في كونها خبرية، كما هي ثابتة في مثل قوله ﷺ «يعيد صلاته» أو قوله تعالى ﴿لارفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾[١] فانَّ العلم بعدم جواز الكذب على المتكلم قرينة قطعية على ارادة النهي من الكلام. واما في المقام الممكن حمل القضية على الخبرية فلا موجب لرفع اليد عن الظهور بحمل النفي على النهي.

ثم ان الاضرار بالغير لما لم يكن جائزاً في الشرائع السابقة، ولا عند العقلاء، فلا يمكن أن تكون هذه القضية من قبيل القسم الثالث من موارد استعمالات هذا التركيب كما في قوله ﷺ «لا مناجشة في الاسلام»، وعليه فلا وجه لمااصر عليه شيخ الشريعة الاصفهاني ﷺ من كون النفي فيما نحن فيه مستعملاً في النهي حقيقة[٢].

وأما الاحتمال الثاني، وهو كون القضية مسوقة لنفي الحكم بلسان نفي موضوعه، فهو أيضاً غير صحيح، لان المنفي في المقام بما أنه عنوان الضرر فلو كان النفي نفياً للحكم بلسان نفي موضوعه لزم أن يكون المنفي نفس الاحكام المترتبة على الضرر، ولازمه جواز الاضرار بالغير، لعدم كونه اضراراً تشريعاً، وهذا يؤدي الى خلاف المقصود. مضافاً الى أن عنوان الضرر لو كان موضوعاً أو جزء موضوع لحكم من الاحكام امتنع أن يكون رافعاً له، فان موضوع الحكم بمنزلة المقتضى له، فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه. وبالجملة نفي الحكم بلسان نفي موضوعه انما يكون فيما اذا كان عموم دليل أو اطلاق شاملاً لمورد، ليكون دليل النفي ناظراً الى نفي شموله له بنفي انطباق موضوعه عليه. وأما فيما اذا كان المنفى مثل عنوان الضرر، فلا معنى لنفي الحكم الثابت له بعنوانه وهو الحرمة، لما عرفت.

فان قلت: هذا انما يتم فيما اذا كان المنفي نفس عنوان الضرر وأما اذا كان المنفى هو فعل المكلف المعنون بالضرر، فنفيه يستتبع نفي الحكم الثابت لنفس الفعل، فيقيد

---

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) قاعدة لا ضرر: ٢٥.

به اطلاق الدليل أو عمومه المثبت لذلك الحكم، فيتم كون القضية مسوقة لنفي الحكم بلسان نفي موضوعه.

قلت: الضرر ليس عنواناً للفعل الخارجي ومما يحمل عليه بالحمل الشايع، بل هو مسبب عنه ومترتب عليه، فما هو موضوع الحكم لم يرد عليه النفي في القضية، وما ورد عليه النفيُ يستحيل رفع حكمه كما عرفت. اللهم إلّا أن يقال: ان القضية مسوقة لنفي السبب بنفي مسببه، وقد اريد بنفي السبب نفي حكمه، ولكن من الواضح ان مثل هذا الاستعمال لو صح فهو خلاف الظاهر، بل لم يعهد مثله أبداً.

فان قيل: أليس الرفع في قوله ﷺ «رفع الخطأ والنسيان» رفعاً للحكم المتعلق بالفعل الصادر حالهما، ونفياً للحكم بلسان رفع موضوعه، فليكن الأمر في المقام كذلك، وعليه فالمنفي هو حكم الفعل الصادر حال الضرر بلسان نفي موضوعه.

قلت: اولاً: ان الرفع المتعلق بالخطأ والنسيان في الشريعة المقدسة يمكن أن يكون من قبيل القسم الثالث من الاقسام المذكورة في استعمال هذا التركيب، فيكون المنفي حينئذٍ الحكم الثابت لهما في الشرائع السابقة من التحريم المترتب عليه استحقاق العقاب، فان الخطأ والنسيان وان لم يمكن الزجر عنهما ابتداءاً، إلّا أنه يمكن الزجر عنهما بايجاب التحفظ لان لا يقع الانسان فيهما، وعليه فلا وجه لقياس النفي في المقام برفعهما في الشريعة.

وثانياً: لو سلمنا ان المرفوع في الموردين حكم الفعل الصادر عن خطاء أو نسيان، فالالتزام به انما هو لأجل انه لا معنى لرفعهما في الشريعة إلّا ذلك، وهذا بخلاف المقام، إذ يمكن فيه أن يتعلق النفي بنفس الضرر ليكون مفاده نفي الحكم الضرري كما ذكرنا.

وثالثاً: ان نسبة الخطأ والنسيان الى الفعل كنسبة العلة الى معلولها، فيصح أن

يكون النفي نفياً للمعلول بلسان نفي علته، فالفعل الصادر في الحالين كأنه لم يصدر في الخارج، فيرتفع عنه الحكم لا محالة. وهذا بخلاف عنوان الضرر، فانه معلول للفعل ومترتب عليه خارجاً، ولم يعهد في الاستعمالات المتعارفة أن يكون النفي في الكلام متعلقاً بالمسبب وقد اريد به نفي سببه ليترتب عليه انتفاء حكمه، ولو سلم صحة مثل هذا الاستعمال فلا ينبغي الريب في أنه خلاف الظهور جداً، لايصار اليه من دون قرينة.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن الحق في المقام هو ماذهب اليه شيخنا الانصاري ﷺ، من أن دليل لا ضرر ناظر الى مقام التشريع، ودال على نفي الحكم الضرري، سواء كان الحكم بنفسه ضررياً أم كان الضرر ناشئاً من متعلقه.

الجهة الثالثة: في بيان انطباق نفي الضرر على ما ذكر في قضية سمرة: ربما يقال: ان ما ورد في قضية سمرة من نفي الضرر لا يمكن الاستدلال به في غير مورده، وذلك لأن الضرر في تلك القضية لم يكن إلّا في دخول سمرة على الانصاري بغير استيذان. واما بقاء عذقه في البستان فلم يكن يترتب عليه ضرر أصلاً، ومع ذلك أمر النبي ﷺ بقلع العذق والرمي به اليه فالكبرى المذكورة فيها لا ينطبق على موردها، فضلاً عن الاستدلال بها في غيره.

واجاب عنه شيخنا الانصاري ﷺ، بأن الجهل بكيفية انطباق الكبرى على موردها لا يضر بصحة الاستدلال بها فيما علم انطباقها عليه[1].

وما ذكره وان كان وجيهاً في نفسه، إلّا أنه يمكن أن يقال: ان ما يستفاد من الرواية أمران: أحدهما: عدم جواز دخول سمرة على الانصاري بغير استيذانه. الثاني: حكمه ﷺ بقلع العذق والرمي به اليه، والاشكال المزبور يبتني على أن

---

(١) رسائل فقهية للشيخ الانصاري: ١١١.

يكون الحكم الثاني بخصوصه أو منضماً الى الأول مستنداً الى نفي الضرر في الشريعة. واما اذا كان المستند اليه خصوص الحكم الأول، وكان الحكم الثاني من جهة ولايته ﷺ على أموال الأمة وانفسهم دفعاً لمادة الفساد، كما ذكره المحقق النائيني[١]، أو تأديباً له لقيامه مقام المعاندة واللجاج، كما يدل عليه قوله ﷺ «اقلعها وارم بها وجهه» وقوله ﷺ له «فاغرسها حيث شئت» فانهما ظاهران في غضبه ﷺ على سمرة، وانه في مقام التأديب والتحقير، فالاشكال مندفع من أصله.

ثم ان المحقق النائيني ذكر في المقام جواباً آخر حاصله[٢]: ان دخول سمرة على الانصاري بغير استيذان اذا كان ضررياً فكما يرتفع هو بنفي الضرر، كذلك ترتفع علته التي هي ثبوت حق لسمرة في ابقاء نخلته في البستان، ونظير ذلك ما اذا كانت المقدمة ضررية، فانه كما ينتفي بذلك وجوب المقدمة، كذلك ينتفي به وجوب ذي المقدمة، فلا مانع من سقوط حق سمرة لكون معلوله ضررياً.

ولا يخفى عليك ان كون المعلول ضررياً لا يوجب إلّا ارتفاع نفسه دون علته، فانه بلا موجب، فاذا كانت اطاعة الزوجة لزوجها ضررية لا يرتفع بذلك إلّا وجوب نفسها، واما الزوجية التي هي علة لوجوب الاطاعة فلا مقتضى لارتفاعها أصلا. كما انه اذا اضطر احد الى شرب النجس، فالمرتفع بالاضطرار انما هو حرمته دون نجاسته التي هي علة الحرمة، والالتزام بارتفاع العلة في المثالين ونظائرهما يستلزم تأسيس فقه جديد. وقياس المقام بكون المقدمة ضررية الموجب لارتفاع وجوب ذي المقدمة قياس مع الفارق، ضرورة ان كون المقدمة ضررية مستلزم لكون ذي المقدمة ضررياً لا محالة، سواء قلنا بوجوب المقدمة أم لم نقل به، فالمرتفع ابتداء انما هو وجوب ذي المقدمة، لكونه ضررياً بنفسه، ولا ربط له بانتفاء العلة بارتفاع معلولها.

(١، ٢) منية الطالب: ٢ / ٢٠٩.

تنبيهات قاعدة لا ضرر:

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: انه بناءً على ما ذكرنا من كون الدليل ناظراً الى نفي تشريع الحكم الضرري، فكل مورد كان الترخيص فيه مستلزماً لضرر الغير لم يكن مجعولاً، فيستفاد من الحديث حرمة الاضرار بالغير، كما يستفاد منه نفي سائر الاحكام الضررية بجامع واحد من دون استلزام ذلك لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد.

التنبيه الثاني: ان الضرر كسائر العناوين الكلية انما يثبت له الحكم المجعول في الشريعة عند تحقق مصداقه في الخارج، ففي كل مورد لزم من جعل الحكم تضرر المكلف نحكم بعدمه دون غيره مما لا يلزم من جعله الضرر، فاذا فرضنا ان الوضوء في زمان ضرري على نوع المكلفين ولم يكن ضررياً على شخص أو اشخاص معدودة لا يحكم بعدم وجوبه إلّا لمن يتضرر به دون غيره.

ومن هنا يظهر أن النزاع في ان الاعتبار في شمول لا ضرر هل هو بالضرر النوعي نزاع لا معنى له، فانه لو صح القول بأن الاعتبار بالضرر النوعي لصح القول بأن الاعتبار في موارد رفع الخطأ والنسيان وما لا يطاق بنوعية هذه الامور لا بشخصيتها، وهذا ممالا يتفوه به فقيه.

فان قلت: على ما ذكرت لا يمكن الحكم بثبوت الخيار للشفيع والمغبون على الاطلاق، فان الضرر في موردهما غالبي لا دائمي، وبذلك يستكشف ان الاعتبار بالضرر النوعي دون الشخصي.

قلت: انما يصح ما ذكرت لو كان مدرك ثبوت الخيار في المقامين دليل لا ضرر، ولكن الأمر ليس كذلك، لما تقدم من أن الضرر في مورد الغبن وبيع الشريك لو كان فهو في نفس البيع، فلو كان دليل لا ضرر شاملاً لمثله لزم الحكم بفساد

البيع، فانه الموجب للضرر، واما الحكم باللزوم فلا ضرر فيه بنفسه، بل هو حكم بالالتزام بالضرر وابقاء له، كما أن الخيار حكم بتدارك الضرر ورفعه، ولا يستفاد من الحديث إلّا نفي الحكم الضرري، لا ثبوت التدارك له بعد تحققه، بل المدرك للخيار في مورد الشفعة الروايات الخاصة الواردة فيه، وفي مورد الغبن تخلف الشرط الارتكازي الثابت في المعاملات العقلائية من تساوي العوضين من حيث المالية، ليكون التبديل وارداً على شخصيهما مع التحفظ على المالية، فاذا فرضنا أن المالية لم تكن محفوظة لنقصان أحدهما عن الآخر في القيمة ثبت الخيار لتخلف الشرط، وتفصيل الكلام في محله. وقد مر أن ذكر حديث لا ضرر متصلاً بقضاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة في رواية عقبة ابن خالد انما هو من قبيل الجمع في الرواية لا في المروي، ولو سلم كونه من باب التطبيق والجمع في المروي لزم الحكم بكونه من باب الحكمة دون العلة. وكيف كان لا ينبغي الشك في ان الاعتبار في غير مورد النص بالضرر الشخصي دون النوعي.

التنبيه الثالث: ذكر الشيخ الانصاري قدس سره ان كثرة التخصيصات الواردة على قاعدة نفي الضرر موهنة للتمسك بها في غير الموارد المنصوصة، فان الخارج من عمومها يعادل اضعاف ما بقي تحته[1] توضيح ذلك: أن الاحكام المجعولة في أبواب الحدود والديات والقصاص والتعزيرات والضمانات كلها ضررية، كما أن تشريع الخمس والزكاة والحج والجهاد كذلك، مع أنها مجعولة بالضرورة، ومن هذا القبيل الحكم بنجاسة ملاقي النجاسة فيما كان مسقطاً لماليته أو منقصاً لها، مع أنه ثابت بلا اشكال، وعليه فلا مناص من الالتزام بكون الضرر المنفي في الشريعة ضرراً خاصاً غير شامل لهذه الموارد، ولازم ذلك هو الالتزام بكون مدلول الحديث مجملا غير

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٥٣٧ (ط. جامعة المدرسين).

قابل للاستدلال به إلّا في موارد انجباره بعمل المشهور ونحوه.

وقد اجاب الشيخ﵀ عنه بان التخصيص في هذه الموارد يمكن أن يكون بجامع واحد، ولا قبح في التخصيص بعنوان واحد، ولو كان أفراده اكثر من أفراد الباقي تحت العام، وعليه فلا مانع من التمسك بالعموم في موارد الشك في التخصيص.

والتحقيق أن يقال: ان دليل العموم اذا كان ناظراً الى الخارج وكان من قبيل القضايا الخارجية فلا فرق في قبح تخصيص الأكثر بين كونه بعنوان واحد أو بعناوين عديدة، فاذا فرض ان علماء البلد على كثرتهم ليس فيهم إلّا هاشمي واحد، واراد المولى ايجاب اكرامه فقط، فكما لا يصح التعبير عن مراده بقوله «أكرم كل عالم في البلد إلّا زيداً وعمراً وبكراً» وهكذا الى أن يستوعب الجميع غير الهاشمي، كذلك لا يصح التعبير عنه بقوله «أكرم علماء البلد إلّا من لم يكن هاشمياً» وذلك ظاهر لمن راجع الاستعمالات المتعارفة عند أهل العرف. نعم لو كان العموم بنحو القضية الحقيقية أمكن القول بعدم الاستهجان بكثرة أفراد المخصص خارجاً، فان القضية الحقيقية قضية لم يلحظ فيها الخارج إلّا على نحو الفرض والتقدير، فلا يضر فيها كثرة أفراد المخصص خارجاً، إلّا أن الشأن في كون الموارد المزبورة من باب التخصيص في القاعدة دون التخصص.

بيان ذلك: ان حكم الشارع في أبواب الحدود والديات والقصاص وان كان ضررياً، إلّا أن دليل لا ضرر لا يتكفل برفعه، فان نفي الحكم الضرري حكم ورد امتناناً على الأمة، ومن الظاهر أن نفي الحكم في هذه الموارد يستلزم الاضرار لشخص آخر، فاذا أتلف أحد مال غيره فالحكم بضمانه وان كان ضررياً بالاضافة اليه، إلّا ان نفي الضمان يوجب تضرر المالك، فلا يتكفل الحديث الوارد في مقام الامتنان على الامة ذلك. واما وجوب الخمس أو الزكاة فتشريعه لا يكون ضرراً على أحد، فان الشارع لم يعتبر المالك مالكاً في مقدار الزكاة والخمس، بل اعتبره

شريكاً مع السادة أو الفقراء، فبابه باب قلة النفع، وهو اجنبي عن الضرر المفسر بالنقصان كما عرفت. نعم في موارد وجوب الزكاة فيما ملكه الانسان سابقاً، كما اذا ملك مأتين وعشرة دراهم ومضى عليها سنة، فأدى زكاته، وهي خمس دراهم وربع درهم، ثم أبقى الباقي عنده حتى مضت عليه سنة اخرى، فوجب عليه اخراج زكاته ثانياً كان هذا الحكم ضررياً لا محالة، لكنك ستعرف ان هذا ليس تخصيصاً للقاعدة أيضاً. وأما وجوب الحج أو الجهاد فهو وان كان ضررياً إلّا أن دليل لا ضرر لا يعم إلّا ما كان الحكم الشرعي ضررياً اتفاقاً، واما اذا كان الحكم في نفسه وطبعه ضررياً فهو غير مشمول له أصلاً، والشاهد على ذلك أن وجوب الحج والجهاد وغيرهما من الاحكام الضررية كانت ثابتة عند صدور هذا الكلام من النبي ﷺ في قضية سمرة ومع ذلك لم يعترض عليه أحد من الصحابة بجعل هذه الاحكام في الشريعة. وبذلك يظهر لك الجواب عن وجوب الزكاة وعن التعزيرات، بل هو جار في جميع الموارد المتقدمة، فمع الاغماض عما قدمناه من الجواب كان هذا جواباً عن الجميع. نعم لو استلزمت هذه الاحكام الضررية في انفسها ضرراً آخر مغايراً لما يقتضيه طبعها صح التمسك بحديث لا ضرر لنفي ذلك، والوجه فيه ظاهر.

وأما الحكم بنجاسة الملاقي للنجس فيما تعذر تطهيره أو استلزم نقصاً في ماليته فكونه ضررياً يتوقف على شمول عنوان الضرر للنقص في المالية أيضاً، وهو وان كان قريباً جداً إلّا أن تخصيص القاعدة بذلك كتخصيصه بوجوب شراء ماء الوضوء ولو باضعاف قيمته، وبوجوب غسل المريض اذا تعمد الجنابة ولو تضرر بذلك على قول، لا يوجب تخصيص الأكثر، المانع عن التمسك بالقاعدة في موارد الشك.

فتحصل مما ذكرناه ان ما ذكر من الموارد تخصيصاً للقاعدة يدور أمره بين مالا يكون تخصيصاً وما لا يلزم من التخصيص به تخصيص الأكثر.

التنبيه الرابع: ان النسبة بين دليل لا ضرر وبين كل واحد من الأدلة المثبتة للأحكام عموم من وجه، مثلاً اطلاق دليل وجوب الوضوء يقتضي وجوبه حتى في حال الضرر، كما أن اطلاق دليل لا ضرر لمورد الوضوء ينفي وجوبه حال الضرر، فالوضوء الضرري مورد للنفي والاثبات بمقتضى اطلاق الدليلين، ومن ثم وقع الكلام في وجه تقدم دليل لا ضرر على اطلاق الدليل المثبت للحكم.

وقد ذكر في وجه التقدم وجوه.

الأول: ان الموجب للتقدم عمل المشهور به في مورد المعارضة، فيكون الترجيح بالشهرة، ومع قطع النظر عن الترجيح بها فالحكم هو التساقط، والرجوع الى الأصل الجاري في المقام، فيحكم بعدم وجوب مادل الدليل على وجوبه بالاطلاق، فتكون النتيجة نتيجة تقدم دليل لا ضرر على الدليل المعارض له.

وفيه: أنه لو فرض التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه لم تكن مطابقة أحدهما لفتوى المشهور مرجحاً له، فان الشهرة المرجحة في باب التعارض انما هي الشهرة في الرواية دون الفتوى، وقد تقدم بيانه في بحث حجية الشهرة، ولا معنى لادعائها في العامين من وجه. واما الحكم بالتساقط والرجوع الى الأصل فهو وان كان مقتضى القاعدة فيما اذا كان التعارض بالعموم من وجه، وكان العموم مستفاداً من الاطلاق ومقدمات الحكمة على ما سيجيء بيانه ان شاء الله، إلّا ان ذلك لا يترتب عليه إلّا نفي التكليف المتكفل به الدليل المعارض لقاعدة لا ضرر، وهذا لا يكفي في اثبات حكم آخر مترتب على ترجيح القاعدة من وجوب التيمم ونحوه.

الثاني: ان دليل لا ضرر اذا لوحظ مع كل من الأدلة المثبتة للتكليف فالنسبة بينهما وان كانت عموماً من وجه، إلّا أنه اذا لوحظ مع مجموع الأدلة المثبتة للأحكام فالنسبة بينهما عموم مطلق، فيخصص به تلك الأدلة، ويتقدم عليها لا محالة.

وفيه: أنه لا موجب لفرض جميع الادلة بمنزلة دليل واحد وملاحظة النسبة بينها وبين دليل لا ضرر، فان المعارضة انما هي بينه وبين كل واحد منها لا مجموعها.

الثالث: ان الموجب للترجيح هو أن تقديم دليل لا ضرر على تلك الأدلة لا يستلزم إلّا التخصيص فيها، واما تقديمها عليه بأجمعها فهو يستلزم أن لا يبقى مورد لدليل لا ضرر أصلاً، وأما تقديم بعضها عليه دون بعض فترجيح بلا مرجح.

وفيه: ان نسبة دليل نفي الضرر مع الادلة المثبتة للأحكام في مواردها بما انها عموم من وجه، فبناء على ماهو المختار من ان الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه اذا كان العموم في أحدهما مستنداً الى الوضع وفي الآخر الى مقدمات الحكمة يتقدم ما يكون عمومه بالوضع على الآخر، واذا كان كل منهما بالاطلاق يتساقط الظهوران، فيرجع الى عموم أو اطلاق غيرهما، أو الى أصل عملي، فلابد من النظر الى الدليل المعارض لدليل نفي الضرر، فان كان عمومه بالاطلاق فيسقط الظهوران ويرجع الى الأصل العملي، فتكون النتيجة نتيجة نفي الضرر من حيث نفي الحكم الالزامي، واما اذا كان عموم الدليل وضعياً، فيتقدم على دليل نفي الضرر، وعلى ذلك فلابد من التفكيك بين الموارد من دون لزوم الترجيح بلا مرجح.

واما بناءً على ما سلكه غير واحد من الرجوع الى المرجحات السندية في معارضة العامين من وجه مطلقاً، فلابد من النظر في كل واحد من الأدلة المعارضة لدليل نفي الضرر، فما كان منها أقوى سنداً منه يقدم عليه، وما كان اضعف منه يترك العمل به، وما كان مساوياً معه يتخير بينهما، وتمام الكلام في محله، وعليه أيضا لا يكون الترجيح بلا مرجح. وبالجملة لو سلمت المعارضة بين دليل نفي الضرر وأدلة الاحكام لم يكن وجه لتقدمه عليه ببطلان الترجيح بلا مرجح.

الرابع: ما ذكره في الكفاية[1] من ان الجمع العرفي يقتضي تقديم دليل نفي

---

(١) كفاية الاصول: ٢ / ٢٦٩.

الضرر المتكفل بتشريع الحكم لعنوان ثانوي، فتحمل الادلة المثبتة للأحكام للعناوين الأولية على بيان الاحكام الاقتضائية، وهذا جار في كل ما تحققت المعارضة بين دليل مثبت للحكم بعنوان اولي مع دليل آخر متكفل ببيان حكم لعنوان ثانوي، فاذا لاحظ العرف اطلاق دليل وجوب الوضوء لحال الضرر مع دليل نفي الضرر يستكشف منهما ان في الوضوء مقتضى لجعل الوجوب، وكونه ضررياً مانع عن ذلك، فيتحصل منهما عدم الوجوب الفعلي في مورد الضرر.

وفيه: انه ان اريد بالحكم الاقتضائي ما يكون من سنخ الحكم المجعول حقيقة، ومع ذلك كان اقتضائياً غير مشتمل على البعث أو الزجر، فقد ذكرنا في محله انه لا نتعقل له معنى صحيحاً، فان الأحكام المجعولة في الشريعة كلها مجعولة بنحو القضية الحقيقية، فيستحيل عدم فعليتها مع تحقق موضوعها خارجاً. هذا مضافاً الى ان تلك الاحكام ان كانت اقتضائية في غير موارد الضرر أيضاً فما هو الموجب لامتثالها، وان كانت فعلية فيها فكيف يعقل أن يكون الدليل الواحد متكفلاً لبيان حكم واحد قد يكون فعلياً وقد يكون اقتضائياً باختلاف موارده.

وان اريد بالحكم الاقتضائي مجرد اشتمال الفعل على الملاك، بأن يكون ايجاب شيء مثلاً في الحقيقة اخباراً عن اشتمال ذلك الفعل على المصلحة الملزمة، فيرد عليه.

اولاً: ان الجمع العرفي لا يساعد على حمل القضية الانشائية على القضية الخبرية بالوجدان.

وثانياً: ان لازم ذلك عدم وجوب امتثال الاحكام في غير موارد الضرر، فان وجود المصلحة الالزامية فيها وان كان ثابتاً بالدليل إلّا أنه يحتمل عدم التكليف لمانع لا نعلمه، فالتكليف مشكوك فيه، فما الموجب للزوم الامتثال فيها.

والتحقيق في المقام ان يقال: انه لا معارضة بين دليل نفي الضرر وأدلة

الاحكام، بل هو حاكم عليها، والدليل الحاكم يتقدم على الدليل المحكوم من دون ملاحظة النسبة بينهما، وتوضيح ذلك يحتاج الى بيان أمرين:

الاول: ان دليل نفي الضرر حاكم على الأدلة المثبتة بعمومها أو اطلاقها للاحكام في مورد الضرر.

الثاني: ان الدليل الحاكم يتقدم على الدليل المحكوم ولو كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، أو كان المحكوم أقوى دلالة من الحاكم.

اما الأمر الأول: فبيانه ان كل دليل اذا لوحظ بالاضافة الى دليل آخر، ان لم يكن بينهما تناف في المدلول وأمكن الأخذ بظاهر كل منهما فلا اشكال. وان كان بينهما تناف، ولزم رفع اليد عن ظهور أحدهما، فان لم يكن أحدهما ناظراً الى الآخر، بل كان التنافي بينهما لمجرد عدم امكان اجتماع مدلوليهما خارجاً فهما من المتعارضين، فلابد في مثله من الرجوع الى قواعد التعارض، من تقديم الاقوى منهما دلالة أو سنداً، أو التخيير، أو التساقط على اختلاف الموارد. وأما اذا كان أحدهما ناظراً الى الآخر بحيث لو لم يكن الآخر مجعولاً أصلاً كان جعله لغواً، فهو حاكم على الدليل الآخر ومبيناً للمراد منه.

ثم ان النظر الى الدليل الآخر قد يكون مدلولاً مطابقياً للدليل الحاكم، كما في قوله عليه السلام حينما سئل عن قوله «الفقيه لا يعيد الصلاة»[1] انما عنيت بذلك الشك بين الثلاث والاربع. وهذا القسم من الحكومة في الروايات نادر جداً. وقد يكون مدلولاً التزامياً له، تارة: بالتصرف في عقد الوضع وبيان المراد به سعة أو ضيقاً، كما في قوله عليه السلام «الطواف في البيت صلاة»[2] وقوله عليه السلام «لا سهو للامام اذا حفظ عليه من خلفه»[3] فانهما يكشفان عن كون شرائط الصلاة عامة للطواف أيضاً، وانَّ احكام

---

(١) وسائل الشيعة: ٥ / باب ١ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي: ٥ / ٨٧.

(٣) التهذيب: ٣ / ٥٤.

السهو خاصة بغير الامام اذا حفظ عليه المأمور. وهذا القسم من الحكومة كثير في الروايات. واخرى: بالتصرف في عقد الحمل، كما في المقام، وفي دليل نفي الحرج، فانهما ناظران الى أدلة الاحكام، وان كل حكم مجعول في الشريعة قبل ورودهما أو مجعول بعدهما مختص بغير موارد الضرر أو الحرج، فالحكم الحرجي أو الضرري غير مجعول في الشريعة المقدسة، ولا يجعل أبداً.

وبذلك ظهر ان الميزان في الحكومة كون أحد الدليلين ناظراً الى الدليل الآخر ومتأخراً عنه رتبة، سواء في ذلك تأخره عنه زماناً وعدمه. ولا وجه لما افاده المحقق النائيني ﷺ من اعتبار التأخر زماناً في الدليل الحاكم[1] كما هو ظاهر.

واما الأمر الثاني: فبيانه أن الدليل الحاكم اذا كان ناظراً الى عقد الوضع في الدليل المحكوم فالوجه في تقدمه عليه ظاهر، فان كل دليل مثبت للحكم على تقدير وجود موضوعه لا يكون ناظراً الى تحقق موضوعه خارجاً، فاذا فرض دليل كان مدلوله نفي موضوع الآخر لم يكن بينهما تناف وتعارض أبداً، مثلاً لا يكون دليل حرمة الربا ناظراً الى مورد تحقق الربا، بل غاية مدلوله اثبات الحرمة له على فرض تحققه، فاذا ورد انه لا ربا بين الوالد والولد فهو ينفي مالا يثبته الدليل الاول، فيتقدم عليه لا محالة.

وان شئت قلت: ان الحكم في الدليل الأول مجعول على نحو القضية الشرطية من دون تعرض لتحقق الشرط وعدمه، والثابت بالدليل الثاني انتفاء الشرط، فهو انتفاء الحكم بانتفاء شرطه، فلا تنافي بينهما، بل مقتضى الجمع بينهما هو اختصاص الدليل الأول بغير موارد الدليل الثاني.

واما اذا كان الدليل الحاكم ناظراً الى عقد الحمل من المحكوم، فالوجه في

---

(١) منية الطالب: ٢ / ٢١٤.

تقدمه عليه هو الوجه في تقدم كل دليل على الأصول اللفظية والعملية، وتوضيحه: أن ثبوت الأحكام في موارد كونها ضررية أو حرجية انما هو بالاطلاق أو باصالة العموم، وكل منهما اخذ في موضوعه الشك في المراد، فاذا ثبت بالدليل ان الحكم الضرري أو الحرجي غير مجعول في الشريعة، فهو بنفسه رافع للشك في المراد، وهذا هو السر في عدم ملاحظة النسبة بين دليلي الحاكم والمحكوم، وفي تقدم كل قرينة على ظهور ذي القرينة ولو كان ذو القرينة أقوى ظهوراً من قرينته، كما في قضية: رأيت أسداً يرمي، فان ظهور لفظ الأسد في الحيوان المفترس وان كان وضعياً إلّا أنه يرفع اليد عنه بظهور (يرمي) في رمي النبل ولو كان بالاطلاق، لكون ما اتى به قرينة مبينة للمراد.

ومما ذكرناه يظهر أنه لو ورد دليل ظاهر في كونه واردا لبيان الحكم الواقعي ثم ورد دليل آخر دل على ان الحكم الأول كان لأجل التقية قدم الثاني، ولا يعامل معهما معاملة المتعارضين، وتمام الكلام في المقام موكول الى محله.

التنبيه الخامس: ان لفظ الضرر الوارد في ادلة نفي الضرر موضوع للضرر الواقعي، كما هو الحال في بقية الالفاظ الموضوعة للمعاني الواقعية، ومقتضى ذلك أن يكون الاعتبار في نفي الحكم بكونه ضررياً في الواقع، سواء علم المكلف به أم لم يعلم، وهذا مما لا اشكال فيه في الجملة. إلّا أنه ربما يستشكل بذلك في موردين.

أحدهما: تقييد الفقهاء خياري العيب والغبن بما اذا جهل المغبون غبنه، وأما مع العلم بهما فلا يحكم بالخيار، فيسئل حينئذٍ عن وجه التقييد، مع أن دليل نفي الضرر ناظر الى الضرر الواقعي من دون فرق بين العلم والجهل به.

ثانيهما: تسالم الفقهاء ظاهراً على صحة الطهارة المائية مع جهل المكلف بكونها ضررية، مع أن مقتضى دليل نفي الضرر عدم وجوبها على المكلف حينئذٍ

وانتقال وظيفته الى الطهارة الترابية.

والتحقيق ان يقال: ان الاشكال في المورد الأول مبني على أن يكون دليل الخيار في موارد الغبن والعيب دليل نفي الضرر، وقد ذكرنا في محله انه لم يثبت الخيار في شيء من موارده بدليل نفي الضرر، بل الدليل على ثبوت خيار الغبن ما اشرنا اليه فيما تقدم من بناء العقلاء في معاملتهم على حفظ مالية اموالهم مع التبدل في اشخاصها، وهذا شرط ضمني ارتكازي في كل معاملة غير مبنية على التسامح، وبتخلفه يثبت الخيار، لتخلف الشرط، وعلى هذا يكون علم المغبون بغبنه واقدامه على المعاملة الغبنية اسقاطاً منه للشرط المزبور، فلا اشكال. وأما خيار العيب فالدليل عليه ان كان تخلف الشرط الضمني، بتقريب: ان المعاملات العقلائية مبنية على اصالة السلامة في العوضين، فاذا ظهر العيب فيهما ثبت الخيار لتخلف الشرط، فالحال فيه يظهر مما تقدم. وأما اذا كان الدليل عليه الروايات الواردة فيه، فالوجه في تقييده بحال الجهل ظاهر بعد تقييده به في نفس تلك الروايات. وعلى كل حال لا اشكال في التقييد المزبور.

وأما الاشكال في المورد الثاني، فيدفعه أن ورود دليل نفي الضرر في مقام الامتنان قرينة قطعية على عدم شموله للمقام، فان نفي الحكم عن الطهارة المائية الضررية الصادرة حال الجهل، الملازم لفساد ما اتى به وللأمر بالتيمم، بل لاعادة العبادة المشروطة بالطهارة الواقعة معها مخالف للامتنان، فلا يشمله الدليل. ونظير ذلك قد تقدم من ان حديث الرفع الوارد في مقام الامتنان لا يرفع به صحة البيع المضطر اليه، لكونه خلاف الامتنان.

وقد ذكر المحقق النائيني ما حاصله[1]: ان الاشكال مبني على ما ذكره في

---

(١) منية الطالب: ٢ / ٢١٥.

الكفاية من ان معنى الحديث هو رفع الحكم عن الموضوعات الضررية. وأما على ما اخترناه من ان معناه نفي الحكم الضرري في عالم التشريع فالاشكال مندفع من أصله، لأن الضرر في موارد الجهل به لم ينشأ من الحكم الشرعي ليرفع بالدليل المزبور، وانما نشأ من جهل المكلف به خارجاً، ومن ثم لو لم يكن الحكم ثابتاً في الواقع لوقع في الضرر أيضاً.

ويرد عليه: ان الاعتبار في دليل نفي الضرر انما هو بكون الحكم في نفسه أو بامتثاله ضررياً، ولا ينظر في ذلك الى الضرر المتحقق في الخارج وانه نشأ من أي سبب، ومن الظاهر ان الطهارة المائية في المثال لو كانت واجبة في الشريعة لصدق أن الحكم الضرري مجعول فيها، وعليه فدليل نفي الضرر ينفي وجوبه لولا ما ذكرناه من اختصاصه بموارد الامتنان.

ثم لا يخفى ان الحكم بصحة الطهارة المائية في فرض الجهل بالضرر يبتني على أحد أمرين.

الأول: ان لا يكون الاضرار بالنفس محرماً مالم يبلغ الى القائها في التهلكة، ولم يكن مما علم مبغوضيته في الشريعة كقطع الأعضاء ونحوه.

الثاني: ان لا يكون النهي المتعلق بالعنوان التوليدي متعلقاً بما يتولد منه، فالاضرار بالنفس وان فرض حرمته مطلقاً إلّا ان حرمته بناء على ذلك لا تسري الى الطهارة المائية التي يتولد منها عنوان الاضرار، فلا مانع من الحكم بصحتها وان كان الاضرار المتولد منه حراماً بالفعل.

واما اذا لم نقل بشيء من الأمرين فالطهارة المائية وان لم يشملها دليل لا ضرر إلّا ان حرمتها الواقعية مانعة عن اتصافها بالصحة، ولا يكون الجهل بالحرمة موجباً للتقرب بما هو مبغوض واقعاً؛ ومن هنا ذكرنا في بحث اجتماع الأمر والنهي انه بناء على الامتناع وتقديم جانب الحرمة لا يحكم بصحة العبادة ولو في حال

الجهل.

اذا عرفت ذلك فنقول: أما الأمر الثاني، فقد ذكر غير مرة ان الصحيح فيه التفصيل، فان العنوان التوليدي ان كان مما ينطبق على نفس ما ينطبق عليه العنوان المتولد بنظر العرف، كعنوان الايذاء والهتك ونحوهما، فالحكم المتعلق بالعنوان التوليدي يتعلق بما يتولد منه لا محالة، لوحدة الوجود خارجاً، فلا عبرة بتعدد العنوان حينئذٍ. واما اذا كان العنوان التوليدي مغايراً في الوجود مع ما يتولد منه، كالاحراق المتولد من الالقاء، حيث انهما موجودان بوجودين، ضرورة ان الملاقاة مغايرة مع الاحتراق خارجاً، فايجاد كل منهما غير ايجاد الآخر، فان الايجاد والوجود متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فلا يسري حرمة العنوان التوليدي الى ما يتولد منه، وحيث ان الاضرار الذي هو من العناوين التوليدية من قبيل القسم الأول فحرمته عبارة اخرى عن حرمة ما يتولد منه، فالحكم بالصحة في مفروض المقام يدور مدار اثبات الأمر الأول.

وقد اختلف في ذلك الأنظار. وذكر الشيخ﵀ في رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر[1] أن الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير محرم بالأدلة العقلية والسمعية.

ولكن التحقيق عدم ثبوت ذلك على اطلاقه، إذ العقل لا يرى محذوراً في اضرار الانسان بنفسه بصرف أمواله كيف ما شاء مالم يبلغ الى حد السرف والتبذير، ولا باضرار نفسه بتحمل ما يضر بصحة بدنه فيما اذا ترتب عليه غرض عقلائي، كما في سفر التجارة أو الزيارة ونحوه، ولم يرد في الشرع ما يدل على تحريم الاضرار بالنفس مطلقاً.

---

(١) رسائل فقهية للشيخ الانصاري: ١١٦.

وتحقيق الحال فيه يتوقف على النظر في الروايات التي استدل بها على الحرمة، وهي على طوائف.

الأولى: أدلة نفي الضرر المتقدمة، بناء على ارادة النهي من النفي. ويرد على الاستدلال بها.

اولاً: ما عرفت من انها ناظرة الى نفي الأحكام الضررية واجنبية عن حرمة الاضرار.

وثانياً: انها على تقدير التنزل لا دلالة فيها إلّا على حرمة الاضرار بالغير، كما هو ظاهر قوله صلى الله عليه وآله وسلم لسمرة «انك رجل مضار» واما حرمة الاضرار بالنفس فلا يستفاد منها أصلاً. على أن الاضرار بالنفس لا يقع في الخارج غالباً إلّا بداعي عقلائي، فتحريمه والحال هذه مناف للامتنان، وقد عرفت ان حديث نفي الضرر لا يشمل ما كان مخالفاً له. بل يمكن أن يقال ان الضرر المترتب عليه منفعة عقلائية لا يكون مصداقاً للضرر عرفاً، فعدم حرمته لانتفاء موضوعها، مع قطع النظر عن ورود الادلة في مقام الامتنان.

الثانية: ما رواه الكليني في الكافي بالاسناد الى طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام «الجار كالنفس غير مضار ولا آثم»[1].

ولا دلالة فيها على الحرمة الشرعية. بل المستفاد منها ان الجار بمنزلة النفس، فكما ان الانسان بطبعه لا يقدم على ضرر نفسه، ولا يظهر عيوبه، فليكن هكذا حاله مع جاره.

الثالثة: ما رواه الكليني بالاسناد الى محمد ابن عبدالله عن بعض اصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام، وبالاسناد الى مفضل بن عمر عن الصادق عليه السلام والحديث طويل،

---

(١) الكافي: ٥ / كتاب الجهاد، باب اعطاء الامان، ح ٥.

قال عليه السلام فيه: «ان الله تعالى لم يحرم ذلك ـ الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير ـ على عباده وأحل لهم سواه رغبة منه فيما حرم عليهم، ولا زهداً فيما أحل لهم، ولكنه خلق الخلق وعلم عزّ وجلّ ما تقوم به ابدانهم وما يصلحهم فأحله لهم، واباحه تفضلاً منه عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم، وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه، وحرمه عليهم. الى أن قال: اما الميتة فانه لايدمنها أحد إلّا ضعف بدنه، ونحف جسمه، وذهبت قوته» الحديث[1]. ولا دلالة فيه على حرمة الاضرار بالنفس بمطلق الأكل والشرب فضلاً عن غيرهما، بل غاية ما يستفاد منه أن الحكمة في تحريم جملة من الاشياء كونها مضرة بنوعها، لا أن الاضرار بنفسه موضوع للتحريم. والذي يدل على ذلك أمور.

منها: أن الحكمة المذكورة في الرواية لتحريم الميتة ترتب الضرر على إدمانها، فلو كان هذا علة للتحريم لم يكن أكلها بغير إدمان محرماً.

ومنها: ما ورد في عدة روايات من ترتب الضرر على أكل جملة من الاشياء، كتناول الجبن في النهار، وادمان أكل السمك، وأكل التفاح الحامض، وشرب الماء بعد الطعام الى غير ذلك، مع أنه لا اشكال في جوازها شرعاً.

ومنها: أنه لو كان الضرر علة لتحريم جملة من المأكولات والمشروبات كانت الحرمة دائرة مدار ترتب الضرر، فاذا انتفى الضرر في مورد انتفت الحرمة، ولازم ذلك ان لا يحرم استعمال قليل من الأمور المذكورة في الرواية، فانها لا تزيد على السموم القاتلة في ان المضر منها كمية خاصة، مع أن ذلك خلاف الضرورة من الدين. على انا نقطع بعدم كون الميتة بجميع اقسامها مضرة للبدن، فلو كانت الحرمة دائرة مدار الضرر لزم الحكم بجواز مالا يضر منها، كما اذا ذبح الحيوان الى غير

---

(١) الكافي: ٦ / كتاب الاطعمة، باب علل التحريم، ح ١.

القبلة متعمداً، فهل يحتمل أن يكون أكل لحمه مضراً في فرض التعمد، وغير مضر في فرض عدمه، أو يحتمل أن يكون مضراً في حال التمكن، ولا يكون مضراً في حال العجز، كما اذا كان الحيوان مستعصياً، فيعلم من جميع ذلك ان الضرر ليس علة للتحريم، وانما هو حكمة ربما يتخلف عنها كما تتخلف هي عنه.

الرابعة: ما رواه في العيون عن محمد ابن سنان عن الرضاعليه السلام فيما كتبه اليه «وحرمت الميتة لما فيها من فساد الابدان والآفة. الى ان قال: وحرم الله الدم كتحريم الميتة لما فيه من فساد الابدان»[1].

الخامسة: ما في الخصال. قال أمير المؤمنينعليه السلام: «ولا تأكلوا الطحال فانه بيت الدم الفاسد»[2].

ويظهر الجواب عنها مما تقدم.

السادسة: ما في الوسائل في باب جملة من الأطعمة والأشربة المباحة والمحرمة عن تحف العقول عن جعفر ابن محمدعليه السلام بعد تقسيم ما أخرجته الأرض الى ثلاثة أصناف. قال: فكل شيء من هذه الاشياء فيه غذاء للانسان ومنفعة وقوة فحلال أكله. وما كان منها فيه المضرة فحرام أكله وفي المستدرك في الباب المتقدم عن دعائم الاسلام عن الصادق مثله.

والجواب عنها مضافاً الى ضعف سندها أن ظاهر الحديث تقسيم الحبوب والثمار والبقول الى قسمين، فما كان منها في طبعه وبحسب نوعه مضراً للبشر كالسموم والقوابض والمسهلات ونحوها فهو حرام على كل مكلف إلّا في حال التداوي، وما كان فيه قوة ومنفعة لطبيعي الانسان فهو حلال، وهذا اجنبي عما نحن فيه من كون شيء واحد حراماً عند الضرر وحلالاً في غيره.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦ / باب ١ من ابواب الاطعمة المحرمة، ح ٣.

(٢) الخصال: ٦١٣.

السابعة: ما رواه في المستدرك عن فقه الرضا عليه السلام «اعلم ـ يرحمك الله ـ ان الله تبارك وتعالى، لم يبح أكلاً ولا شرباً إلّا لما فيه المنفعة والصلاح، ولم يحرم إلّا مافيه الضرر والتلف والفساد، فكل نافع مقو للجسم فيه قوة للبدن فحلال، وكل مضر يذهب بالقوة أو قاتل فحرام، مثل السموم والميتة والدم ولحم الخنزير»[1] الحديث.

والجواب عنه مضافاً الى عدم ثبوت كونه رواية، فضلاً عن صحته، يظهر مما تقدم.

فتحصل مما ذكر صحة ما ذهب اليه المشهور من الحكم بصحة الطهارة المائية اذا لم يكن المكلف عالماً بضررها.

وحيث انتهى بنا الكلام الى هذا المقام، فلا بأس بالتعرض لفروع مناسبة له.

الأول: اذا علم الضرر في الطهارة المائية، وأتى بها عالماً عامداً، فهل يحكم بصحتها؟ وجهان مبنيان على ان حديث نفي الضرر ناظر الى نفي الالزام الضرري، أو انه ينفي كل تشريع ضرري ولو لم يكن الزاماً؟ فعلى الثاني لا ينبغي الشك في البطلان، فان الطهارة المزبورة لم تشرع في الشريعة. وأما على الأول فالظاهر هو الحكم بالصحة، لأن الغسل مما لا اشكال في استحبابه النفسي، كما أن الوضوء كذلك على الأظهر، فالالزام بهما حال الضرر وان كان مرتفعاً إلّا أنه لا يقتضي بطلانهما بعد فرض استحبابهما، وعدم ارتفاع الاستحباب بدليل نفي الضرر. وبما أن الصحيح هو الوجه الثاني، فان حديث نفي الضرر وارد في مقام الامتنان والأرفاق، ولا امتنان في رفع الاستحباب، إذ لا كلفة في وضعه، فالظاهر هو الحكم بصحة الطهارة المائية، لاستحبابها النفسي أو لغاية مستحبة، ويترتب عليها جواز الاتيان بالصلاة

---

(١) مستدرك الوسائل: ١٦ / باب ١ من ابواب الاطعمة المحرمة، ح ٥.

الواجبة المشروطة بها أيضاً.

نعم بناء على ما قيل من حرمة الاضرار بالنفس كانت الطهارة المائية في الفرض مبغوضة، فتكون فاسدة لا محالة. ومن هنا فصل السيد﵀ في العروة بين الضرر والحرج، فحكم بفساد الطهارة المائية مع العلم بالأول دون الثاني[١]. واما على ماذكرنا فالحكم في بابي الضرر والحرج سواء.

ثم ان المحقق النائيني[٢] اشكل على جواز الطهارة المائية عند الحكم بصحة الطهارة الترابية كما في الفرض بما حاصله: ان الحكم بصحة الوضوء مثلاً عند الحكم بصحة التيمم يستلزم تخيير المكلف بينهما، وهو يشبه الجمع بين النقيضين، وذلك فان الأمر بالتيمم في الآية المباركة مشروط بعدم وجدان الماء، كما ان الأمر بالوضوء بقرينة المقابلة مشروط بالوجدان، فالحكم بصحة كل منهما في الفرض المزبور يستلزم كون المكلف واجداً للماء وفاقداً له، وهو محال.

والجواب عنه أن ما علق على وجدان الماء وعدمه في الآية انما هو وجوب الوضوء ووجوب التيمم تعييناً، وليس فيها دلالة على انحصار مشروعية التيمم بموارد فقدان الماء، فمن الجائز أن يكون واجد الماء في مورد قد شرع له التيمم ارفاقاً، كما ثبت ذلك فيمن آوى الى فراشه فذكر انه غير متوضىء، والمقام من هذا القبيل، فان الوضوء في موارد الحرج بل في موارد الضرر بناء على ما عرفت من عدم كون الاضرار بالنفس محرماً مطلقاً مما يقدر عليه المكلف تكويناً وتشريعاً، فهو واجد للماء بالوجدان، غاية الأمر انه لم يلزم بالوضوء ارفاقاً، وذلك لا يستلزم الحكم ببطلانه اذا اختار لنفسه الضرر، أو إلقائها في الحرج بعد كونه مستحباً في نفسه،

---

(١) العروة الوثقى (مع حاشية السيد الخوئي): ١ / ٣٣٧.

(٢) منية الطالب: ٢ / ٢١٦ ـ ٢١٧.

وعدم حكومة دليل نفي الحرج أو الضرر للحكم الاستحبابي.

الثاني: لو اعتقد المكلف فقدان الماء أو كون استعماله ضررياً، فتيمم وصلىّ، ثم انكشف له الخلاف، فهل يحكم بصحة ما أتى به؟ وجهان. وعلى تقدير الصحة، فهل تجب عليه الاعادة اذا كان انكشاف الخلاف في اثناء الوقت أولا؟ نسب المحقق النائينيﷺ الحكم بالصحة وعدم وجوب الاعادة الى المشهور[1] وذكر في تقريبه، ان موضوع التيمم من لم يتمكن من استعمال الماء، ومن اعتقد فقدانه فهو غير متمكن من استعماله، فالموضوع محرز وجداناً. وبذلك يظهر الحال في معتقد الضرر ولو كان اعتقاده مخالفاً للواقع، فان من يعتقد عدم وجوب الوضوء غير متمكن من امتثاله خارجاً.

وما ذكرهﷺ في توجيه ما نسب الى المشهور متين جداً في معتقد عدم الماء، فان التمكن لا يدور مدار الواقع، بل يدور مدار الاعتقاد، وقد مرّ ان الانسان ربما يموت عطشاً والماء في رحله، لاعتقاده عدمه. واما معتقد الضرر فيما لم يكن ضرر في الواقع فالحكم بعدم تمكنه من استعمال الماء مبني على القول بحرمة الاضرار بالنفس مطلقاً، فان المعتقد بالمنع الشرعي عاجز عن الامتثال بحكم العقل، إذ الممنوع شرعاً كالممنع عقلاً. واما بناء على ما ذكرناه من جواز الاضرار بالنفس مالم يبلغ الى التهلكة ونحوها فالمكلف متمكن من استعمال الماء مع العلم بالضرر، فضلاً عن الاعتقاد المجرد، غاية الأمر أنه مع العلم به قد حكم الشارع بجواز التيمم ارفاقاً وامتناناً، فاذا انكشف عدم الضرر في الواقع ينكشف بطلان التيمم، وعدم ترخيص الشارع فيه من أول الأمر.

نعم يمكن أن يقال: ان الأدلة الدالة على جواز التيمم بمجرد خوف الضرر

---

(١) منية الطالب: ٢ / ٢١٦.

كافية في الحكم بالصحة وان لم يكن ضرر في الواقع، فانه اذا ثبت جواز التيمم مع الخوف ثبت جوازه مع الاعتقاد قطعاً، فالحكم بالصحة حينئذٍ من جهة كون الخوف أو اعتقاد الضرر تمام الموضوع لجواز التيمم. هذا كله فيما اذا انكشف الخلاف بعد خروج الوقت.

وأما لو انكشف في الاثناء، فالحكم بالصحة وعدم وجوب الاعادة مبني على القول بالاجزاء. ولا ملازمة بين دوران التمكن مدار الاعتقاد والحكم بعدم وجوب الاعادة عند تبدله في اثناء الوقت، كما هو الحال فيما اذا لم يكن الماء موجوداً في أول الوقت ثم وجد في اثنائه.

الثالث: اذا كان عند المكلف مقدار من الماء، ووجب صرفه في غير الطهارة المائية، كحفظ النفس المحترمة، لكنه عصى واستعمله فيها، فالظاهر هو الحكم بالبطلان، لعدم جريان الترتب في امثال المقام مما هو مشروط بالقدرة شرعاً. وقد مر توضيح ذلك في مبحث الترتب، فراجع.

الرابع: ذكر بعضهم ان قاعدة لا ضرر كما انها حاكمة على الأحكام الوجودية كذلك حاكمة على الأحكام العدمية، فكما ان حكم الشارع الضرري يرتفع بحديث لا ضرر، كذلك نفي الحكم اذا كان ضررياً يرتفع به، فيثبت نفس الحكم، وقد مثل لذلك بأمثلة.

منها: مالو حبس أحد غيره عدواناً، فابق عبده، فان حكم الشارع فيه بعدم ضمان الحابس العبد الآبق ضرري على المحبوس، فينتفي لحديث لا ضرر، فيحكم بالضمان.

ومنها: مالو امتنع الزوج عن نفقة زوجته لعذر أو عصيان، فالحكم بعدم جواز طلاقها بغير اذن الزوج ولو من الحاكم ضرري، فيحكم بجواز طلاقها للحاكم أو باذنه.

واورد المحقق النائيني على ذلك بوجهين[١].

الأول: ان حديث نفي الضرر ناظر الى الأحكام المجعولة في الشريعة، وعدم الحكم بشيء وان كان تحت قدرة الحاكم، إلّا أنه ليس حكماً مجعولاً، فلا يشمله الحديث.

وفيه: ان عدم جعل الحكم في موضع قابل للجعل بمنزلة جعل العدم، ولا سيما مع ورود قوله ﷺ «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[٢] فانه بمنزلة التصريح بجعل عدم التكليف، فيما لم يجعل فيه تكليف وعلى ذلك فلا مانع من شمول نفي الضرر للأحكام العدمية أيضاً. وان شئت قلت كما ان ثبوت بعض الأحكام من الاسلام، فينتفي عند كونه ضررياً، كذلك عدم الحكم في بعض الموارد يكون من الاسلام، فينتفي عند كونه ضررياً.

الثاني: انا قد ذكرنا ان دليل نفي الضرر ناظر الى نفي الضرر في عالم التشريع، ولا دلالة فيه على تدارك الضرر الخارجي المتحقق من غير جهة الحكم الشرعي، فلو تضرر احد بموت عبده أو بخراب داره ونحوه ذلك لم يجب على المسلمين تداركه من بيت المال أو الزكاة أو من أموالهم الشخصية من جهة نفي الضرر، ولو التزم بلزوم تدارك الضرر لزم تأسيس فقه جديد كما هو ظاهر، وعليه فلا يمكن التمسك بالحديث لاثبات الضمان في المسألة الاولى، ولا لاثبات جواز الطلاق بغير اذن الزوج في المسألة الثانية.

أما المسألة الاولى: فتوضيح الحال فيها أن ترخيص الحابس في المثال حكم ضرري، فينتفي لا محالة، فيحكم بحرمته، ولكنه اذا عصى هذا التكليف فالمحبوس يقع في الضرر لا محالة، فاذا حكم الشارع فيه بالضمان فليس من جهة نفي الضرر، بل من

---

(١) منية الطالب: ٢ / ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٢) التوحيد: ٤١٣.

جهة لزوم تدارك الضرر المفروض وجوده، وقد عرفت ان حديث لا ضرر لا يثبت ذلك.

وأما المسألة الثانية: ففي موردها أمور ثلاثة: امتناع الزوج من النفقة، ونفس الزوجية، وكون أمر الطلاق بيد الزوج. اما الأمر الأول، فلا اشكال في كونه ضررياً، ولم يرخص فيه الشارع. واما نفس الزوجية، فليست بضررية، وإلّا لزم الحكم بانفساخها. واما الثالث فهو أيضاً كذلك، غاية الأمر ان الحكم بجواز الطلاق يوجب تدارك الضرر الواقع الناشيء عن عدم الانفاق، وقد عرفت ان مثل ذلك لا يشمله حديث نفي الضرر.

وما ذكره﵀ متين جداً لا مناص عن الالتزام به. هذا مع انه يمكن أن يقال: ان التمسك بحديث نفي الضرر لاثبات الضمان في المسألة الاولى، ونفي سلطنة الزوج في المسألة الثانية معارض بالضرر المترتب على شموله، وهو ضمان الحابس وزوال سلطنة الزوج، ولا موجب لترجيح أحد الضررين على الآخر.

فان قلت: ان الحابس، بحبسه والزوج بامتناعه عن الانفاق، قد أقدما على الضرر، فلا يعارض به الضرر المتوجه الى المحبوس أو الزوجة.

قلت: ان صدق الاقدام على الضرر فيهما متوقف على ثبوت الحكم بضمان الحابس وبزوال سلطنة الزوج، فكيف يمكن اثباتهما بالاقدام، وهل هذا إلّا دور ظاهر.

هذا ما تقتضيه القاعدة. ولكنه وردت روايات خاصة، بألسنة مختلفة في خصوص المسألة الثانية، دلت على زوال سلطنة الزوج عند عدم انفاقه على الزوجة وعدم منفق آخر، ولا بأس بالعمل بها في موردها. واما ما ورد في بعض الروايات من انها ابتليت فلتصبر فهو وارد فيمن فقد زوجها، واجنبي عما نحن فيه من عدم الانفاق على الزوجة، فلا معارضة بينهما. نعم انها معارضة بما دل على ان الاطلاق

بيد من أخذ بالساق، لكنها أخص، فتقدم عليه، ونتيجة التقدم ان يجبر الزوج على الانفاق مع التمكن، وإلّا فيجبر على الطلاق، فان طلق وإلّا فعله الحاكم حسبه، والمسألة محررة في محلها.

التنبيه السادس: في تعارض الضرر. ومسائله ثلاث.

الاولى: ما لو دار أمر شخص واحد بين ضررين، بحيث لابد له من الوقوع في أحدهما، وفروعه ثلاثة.

الأول: ما اذا دار أمره بين ضررين مباحين، وفي مثله يجوز له اختيار أيهما شاء.

الثاني: ما اذا دار أمره بين ضرر يحرم ارتكابه كتلف النفس ومالا يحرم ارتكابه. ولا ينبغي الشك في لزوم اختيار المباح تحرزاً عن الوقوع في المحرم.

الثالث: ما اذا دار أمره بين ضررين محرمين. ولابد له حينئذٍ من اختيار أقلهما ضرراً، واجتناب ما يكون حرمته أهم وأقوى، كما هو الحال في مطلق موارد التزاحم.

المسألة الثانية: ما لو دار الأمر بين ضررين لشخصين مع قطع النظر عن جعل أي حكم في الشريعة المقدسة، ولا مناص من تضرر أحدهما خارجاً، كما اذا دخل رأس دابة شخص في قدر شخص آخر، ولم يمكن التخليص إلّا بكسر القدر، أو ذبح الدابة، وفروع هذه المسألة ثلاثة.

الأول: أن يكون ذلك بفعل أحد المالكين. والحكم فيه وجوب اتلاف ماله، وتخليص مال الآخر مقدمة لرده الى مالكه، ولا يجوز في مثله اتلافه ودفع مثله أو قيمته، فانه متى امكن رد نفس العين وجب، ولا تصل النوبة الى المثل أو القيمة.

الثاني: ما اذا كان ذلك بفعل الغير. وفي مثله يتخير في اتلاف أي منهما، ويضمن مثله أو قيمته لصاحبه، إلّا فيما اذا كان التصرف في احدهما بخصوصه أكثر

عدواناً في نظر العرف، فيجب عليه اتلاف الآخر بخصوصه مع ضمانه لمالكه.

الثالث: ما اذا كان ذلك غير مستند الى فعل شخص، بل كان بآفة سماوية. وقد نسب الى المشهور لزوم اختيار أقل الضررين في مثله، وان ضمان ذلك على مالك الآخر. ولا نعرف له مستنداً غير ما قيل من أن نسبة جميع الناس الى الله تعالى نسبة واحدة، فالكل بمنزلة عبد واحد، فالضرر المتوجه الى احد شخصين كأحد الضررين المتوجه الى شخص واحد. ولا يخفى مافي هذه الدعوى من الوهن والسقوط، فان الزام أحد الشخصين بتحمل الضرر بدفع قيمة مال الآخر أو مثله بلا ملزم، بل هو ترجيح بلا مرجح.

فالصحيح أن يقال: اذا تراضى المالكان باتلاف أحد المالين بخصوصه ولو بتحملهما للضرر على نحو الشركة، فلا اشكال، وإلّا فلابد من رفع ذلك الى الحاكم، وله اتلاف ايهما شاء حسبه، ثم يقسم الضرر بينهما بقاعدة العدل والانصاف الثابتة عند العقلاء. ويؤيدها ما ورد فيمن تلف عنده درهم مردد بين أن يكون ممن اودع عنده درهمين، ومن اودع عنده درهماً واحداً من الحكم باعطاء درهم ونصف لصاحب الدرهمين، ونصف درهم لصاحب الدرهم الواحد، فانه لا يستقيم إلّا على ما ذكرناه من قاعدة العدل والانصاف. هذا ما يقتضيه القاعدة.

واما التمسك بحديث لا ضرر في المقام فلا وجه له أصلاً، لما عرفت فيما تقدم أن الحديث لا ينفي إلّا الحكم الناشيء منه الضرر، فلا يشمل مانحن فيه الذي فرض فيه تضرر أحد الشخصين مع قطع النظر عن الحكم الشرعي.

ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من الفروع انما هو فيما اذا لم يثبت أهمية أحد الضررين في نظر الشارع. واما اذا ثبت فلابد من اختيار الضرر الآخر في جميع الفروض، مثال ذلك ما اذا دخل رأس عبد محقون الدم في قدر شخص آخر، فانه لا ينبغي الشك في عدم جواز قتل العبد ولو كان ذلك بفعل مالك العبد، بل يتعين كسر

القدر وتخليص العبد، غاية الأمر يكون عليه الضمان. واذا كان بفعل الغير كان الضمان عليه، واذا كان بآفة سماوية كان الضرر مشتركاً بينهما.

المسألة الثالثة: ما اذا تردد الضرر بين شخصين من جهة الحكم الشرعي، فلو فرضنا ان المالك يتضرر بعدم حفر البالوعة في داره، وان جاره يتضرر بحفرها، فجواز الحفر شرعاً حكم ينشأ منه الضرر بالاضافة الى الجار، كما أن حرمته حكم ضرري على المالك، ومن المعلوم أن أحد الحكمين مجعول في الشريعة المقدسة لا محالة، والكلام انما هو في تعيينه.

وتوضيح الحال في المقام أن تصرف المالك في ملكه الموجب لا ضرار الجار يتصور على وجوه.

الأول: أن يكون المتصرف بتصرفه قاصداً للاضرار من دون أن يكون فيه نفع، أو في تركه ضرر بالاضافة اليه.

الثاني: الصورة بعينها، ولكن الداعي الى التصرف انما هو العبث ومجرد الشهوة النفسانية من دون أن يكون داعيه الاضرار.

الثالث: أن يكون في ترك التصرف فوت منفعة بالاضافة اليه.

الرابع: أن يكون في ترك التصرف ضرراً عليه.

اما القسمان الأولان، فلا ينبغي الاشكال في حرمة التصرف فيهما، ولا سيما في القسم الأول، لكونه اضراراً بالجار، والمفروض انه ليس في الموردين ما يمكن أن يرتفع به حرمة الاضرار، بل الظاهر ثبوت الضمان في هذين القسمين أيضاً، والوجه فيه ظاهر.

والمناسب للبحث في المقام انما هو القسم الاخير، إلّا أنه يتكلم عن حكم القسم الثالث أيضاً استطراداً تبعاً لشيخنا الانصاري ﷺ. والمشهور بين الاصحاب في هذين القسمين على ما نسب اليهم الشيخ ﷺ هو جواز التصرف وعدم

الضمان[١]. وقد استدل على ذلك بوجهين، يختص أحدهما بالقسم الاخير، ويشترك القسمان في الوجه الثاني.

أما الوجه الاول: فهو أن شمول دليل نفي الضرر لكل من جواز التصرف وحرمته غير معقول، وترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح، فلا يكون الحديث شاملاً للمقام، فيرجع في جواز التصرف وعدم الضمان الى اصالة البراءة.

وقد أجاب المحقق النائيني ﷺ عن ذلك بما حاصله[٢]: أن تضرر المالك انما نشأ من حرمة تصرفه في ملكه المسببة من تضرر الجار، فليس الضرران في عرض واحد، بل ضرر المالك ناشيىء من شمول الحديث لنفي الضرر المتوجه الى الجار، والضرر الناشيء من نفي الضرر في الشريعة لا يكون مشمولاً له بالضرورة، فما لم يكن الضرران عرضيين لم يكن مانع من شمول الحديث لنفي ضرر الجار دون ضرر المالك الذي هو في طوله.

وما ذكره ﷺ من كون الضرران طوليين وان كان صحيحاً، إلّا أنه مع ذلك لا يمكن ترجيح أحدهما من جهة شمول الحديث لنفيه دون الآخر، وذلك للعلم الاجمالي بجعل حكم ضرري في المقام من الاباحة أو التحريم لا محالة، وكون أحد الضررين في طول الآخر لا يقتضي كون المجعول هو الحرمة دون الاباحة. وتوضيح ذلك: أنه قد عرفت فيما تقدم أن حديث لا ضرر قد ورد في مورد الامتنان على الامة، فلا يشمل الموارد التي كان نفي الحكم فيها منافياً للامتنان، وعليه فالحكم بجواز تصرف المالك في ملكه الموجب لتضرر الجار لا يمكن رفعه بحديث نفي الضرر، لانه خلاف الامتنان بالاضافة الى المالك. كما ان الحكم بجواز التصرف مناف للامتنان بالاضافة الى الجار، فلا يكون شيء من الحكمين مشمولاً لحديث نفي

---

(١) فرائد الاصول: ٢ / ٥٣٨ ـ ٥٣٩ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) منية الطالب: ٢ / ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

الضرر، وعند ذلك يتمسك باصالة البراءة لدفع احتمال الحرمة. ونظير المقام ما لو اكره شخص على اضرار غيره، فان الحكم بجواز الاضرار حينئذٍ حكم ضرري بالاضافة الى الغير، كما ان الحكم بحرمته ضرري بالاضافة الى المكره، ولا ترجيح لأحد الضررين على الآخر، فالقاعدة تقتضي جواز الاضرار مالم يكن الاكراه اكراهاً على القتل ونحوه.

واما الوجه الثاني: فملخصه ان منع المالك عن التصرف في ملكه فيما اذا ترتب على تركه ضرر عليه أو فوات منفعة عنه حكم حرجي، ودليل نفي الحرج يقتضي رفعه. والنسبة بينه وبين دليل نفي الضرر الدال على عدم جواز التصرف المزبور من جهة تضرر الجار وان كان عموماً من وجه، إلّا أن الترجيح مع دليل نفي الحرج، اما لحكومته على دليل نفي الضرار، أو لتساقطهما، فيرجع الى عموم دليل السلطنة، أو الى اصالة البراءة.

ويرد على ذلك:

أولاً: ان الحرج المنفي في الشريعة انما هو بمعنى المشقة التي لا تتحمل عادة، ومن الظاهر ان ترك النفع أو الوقوع في الضرر لا يستلزم ذلك على الاطلاق، فلا يصح التمسك لجواز التصرف المزبور بدليل نفي الحرج في جميع الموارد. نعم لو فسر الحرج بمطلق الكلفة، ولو كانت كلفة روحية، كان الحكم بعدم جواز انتفاع المالك بملكه فضلاً عن ترتب الضرر على عدم تصرفه حكماً حرجياً، لكنه ليس كذلك، وإلّا لكانت جميع التكاليف حرجية، فانها منافية لحرية الانسان والعمل بما تشتهيه نفسه.

وثانياً: أنه لا وجه لحكومة دليل نفي الحرج على دليل نفي الضرر، بعد كونهما ناظرين الى نفي الأحكام الواقعية في موارد الضرر والحرج في مرتبة واحدة.

وثالثاً: انه على تقدير التساقط لا معنى للرجوع الى دليل السلطنة، لعدم

عموم أو اطلاق له بالاضافة الى العناوين الثانوية، فهل يمكن ان يدعي أحد ان مقتضى سلطنة الانسان على مديته جواز ذبح غنم الغير من دون اذنه مع قطع النظر عن دليل حرمة التصرف في مال الغير من دون رضاه؟ كلا. فلو فرضنا عدم الدليل على حرمة التصرف المزبور لم يكن دليل السلطنة مثبتاً للجواز. نعم لا مانع حينئذٍ من الرجوع الى اصالة البراءة بعد تسليم تساقط الدليلين.

فتحصل مما ذكرناه ان الحق في المقام هو التفصيل بين القسمين الاخيرين، ففيما اذا كان ترك التصرف مستلزماً لتضرر المالك جاز التصرف لما عرفت. واما اذا كان ترك التصرف مستلزماً لفوات النفع فقط لم يجز التصرف، لأن نفي الضرر ينفي جوازه من دون معارض. نعم اذا كان ترك التصرف مستلزماً للحرج أحياناً جاز التصرف ايضاً، وقد ظهر وجهه مما تقدم. هذا كله من حيث الحكم التكليفي.

واما الحكم الوضعي، فالظاهر ثبوت الضمان حتى فيما كان التصرف جائزاً، لعدم الملازمة بين الجواز التكليفي والوضعي، وذلك لأن دليل سببية الاتلاف للضمان لا معارض له في المقام، ودعوى كونه ضررياً ينتفي بحديث نفي الضرر، مدفوعة بان الحكم بالضمان في جميع موارده حكم مبني على الضرر، لا يمكن رفعه بحديث نفي الضرر، فانه على خلاف الامتنان.

والحمد لله أولاً وآخراً

فهرست الجزء الثالث
من كتاب دراسات في علم الاصول

الموضوع **الصفحة**

مقدمة ٥
تمهيد ..... ٧ ـ ١٠

مباحث القطع
« ١١ ـ ١٠٠ »

الأمر الأول: حجية القطع ..... ١٣ ـ ١٩
الجهة الاولى: في انَّ طريقية القطع ذاتية أو جعلية ١٣
الجهة الثانية: في انَّ حجية القطع هل هي من لوازمه الذاتية أو ببناء العقلاء أو
بحكم العقل؟ ..... ١٤ ـ ١٥
الجهة الثالثة: هل يمكن للشارع انْ يمنع من العمل بالقطع أو لا؟ ١٥
عدم اختصاص حجية القطع بقطع المجتهد ..... ١٦ ـ ١٩
الأمر الثاني: التجري ..... ٢١ ـ ٤١
عدم اختصاص التجري بمخالفة القطع المخالف للواقع ٢٢
الكلام فيما يتوهم من انه لا معنىٰ للتجري في الاحكام الظاهرية ..... ٢٢ ـ ٢٣
الكلام في الجهة الاصولية لبحث التجري ..... ٢٣ ـ ٣٥
١ ـ دعوى شمول اطلاق الادلة لما تعلق به القطع ولو كان مخالفاً للواقع . ٢٣ ـ ٢٧
٢ ـ دعوى ثبوت المصلحة أو المفسدة في ما تعلق بـه القـطع ولو كـان
مخالفاً للواقع ..... ٢٧ ـ ٣٥
هل القطع من العناوين المحسنة والمقبحة أو لا؟ ..... ٢٨ ـ ٣٢
الكلام في انَّ قبح الفعل لا يكون ملازماً لحرمته شرعاً ..... ٣٢ ـ ٣٥

تنبيهات ..... ٣٥ ـ ٤١
الأول: اخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر ..... ٣٥ ـ ٣٧
الثاني: التمسك لحرمة التجري بالاجماع ٣٧
الثالث: الاستدلال لحرمة التجري بالروايات ..... ٣٧ ـ ٣٩
الرابع: ما ذكره صاحب الفصول من انَّ قبح التجري لا يكون ذاتياً بل
يختلف باختلاف الوجوه والاعتبار ..... ٣٩ ـ ٤١
الامر الثالث: تقسيم القطع الى الطريقي والموضوعي ..... ٤٣ ـ ٦٩
الغرض من هذا التقسيم ٤٣
مناقشة ما ذكره المحقق النائيني من امكان اخذ خصوص القطع الناشيء عن
سبب خاص أو لشخص خاص بالحكم في موضوعه ..... ٤٤ ـ ٤٩
اخذ القطع بالحكم في موضوع مثله ٤٩
اخذ القطع بالحكم في موضوع ضده ٤٩
الكلام في القطع الموضوعي الاصطلاحي ..... ٤٩ ـ ٥٢
المراد من القطع الموضوعي ..... ٤٩ ـ ٥٠
الجهة الاولى: تقسيمات القطع الموضوعي ٥٠
الجهة الثانية: في بيان تقسيم الشيخ الانصاري ..... ٥٠ ـ ٥١
بيان تقسيم صاحب الكفاية ..... ٥١ ـ ٥٢
مدى قيام الامارات والاصول مقام القطع ..... ٥٢ ـ ٦٥
قيام الامارات والاصول المحرزة مقام القطع الطريقي المحض ٥٢
قيام الطرق والامارات مقام القطع الموضوعي ..... ٥٢ ـ ٥٩
قيام الاصول المحرزة مقام القطع الطريقي المحض ..... ٥٩ ـ ٦٠
قيام الاصول المحرزة مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية . ٦٠ ـ ٦١
قيام الاصول غير المحرزة مقام القطع الموضوعي ٦١

قيام الاصول غير المحرزة مقام القطع الطريقي المحض ..... ٦١ ـ ٦٢
كلام المحقق الخراساني في قيام الطرق والامارات مقام القطع الموضوعي
بقسميه على القول بجعل المؤدى ..... ٦٢ ـ ٦٤
الكلام فيما ذكره المحقق الخراساني من امكان اخذ القطع بالحكم بمرتبة منه
في مرتبة أخرى من نفسه أو ضده أو مثله ..... ٦٤ ـ ٦٥
اقسام الظن ..... ٦٥ ـ ٦٩
الامر الرابع: وجوب الموافقة الالتزامية ..... ٧١ ـ ٧٣
الامر الخامس: القطع الحاصل من اسباب غير متعارفة ..... ٧٥ ـ ٨٣
هل يفرق بين ظن كثير الظن وشك كثير الشك وغيره ام لا؟ ٧٥
امكان النهي عن عمل القطاع بقطعه أو لا؟ ٧٦
امكان المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة وعدمه ..... ٧٦ ـ ٧٨
فروع تعرض لها الشيخ الانصاري قد يتوهم منها المنع عن العمل بالقطع
الحاصل من غير الكتاب والسنة ..... ٧٨ ـ ٨٣
الامر السادس: منجزية العلم الاجمالي ..... ٨٥ ـ ١٠٠
المقام الاول: في منجزية العلم المشوب بالجهل والاجمال ..... ٨٥ ـ ٩٢
الجهة الاولى: في وجوب الموافقة القطعية ٨٥
الجهة الثانية: في حرمة المخالفة القطعية ٨٥
المبحث الاول: في انَّ العقل هل يفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي في
كونه منجزاً للتكليف؟ ..... ٨٦ ـ ٨٧
المبحث الثاني: بعد فرض كون العلم الاجمالي بياناً هل يتمكن الشارع ان
يرخص في مخالفته القطعية؟ ..... ٨٧ ـ ٩٠
المبحث الثالث: في شمول ادلة الاصول العملية لاطراف العلم الاجمالي
وعدمه ..... ٩٠ ـ ٩٢

المقام الثاني: في كفاية الامتثال الاجمالي ..... ٩٢ ـ ١٠٠

مباحث الظن

« ١٠١ ـ ٢١٧ »

مقدمة: في التعبد بالامارات الظنية ..... ١٠٣ ـ ١٢٦
المقام الاول: في امكان التعبد بالامارات الظنية ..... ١٠٣ ـ ١٢١
الجمع بين الاحكام الواقعية والاحكام الظاهرية ..... ١٠٦ ـ ١٢١
المقام الثاني: وقوع التعبد بالامارات الظنية ..... ١٢١ ـ ١٢٦
الجهة الاولى: فيما يقتضيه الاصل مطلقاً عند الشك في حجية شيء ..... ١٢٢ ـ ١٢٣
الجهة الثانية: في صحة ردع الشارع عن العمل بما لم يعلم حجيته ١٢٣
الجهة الثالثة: في صحة التمسك بعمومات الادلة المانعة عن العمل بغير
العلم لاثبات حرمة العمل بمشكوك الحجية ..... ١٢٤ ـ ١٢٥
الجهة الرابعة: في امكان التمسك باستصحاب عدم الحجيّة ..... ١٢٥ ـ ١٢٦
الجهة الخامسة: ما وقع التعبد به من الامارات ١٢٦
المبحث الاول: حجية الظهورات ..... ١٢٧ ـ ١٣٥
١ ـ اشتراط حجية الظهور بالظن بالوفاق، أو بعدم الظن بالخلاف ..... ١٢٧ ـ ١٢٨
٢ ـ اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه ..... ١٢٨ ـ ١٢٩
٣ ـ حجية ظواهر الكتاب وعدمها ..... ١٢٩ ـ ١٣٣
ما استدل به على منع اصل الظهور ١٣٠
ما استدل به على المنع عن حجية الظهور ..... ١٣٠ ـ ١٣٣
تنبيه: الكلام فيما اذا شك في مراد المتكلم ..... ١٣٣ ـ ١٣٥
المبحث الثاني: حجية قول اللغوي ..... ١٣٧ ـ ١٣٩
المبحث الثالث: حجية الاجماع المنقول ..... ١٤١ ـ ١٤٥
الجهة الاولى: في تقسيم الشيخ الانصاري للاخبار عن الشيء الى اقسام
ثلاثة ..... ١٤١ ـ ١٤٣

الجهة الثانية: في مدرك حجية الاجماع ..... ١٤٣ ـ ١٤٥
الجهة الثالثة: في كشف الاجماع عن دليل معتبر عند المجمعين بحيث لو
وصل الينا لكان معتبراً عندنا ١٤٥
المبحث الرابع: حجية الشهرة ..... ١٤٧ ـ ١٤٩
اقسام الشهرة ١٤٧
ما استدل به على حجية الشهرة في الفتوى ..... ١٤٧ ـ ١٤٩
المبحث الخامس: حجية خبر الواحد ..... ١٥١ ـ ٢٠٢
البحث في حجية خبر الواحد بحث اصولي ..... ١٥١ ـ ١٥٣
الادلة التي استدل بها على عدم حجية خبر الواحد ..... ١٥٣ ـ ١٥٥
ادلة حجية خبر الواحد ..... ١٥٦ ـ ٢٠٢
الاستدلال على حجية خبر الواحد بالآيات ..... ١٥٦ ـ ١٨٣
١ ـ آية النبأ ..... ١٥٦ ـ ١٧٥
الكلام فيما اشكله البعض على اصل حجية خبر الواحد ..... ١٦٧ ـ ١٧٣
تتميم: في تقسيم المتأخرين للاخبار على طوائف اربع ..... ١٧٣ ـ ١٧٥
٢ ـ آية النفر ..... ١٧٥ ـ ١٧٨
آيات اخرى استدل بها على حجية خبر الواحد ..... ١٧٨ ـ ١٨٣
الاستدلال على حجية خبر الواحد بالروايات ..... ١٨٣ ـ ١٨٦
اقسام التواتر ..... ١٨٤ ـ ١٨٦
الاستدلال على حجية خبر الواحد بالاجماع ..... ١٨٦ ـ ١٩٠
الكلام في انَّ الاطلاقات الناهية عن العمل بغير العلم هل تصلح ان تكون
رادعة ومانعة عن العمل بخبر الثقة؟ ..... ١٨٨ ـ ١٩٠
الاستدلال على حجيّة خبر الواحد بحكم العقل ..... ١٩٠ ـ ٢٠٢
المبحث السادس: حجية مطلق الظن ..... ٢٠٣ ـ ٢١٩

تقريب مقدمات دليل الانسداد وبيان نتيجتها ..... ٢٠٦ ـ ٢١٠
تحقيق اصل المقدمات ..... ٢١٠ ـ ٢١٩

مباحث الاصول العملية

« ٢٢١ ـ ٢٢٦ »

الامر الاول: البحث عن المسائل الاصولية يرجع الى اقسام اربعة ..... ٢٢١ ـ ٢٢٢
الامر الثاني: انحصار الاصول العملية في اربعة ..... ٢٢٢ ـ ٢٢٦
سبب عدم ذكر قاعدة الطهارة في علم الاصول ..... ٢٢٢ ـ ٢٢٤
الامر الثالث: في انَّ خلاف الاخباري مع الاصولي في الرجوع الى البـراءة
أو الاشتغال انما هو في خصوص الشبهة التحريمية ٢٢٦

اصالة البراءة

« ٢٢٧ ـ ٣٢٤ »

المبحث الاول: ادلة البراءة ..... ٢٢٩ ـ ٢٧٣
الاستلال على البراءة بالآيات ..... ٢٢٩ ـ ٢٣١
الاستدلال على البراءة بالروايات ..... ٢٣١ ـ ٢٥٧
حديث الرفع ..... ٢٣١ ـ ٢٤٧
حديث الحجب ٢٤٧
حديث الحلية ..... ٢٤٧ ـ ٢٥٤
حديث السعة ..... ٢٥٤ ـ ٢٥٥
حديث كل شيء مطلق ..... ٢٥٥ ـ ٢٥٧
الاستدلال على البراءة بالاجماع ..... ٢٥٧ ـ ٢٥٨
الاستدلال على البراءة بحكم العقل ..... ٢٥٨ ـ ٢٦٣
الاستدلال على البراءة بالاستصحاب ..... ٢٦٣ ـ ٢٧٣
المبحث الثاني: الادلة التي استدل بها على لزوم الاحتياط ..... ٢٧٥ ـ ٢٨٨
الاستدلال بالكتاب على الاحتياط ..... ٢٧٥ ـ ٢٧٦

الاستدلال بالروايات على الاحتياط ..... ٢٧٦ ـ ٢٨٢
الاستدلال على الاحتياط بحكم العقل ..... ٢٨٢ ـ ٢٨٨
تنبيهات اصالة البراءة ..... ٢٨٩ ـ ٣٢٤
التنبيه الاول: اصالة عدم التذكية ..... ٢٨٩ ـ ٢٩٥
التنبيه الثاني: حسن الاحتياط في الواجبات التوصلية والعبادات ..... ٢٩٥ ـ ٢٩٨
هل انَّ اوامر الاحتياط ارشادية الى ما استقل به العقل أو انها اوامر مولوية؟ ..... ٢٩٨ ـ ٣٠٠
هل انَّ اوامر الاحتياط متعلقة بذات العمل أو انها متعلقة بالعمل المأتي به بداعي الامر الواقعي رجاءً؟ ..... ٣٠٠ ـ ٣٠١
التنبيه الثالث: اخبار من بلغ ..... ٣٠١ ـ ٣١٣
الجهة الاولى: مفاد هذه الاخبار ..... ٣٠١ ـ ٣٠٣
الجهة الثانية: انَّ المستفاد من هذه الاخبار على تقدير دلالتها على الاستحباب هل هو استحباب ذات العمل أو استحبابه فيما اذا أتى به بعنوان الرجاء؟ ..... ٣٠٣ ـ ٣٠٧
اشكالات ذكرت على الاستدلال بهذه الاخبار ..... ٣٠٧ ـ ٣٠٨
الجهة الثالثة: البلوغ المذكور في الاخبار لا يخص البلوغ بالدلالة المطابقية بل يعم البلوغ بالدلالة الالتزامية ..... ٣٠٨ ـ ٣٠٩
الجهة الرابعة: اختصاص البلوغ في الروايات بالبلوغ في موارد الشبهات الحكمية ..... ٣٠٩ ـ ٣١٠
الجهة الخامسة: الاخبار لا تشمل ما قامت الحجة على تحريمه من عموم أو اطلاق ..... ٣١٠ ـ ٣١١
الجهة السادسة: ثمرة البحث ..... ٣١١ ـ ٣١٣
التنبيه الرابع: ما اورده الشيخ الانصاري على بعض المحققين حيث اختار جريان البراءة في الشبهات الحكمية دون الموضوعية ..... ٣١٣ ـ ٣١٨

ارشاد: النزاع المعروف في اللباس المشكوك مبني على الخلاف فيما يستفاد من النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل ..... ٣١٨ ـ ٣٢٣

اصالة التخيير

« ٣٢٥ ـ ٣٤٤ »

المقام الاول: دوران الامر بين المحذورين في التوصليات مع وحدة الواقعة ..... ٣٢٧ ـ ٣٣٤
المقام الثاني: فيما لو كان احد الحكمين أو كلاهما تعبدياً مع وحدة الواقعة ..... ٣٣٤ ـ ٣٣٨
دوران الامر بين المحذورين في العبادات الضمنية ..... ٣٣٦ ـ ٣٣٨
المقام الثالث: دروان الامر بين المحذورين مع فرض تعدد الواقعة ..... ٣٣٨ ـ ٣٤٤
١ ـ فيما لو كان التعدد دفعياً من جهة تعدد الموضوع ..... ٣٣٨ ـ ٣٣٩
٢ ـ فيما لو كان التعدد تدريجياً من حيث الافراد الطولية لموضوع واحد . ٣٣٩ ـ ٣٤٠
اذا دار الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة واحتمل أهمية احد الالزامين المعلومين بالاجمال، فهل يتقدم ما احتمل أهميته؟ ..... ٣٤٠ ـ ٣٤٤
لو كان لمورد دوران الامر بين المحذورين افراد طولية أو عرضية فهل يكون التخيير بين تلك الافراد بدويا أو استمرارياً؟ ٣٤٤

اصالة الاحتياط

« ٣٤٥ ـ ٤٧٢ »

المقام الاول: دوران الامر بين المتباينين ..... ٣٤٧ ـ ٣٦٢
مقدمة ..... ٣٤٧ ـ ٣٤٩
المسألة الاولى: في امكان جعل الحكم الظاهري وعدمه في تمام الاطراف ..... ٣٤٩ ـ ٣٥٢
المسألة الثانية: في امكان جعل الحكم الظاهري ولو في بعض الاطراف وعدمه ..... ٣٥٢ ـ ٣٥٥

المسألة الثالثة: في شمول دليل الحكم الظاهري لجميع الاطراف وعدمه . ٣٥٥ ـ ٣٥٦
المسألة الرابعة: في شمول ادلة الاصول لبعض الاطراف وعدمه ..... ٣٥٦ ـ ٣٥٧
الكلام في احتمال شمول ادلة الاصول لجميع الاطراف تخييراً..... ٣٥٧ ـ ٣٦٢
تنبيهات ..... ٣٦٣ ـ ٤٢٠
الاول: في انَّ الاصل الجاري في احد طرفي العلم الاجمالي اما ان يكون
مسانخاً مع الاصل الجاري في الطرف الآخر أو مغايراً له ..... ٣٦٣ ـ ٣٦٧
الثاني: لا ملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية .. ٣٦٧ ـ ٣٦٨
الثالث: اذا تردد الواجب بين فعلين أو افعال، فهل يكفي الاتيان ببعض
الاطراف ويسقط الواجب معه فيما لو صادف الواقع؟..... ٣٦٨
الرابع: انحلال العلم الاجمالي ..... ٣٦٩ ـ ٣٧٣
الخامس: لو كان الاثر في بعض الاطراف اكثر من البعض الآخر ..... ٣٧٣ ـ ٣٧٤
السادس: العلم الاجمالي في التدريجيات ..... ٣٧٤ ـ ٣٧٩
السابع: الشبهة غير المحصورة ..... ٣٧٩ ـ ٣٨٦
١ ـ تعريف الشبهة غير المحصورة وحكمها ..... ٣٧٩ ـ ٣٨٢
٢ ـ ما استدل به على عدم لزوم الاجتناب في الشبهات غير
المحصورة ..... ٣٨٢ ـ ٣٨٤
الثامن: الاضطرار الى ارتكاب بعض اطراف العلم الاجمالي ..... ٣٨٦ ـ ٣٩٥
١ ـ الاضطرار الى طرف معين ..... ٣٨٦ ـ ٣٩٠
٢ ـ الاضطرار الى احد الاطراف لا بعينه..... ٣٩٠ ـ ٣٩٥
التاسع: خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء..... ٣٩٥ ـ ٤٠٢
العاشر: اعتبار القدرة الشرعية على ارتكاب جميع الاطراف في تنجيز العلم
الاجمالي ..... ٤٠٢ ـ ٤٠٣
الحادي عشر: اذا كان الاصل الجاري في بعض الاطراف في مرتبة سابقة
على الاصل الجاري في البعض الآخر ..... ٤٠٣ ـ ٤٠٦

الثاني عشر: ملاقي بعض اطراف الشبهة المحصورة ..... ٤٠٦ ـ ٤٢٠
المقام الثاني: دوران الامر بين الاقل والاكثر ..... ٤٢١ ـ ٤٤٥
دوران الامر بين الاقل والاكثر في الاجزاء الخارجية ..... ٤٢١ ـ ٤٣٥
الجهة الاولى: في جريان البراءة العقلية ..... ٤٢١ ـ ٤٣٠
الجهة الثانية: في جريان البراءة الشرعية ..... ٤٣٠ ـ ٤٣٥
دوران الامر بين الاقل والاكثر في المركبات التحليلية ..... ٤٣٥ ـ ٤٤٥
تنبيهات الاقل والاكثر ..... ٤٤٧ ـ ٤٧٢
الاول: اذا ثبتت شرطية شيء أو جزئيته للمأمور به في الجملة، ودار الامر
بين كونها مطلقة أو مختصة بحال العمد، فما هو مقتضى القاعدة؟ .... ٤٤٧ ـ ٤٥٣
١ ـ فيما يقتضيه الاصول اللفظية ..... ٤٤٩ ـ ٤٥٢
٢ ـ فيما يقتضيه الاصول العملية ..... ٤٥٢ ـ ٤٥٣
الثاني: في حكم الزيادة العمدية والسهوية ..... ٤٥٣ ـ ٤٥٧
الجهة الاولى: في امكان تحقّق الزيادة حقيقة في المركبات
الاعتبارية وعدمه ..... ٤٥٣ ـ ٤٥٤
الجهة الثانية: في اعتبار قصد الزيادة في تحققها وعدمه ..... ٤٥٤ ـ ٤٥٧
الثالث: قاعدة الميسور ..... ٤٥٧ ـ ٤٧٠
الاستدلال بالاستصحاب لاثبات وجوب المقدار الميسور ..... ٤٥٧ ـ ٤٦٢
ما تقتضيه الادلة الاجتهادية الخاصة في اجزاء الصلاة وشرائطها ٤٦٢
ما استدل به على وجوب الاتيان بالميسور في غير الصلاة من الواجبات
العبادية وغيرها ..... ٤٦٢ ـ ٤٧٠
الرابع: فيما اذا تردد الامر بين جزئية شيء أو شرطيته وبين مانعيته
أو قاطعيته ..... ٤٧٠ ـ ٤٧٢
خاتمة: في شرائط جريان الاصول ..... ٤٧٣ ـ ٤٩٢

قاعدة لا ضرر ولا ضرار

« ٤٩٣ ـ ٥٣٥ »

الجهة الاول: في بيان سند الرواية ومتنها ..... ٤٩٥ ـ ٤٩٨
الجهة الثانية: في فقه الحديث ..... ٤٩٨ ـ ٥٠٦
الجهة الثالثة: في بيان انطباق نفي الضرر على ما ذكر في قضية سمرة .... ٤٠٦ ـ ٤٠٧
الكلام في انَّ الضرر انما يثبت له الحكم المجعول في الشريعة عند تحقق
مصداقه في الخارج ..... ٥٠٨ ـ ٥٠٩
الكلام فيما ذكره الشيخ الانصاري من انَّ كثرة التخصيصات الواردة على
القاعدة موهنة للتمسك بها في غير الموارد المنصوصة ..... ٥٠٩ ـ ٥١١
النسبة بين دليل لا ضرر وبين كل واحد من الادلة المثبتة للاحكام عموم
من وجه ..... ٥١٢ ـ ٥١٧
لفظ الضرر الوارد في ادلة نفي الضرر موضوع للضرر الواقعي ..... ٥١٧ ـ ٥٣٠
الكلام في تعارض الضرر ..... ٥٣٠ ـ ٥٣٥

دراسات في علم الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى
السيد أبو القاسم الخوئي (قدس سره)

تأليف
آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي

الجزء الرابع

دراسات في علم الأصول

الجزء الرابع

شبكة الفكر
alfeker.net

تأليف

آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي (قدس سره)

مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي

خوئي، أبو القاسم، ١٢٧٨ ـ ١٣٧١
دراسات في علم الاصول / تقرير الابحاث أبو القاسم الخوئي؛ تاليف على الهاشمي الشاهرودى. ـ ـ قم: دائرة المعارف الفقه الاسلامى، طبقا لمذهب أهل البيت (ع)، ١٣٨٤.
٤ ج. : نمونه.
ISBN: 964-8360-46-4 (دوره)
ISBN: 964-8360-47-2 (ج. ٤)
عربى.
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
كتابنامه.
١. اصول فقه شيعه. ٢. فقه جعفرى ـ ـ قرن ١٤. الف. هاشمى شاهرودى، على، ١٣٠٢ ـ ١٣٤٢.
ب. مؤسسه دايره المعارف فقه اسلامى.
ج. عنوان.
٤ د ٩ خ / ٨ / ١٥٩ BP ٢٩٧ / ٣١٢
كتابخانه ملى ايران ٣٤٩٢٩ ـ ٨٣ م

حقوق الطبع محفوظة للناشر

الكتاب : ..... دراسات في علم الأصول ـ ج ٤
المؤلّف : ..... آية الله السيد عليّ الهاشمي الشاهرودي دام ظله
الناشر : ..... مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
الطبعة : ..... الثانية ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م
المطبعة : ..... محمد
عدد النسخ : ٣٠٠٠

ـ وكلاء التوزيع ـ

لبنان : بيروت ـ حارة حريك ـ بناية البنك اللبناني السويسري دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع ـ هاتف : ٩٦١١٥٥٨٢١٥ + فاكس : ٩٦١١٢٧٣٦٠٤ +

العراق : النجف الأشرف ـ سوق الحويش ـ تلفون ٩٦٤٣٣٣٧٣٥٦٣ + دار الغدير للطباعة والنشر.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، وما شاء الله، ولا حول ولا قوة إلّا بالله، حسبي الله،
توكلت على الله. اللهم صلِّ على سيد أنبيائك،
واشرف رسلك، محمد وأهل بيته الطاهرين،
والعن أعدائهم أجمعين.

اللهم اعصمني من الزلل، ووفقني لما يرضيك عني
في العلم والعمل.

مباحث الاستصحاب

- أدلة حجية الاستصحاب
- الأقوال في حجية الاستصحاب
- تنبيهات
- تعارض الاستصحاب مع الأدلة



المبحث الخامس:

في الاستصحاب

والكلام فيه يقع من جهات :

الجهة الأُولى : في تعريفه . ذكر شيخنا الأنصاري للاستصحاب تعاريف ، وأشكل عليها ، ثم زعم أن أسدها وأخصرها (ابقاء ماكان)[1] .

وأفاد المحقق الخراساني أن جميع التعاريف المذكورة للاستصحاب من قبيل شرح الاسم ، وكلها مشيرة الى معنى واحد ، هو مورد النفي والاثبات ، وذلك المعنى الواحد هو (الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه)[2] .

ونقول : الظاهر ان مااختاره المحقق المذكور في تعريف الاستصحاب بيان لما أفاده الشيخ ، إذ المراد بالابقاء في كلامه ليس الابقاء الخارجي ، وهو واضح ، بل المراد به حكم الشارع بالبقاء ، كما انّه لم يرد به الحكم بالبقاء واقعاً ، فانه ليس من الاستصحاب في شيء ، وإنّما اراد به الحكم بالبقاء في مرحلة الشك .

وأما ماذكره من رجوع جميع التعاريف الى معنى واحد فلا يمكن المساعدة عليه ، لاستحالة تعريفه بما ينطبق على جميع الأقوال . فعلى القول بكون الاستصحاب من الامارات وحجية مثبتاته لايمكن تعريفه (بالحكم بالبقاء) إذ الحكم ليس امارة ، بل هو منكشف بالامارة ومدلول لها ، وهي كاشفة عنه ، بل

---

(١) فرائد الأُصول : ٥٤١/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

(٢) كفاية الأُصول : ٢٧٣/٢ .

لابد حينئذ من تعريفه بما حكاه الشيخ عن شارح المختصر من الصغرى والكبرى ، فان حجيته على الامارية إن كانت من باب الظن النوعي انطبق عليه الصغرى ، أعني كون الشيء متيقن الحدوث ولم يظن عدمه ، فان نفس هذه الحالة تورث الظن النوعي بالبقاء ، لانَّ ما ثبت يدوم غالباً . وان كانت من باب الظن الشخصي ، وقد ثبت اعتباره في عدة موارد ، كباب القبلة والشك في عدد الركعات وغير ذلك ، انطبق عليه الكبرى أو النتيجة أعني الظن بالبقاء .

وبناء على كون الاستصحاب أصلاً ، أي وظيفة مجعولة للشاك وعدم حجية مثبتاته ـ على مابنى عليه الشيخ ـ صح تعريفه (بحكم الشارع بالبقاء) لكن لابقاء الحكم أو الموضوع كما هو صريح عبارة الكفاية ، لأن دليل حجية الاستصحاب هو الأخبار ، وليس فيها من ابقاء المتيقن أثر ولا عين ، بل الحكم ببقاء اليقين السابق من حيث الجري العملي على طبقه ، فانه الظاهر من الأدلة ، فما في الكفاية غير خال من المسامحة على كل تقدير .

فظهر بما بيناه عدم امكان تعريف الاستصحاب بمعنى واحد يرد عليه النفي والاثبات على جميع الأقوال ، بل لابد على كل قول من تعريف يوافقه .

الجهة الثانية : في كون الاستصحاب من المسائل الاصولية أو القواعد الفقهية . قد بينا في أول مباحث الألفاظ ان ضابط المسألة الاصولية استنباط حكم فرعي منها مع قطع النظر عن ثبوت أيّ مسألة غيرها ، وأوضحنا هناك كون جملة من مباحث الالفاظ كبحث الاوامر والنواهي من هذا القبيل ، وعلى هذا لاريب في كون الاستصحاب قاعدة فقهية على المختار من اختصاصه بالشبهات الموضوعية والأحكام الجزئية ، ويكون الميزان فيه بيقين المقلد وشكه ، فهو يجري الاستصحاب ، وان علم مقلِّده بانتقاض حالته السابقة ، كما هو شأن كل قاعدة فقهية من قاعدة الطهارة والفراغ ونحوها .

وأما على المعروف من جريانه في الشبهات الحكمية والأحكام الكلية ، فدليل الاستصحاب بعنوانه الواحد متكفل لجهتين بحسب انطباقه على الموارد المختلفة ، من غير ان يستلزم منه استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ، كحديث الرفع الشامل للشبهات الحكمية والموضوعية ، ودليل حجية الخبر بناءً على شموله للموضوعات . فمن حيث جريانه في الشبهات الموضوعية يكون الاستصحاب قاعدة فقهية ، ومن حيث جريانه في الشبهات الحكمية مسألة اصولية ، ويكون الميزان فيه بيقين المجتهد وشكه ، فاذا شك المجتهد في حرمة وطيء الحائض بعد انقطاع دمها قبل ان تغتسل ، أجرى استصحاب الحرمة ، ولو كان المقلد غافلاً عن ذلك رأساً ، ويكون أثر الاستصحاب للمجتهد جواز الافتاء بالحرمة ، كما جاز له الافتاء بها عند علمه بالحرمة ، فيرجع اليه المقلد بمقتضى أدلة وجوب التقليد ورجوع العامي الى العالم .

الجهة الثالثة : لاريب في ان صفتي اليقين والشك متضادتان ، بل بلحاظ الخصوصية المأخوذة في كل منهما متناقضتان ، فان اليقين متقوم بعدم احتمال الخلاف ، والشك متقوم باحتماله ، فكل منهما متقوم بنقيض مايتقوم به الآخر ، فيستحيل تعلقهما بشيء واحد في زمان واحد ، بل لابد من ثبوت جهة اختلاف في نفس الصفتين ، أو في متعلقهما .

أما الاختلاف في المتعلق فتارة : يكون بالتباين من جميع الجهات ، كتعلق اليقين بعدالة زيد والشك باجتهاده ، وهو خارج عن دليل المنع عن نقض اليقين بالشك بالبداهة .

واخرى : يتحد متعلقيهما ذاتاً ، ويكون اختلافهما من حيث الزمان بسبق زمان أحد المتعلقين على الآخر . وحينئذ إن كان زمان المتيقن سابقاً على زمان المشكوك ، بأن تعلق اليقين بالحدوث ، والشك بالبقاء ، فهو مورد الاستصحاب

المتعارف . وان انعكس الأمر ، بان كان المشكوك سابقاً ، والمتيقن لاحقاً ، فهو مورد الاستصحاب القهقرى ، الذي لادليل عليه ، لا من الاخبار ولا من بناء العقلاء ، إلّا في باب الظهورات ، ومن صغرياته اصالة عدم النقل ، وإلّا لانسد باب التمسك بظواهر الأخبار والآيات ، لاحتمال عدم كونها ظاهرة حين صدورها فيما هي ظاهرة فيه فعلاً ، وكذا الحال في السجلات والأوراق القديمة .

وثالثة : يكون اتحادهما من حيث كون المتيقن من أجزاء علة المشكوك ، وهو مورد قاعدة المقتضي والمانع ، كما اذا تيقن بثبوت المقتضي بشيء وشك في وجود مقتضاه ، لاحتمال وجود المانع . وكل من اليقين والشك في الفرض وان تعلق بغير ما تعلق به الآخر الاّ انه لمكان الارتباط بين المتعلقين أمكن دعوى دخوله تحت الأدلة ، ولزوم ترتيب آثار تحقق المقتضى ـ بالفتح ـ .

ثم ان المقتضي والمانع قد يراد بهما التكوينيان كالنار المقتضية للحرارة ، والرطوبة المانعة عنها ، ومثاله الشرعي صب الماء على البشرة للغسل أو الوضوء مع احتمال وجود الحاجب ، فان الصب مقتضى للوصول ، والحاجب مانع عنه ، ومثله صب الماء على الحشفة بعد البول مع احتمال خروج المذي المانع عن الوصول .

وقد يراد بالمقتضي موضوع الحكم ، وبالمانع ما اعتبر عدمه ، كما اذا لاقى المتنجس ماء يحتمل كريته ، فان الملاقاة مقتضي للسراية شرعاً ، والكرية مانعة عنها ، فالقائل بحجية القاعدة يحكم بنجاسته . وسر التعبير عن الموضوع بالمقتضي عدم انفكاكه عن الحكم ، فكأنه مقتضى له ، وهو غير خال عن المسامحة ، فان مقتضى الحكم حقيقة ارادة الحاكم واختياره .

وثالثة يراد بالمقتضي المصلحة الداعية لجعل الحكم ، ومن المانع مايزاحمها من المفسدة . وهذا أيضاً لايخلو عن عناية ، فان المصلحة بوجودها الخارجي غاية للحكم ، نعم بوجودها العلمي مقتضي له .

وكيف كان القائل بحجية القاعدة يحتمل أن يريد جميع الأقسام ، كما يحتمل ارادته البعض دون بعض ، ونتعرض لبيان ذلك في محله ان شاء الله تعالى .

وأما اختلاف نفس الصفتين فيما اذا اتحد متعلقيهما من تمام الجهات ، فهو اما يكون بسبق زمان الشك على زمان اليقين ، وهذا ليس مورداً لشيء من القواعد . واما يكون بسبق زمان اليقين على زمان الشك ، وهو مورد قاعدة اليقين ، ولذا يعبر عنها بالشك الساري ، ومرجعه الى الشك في مطابقة قطعه السابق للواقع وعدمها ، فالمسائل المبحوث عنها أربعة :

الاولى :ماانعقد له البحث أعني الاستصحاب ، وهو متقوم على ماعرفت باجتماع صفتي اليقين والشك في زمان واحد ، مع تعلق اليقين بالحدوث ، والشك بالبقاء ، سواء تقارنت الصفتان حدوثاً ، أو سبقت احداهما الاخرى .

الثانية : الاستصحاب القهقرى الذي عرفت عدم حجيته إلّا في باب الظهورات .

الثالثة : قاعدة المقتضي والمانع ، وهي متقومة بتعلق اليقين بالمقتضي ، والشك بوجود مقتضاه لاحتمال وجود المانع .

الرابعة : قاعدة اليقين ، وهي متقومة باتحاد متعلق اليقين والشك ، وتأخر زمان الشك عن زمان اليقين .

ونتعرض لكل من القاعدتين بعد الفراغ عما هو مهمنا في هذا البحث انشاء الله تعالى .

الجهة الرابعة :بعدما عرفت أن الاستصحاب متقوم باليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فاعلم انه ينقسم باعتبارات . فقد ينقسم بلحاظ المستصحب ، فانه تارة : يكون موضوعاً خارجياً ، واخرى : حكماً شرعياً . والحكم الشرعي تارة : يكون جزئياً ، واخرى : كلياً . وأيضاً الحكم الشرعي تارة : يكون

تكليفياً ، واخرى : وضعياً ، كما أنه قد يكون أمراً وجودياً وقد يكون عدمياً ، هذا كله في أقسام الاستصحاب بلحاظ متعلق اليقين والشك .

وقد ينقسم بلحاظ منشأ اليقين ، فانه ان تعلق بالموضوعات الخارجية كان منشاؤه الحسّ من الرؤية ونحوها ، وان تعلق بالحكم كان منشؤه الكتاب أو السنة أو الاجماع أو العقل .

وقد ينقسم بلحاظ منشأ الشك . فان الشك في البقاء قد يكون من جهة الشك في الرافع ، واخرى : من جهة الشك في المقتضي مع اليقين بعدم طرو الرافع .

وقد وقع الخلاف في كل من هذه التفاصيل بعد القول بالحجية وعدمها مطلقا . ففصل من حيث المستصحب بين الأمر الوجودي والعدمي ، وبين الحكم التكليفي والوضعي ، وبين الحكم الكلي وغيره وهو المختار . وفصل من حيث منشأ اليقين بين ما اذا كان منشاء اليقين بالحكم هو الكتاب والسنة أو غيرهما كما اختاره الشيخ . وفصل من حيث منشأ الشك في البقاء بين الشك في المقتضي والشك في الرافع [1] ، وهو أيضاً مختار الشيخ ﷺ الى غير ذلك مما لايهمنا التعرض لها .

والمهم التعرض لأدلة الاستصحاب مقدار مايستفاد منها .

---

(١) فرائد الأصول : ٦٣٧/٢ (ط. جامعة المدرسين) .

أدلة حجية الاستصحاب

استدل على حجية الاستصحاب بامور:

الأوّل : السيرة ، فان الانسان بما أنه حيوان يجري على طبق الحالة السابقة ، كما انه مرتكز كل ذي شعور من سائر اصناف الحيوان ، ولم يرد عنها ردع من الشارع .

والكلام فيها تارة : يقع صغروياً ، واخرى : كبروياً .

أما من حيث الصغرى ، فالظاهر عدم ثبوت هذه السيرة من العقلاء ، فان عملهم على طبق الحالة السابقة انما هو لأحد وجوه . فاحياناً يكون للاطمينان بالبقاء ، كما في التاجر الذي يرسل الاموال الى طرقه في البلاد البعيدة ، فانه مطمئن ببقائه ، ولذا لو فرض كونه معرضاً للفناء لسبب من حرب ونحوه لم يرسل اليه شيء . وقد يكون ذلك من جهة الرجاء والاحتياط كالوالد يرسل الأموال الى ولده البعيد عنه ، لاحتمال حياته واحتياجه . وربما يكون ذلك من جهة الغفلة عن انتقاض الحالة السابقة رأساً ، كالخارج من داره حيث يرجع من غير توجه منه الى احتمال خرابه اصلاً .

وأما في غير هذه الموارد فلم يثبت لا من العقلاء بناء على العمل على طبق الحالة السابقة ، بل الظاهر عدم ثبوته ، لأن بنائهم عليه تعبداً بعيد جداً ، فان كان ذلك لابد وأن يكون بملاك ، كما ان عملهم بخبر الواحد كان من جهة كاشفيته واختلال نظامهم بدونه . كما ان ملاكه لو كان لابد وان يكون معلوماً

لدينا ، لكوننا منهم ، ولا نرى فيه ملاكاً اصلا ، إذ ليس للحدوث كاشفية عن البقاء ، كما لايلزم من عدمه اختلال نظامهم ، ولذا لم يختل نظام امور من لايقول بحجية الاستصحاب .

وبهذا ظهر فساد ماذكره المحقق النائيني من ان العمل على وفق الحالة السابقة بالهامه تعالى حفظاً لنظام البشر عن الاختلال [١] .

وأما من حيث الكبرى ، فلا ينبغي الشك في ان السيرة اذا كانت ثابتة فهي حجة ، لعدم ردع الشارع عنها مع تمكنه منه ، فهو امضاء لها ، كما هو الشأن في بقية موارد ثبوتها .

وما أفاده المحقق الخراساني من صلوح الآيات الناهية عن العمل بالظن للردع عنها [٢] يناقض تمسكه بالسيرة لحجية خبر الواحد ، فانه ذكر بعد احتمال اختصاص الآيات بالاصول عدم صلاحيتها للردع [٣] ، لاستلزامه الدور ، كما لاتصلح السيرة لتخصيص عمومها . وذكرنا هناك ان الايات بما انها ارشاد الى مااستقل به العقل من لزوم تحصيل الأمن من العقاب كما هو ظاهر قوله سبحانه ﴿ **ان المتّقين في مقام أمين** ﴾ [٤] حيث وصفهم عز شأنه بانهم مأمونون دائماً ، والمؤمن هو اليقين بالواقع ، أو بما هو مؤمن ظاهراً ، فلا تصلح للردع عما قامت السيرة على اعتباره ، فانه مؤمن لا محالة ، وخارج عنها بالتخصص . هذا مع ان المتيقن تخصيص العام اللاحق بالخاص السابق ، وليس العام المتأخر ناسخاً ولا رادعاً عن الخاص المتقدم عند الدوران ، على مابين في محله .

---

(١) اجود التقريرات : ٣٥٧/٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٨٠/٢ .

(٣) المصدر السابق : ٩٩ .

(٤) الدخان : ٥١ .

نعم على مسلكه ﷺ فرق بين مانحن فيه وبين حجية الخبر ، فان هناك بعد فرض عدم شمول الآيات للعمل بالخبر ، وعدم حجية السيرة ، لاحتمال كونها مردوعة ، وسقوط كلا الأمرين ، تصل حينئذٍ النوبة الى التمسك بالأصل العملي ، وهو استصحاب بقاء حجية الخبر الثابتة قبل ورود الآيات الناهية ، كما ذكره ﷺ في هامش الكفاية [١] . وأما في المقام ، فلا يمكن الرجوع الى الاستصحاب ، فانه مصادرة ظاهرة ، لأن حجيته أول الكلام .

الثاني : ان اليقين بالحدوث يوجب الظن بالبقاء ، وهو حجة .

وفيه : منع الصغرى والكبرى . اما الكبرى ، فلأن مقتضى العمومات عدم جواز العمل بالظن إلّا ماخرج بالدليل ، ولم يقم دليل على اعتبار الظن بالبقاء الناشيء من اليقين بالحدوث .

واما الصغرى ، فلانه ان اريد بالظن الظن الشخصي فهو مقطوع العدم . وان اريد به الظن النوعي فكذلك ، بداهة اختلاف قابلية الاشياء للاستمرار والبقاء ، ولا جامع بينها ليحصل الظن النوعي ببقاء ماحدث الى مدة مظبوطة .

الثالث : الاجماع المحكي ، ولا يخفى وهنه ، إذ لو اريد به الاجماع المصطلح الكاشف عن رأي المعصوم ﷺ فهو مقطوع العدم ، لأن القائلين بحجية الاستصحاب ذكروا مدرك ذهابهم اليها . وإن اريد به مجرد الاتفاق ، فهو على تقدير ثبوته غير مفيد ، ومن هنا يظهر عدم اعتبار نقل الاجماع في المقام ولو بنينا على حجية الاجماع المنقول في نفسه ، فان المحصل منه ليس بحجية فضلاً عن منقوله .

---

(١) كفاية الأصول : ٢/١٠١ .

حجية الاستصحاب على أساس الأخبار المعتبرة:

الرابع : الأخبار ، وعمدتها روايات زرارة الثلاث :

الاولى : قال : (قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال : يازرارة قد تنام العين ولاينام القلب والاذن . فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء . قلت : فان حرك على جنبه شيء ولم يعلم به ؟ قال : لا حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن ، وإلّا فانه على يقين من وضوئه ، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنّما تنقضه بيقين آخر)[١] .

والكلام فيها تارة من حيث السند ، واخرى : من حيث المتن .

أمّا من حيث السند فشيخنا الانصاري وان نقلها بعنوان المضمرة[٢] ، وذكر ان اضمارها لايضر بعد كون الراوي زرارة الذي لايروي إلّا عن الامام عليه السلام إلّا ان الظاهر كونها صحيحة ، فان رجالها كلهم ثقات عدول من زرارة ومن بعده .

وأمّا الاضمار فمدفوع ، وذلك :

أولاً : يندفع بأن جمعاً من الاعلام نقلوها مسندة عن الباقر عليه السلام كالسيد بحر العلوم في فوائده ، ولا يبعد عثوره على أصل زرارة ونقله عن كتابه ، والفاضل النراقي على ماحكاه عنه الشيخ في تنبيهات الاستصحاب .

وثانياً : تطمئن النفس بأن زرارة لاينقل الحكم الشرعي عن غير الامام مضمراً من غير نصب قرينة ، بل يعد ذلك من مثله خيانة ، فالظاهر ان الاضمار حدث من التقطيع ، لأن دأب الرواة في اصولهم على ذكر الامام الذي يروي عنه في الحديث الأول ، وبعد ذلك ينقلون الاحاديث الاخر المروية عنه بعنوان الاضمار وارجاع الضمير اليه ، والمقطعون نقلوا تلك الأحاديث في الأبواب المتفرقة

---

(١) وسائل الشيعة : ١ / باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١ .

(٢) فرائد الأصول : ٥٦٣/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

مضمرة ، فلم يعلم المنقول عنه ، وكان الأولى أن يثبتوا ذلك كما هو ديدن المتأخرين فعلاً .

وأما متن الحديث وما يستفاد منه . فأولاً سأل زرارة عن الشبهة الحكمية وأنَّ الخفقة أي السنة توجب الوضوء ، لشبهة مفهومية واحتمال صدق النوم عليها ، أو لشبهة حكمية محضة واحتمال كونها أحد النواقض ، فبين الامام عليه السلام له الواقع بقوله (قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ... الخ) وعلى مايقال النوم الحقيقي واشتغال النفس بنفسه ملازم لنوم العيون ، ولذا جعله الامام عليه السلام معياراً لتحقق النوم الناقض .

ثم بعد ذلك سأل عن الشبهة الموضوعية بقوله (فان حرك على جنبه شيء ولم يعلم) أي اذا لم يسمع الصوت ولم يعرف هل انَّ ذلك كان من جهة اشتغال فكره بالامور المناسبة لحاله ، كما يتفق ذلك كثيراً لمن اشرف على النوم ، فيشغله عن استماع الصوت ، أو انّه لأجل النوم ؟ فبيّن الامام عليه السلام له الحكم الظاهري بقوله (لاحتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن) كما أوضح غايته ، وانها اليقين بالناقض وظهوره ، ثم ذيّله بقوله (وإلّا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابداً بالشك) .

ودلالة هذا الذيل على حجية الاستصحاب في مورده أمر واضح ، ولذا لم يختلف فيه احد على مانعلم . وإنّما الكلام في التعدي الى بقية الموارد ، وقد ذكر له منشآن :

احدهما : ماذكره الشيخ وتبعه صاحب الكفاية [١] .

ثانيهما : ماذكره المحقق النائيني [٢] .

---

(١) فرائد الأصول : ٥٦٣/٢ ـ ٥٦٤ . كفاية الأصول : ٢٨٤/٢ .

(٢) اجود التقريرات : ٣٥٩/٢ ـ ٣٦٠ .

ونقول: في توضيح ذلك ان محل الاستشهاد من المضمرة هي الشرطية الثانية المستفادة من الغاية المذكورة قبلها، وهي قوله عليه السلام (وإلّا) أي ان لم يستيقن أنه قد نام، ولم يجيء من ذلك أمر بيّن، فان جعلنا جزائها محذوفاً قد دل عليه كلمة (لا) المذكورة قبلها، أي لايجب الوضوء وكان قوله عليه السلام «فانه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين بالشك» علة للجزاء، اقيمت مقامه، ودخل عليها كلمة (فا) الجزائية، كما في قوله سبحانه ﴿ومن كفر فان الله غني عن العالمين﴾ [1] فحينئذ لايمكن ان يراد من اليقين والشك في الجملة المذكورة اليقين بالوضوء والشك في النوم، الذي هو مورد السؤال، بجعل اللام للعهد، لاستلزامه التكرار، واتحاد العلة والمعلول، أي المصادرة وهو قبيح، فيدور الأمر بين احتمالين آخرين.

أحدهما: أن يراد من اليقين فيها اليقين بالوضوء، ويراد من الشك الشك في كل ناقض، فيكون التعدي عن مورد الرواية في خصوص الشك دون اليقين، فيكون التعليل كبرى كلية في خصوص الشك في بقاء الوضوء، وجامعه الشك في الحدث.

ثانيهما: أن يراد من اليقين اليقين بحدوث كل شيء، ومن الشك الشك في بقاء كل متيقن، ليكون التعدي عن مورد الرواية من كلتا الجهتين، أي من حيث اليقين والشك معاً.

وبكل من الاحتمالين يندفع المحذور، إلّا أن الظاهر منهما هو الثاني، لأن ظاهر التعليل ان الامام عليه السلام كان في مقام اقناع السائل، وأنه لماذا لايجب الوضوء في الفرض، فلابد وان يكون اشارة الى ماهو المرتكز في الأذهان من عدم رفع اليد عن الامر المبرم بأمر غير مبرم، ومنه نقض اليقين بالشك. ومن الواضح أنه لاخصوصية في ماهو المرتكز في الأذهان لليقين بالوضوء عن غيره، فيتعين

---

(١) آل عمران: ٩٧.

الاحتمال الثاني ، ويتم المطلوب . هذا بناء على كون الجزاء للشرط مقدراً ، كما بنى عليه شيخنا الأنصاري [١] .

وأما بناءً على كون المذكور في القضية بنفسها جزاء ، فيقع الكلام في مقامين :

أحدهما : في امكان ذلك بأحد وجهيه على مايتضح .

ثانيهما : في امكان التعدي حينئذ وعدمه .

أما المقام الأول : فيحتمل فيه أن يكون قوله عليه السلام : « فانه على يقين من وضوئه » تمهيداً للجزاء ومقدمة له ، ويكون الجزاء قوله عليه السلام بعد ذلك « ولا تنقض اليقين ابداً بالشك » ، وهذا الاحتمال في غاية الوهن ، إذ عليه كان حق التعبير هكذا (وإلّا فبما انه على يقين من وضوئه) كما لايناسب حينئذ تصدير (لاتنقض) الذي هو الجزاء (بالواو) .

ويحتمل أن يكون قوله عليه السلام (فانه على يقين من وضوئه) بنفسه جزاء للشرط . وهذا الاحتمال أيضاً فاسد . أما بناء على ابقائه على ظاهره من كونه اخباراً ، فلعدم الترتب بينه وبين الشرط ، بداهة ان المراد من اليقين بالوضوء انما هو اليقين بالوضوء السابق على احتمال النوم ، لا الوضوء بالفعل ، فانه مشكوك على الفرض ، واليقين والشك متضادان لايجتمعان . ومن الظاهر ان اليقين بالوضوء حدوثاً ثابت ، استيقن بالنوم أو لم يستيقن به ، فلا ترتب بين الأمرين ، واعتباره بين الشرط والجزاء مما لايخفى . ومن ثم التزمنا تبعاً للشيخ بكون الجزاء في تلك الآيات الكريمة محذوفاً ، وما ذكر فيها علة للجزاء اقيمت مقامه ، لعدم الترتب بينه وبين الشرط المذكور فيها .

---

(١) فرائد الأصول : ٥٦٣/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

وأما بناءً على ان يكون جملة خبرية مستعملة في مقام الانشاء، كما ذهب اليه المحقق النائيني ﷺ، وعليه بنى كونه بنفسه جزاءً للشرط، مدعياً ان استعمال الجملة الخبرية في مقام الانشاء كثير جداً[1]، فالاشكال المزبور وان كان يندفع، إلّا أنه يرد عليه أمران:

الأوّل: ان مايستعمل في انشاء الطلب انما هو الجملة الخبرية الفعلية، وأما الجملة الاسمية فلم نر استعمالها في انشاء الطلب. نعم قد تستعمل في انشاء محمولها كما في باب الطلاق والوصية والهبة ونحو ذلك، فيقال: هي طالق، أو هذا لك أو لزيد بعد وفاتي. واعتبار الماضوية ونحوها في الصيغة أحياناً شرعي لا لغوي.

الثاني: ان الجملة الخبرية إنما تستعمل في انشاء طلب المادة المتحققة فيها، فينشأ وجوب الاعادة بقول: يعيد صلاته، أو أعاد الصلاة. وعليه يلزم أن يكون المنشأ بقوله «فانه على يقين من وضوئه» طلب اليقين بالوضوء، لا المضي على اليقين السابق، إذ لم يذكر فيه عنوان المضي على اليقين ولا البناء عليه، وهذا كما ترى. فلا يمكن جعل الجملة المذكورة في الرواية جزاء للشرط على جميع التقادير.

المقام الثاني: نسلم كون جزاء الشرط هي العلة المذكورة في القضية، إلّا أنه مع ذلك يتعدى عن مورد المضمرة أو الصحيحة، لقرائن خارجية، وشواهد داخلية. أما الخارجية فهي ورود النهي عن نقض اليقين والشك بعنوانه في موارد كثيرة مختلفة، يستفاد منها عدم الخصوصية لليقين بالوضوء والشك في الناقض، كما ذكر هذا العنوان في كلام كثير من العلماء على مانقله الشيخ، بل رأينا ذكره في كلمات بعض علماء العامة في كتابه الموسوم بالمبسوط.

---

(١) فوائد الأصول: ٣٣٦/٤.

الاحتمال الثاني ، ويتم المطلوب . هذا بناء على كون الجزاء للشرط مقدراً ، كما بنى عليه شيخنا الأنصاري [١] .

وأما بناءً على كون المذكور في القضية بنفسها جزاء ، فيقع الكلام في مقامين :

أحدهما : في امكان ذلك بأحد وجهيه على مايتضح .

ثانيهما : في امكان التعدي حينئذ وعدمه .

أما المقام الأول : فيحتمل فيه أن يكون قوله عليه السلام : « فانه على يقين من وضوئه » تمهيداً للجزاء ومقدمة له ، ويكون الجزاء قوله عليه السلام بعد ذلك « ولا تنقض اليقين ابداً بالشك » ، وهذا الاحتمال في غاية الوهن ، إذ عليه كان حق التعبير هكذا (وإلّا فبما انه على يقين من وضوئه) كما لايناسب حينئذ تصدير (لاتنقض) الذي هو الجزاء (بالواو) .

ويحتمل أن يكون قوله عليه السلام (فانه على يقين من وضوئه) بنفسه جزاء للشرط . وهذا الاحتمال أيضاً فاسد . أما بناء على ابقائه على ظاهره من كونه اخباراً ، فلعدم الترتب بينه وبين الشرط ، بداهة ان المراد من اليقين بالوضوء انما هو اليقين بالوضوء السابق على احتمال النوم ، لا الوضوء بالفعل ، فانه مشكوك على الفرض ، واليقين والشك متضادان لايجتمعان . ومن الظاهر ان اليقين بالوضوء حدوثاً ثابت ، استيقن بالنوم أو لم يستيقن به ، فلا ترتب بين الأمرين ، واعتباره بين الشرط والجزاء مما لايخفى . ومن ثم التزمنا تبعاً للشيخ بكون الجزاء في تلك الآيات الكريمة محذوفاً ، وما ذكر فيها علة للجزاء اقيمت مقامه ، لعدم الترتب بينه وبين الشرط المذكور فيها .

---

(١) فرائد الأصول : ٥٦٣/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

وأما القرائن الداخلية ، فهي امور :

أحدها : ان اليقين والشك من الصفات ذات الاضافة ، كالحب والبغض ، والشوق والارادة والكراهة . لااريد أن أقول : انها من مقولة الاضافة ، بل المراد انها تشترك مع غيرها من الأعراض من حيث احتياجها في وجودها الخارجي الى الموضوع ، وتزيد عليها في احتياجها الى المتعلق ، فلا تحقق لليقين والشك إلّا متعلقاً بشيء .

وعليه فتقيدهما بالمتعلق في قوله « فانه كان على يقين من وضوئه » يكون من هذه الجهة ، إذ لولا ذلك لكان الكلام ناقصاً ، وأما تقييده بخصوص الوضوء فانما هو لكونه مورد السؤال ، فلا يوجب الاختصاص ، فكأنه قال : لأنه من وضوئه كان على يقين ولا ينقض اليقين بالشك ، فيؤخذ باطلاقه .

ثانيها : أنه لاريب في ان النقض عبارة عن حل الأمر المستحكم ، واطلاقه في الصحيحة انما هو بلحاظ نفس اليقين لا المتيقن كما ستعرف . وعليه فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي عموم المنع عن نقض اليقين بالشك من غير خصوصية لليقين بالوضوء .

ثالثها : ان ذكر كلمة (أبداً) في هذه الصحيحة ولفظ (لاينبغي) في الاخرى اشارة الى كون ذلك أمراً ارتكازياً عند العقلاء ، ولا ينبغي مخالفته دائماً ، ومن الظاهر أنه لايفرق فيما هو المرتكز عندهم بين انحاء ماتعلق به اليقين .

لايقال : هذا ينافي ماتقدم من انكار قيام السيرة على العمل على طبق الحالة السابقة ، وأنه مبني على الاطمينان أو الرجاء أو الغفلة ونحوها .

فانه يقال : لاينبغي الريب في ثبوت الكبرى ، وان العقلاء لايرفعون اليد عن الأمر المبرم بغيره ، ولذا ترى لو كان طريقان أحدهما مأمون قطعاً والاخر احتمالاً ، لايختار عاقل الطريق الثاني على الأوّل ، وهذه هي التي اثبتناها ، وذكرنا

ان التعليل اشارة اليها ، وما أنكرناه انما هو تطبيق هذه الكبرى على مورد الاستصحاب ، أعني اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، لأن ماتعلق به كل منهما مغاير لما تعلق به الآخر ، وما تعلق به اليقين لم يتعلق به الشك . وكذا العكس ، فالعقلاء لايرونه من مصاديق هذه الكبرى ، ولم يثبت منهم سيرة على ذلك ، غاية الأمر طبقها الامام عليه السلام عليه تعبداً ، فالتطبيق تعبدي ، فتأمل . كما وقع نظيره في بعض الموارد الاخر .

فظهر ان المستفاد من الصحيحة على التقديرين كبرى كلية ، وإن كانت على التقدير الأوّل أظهر . نعم الشبهة الحكمية والموضوعية من غير استلزام ذلك استعمال للفظ في أكثر من معنى ،كما بيناه في حديث الرفع ، وقلنا ان المجهول دائماً هو الحكم ، والاختلاف في منشئه ، وفي المقام ظاهر الصحيحة ابقاء اليقين السابق عملاً ، سواء كان متعلقاً بالحكم الجزئي أو الكلي .

نعم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية ممنوع من جهة اخرى سنتعرض لها انشاء الله تعالى .

بقي اشكال طفيف اورد على الصحيحة ، تعرض له المحقق النائيني [1] ولم يعرف مورده ، وهو توهم كون النهي عن نقض اليقين بالشك ظاهراً في سلب العموم ، لا عموم السلب ، لأن اليقين اسم جنس ادخل عليه لام الجنس ، فالمعنى لاينبغي نقض جنس الشك أي دائماً في جميع الموارد ، فلا يستفاد منه إلّا حجية الاستصحاب في الجملة بنحو الموجبة الجزئية .

وفيه أولاً : ان « لا » النافي للجنس ظاهر في عموم السلب ، كما في قولك : لا رجل في الدار ، النفي في الصحيحة من هذا القبيل .

---

(١) فوائد الأصول : ٤/٣٣٨ـ٣٣٩.

وثانياً : ان العام ظاهر في العموم الافرادي وان كان النفي وارداً عليه ، كما في قولك : لاتكرم العلماء ، فانه ظاهر الاستغراق ، أي عموم السلب ، فكيف بما اذا كان العموم مستفاداً من السلب ، لوقوع النكرة في سياقه كما في المقام .

وثالثاً : في الصحيحة قرينة على عموم السلب ، فان النهي لو كان لسلب العموم لما استفاد منه السائل شيئاً ، لاحتمال كون مورد عدم انتقاض اليقين بالشك غير مورد سؤاله ، إذ لم يبين الامام عليه السلام إلّا ان كل يقين لاينقض بالشك ، ولعل مورد السؤال كان مما ينقض فيه اليقين بالشك ، ومورد عدم الانتقاض غيره .

الثانية : مضمرة اخرى لزرارة[1] . وهي مشتملة على فروع ، فانه سأل الامام عليه السلام أولاً عن حكم الصلاة في الثوب المتنجس نسياناً فقال عليه السلام « تعيد الصلاة وتغسله ـ أي الثوب ـ » .

ثم سأل بنجاسة الثوب فأجاب عليه السلام بما يظهر منه عدم الفرق بينه وبين العلم التفصيلي .

ثم بعد فقرتين بيّن له الامام عليه السلام كيفية الغسل في مورد العلم الاجمالي بقوله عليه السلام « تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها » .

ثم سأل عن الفحص في الشبهة الموضوعية فاجاب عليه السلام بعدم وجوب النظر فضلاً عن الفحص ، فانه عبارة عن التحسس المحتاج الى مؤنة ، بخلاف النظر .

ثم سأل عن الصلاة في النجس جهلاً بقوله « فان ظننت أنه قد أصابه ، ولم اتيقن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئاً ، ثم صليت فرأيت فيه ، قال : تغسله ، ولا تعيد الصلاة » فكأنه استغرب ذلك ، أي عدم وجوب الاعادة ، مع حكمه عليه السلام بلزومها في فرض النسيان فقال : « قلت : لم ذلك » فازال الامام عليه السلام استعجابه بقوله « لأنك

---

(١) تهذيب الأحكام : ١/٤٢١ .

كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً » ولابد وان يراد من الشك مايقابل اليقين ليعم الظن كما هو الصحيح ، بناءً على ماسيجيء في بعض التنبيهات من جريان الاستصحاب مع الظن أيضاً ، أو يفرض حصول الشك المتساوي الطرفين لزرارة بعد ان نظر في الثوب ولم يجد النجاسة . وهذه الجملة أحد الموردين اللذين يتمسك بهما من الرواية .

ثم بعد ذلك سأل عما اذا رأى بثوبه النجاسة في أثناء الصلاة ، فقسمه الامام عليه السلام الى قسمين . ففيما اذا علم بها اجمالاً قبل الشروع ، وشك في موضعها ، ومع ذلك صلى فيها ، حكم بوجوب الاعادة بقوله « تنقض الصلاة ، وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته » . وفيما لم يحصل له العلم بالنجاسة ، بل شك فيها ثم رآها في الأثناء قال عليه السلام « قطعت الصلاة ، وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة ، لأنك لاتدري لعله شيء وقع عليك » . فهذه الجملة متكفلة لفرعين :

أحدهما : ما اذا علم اجمالاً بنجاسة الثوب وصلى فيه .

ثانيهما : ما اذا احتمل طروها في الأثناء . ويجب الاعادة في الأوّل دون الثاني .

وفي المقام فرع ثالث لم يتعرض له ، لا في هذه الجملة ، ولا في سائر الجملات صريحاً ، وهو ما اذا علم في الأثناء بوقوع الصلاة في الثوب المتنجس . إلّا أن شيخنا الانصاري ذهب فيه الى عدم الاعادة بالأولوية [1] ، لما حكم الامام عليه السلام في بعض الفقرات السابقة بعدم الاعادة اذا وقع تمام الصلاة في النجس نسياناً .

ولكن الظاهر أنه لا وجه له ، بعد كون الأحكام الشرعية تعبدية . ولا ملازمة بين الأمرين ، بل مقتضى قوله عليه السلام « لعله شيء وقع عليك » وجوب الاعادة فيما اذا

---

(١) فرائد الأصول : ٥٦٦/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

علم بأن النجاسة الموجودة هي النجاسة السابقة ، وليست شيئاً وقع عليه في الأثناء . وهكذا قوله عليه السلام بعد ذلك « فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك » وهو الاستصحاب ، إذ لامجال له فيما اذا انكشف له وقوع ماأتى به من الصلاة في الثوب النجس .

فالصحيح هو البطلان ووجوب الاعادة . هذا من حيث الحكم الفرعي .

وأما مورد التمسك بالرواية للاستصحاب ، فهو قوله عليه السلام « فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » الذي كرر ذكره في فقرتين منها .

أمّا المذكور في الجملة الثانية ، فدلالته على الكبرى الكلية أظهر من الرواية السابقة ، لوجهين ، صراحة قوله عليه السلام « لانك لاتدري لعله شيء وقع عليك » في التعليل ، وظهور لا ينبغي في الكبرى الكلية الارتكازية .

وإنّما الكلام في التمسك بما ذكر في الجملة الاولى ، فان الامام عليه السلام طبقه على عدم وجوب الاعادة ، ولم يطبقه على جواز الدخول في الصلاة ، وإلّا لكان أيضاً ظاهراً في ذلك ، إذ من الظاهر ان اعادة الصلاة في مفروض السؤال ليست من نقض اليقين بالشك ، بل هي من نقض اليقين باليقين ، ولذا حمله بعضهم على قاعدة اليقين كما حكاه في الكفاية [1] .

ولكنه غير تام ، لأنَّ صفتي اليقين والشك في الشك الساري لابد من تعلقهما بالحدوث ، بخلاف الاستصحاب ، فان اليقين فيه لابد وان يتعلق بالحدوث والشك بالبقاء . فان اريد من اليقين في هذه الجملة اليقين بالطهارة السابقة على احتمال ملاقات الثوب مع النجس ، فهو باق لم يتبدل بالشك . وان اريد به اليقين بالطهارة بعد احتمال ملاقات الثوب مع النجس ، حيث نظر فيه ، ولم يجد النجاسة ، فتيقن

---

(١) كفاية الأصول : ٢/ ٢٩٠ .

بعدمها ، فلم يفرض ذلك في السؤال ، فلا مناص من الحمل على الاستصحاب ، فان أمكن تطبيقه على المورد وإلّا فيرد علمه الى أهله ، ويؤخذ بالكبرى الكلية ، بداهة انَّ الاستدلال بها لايتوقف على فهم الانطباق .

مع ان الظاهر كون التطبيق من حيث احراز شرط الصلاة ، وهي طهارة الثوب بالاستصحاب ، وهو الذي عبر عنه الشيخ باجزاء الأمر الظاهري [١] .

توضيح ذلك انّه لاريب في صحة الصلاة الواقعة في الثوب النجس عن غفلة ، من غير فرق بين القول بشرطية الطهارة للصلاة ، والقول بمانعية النجاسة عنها . كما أنه مورد تسالم الاصحاب ، فلا الطهارة شرط في فرض الغفلة ، ولا النجاسة مانع فيها .

وأما في فرض الالتفات ، فقد وقع الخلاف في أن الطهارة جعلت شرطاً للصلاة ، أو النجاسة جعلت مانعاً عنها ، أو كلا الأمرين مجعول من شرطية الطهارة ومانعية النجاسة . أما الاحتمال الأخير ، فهو مقطوع الفساد ، لما ذكرنا في بحث الضد من أن جعل الشرطية لأحد الضدين يغني عن جعل المانعية للضد الآخر ، وكذا العكس ، بل احدهما لغو محض ، مثلاً اذا جعلت الطمأنينة شرطاً في الصلاة فلا معنى لجعل الحركة مانعاً عنها ، فيبقى الاحتمالان الأولان . والظاهر عدم ترتب ثمر عملي على القولين ، فانه لا اشكال في صحة الصلاة الواقعة في الثوب المتنجس مع القطع بطهارته على التقديرين . كما ان صحتها في فرض الجهل بالنجاسة مسلمة منصوصة في الصحيحة وغيرها ، فيستكشف من ذلك أن الشرط على تقدير جعل الشرطية ليس خصوص الطهارة الواقعية ، وإلّا لزم فساد الصلاة في الفرضين المزبورين ، كما ان المانع على القول بجعل المانعية ليست النجاسة الواقعية ، لعين ما ذكر .

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٥٦٦ (ط . جامعة المدرسين) .

وربما يتوهم ان الشرط على القول به هو احراز الطهارة وجداناً أو تعبداً، ولو بقاعدة الطهارة، والمانع على القول به هي النجاسة المحرزة كذلك. وعليه يتخيل ظهور الثمرة بين القولين فيما اذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة أحد ثوبين، واحتمل نجاسة كليهما، فكرر الصلاة الواحدة فيهما. فانه على الأول يحكم بفساد كلتا الصلاتين، لعدم احراز الطهارة في شيء منهما، فان احداها واقعة في النجس يقيناً، والاخرى وان احتمل وقوعها في الطاهر، إلّا أنه لمكان العلم الاجمالي وتساقط الاصول ليس هناك أصل يحرز به الطهارة. وعلى الثاني تصح احدى الصلاتين، وإن لم يميز الصحيحة من الفاسدة، لعدم احراز النجاسة إلّا في احداهما وأما الاخرى وإن كان يحتمل وقوعها في النجس إلّا انها ليست بمحرزة، وقد فرضنا ان المانع هي النجاسة المحرزة.

وفيه: ماتقدم في بحث العلم الاجمالي من انه انما يمنع جريان الأصل في كل من الأطراف بخصوصه معيناً. وأما جريانه في الزائد على المقدار المعلوم بالاجمال لا بعينه فلا مانع منه اذا ترتب عليه أثر عملي، كما في المقام، فتجري قاعدة الطهارة في أحد الثوبين لابعينه، فيحرز بها صحة احدى الصلاتين ووقوعها في الثوب الطاهر بالتعبد وان لم يمكن تمييزها. ونظير هذا ما اذا أتى بصلاتين متماثلتين قضاءً، فعلم بفوات ركوع واحد من إحداهما، فقاعدة الفراغ وان لم تكن جارية في كل منهما معيناً إلّا انها تجري في احداهما، فلا تجب إلّا اعادة احدى الصلاتين. فالنزاع على كل تقدير علمي محض.

إلّا ان الشرط على القول بجعل الشرطية لابد وان يكون هو الطهارة، لكن الأعم من الواقعية والظاهرية والاعتقادية لتعم موارد الجهل المركب أيضاً.

وأما ماذكره المحقق الخراساني[1] من كون الشرط احراز الطهارة، فأشكل

---

(١) كفاية الأصول: ٢/٢٩٠ـ٢٩٢.

على جريان استصحاب الطهارة ، لاعتبار كون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي ، وليست الطهارة بناءً عليه كذلك . ثم أجاب بأنها غير منعزلة عن الشرطية مطلقاً ، الى آخر ماأفاد ، فهو أيضاً غير تام ، بداهة صحة الصلاة فيما إذا علم بنجاسة الثوب وصلى فيه بزعم الاضطرار الى لبسه ، أو تقدم الصلاة في النجس على الصلاة عارياً ، فتمشى منه قصد القربة مع أنه غير محرز للطهارة .

والصحيح : ان الطهارة شرط ، وليست النجاسة مانعة ، وذلك لأن ظاهر بعض الأخبار الناهية عن الصلاة في النجس وان كان مانعية النجاسة ، إلّا أن قوله عليه السلام « لاصلاة إلّا بطهور » و « يجزيك في الاستنجاء ثلاثة أحجار » كالصريح في شرطية الطهارة ، فتكون قرينة للمراد من سائر الأخبار . والطهور وان اطلق على الطهارة الحدثية ، إلّا ان استعماله فيما يتطهر به شايع ، كالوقود الذي يستعمل فيما يوقد به ، وقد اطلق على ذلك في الآية الشريفة وبعض الأخبار ، فيعم الطهارة عن الحدث وعن الخبث ، وذيل الرواية شاهد على ذلك .

اذا عرفت مابيناه نقول: تطبيق التعليل على عدم اعادة الصلاة انما هو بلحاظ الكبرى المسلمة بينه عليه السلام وبين زرارة ولو من الخارج ، وهي عدم وجوب اعادة الصلاة الواقعة في النجس جهلاً اذا كان مع معذر من أصل أو امارة ، فكأن الامام عليه السلام أراد بيان الفرق بين هذا الفرض والفرضين السابقين ، أعني فرض العلم بنجاسة الثوب ونسيانها وفرض العلم الاجمالي بالنجاسة ، فانه في هاتين الصورتين لم يكن للمصلي معذر في اتيان الصلاة في النجس ، فوجبت الاعادة ، وأما الفرض الثالث أي صورة الجهل فالمعذر فيه موجود ، وهو استصحاب الطهارة ، فلم تجب الاعادة ، فالتطبيق انما هو بلحاظ تلك الكبرى .

ثم ان ظاهر الشيخ ان التعليل انما هو من جهة اجزاء الامر الظاهري[1] .

---

(١) فرائد الأصول : ٥٦٦/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

وأورد عليه في الكفاية [١] بأنه خلاف الظاهر، إذ عليه كان الأولى ان يعلل عدم الاعادة باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، لا لزوم نقض اليقين بالشك من الاعادة، إلّا ان يكون التعليل لبيان صغرى الاجزاء، ولذا جعل صحة التعليل مبنياً على كون الشرط احراز الطهارة لا نفسها أو الأعم من ذلك.

وأورد عليه المحقق النائيني بصحة التعليل بكلا اللحاظين [٢].

والصحيح: أنه لاوجه لتخصيص صحة التطبيق بما اذاكان بلحاظ الاجزاء، ولا لتخصيصها بلحاظ أعمية الشرط، ولا لتعميمها لكلا اللحاظين. وذلك لأن الاجزاء عين أعمية الشرط من الواقع والظاهر، وليس أحدهما مغايراً مع الآخر ليدعى الاختصاص أو التعميم.

توضيحه انه تارة: يراد باجزاء الأمر الظاهري كفاية الاتيان بمتعلقه عن نفس الأمر الظاهري، كما في اجزاء الاتيان بكل مأمور به عن الأمر المتعلق به، وهذا الاجزاء يكون ظاهرياً، يستند اليه مادام الشك ولم ينكشف الخلاف، وأما بعده فليس هناك أمر ظاهري كي يستند اليه. واخرى: يراد بالاجزاء الاكتفاء بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، أي اجزاء واقعياً حتى بعد انكشاف الخلاف. والاجزاء بهذا المعنى مستلزم لتبدل الواقع، بل عين أعمية الشرط من الواقع والظاهر، فان القول بالاكتفاء بغير المأمور به عن المأمور به مع بقاء الأمر الواقعي على حاله يعد من الجمع بين متناقضين، ولذا يختص الاجزاء بهذا المعنى بالطهارة الخبثية، ويلحق بها مما لاتعاد الصلاة بالاخلال بها جهلاً، فلا موضوع للتخصيص، كما لامجال للتعميم.

---

(١) كفاية الأصول: ٢/٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٢) اجود التقريرات: ٢/٣٦٦ ـ ٣٦٧.

وقد ظهر بما بيناه صحة التمسك بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب ، بل هي أظهر من سابقتها ، لصراحتها في التعليل .

الثالثة : مضمرة ثالثة لزرارة عن أحدهما « قال : قلت له : من لم يدر هو في أربع أو في ثنتين ، قال : يركع ركعتين ، وأربع سجدات ، وهو قائم بفاتحة الكتاب ، ويتشهد ، ولا شيء عليه . واذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع ، وقد احرز الثلاث ، قام فأضاف اليها اخرى ، ولا شيء عليه . ولا ينقض اليقين بالشك . ولا يدخل الشك في اليقين . ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين ، فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات »[1] .

والحديث تعرض أولاً : لمسألة الشك بين الاثنتين والاربع بعد احراز الاولين ، فحكم عليه السلام بالاتيان بركعتين ، والظاهر كونهما منفصلتين ، بقرينة فاتحة الكتاب ، كما نسب ذلك الى العامة .

وثانياً : لمسألة الشك بين الثلاث والاربع ، وحكم فيها باتيان الرابعة .

وتقريب الاستدلال به على الاستصحاب ان المصلي في مفروض السؤال كان متيقناً بعدم الاتيان بالركعة الرابعة ، فشك فيه ، فأمره عليه السلام بالبناء على اليقين ، وعدم نقضه بالشك .

واورد عليه بوجهين :

أحدهما : ان الضمير في قوله عليه السلام « لاينقض » الوارد بصيغة المعلوم يرجع الى المصلي ، فلا يستفاد منه إلّا حجية الاستصحاب في خصوص الشك في عدد الركعات ، بل في خصوص الشك بين الثلاث والأربع ، وليس ذلك تعليلاً كما في المضمرتين السابقتين . ولا مشتملاً على كلمة (لاينبغي) ليستفاد منه كبرى كلية ، فيختص بموارده .

---

(١) الكافي : ٣٥٢/٣ .

وأجاب عنه في الكفاية بأنه يستفاد منه الاطلاق ، لورود هذه الجملة في موارد مختلفة [١] .

وفيه : انه لا يوجب عموم الجملة الواقعة في هذه المضمرة ، بل في مورد ثبت ذلك يؤخذ به ، وإلّا فلا . اللهم إلّا ان يتمسك للعموم بقوله عليه السلام في ذيل المضمرة « ولا يعتد بالشك في شيء من الحالات » .

الثاني : ماذكره الشيخ [٢] وهو العمدة ، من أنه ان اريد من البناء على اليقين إضافة ركعة منفصلة الى ماأتى به فهو وان كان موافقاً للمذهب ، إلّا أنه مناف للاستصحاب ، لأن مقتضاه هو الاتيان بالركعة متصلة . بل ينطبق حينئذ قوله عليه السلام « ولا ينقض اليقين بالشك » على قاعدة اليقين في الصلاة ، التي دلت عليها جملة من الأخبار ، كقوله عليه السلام لعمار الساباطي « الا اعلمك شيئاً اذا فعلته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء » [٣] وهو البناء على الاكثر ، والاتيان بالركعة الاحتياطية منفصلة ، فانها على تقدير عدم نقصان الصلاة تكون نافلة ، وعلى تقدير النقصان متممة . ولا يلزم من ذلك زيادة الركن من الركوع والسجدتين . وزيادة التكبيرة والتشهد والتسليم لابأس بها في الفرض . وهذا بخلاف الاتيان بالركعة المشكوكة متصلة ، فانه على تقدير يستلزم زيادة الركن المبطلة على كل حال ، ولهذا عبروا عن هذا بقاعدة اليقين ، لكونه موجباً لليقين بفراغ الذمة على جميع التقادير .

وان اريد من البناء على اليقين البناء على الأقل والاتيان بالركعة متصلة ، كما عليه العامة ، فهو وان كان موافقاً للاستصحاب إلّا أنه مخالف للمذهب .

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٢٩٥ .

(٢) فرائد الأصول : ٢/٥٦٧ (ط . جامعة المدرسين) .

(٣) تهذيب الأحكام : ٢/٣٤٩ .

وعليه فيدور أمر الرواية بين الحمل على قاعدة اليقين في الصلاة، أو الحمل على التقية، أو حمل خصوص التطبيق عليها. والمتعين هو الأوّل، لأن الثاني خلاف الأصل من جهة، والثالث من جهتين: إحداهما: أصل الحمل على التقية، والأخرى: كونها في خصوص التطبيق، فتكون الرواية اجنبية عن الاستصحاب.

وأورد عليه في الكفاية [1] بامكان الحمل على الاستصحاب من دون استلزامه مخالفة المذهب، بدعوى: ان الاستصحاب لايقتضي إلّا عدم الاتيان بالركعة الرابعة المشكوكة، وأما كيفية الاتيان بها فهي خارجة عن مقتضى الاستصحاب، فيقيد اطلاق مادل على وجوب الاتيان بها كقوله عليه السلام «قام فأضاف اليها اخرى» بخصوصية المنفصلة بما دل على وجوب الاتيان بالركعة مفصولة.

وأيد بعض الأعاظم قدس سره ما أفاده الشيخ، مدعياً عدم جريان الاستصحاب في نفسه عند الشك في عدد الركعات، مع قطع النظر عن الأخبار الدالة على الغائه، وذلك لأن المعتبر في الصلاة ايقاع التشهد في الركعة الرابعة، وهذا العنوان لايمكن إثباته باستصحاب عدم الاتيان بالرابعة إلّا على القول بالأصل المثبت. وجعل هذا الوجه مبنى فساد الصلاة في غير الشكوك المنصوصة، كالشك بين الاربع والست، وعدم الرجوع فيها الى الاستصحاب.

والظاهر ان شيئاً من التأييد، وما افيد في الكفاية، وماذكره الشيخ، لايخلو عن مناقشة.

أما التأييد، ففيه: أولاً: أنه لادليل ظاهراً على اعتبار وقوع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة بهذا العنوان الوجودي، ليقال أنه لايثبت بالاستصحاب، بل الواجب هو الاتيان بالاجزاء مرتباً بلا زيادة ونقيصة، ويمكن

---

(١) كفاية الأصول: ٢/٢٩٥.

احراز ذلك في المقام بضم الوجدان الى الأصل ، فان النقصان منتف بالوجدان ، والزيادة منتفية بالتعبد .

وثانياً : سلمنا اعتبار ذلك ، إلّا أنه يمكن احراز كون المصلي في الركعة الرابعة بالاستصحاب ، فان المصلي بعد ما أتى بالركعة الاحتياطية يعلم بأنه مرّ عليه زمان كان في الركعة الرابعة قطعاً ، امّا فعلاً وامّا سابقاً ، فيستصحب بقائه فيها وعدم انتقاله الى حالة اخرى ، فاذا أتى بالتشهد وقع في الركعة الرابعة بالتعبد الشرعي . ويمكن الحاقه باستصحاب الكلي ، للجهل بخصوصية المستصحب ولو من حيث الزمان .

نعم بناء على اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك ربما يمنع هذا الاستصحاب ، كما منع جريانه عند توارد الحالتين ، إلّا ان المبنى فاسد كما سيتضح .

وأما بطلان الصلاة بالشك في غير الموارد المنصوصة ، فالوجه فيه صحيحة منصور بن حازم « اذا شككت ولم يذهب وهمك الى شيء فأعد الصلاة » وقد خرج عنه الموارد المنصوصة ، وبقي الباقي ، ولولاها لعملنا بالاستصحاب وفاقاً للعامة ولبعض الخاصة .

وأما في الكفاية من عدم منافاة الاستصحاب في المقام لمذهب الخاصة ، وإنما المنافي اطلاقه فيقيد .

ففيه : ان مقتضى الاستصحاب والبناء على اليقين بعدم الاتيان بالرابعة إنما هو بقاء الأمر الأول ، ولزوم العمل على طبق وظيفة المتيقن بعدم الاتيان بالركعة الرابعة ، وليس في هذا اطلاق ليقيد بما دل على اعتبار الانفصال ، بل هو مناف معه .

وأما ما أفاده الشيخ ﷺ من ان حمل الصحيحة على الاستصحاب مخالف للمذهب ، وحملها على التقية مع كونه خلاف الأصل يأباه صدرها ، وحمل خصوص التطبيق على التقية خلاف الظاهر من جهتين ، فنحمل على قاعدة اليقين المستفادة من الروايات الاخر .

فالجواب عنه : مضافاً الى أن حمل قوله عليه السلام « ولاينقض اليقين بالشك » على قاعدة اليقين ، أعني البناء على الاكثر واحراز الفراغ على كل تقدير ، خلاف الظاهر الى درجة يلحق بالاغلاط ، هو ما أشرنا اليه من ان لازم اجزاء الاتيان بالمأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي هو تبدل الحكم الواقعي ، فلابد حينئذ من النظر الى أدلة الشكوك ، وما يستفاد منها ، ولا ريب في ان المستفاد من الأخبار كرواية عمار الساباطي المتقدمة وغيرها تبدل وظيفة الشاك بالاتيان بالركعة المشكوكة مفصولة ، لأنها على تقدير تمامية الصلاة تكون نافلة ، وعلى تقدير النقصان تكون متممة لها من دون لزوم زيادة ركن . وزيادة التكبير والتشهد والتسليم حينئذ غير مضر ، فانها ليست ركناً . وهذا التبدل واقعي لا ظاهري ، ولذا لو اتى الشاك بما هو وظيفته من البناء على الاكثر والركعة المفصولة أجزأه ولو انكشف له الخلاف في الوقت بلا اشكال . إلّا ان هذا التبدل الواقعي للشاك ليس على اطلاقه ، وإنما هو فيما اذا لم يكن آتياً بالركعة المشكوكة ، بداهة صحة صلاة من شك فيها ولم يأت بما هو وظيفته من الركعة المفصولة نسياناً أو عصياناً ، أو أتى بها متصلة ثم انكشف مطابقة ماأتى به للواقع . فيستفاد من مجموع ذلك أن من شك بأحد الشكوك الصحيحة ولم يكن في الواقع آتياً بالركعة المشكوكة تبدلت وظيفته بالاتيان بها منفصلة ، فموضوع التبدل مركب من الشك وعدم الاتيان بالمشكوك فيه واقعاً .

وعليه فلابد في وجوب الاتيان بالركعة المنفصلة من تحقق كلا الأمرين : أما الشك فهو محرز وجداناً ، وقد فرض في كلام الامام عليه السلام ، فيبقى عدم الاتيان بالركعة المشكوكة واقعاً ، وهو يحرز بالاستصحاب ، فتطبيق الاستصحاب انما هو بلحاظ احراز عدم الاتيان بالركعة منفصلة .

ومما يؤكد ماذكرناه ظهور قوله عليه السلام « قام فأضاف اليها ركعة » في الركعة

المنفصلة بقرينة تصريحه عليه السلام في صدر الرواية في فرض الشك بين الاثنتين والأربع بالاتيان بالركعتين بفاتحة الكتاب، فان تعيين القراءة ظاهر في اعتبار الانفصال، إذ المنفصلة لابد فيها من القراءة لقوله صلى الله عليه وآله «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[1] وإلّا فلم يكن وجه لتعيينها مع ان التسبيح في الأخيرتين أفضل، ولعل الامام عليه السلام لم يصرح بالانفصال تقية.

وأوضح من ذلك في القرينية بعض الجمل المذكورة في ذيلها «ولا يدخل اليقين في الشك» و «لا يخلط أحدهما بالآخر»، إذ لامعنى لخلط إحدى الصفتين بالاخرى، فلابد وان يراد خلط المتيقن كونه من الصلاة بالمشكوك فيه من الركعات، وهذا كالصريح في سقوط الواقع وتبدله عند الشك، فيمكن حمل الرواية على الاستصحاب من دون استلزامه الحمل على التقية.

وبما ذكرناه ظهر الجواب عما اورده الشيخ على التمسك بموثقة اسحاق ابن عمار عن أبي الحسن الأول عليه السلام «قال: اذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل. قال: نعم»[2] من لزوم حملها على قاعدة اليقين في الصلاة، لأن حملها على الاستصحاب والبناء على الأقل مناف للمذهب[3]، بل لا مجال في الموثقة لذاك التوهم ليحتاج الى الجواب، لأنها لم ترد في الشك في عدد ركعات الصلاة، خصوصاً بعد قول الراوي هذا أصل، وقوله عليه السلام (نعم)، فانه صريح في عدم الاختصاص بمورد دون آخر، فاذا فرضنا قيام الدليل على عدم جريان الاستصحاب عند الشك في عدد الركعات يقيد به اطلاقه من دون لزوم الحمل على التقية. هذا مضافاً الى عدم استقامة حملها على البناء على اليقين، أي تحصيل اليقين

---

(١) عوالي اللئالي: ١/١٩٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٥/باب ٨ من أبواب الخلل، ح ٢.

(٣) فرائد الأصول: ٢/٥٦٨.

بفراغ الذمة بالبيان المتقدم، فان البناء على اليقين غير تحصيله، واذا كان هو المراد لكان المناسب ان يقول: اذا شككت فحصل اليقين.

نعم ربما تحمل الموثقة على قاعدة اليقين، أعني الشك الساري، ويدفعه: ظهور عنوان اليقين في اليقين الفعلي عند البناء عليه، ولا يستقيم فعلية اليقين والشك معاً عند البناء على اليقين إلّا في مورد الاستصحاب. وأما في مورد القاعدة فاليقين منتف في ظرف البناء عليه.

ومن الأخبار التي استدل بها على الاستصحاب رواية الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام، وقد روي بنحوين:

احدهما: قوله عليه السلام «من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فان الشك لاينقض اليقين»[1].

ثانيهما: قوله عليه السلام «من كان على يقين فأصابه شك، فليمض على يقينه، فان اليقين لايدفع بالشك»[2].

وأورد عليه الشيخ بأن ظاهر الفاء في قوله عليه السلام «فشك» أو «فأصابه شك» هو تأخر زمان حدوث الشك عن زمان حدوث اليقين، وهذا لايعتبر إلّا في مورد قاعدة اليقين، لانه في مورد الاستصحاب قد يتحد زمان حدوث الصفتين، وقد يتأخر حدوث صفة اليقين عن حدوث الشك. بل عدم ذكر المتعلق مشعر باتحاد متعلق الوصفين، وهذا أيضاً لايكون إلّا في القاعدة.

وأجاب باحتمال كون التعبير بلحاظ اختلاف زماني الموصوفين، وسرايته الى الوصفين لما بين اليقين والمتيقن من الاتحاد[3].

والصحيح أن يقال: تأخر حدوث صفة الشك عن حدوث صفة اليقين زماناً

---

(١) الخصال: ٦١٩.

(٢) الارشاد: ١٥٩.

(٣) فرائد الأصول: ٢/٥٦٩ ـ ٥٧٠.

وان لم يكن معتبراً في الاستصحاب إلّا ان الغالب سبق حدوث اليقين على حدوث الشك ، فالتعبير محمول على الغالب ، كما ورد في صحيحة زرارة المتقدمة ، حيث قال عليه السلام فيها « لأنك كنت على يقين من طهارتك ، فشككت » مع تعين حملها على الاستصحاب . كما ان متعلق اليقين والشك متحد في الاستصحاب أيضاً ، غاية الأمر عرفاً لا بالدقة . مضافاً الى ان حمل الرواية على قاعدة اليقين خلاف الظاهر ، لأن ظاهر المضي على اليقين هو البناء عليه مع انحفاظه ، لا تبدله بالشك وزوال عنوانه على مابين في بحث المشتق ، بل لايصح اطلاق المشتق في الصفات النفسانية بلحاظ حال الانقضاء اصلاً ، إذ لايبقى في النفس بعد انقضائها مايطلق عليه المشتق سوى ضد تلك الصفة .

وعليه حملت الرواية على قاعدة اليقين لابد وان يكون اطلاقه بلحاظ حال تحققه ، فيكون المعنى فليمض على ماكان يقيناً . بل لايستقيم اطلاق اليقين في المقام حتى بلحاظ حال وجوده ، لأن اليقين هو القطع المطابق للواقع ، فاذا تبدل بالشك لايكون كذلك حتى بنظرالمتيقن ليطلق عليه اليقين ولو بحسب اعتقاد المتيقن ، بل لابد من اطلاق القطع عليه حينئذ . فيتعين حمل الرواية على الاستصحاب ، وهو المضي على طبق اليقين الموجود بالفعل كما هو ظاهره ، ويؤكده قوله عليه السلام في ذيل الرواية « لأن اليقين لايدفع بالشك » .

ثم انه يوجد في هامش بعض نسخ الرسائل حاشية منسوبة الى السيد الشيرازي حاصلها : أن الزمان في القاعدة لابد وان يكون قيداً للمتيقن والمشكوك ، وفي الاستصحاب يكون طرفاً ، ولحاظه قيداً يحتاج الى مؤنة زائدة ، لأن طبع الزمان هو الظرفية ، وبما انه لم يقم في الرواية قرينة عليها فتحمل على الاستصحاب .

وفيه : ان الزمان في الاستصحاب وان لم يكن قيداً إلّا أنه في القاعدة أيضاً

يكـون ظرفاً ، وقد عرفت ان الفـرق بينهما ليس بتقييد اليـقين بـالزمان السـابق والشك بالزمان اللاحق فـي القاعدة دون الاستصحاب ، بل الفرق بينهما ان اليقين والشك كليهما متعلق بـالحدوث في مـورد القـاعدة ، والأول مـتعلق بـالحـدوث والثاني بالبقاء في الاستصحاب ، فالفرق بينهما مـن حيث متعلق الصفتين ، لا التقيد بالزمان .

ثم الذي يهون الخطب أن هذه الرواية ضعيفة السند باشتمالها على القاسم بن يحيى ، الذي ضعفه ابن الغضائري ، وتضعيفه وان لم يعتمد عليه ، لكثرة تشكيكه ، إلّا أنه مجهول الحال . ونقل الثقات عنه لا يوجب التوثيق .

ومما استدل به على حجية الاستصحاب رواية القاساني « قال : كتبت اليه أسأله عن اليوم الذي يشك فيه أنه من رمضان ، فكتب اليقين لايدخل فيه الشك ، صم للرؤية وأفطر للرؤية »[١] وقد ذكر الشيخ أنها أظهر روايات الباب[٢] ، حيث حكم فيها الامام عليه السلام بالبناء على اليقين ببقاء الشهر السـابق مـالم يـتيقن دخـول الشهر اللاحق .

وأورد عليه كما في الكفاية[٣] بأن المراد منها بقرينة بعض الروايات الواردة في الصوم كقوله عليه السلام « الصوم فريضة لايدخلها الشك » اعتبار العـلم في وجـوبه ، فالواجب صوم اليوم الذي علم كونه من رمضان .

وأيده المحقق النائيني بأنه لامعنى لأن يراد من قوله « اليقين لايدخله الشك » نفس الصفتين ، إذ لامعنى لادخال احداهما في الاخرى ، ولا يستعمل الدخول بمعنى النقض ، بل لابد وان يراد المتيقن والمشكوك . فـالمعنى ان مـايشك في كـونه مـن

---

(١) تهذيب الأحكام : ١٥٩/٤ .

(٢) فرائد الأصول : ٥٧٠/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

(٣) كفاية الأصول : ٢٩٨/٢ .

رمضان لايدخل في المتيقن منه [١].

والصحيح : ما أفاده الشيخ من دلالتها على الاستصحاب .

وما في الكفاية يرد عليه :

أولاً : ان دلالة بعض أخبار الصوم على اعتبار العلم في وجوب صوم شهر رمضان لايقتضي حمل هذه الرواية عليه .

وثانياً : ينافيه ذيل المكاتبة (وأفطر للرؤية) فان السؤال فيها وان كان عن صوم يوم الشك من أول الشهر ، إلّا أن الامام عليه السلام تعرض في الجواب لحكم الشك من آخر الشهر أيضاً بقوله « وافطر للرؤية » الظاهر في وجوب صومه ، مع أنه لايكون إلّا مع الشك في كونه من رمضان ، فكيف يمكن حمل صدرها على اعتبار العلم في صوم رمضان .

ومن الغريب انكار الميرزا النائيني استعمال الدخول بمعنى النقض ، مع ان النقض عبارة عن رفع الهيئة الاتصالية ، ودخول الجسم في الجسم يستلزم ذلك ، ولذا ترى التعبير عن النقض بالدخول كناية شايعاً في ألسنة العلماء ، وقد وقع كثيراً في كلمات المحقق نصير الدين الطوسي ان دليل الخصم مدخول فيه ـ أي منقوض ـ فاذاً الدخول في المكاتبة كناية عن النقض ، والمراد باليقين والشك نفس الصفتين ، ويستفاد منها كبرى كلية ، لعدم اختصاصها بمورد دون آخر .

ومما استدل به للمقام أخبار أصالة الحل وقاعدة الطهارة . وهي على طوائف ثلاث :

منها : ماورد في طهارة الماء مالم يعلم نجاسته كقوله عليه السلام « الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر » [٢].

---

(١) اجود التقريرات : ٣٧٣/٢ .

(٢) الكافي : ١/٣ .

ومنها : ماورد في طهارة كل شيء كذلك قوله ﷺ «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر ، فاذا علمت انه قذر فقد قذر »[١] .

ومنها : ماورد في حلية الاشياء مالم يعلم حرمتها كقوله ﷺ «كل شيء حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه »[٢] .

وقد استدل صاحب الفصول وغيره بالاوليين ، وصاحب الوافية بالثالثة .

والوجوه المحتملة في هذه الأخبار سبعة :

الأول : ان تحمل على بيان الحكم الواقعي الثابت للأشياء بعناوينها الأولية ، بأن يكون العلم مأخوذاً في الغاية طريقاً الى واقع النجاسة والحرمة ، فالمعنى كل شيء محكوم بالطهارة مالم ينجس ، ومحكوم بالحل مالم يحرم ، كما اخذ التبين طريقاً في قوله تعالى ﴿**حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود**﴾[٣] فان غاية جواز الأكل والشرب هي طلوع الفجر ، ولذا يبطل الصوم على المعروف فيما اذا لم يتبين المكلف وأكل أو شرب جاهلاً بطلوعه ، فاريد من التبين الذي هو بمعنى الانكشاف تحقق المنكشف .

الثاني : ان تكون دالة على الحكم الظاهري فقط ، بأن تكون الغاية أعني الجهل قيداً لموضوع الحكم بالطهارة أو بالحل ، وهذا هو المعروف .

الثالث : ان يراد بها الاستصحاب فقط ، بأن تكون الحلية والطهارة للأشياء حدوثاً أمراً مفروغاً عنه ، ومفروض الوجود في الأخبار ، وتكون هي متكفلة لبيان استمرارها حتى يعلم ارتفاعها .

الرابع : أن يستفاد من صدرها قاعدة الطهارة والحل ، وبالغاية استمرار

---

(١) وسائل الشيعة : ٢/ باب ٣٧ من أبواب النجاسات ، ح ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : كتاب التجارة ، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، ح ١ .

(٣) البقرة : ١٨٧ .

الحكم وهو الاستصحاب .

الخامس : ان يستفاد منها الحكم الواقعي والاستصحاب ، بأن يكون صدرها بياناً لحلية الأشياء أو طهارتها بعناوينها الأولية ، وذيلها أعني الغاية المذكورة فيها دالة على الحكم باستمرارها حتى يعلم ارتفاعها . وهذا مختار المحقق الخراساني في الكفاية [١] .

السادس : ان يراد بها الحكم الواقعي والحكم الظاهري معاً ، بأن يراد بالصدر بيان الحكم الواقعي ، وبالغاية ثبوت الحل والطهارة في ظرف الشك في الواقع ، فكأنها قيد للموضوع وللحكم . وهذا مختار الفصول .

السابع : ان يستفاد من صدرها بيان الحكم الواقعي واصالة الحل وقاعدة الطهارة ، أي الحكم الواقعي والظاهري معاً ، ومن ذيلها الاستصحاب . وهذا مختار المحقق الخراساني في حاشيته على الرسائل .

ونتعرض أولاً للاحتمال الأخير ، ثم لبقية الاحتمالات .

فنقول : ذكر في تقريبه : ان الشيء يعم الأشياء بعناوينها الأولية كالحجر والمدر والشجر وغيرها ، ويعم الشيء المجهول عنوانه كالمايع المردد بين الماء والبول ، وقد حكم على جميعها بالحل والطهارة ، فيكون حكماً واقعياً للأشياء المعلوم عنوانها ، وظاهرياً بالاضافة الى الشيء المجهول عنوانه ، والغاية المذكورة في ذيلها بيان لاستمرار الحكم الى أن يعلم خلافه ، فيستفاد منها الاستصحاب .

وأورد عليه المحقق النائيني بوجوه ثلاثة [٢] .

أحدها : من ناحية الحكم ، وحاصله : ان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين ، لأنه اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، فهو متأخر عن

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٣٠٠.

(٢) اجود التقريرات : ٢/٣٧٤ـ٣٧٥.

موضوعه بمرتبة ، وموضوعه متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبة ، فلابد في الحكم الظاهري من فرض وجود حكم واقعي وفرض الشك فيه ثم جعله في هذا الفرض . كما أن موضوع الحكم الظاهري متأخر عن موضوع الحكم الواقعي بمرتبتين ، لأنه متأخر عن نفس الحكم الواقعي تأخر المتعلق عن متعلقه والمقيد عن قيده ، والحكم الواقعي متأخر عن موضوعه تأخر الحكم عن موضوعه ، فالحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي ، فكيف يمكن جعلهما بانشاء واحد .

وفيه : أنه إنما يتم على مسلك صاحب الكفاية من كون الأحكام منشأةبالالفاظ ، وهو فاسد . وقد بينا في محله ان الأحكام بأجمعها امور اعتبارية ، توجد بنفس الاعتبار ، وليست الألفاظ إلّا مبرزة لها ، بل لايعقل ايجادها باللفظ ، ولذا قلنا في بحث الخبر والانشاء أنه لافرق بينهما من حيث المبرز ، فالجملة الخبرية مبرزة لقصد الحكاية ، والانشائية مبرزة للاعتبار النفساني ، والفرق بينهما ان الحكاية قد تكون مطابقة للواقع فيكون الخبر صدقاً ، وقد تكون مخالفة للواقع فيكون كذباً .

وعلى هذا لامانع من ان يعتبر الحكم الواقعي للاشياء بعناوينها الأولية ، ثم يفرض الشك فيها ويعتبر الحكم الظاهري للشاك ، فيبرزهما معاً بمبرز واحد ، وهو غير مستلزم لايجاد أمرين طوليين دفعة واحدة ليكون مستحيلاً .

ثانيها : من ناحية الغاية ، وحاصله : ان غاية الحكم الواقعي من ناحية الجعل منحصرة بالنسخ وانتهاء أمده ، وفي مرحلة المجعول تبدل الموضوع من غير دخل للعلم والجهل في ذلك . وأما الحكم الظاهري فارتفاعه لايكون إلّا بتبدل موضوعه أعني الشك بالعلم . ولذا ليس مجرد العلم بالخلاف رافعاً للحكم الواقعي ، فاذا اعتقد المكلف ملاقاة ثوبه مع النجس لاترتفع طهارته مالم تتحقق الملاقات واقعاً ، وهكذا في مرحلة الجعل ليس مجرد العلم بالنسخ رافعاً له . وفي

الحكم الظاهري الأمر بالعكس ، فالطهارة الظاهرية لاتزول بملاقات المحل مع النجس واقعاً ، وإنما ترتفع بمجرد العلم بها .

وعليه فاذا جعل قوله ﷺ « حتى تعلم » غاية لكلا الحكمين أعني الظاهري والواقعي ، فالعلم بالقياس الى الأول لابد وأن يلحظ موضوعياً كما في آية التبين ، وبالقياس الى الثاني لابد وأن يلحظ طريقياً الى النسخ أو تبدل الموضوع ، فيلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي .

وفيه : أنه مندفع على التقريب الذي ذكرناه ، وانما يرد لو جعلت الغاية قيداً للموضوع ، بل عموم (كل شيء) يشمل الأشياء بعناوينها الأولية والثانوية ، والغاية غاية لاستمرار الحكم المجعول ظاهرياً كان أو واقعياً . وبعبارة اخرى : الغاية غاية الاستصحاب لا قيد الموضوع .

ثالثها : من ناحية الموضوع ، وحاصله : ان العموم كالاطلاق عبارة عن رفض القيود لاجمعها ، بأن لايكون لشيء منها دخل في الحكم ، فمعنى اطلاق قولك : الخمر حرام الغاء خصوصياته من كونه أحمراً أو حلواً أو غير ذلك .

وعليه فقوله ﷺ « كل شيء حلال أو نظيف » وان كان يعم الشيء المجهول عنوانه أو حكمه ، إلّا أنه يعمه بما أنه شيء ، لا بما انه مجهول الحكم أو العنوان ، فيثبت له الحكم بعنوانه الأولي ، وليس هذا حكماً ظاهرياً ، لأن الحكم الظاهري ماثبت للشيء بعنوان الشك في حكمه الواقعي . وحينئذ اذا شك في طهارة أو حليته من جهة الشك في عنوانه لايمكن التمسك بشيء من هذه العمومات . لا بما انه شيء ، لورود مخصصات عديدة عليها ، ويحتمل دخول المشكوك فيها ، فالتمسك بالعمومات من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . ولا بما انه مشكوك الحكم أو العنوان ، لما فرضنا من ان عنوان الشيء لايعم المجهول بما هو مجهول .

وهذا الايراد لا دافع له ، ولأجله يسقط هذا الاحتمال ، أعني دلالتها على الحكم الواقعي والظاهري والاستصحاب معاً .

وبهذا ظهر الجواب عن الاحتمال السادس وهو ان يراد منها الحكم الواقعي وقاعدة الطهارة والحل ، فان « كل شيء » إنما يعم المردد بما هو شيء ، لا بما أنه مجهول ، فكيف يمكن استفادة الحكم الظاهري منه .

وأما الاحتمال الخامس وهو مااختاره في الكفاية [١] بعد عدوله عما ذكره في حاشية الرسائل ، لما ذكرناه ، أو لوجه آخر من دلالة الروايات على الحكم الواقعي والاستصحاب ، بزعم دلالة صدرها على الحكم الواقعي ، وذيلها على استمراره مالم يعلم بخلافه . وأيده بقوله عليه السلام في ذيل بعضها « فاذا علمت أنه قذر فقد قذر » فانه تصريح بما كان يستفاد من مفهوم الغاية ، أعني ارتفاع الحالة السابقة المتيقنة بالعلم بالخلاف دون غيره .

ففيه : ان القيد المذكور في الكلام لابد وأن يرجع الى الموضوع ، كما في قوله تعالى ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق ﴾ [٢] فان اليد تطلق على مادون المنكب ، فقيدت في الآية الشريفة بخصوص المرفق ، فمفادها وجوب غسل اليد الى المرافق ، أو يرجع الى الحكم ، كما في قوله تعالى ﴿ وأتموا الصيام الى الليل ﴾ بناءً على كون الليل قيداً لوجوب الاتمام لا الصيام .

وفيما نحن فيه ان رجع القيد وهي الغاية أعني (حتى تعلم) الى الموضوع كان المعنى كل شيء مجهول النجاسة طاهر ، وكل شيء مشكوك الحرمة حلال ، فتنطبق على القاعدتين ، أعني الحكم الظاهري فقط . وان رجع الى الحكم فالمعنى كل شيء محكوم بالطهارة في ظرف الجهل بالنجاسة ، ومحكوم بالحلية في ظرف الشك في

---

(١) كفاية الأصول : ٢/ ٣٠٠.

(٢) المائدة : ٦.

الحرمة ، وهذا أيضاً حكم ظاهري ، لأنَّ رجوع القيد الى الحكم بالملازمة دال على تقييد الموضوع ، فأين الحكم الواقعي والاستصحاب .

نعم لو جعلت الغاية غاية للاستمرار لتم ماذكره ، لأن المعنى حينئذ كل شيء حلال واقعاً وطاهر كذلك ، وهذه الحلية أو الطهارة مستمرة مالم يعلم بالخلاف . ولكنه خلاف الظاهر ، لأن القيد ظاهره الرجوع الى ماذكر في الكلام ، لا الرجوع الى ما لم يذكر فيه كالاستمرار في المقام .

وبهذا ظهر الجواب عن الاحتمال الرابع وهو ما احتمله في الفصول من استفادة القاعدة والاستصحاب منها ، بزعم ان مفادها ثبوت الحلية لما شك في حرمته ، والطهارة لما شك في نجاسته مستمراً ما لم يعلم الحرمة أو النجاسة ، وذلك لأن جعل الحكم المستمر باستمرار موضوعه اجنبي عن الاستصحاب ، وإنما الاستصحاب هو الحكم بالاستمرار .

وأمّا الاحتمال الثالث ، وهو مااحتمله الشيخ [1] في خصوص قوله ﷺ « الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس » من كون مفاده الاستصحاب فقط ، بدعوى : ان الماء طاهر بطبعه ، فطهارته مفروضة الوجود ، فحكم باستمرارها في ظرف الشك مالم يعلم بارتفاعها .

ففيه : أنه ليس في الرواية قرينة على ان العناية في الحكم بطهارة الماء في فرض الجهل بنجاسته هي لحاظ الحالة السابقة ، وهذه الجهة معتبرة في الاستصحاب ، بل الظاهر ان العناية في الحكم بالطهارة عند الشك إنما هي نفس الشك في الطهارة ، وهذه هي قاعدة الطهارة ، غايته في خصوص الماء لا مطلقاً .

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٥٧٤ (ط . جامعة المدرسين) .

نعم ماورد في رواية عبد الله بن سنان[١] في الثوب المعار عند الذمي من الحكم بالطهارة، معللاً بقوله « فانك أعرته اياه وهو طاهر » ظاهر في ان العناية إنما هي بلحاظ الطهارة السابقة المتيقنة، فيكون دليلاً على الاستصحاب، إلّا أنه مختص بموارد الشك في النجاسة، والتعدي يحتاج الى اثبات عدم القول بالفصل، وهو مشكل جداً. إلّا ان فيما تقدم من صحاح زرارة غنى وكفاية.

(١) تهذيب الأحكام: ٣٦١/٢.

الأقوال في:

حجية الاستصحاب

لقد أطال شيخنا الأنصاري ﷺ الكلام في التفاصيل ، وتعرض لكل منها مفصلاً . ونحن نتعرض للمهم من هذه التفاصيل ، ثم بعد ذلك نبين ما هو المختار عندنا ، وهو التفصيل بين الأحكام الكلية وغيرها .

١ - التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع.

وقبل الشروع في تحقيقه لابدَّ من بيان المراد منه ، فنقول : المحتمل امور :

الأوّل : أن يراد من المقتضي والمانع التكوينيان ، وهما من اجزاء العلة التامة ، فانها مركبة من ثلاثة اجزاء : المقتضي وهو مايترشح منه الأثر ، كالنار في الاحراق . والشرط وهو مايتوقف عليه فعلية الأثر ، اما من ناحية الفاعل كقرب النار الى المحل ، واما من ناحية القابل كيبوسة المحل ، والجامع ماذكرناه . وعدم المانع والمراد بالمانع مايزاحم المقتضي في تأثيره ، كما اذا اقتضت احدى القوتين جر الشيء الى طرف المغرب والاخرى جره الى طرف المشرق ، فكل منهما مانع الآخر بالاضافة الى كونه مقتضي .

وعليه فمرجع التفصيل الى أنه إذا احرز المقتضي للبقاء وشك فيه من جهة وجود المانع جرى الاستصحاب ، وإلّا فلا يجري .

وفيه : أولاً : ان لازمه تخصيص الاستصحاب بالوجوديات دون الامور العدمية ، لأن العدم ليس له مقتضى ولا شرط .

ثانياً : يلزم عدم جريان التفصيل في الأحكام الشرعية مطلقاً ، لأنها أفعال اختيارية للشارع ، فهي معلولة لجعله واعتباره ، ولا دخل لشيء من الامور الخارجية فيها ، كما هو شأن الأفعال الاختيارية اجمع .

الثاني : أن يراد بالمقتضي موضوع الحكم ، لعدم انفكاكه عنه ، فكأنه مقتضى له ، ويراد بالشرط الأمر الوجودي المأخوذ فيه ، وبالمانع الأمر العدمي المأخوذ فيه ، فالمقتضي لوجوب الصلاة هو المكلف ، وشرطه دخول الوقت ، والمانع عنه الحيض . وقد عبر الفقهاء بالشرط عن الامر الوجودي اذا اخذ في موضوع الحكم التكليفي ، وبالسبب اذا اخذ في موضوع الحكم الوضعي ، فقالوا الملاقات سبب لحصول النجاسة ، وموت المورث سبب للملك ، ولم نعرف وجه ذلك .

وكيف كان مرجع هذا التفصيل الى انه اذا احرز بقاء الموضوع ، وكان الشك في بقاء الحكم من جهة احتمال المانع جرى الاستصحاب ، وان كان الشك في الموضوع لم يجري .

وفيه : أن ذلك وان كان صحيحاً إلّا انه ليس تفصيلاً في الاستصحاب ، إذ لم يتوهم أحد جريانه مع الشك في بقاء الموضوع ، لعدم صدق عنوان نقض اليقين بالشك إلّا مع اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة وبقاء الموضوع ، فاذا احرز ذلك فهو ، وإلّا كان التمسك بالحديث من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية ، كما انه مع تبدل الموضوع يكون ابقاء الحكم من القياس ، واسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر .

الثالث أن يراد بالمقتضي الملاك ، فانه وان كان بحسب التحقق الخارجي متأخراً عن الحكم ، إلّا انه بوجوده الذهني سابق عليه ، إذ هو الداعي للمولى على

البعث نحو الشيء ، فكأنه مقتضى له .

وعليه فالتفصيل انما هو بينما اذا احرز الملاك للبقاء وشك فيه لاحتمال المانع فيجري الاستصحاب ، وبينما اذا لم يحرز ذلك فلا يجري .

وفيه : أولاً : ان لازمه اختصاص الاستصحاب بالأحكام التكليفية اذا بنينا على تبعيتها لمصالح أو مفاسد في متعلقاتها ، وعدم جريانه فيها على القول بتبعيتها لمصالح في نفس الجعل ، كما لامجال لجريانه في الاحكام الوضعية مطلقاً ، ولا في الموضوعات الخارجية كالعدالة ونحوها .

وثانياً : أنه انكار للاستصحاب في الحقيقة ، إذ بأي طريق يحرز الملاك للبقاء في مورد وعدم الملاك في مورد آخر ، حتى انكر الشيخ ﷺ جريانه إذا احتمل كون الخيار مبنياً على الفور ، مدعياً انه من الشك في المقتضي ، وأجراه إذا شك في لزوم المعاطاة عند فسخ أحد المتعاطيين ، ولذا اورد عليه السيد الطباطبائي بانه أيضاً من الشك في المقتضي . على انه مع العلم بالملاك أي حاجة الى الاستصحاب . فهذه الاحتمالات كلها فاسدة .

والظاهر ان منشأ توهمها هو حمل اليقين في الصحيحة على المتيقن ، فتخيل ان المراد بالمقتضي في التفصيل هو مقتضي المتيقن بأحد الوجوه المزبورة .

ولكن الظاهر ان المراد باليقين والشك نفس الصفتين ، وعليه لابد من حمل مراد الشيخ من المقتضي على مقتضي الاستصحاب ، والجري العملي على طبق اليقين السابق ، وان لم يكن ملائماً لظاهر كلامه ﷺ ، فاذا كان المقتضي له موجوداً جرى الاستصحاب ، وإلّا لم يجر .

توضيح ذلك : ان ما تعلق به اليقين من الأحكام والموضوعات تارة : يكون في نفسه أمراً مستمراً في عمود الزمان بحيث يبقى ما لم يرفعه رافع خارجي ، كالطهارة والنجاسة والملكية والزوجية الدائمية . واخرى : يكون محدوداً ، بحيث

ينعدم بنفس مرور الزمان ، حتى مع فرض عدم تحقق معدوم أو انعدام موجود في العالم ، كالزوجية الانقطاعية ، فانها غير مستمرة ، ترتفع بمجرد مرور الزمان . وثالثة : يشك في كونه من أحد القسمين ، من دون أن يكون في البين دليل يعين الثاني ، ولا اطلاق يعين الأوّل ، وهذا يكون في الشبهة الحكمية تارة كما إذا شك في فورية خيار واستمراره ، وفي الشبهة الموضوعية اخرى ، كما اذا شك في ما وقع في الخارج انه عقد دوام أو انقطاع .

ففي الفرض الأوّل ، اذا شك في البقاء ، حيث ان مقتضى الاستمرار والجري العملي على طبق اليقين السابق محرز ، والشك في الرافع ، فيجري الاستصحاب . كما ان الشك في الفرض الثالث يكون من الشك في المقتضي ، لعدم احراز ذلك . وهذا هو الذي منع الشيخ ﷺ جريان الاستصحاب فيه ، فالشك في بقاء الخيار إذا احتمل كونه مبنياً على الفور من هذا القبيل .

وفي الفرض الثاني ، إن كان الشك في البقاء قبل حصول الغاية كان من الشك في الرافع ، لأن استمرار المتيقن الى حصول الغاية في نفسه كان محرزاً ، فيجري فيه الاستصحاب . وإن كان من جهة الشك في حصول الغاية ، فهو ينقسم الى أقسام ثلاثة ؛ لأنه تارة : يكون لشبهة حكمية مفهومية ، واخرى : لشبهة حكمية محضة ، وثالثة : موضوعية .

أمّا في الشبهة المفهومية ، فلا يجري الاستصحاب على مسلك الشيخ ﷺ ، لأن الشك حينئذ من الشك في المقتضي ، كما اذا شك في بقاء وجوب الظهرين ، لأجل الشك في حصول غايتهما من جهة الشبهة المفهومية ، وان عنوان الغروب يتحقق باستتار القرص أو لايتحقق إلّا بزوال الحمرة ، فانه لم يحرز فيه استعداد الوجوب وقابليته للبقاء الى هذا الحد .

وهكذا في الشبهة الحكمية المحضة ، كما إذا شك في انَّ آخر وقت العشاء هو

انتصاف الليل ، حتى اذا لم يكن التأخر عن عمد ، بل كان لنوم أو نسيان ، أو ان وجوب الاتيان بها قبله تكليفي محض لفقدان العامل أو اهماله ، فان الشك حينئذ من الشك في المقتضي ، لعدم احراز استعداد المتيقن للبقاء بعد ذلك ، لاحتمال كون وجوبها مغيىٰ بما قبل انتصاف الليل ، فلا يجري الاستصحاب .

وأما في الشبهة الموضوعية ، كما اذا علم بأن الغاية للظهرين استتار القرص ، وشك في تحققه لغيم ونحوه ، فيجري الاستصحاب بناء على جريانه في التدريجيات .

هذا وقد ظهر ان المراد من المقتضي مقتضي الجري العملي على طبق اليقين السابق ، فاذا احرز قابلية المتيقن للاستمرار والبقاء من حيث الزمان بحيث لا يشك في ارتفاعه إلّا من جهة طرو أمر يحتمل رافعيته كان الشك فيه شكا في الرافع ، كالشك في بقاء نجاسة الماء المتغير اذا زال تغيره بنفسه ، أو الماء المتنجس المتمم كراً ، أو زوال العلقة الزوجية بقول الزوج انت خلية أو برية .

ومن هذا القبيل اذا شك في زوال طهارة المتيمم اذا وجد الماء في أثناء الصلاة ، فان وجدانه له قبل الشروع في الصلاة يبطل تيممه ، كما انه اذا كان بعد الفراغ لم تبطل بالاضافة الى ما أتى به معه من الصلاة . وأما اذا وجد الماء في الاثناء ففي ارتفاع طهارته وجهان ، ويمكن التمسك فيها بالاستصحاب . وربما يشكل عليه بأنه من الشك في المقتضي . وبما ذكرناه ظهر انه ليس كذلك ، لأن الطهارة في نفسها قابلة للاستمرار ، فالشك فيها من الشك في الرافع .

وأمّا اذا لم يكن لما تعلق به اليقين استمرار في نفسه ، أو لم يحرز ذلك بحيث احتمل ارتفاعه بنفس مرور الزمان ولو لم يحدث بشيء في العالم غيره ، كالخيار المحتمل فوريته ، كان الشك في مقتضي الجري العملي ، فلا يجري فيه الاستصحاب .

وبهذا البيان يندفع ما أورده السيد على الشيخ في عدة موارد تمسك فيها بالاستصحاب، من أنه من الشك في المقتضي، منها: مسألة المعاطاة اذا شك في بقاء الملكية بعد فسخ أحد المتعاطيين، فان الملكية وان كانت جائزة إلّا انها لاتزول إلّا برافع.

اذا عرفت المراد من المقتضي يقع الكلام في وجه التفصيل، وأنه ما الفرق بين الزمان وغيره من الغايات، حتى اعتبر في الاستصحاب احراز استمرار المتيقن في عمود الزمان دونها؟

قد يتوهم ابتناء ماذهب اليه من التفصيل على ارادة المتيقن من اليقين المأخوذ في الصحيحة، كما استظهره في الكفاية [1]، فيقال: ان النقض لايسند إلّا الى الأمر المبرم كالعهد والغزل والبيعة ونحوها، فاذا كان للمتيقن استمرار وابرام من حيث البقاء صلح اسناده اليه، وإلّا فلا.

ولكن يرد عليه حينئذ ما أورده في الكفاية، مضافاً الى ان ارادة المتيقن من اليقين في نفسه خلاف الظاهر لو لم يكن غلطاً.

ولكن يمكن توجيه التفصيل المزبور بوجه آخر غير مبني على ذلك بأن يقال: انّ «لا تنقض اليقين بالشك» لايعم موارد الشك في المقتضي، ولو اريد من اليقين نفس الصفة. توضيحه: ان اليقين في الصحيحة اريد به الصفة طريقياً، واسند اليها النقض لما فيها من الابرام والاستحكام في مقابل الشك، فان اليقين من يقن بمعنىٰ ثبت، فهذا العنوان يطلق على تلك الصفة باعتبار ثبوتها وتحققها وابرامها، كما يطلق عليها القطع باعتبار كونها قاطعة للتحير والترديد، ويطلق عليها العلم باعتبار كونها انكشافاً. ولعل هذا هو السر في اطلاق العالم عليه تعالى دون القاطع

---

(١) كفاية الأصول: ٢/٢٨٥.

والمتيقن ، فان علمه غير مسبوق بالتحير ولا بالفلول . كما ان هذا هو سرّ عدم صحة اسناد النقض الى العلم والقطع ، فلا يقال : لاتنقض العلم بالجهل .

فالنقض في الصحيحة مسند الى نفس اليقين لا المتيقن . إلّا ان المنع عن نقضه ليس بلحاظ آثاره ، إذ لا أثر لليقين السابق . كما انه لاينطبق حينئذ على مورد الصحيحة ، مضافاً الى أنه لامعنى للنهي عن نقض اليقين تكويناً ، فانه منتقض على تقدير ، وباق على تقدير آخر ، فمع قطع النظر عن الزمان وتقييد المتيقن بالحدوث اليقين باق ، وان قيد به فاليقين منتقض لا محالة ، فلا مناص من كون النهي عن نقض اليقين باعتبار الجري العملي على طبقه ، فان طريقيته ذاتية ، ولذا اذا علم الانسان بالنفع في شيء يطلبه بطبعه ، كما اذا علم بالضرر يجتنبه ، فالمراد ترتيب هذا الأثر ، وفرض الشك كأن لم يكن .

وعليه فان كان اليقين مقتضياً للجري العملي على طبقه بقاءً بحيث تعلق بأمر مستمر في عمود الزمان صح النهي عن نقضه بالشك . وأما اذا لم يكن في اليقين اقتضاء ذلك أصلاً ، لقصوره ذاتاً عن الجري العملي على طبقه حتى مع فرض عدم الشك من ناحية احتمال الرافع ، فليس رفع اليد عنه من نقض اليقين بالشك ليعمه النهي .

والحاصل نقض اليقين بالشك عبارة اخرى عن عدم الجري العملي على طبق اليقين السابق ، والنهي عنه لايصح إلّا فيما اذا كان اليقين في نفسه مقتضياً للجري .

وربما يقال : ان دليل الاستصحاب غير منحصر بما هو مشتمل على عنوان نقض اليقين بالشك ، فيمكن التمسك في موارد الشك في المقتضي باطلاق غيره ، كرواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن أعار ثوبه للذمي فهل عليه أن يغسله « قال عليه السلام : لا لأنك أعرته إياه وهو طاهر »[1] فعللّه بالطهارة السابقة المتيقنة دون

---

(١) تهذيب الأحكام : ٢/٣٦١.

قاعدة الطهارة . وقوله ﷺ في حديث آخر « من كان على يقين فشك فليمض على يقينه ، لأن اليقين لايدفع بالشك »[1] فانه غير مشتمل على عنوان النقض بالشك ، فيعم الشك في المقتضي .

وفيه : ما لايخفى . أما الرواية الأُولى فلأنَّ موردها الشك في الرافع ، وغاية مايمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بها انا نقطع من الخارج بعدم الخصوصية للثوب ، كما نقطع أيضاً بأنه لاخصوصية في الاعارة ، ولا خصوصية للذمي ، فيعم الحكم غير الثوب ، وغير الاعارة كالاجارة ، وغير الذمي كالمشرك الحربي ، فنتعدى . ولكن من المحتمل ان يكون للشك في الرافع خصوصية ، فالتعدي الى الشك في المقتضي لاوجه له .

وأما الرواية الثانية ، فلأنها مشتملة على عنوان المضي ، وهو كعنوان النقض لايسند إلّا الى مافيه اقتضاء الجري العملي على طبقه ، فاذا كان اليقين بنفسه قاصراً عن الجري على طبقه كيف يؤمر بالمضي عليه ، ويؤكد ذلك تعليله بقوله ﷺ « لأن اليقين لا يدفع بالشك » أي لاينقض به ، ولو لم يكن اليقين بنفسه مقتضياً للجري على طبقه لما احتاج رفع اليد عنه بالدفع ولا بالدافع ، فليس لهذه الأخبار أيضاً اطلاق يعم الشك في المقتضي .

ولكن مع ذلك كله ليس التفصيل تاماً نقضاً وحلاً . والصحيح عدم الفرق بين الشك في المقتضي والشك في الرافع .

أما النقض : فأولاً : لازمه عدم جريان الاستصحاب اذا شك في بقاء الحكم ونسخه ، مع ان اصالة عدم النسخ مما تسالم عليها الفريقان ، حتى ادعى المحدث الاسترابادي كونها من الضروريات ، فان قابلية الجعل للاستمرار والبقاء في عمود

---

(١) الارشاد : ١٥٩ .

الزمان غير معلوم ، لأنَّ النسخ على ما حققناه دفع لا رفع ، كما ان استعداد المجعول للبقاء اذا شك في كون الخيار على الفور غير معلوم .

وثانياً : احراز المقتضي أعني استمرار المتيقن للبقاء في عمود الزمان إنما يمكن في الأحكام دون الموضوعات ، فان المراد بالمقتضي في الموضوعات هو المقتضي التكويني ، ومن الظاهر ان شيئاً منها لاتستمر الى الأبد ، بل مقدار استعدادها للبقاء مختلف باختلاف الاجناس والانواع والاصناف بل الأشخاص ، فهل الميزان في ذلك باستعداد الجنس أو النوع أو الصنف أو الشخص ؟ ومن أين يمكن احراز مقدار استعداد الأشخاص للبقاء ، فيلزم من جريان هذا التفصيل في الموضوعات هرج غريب في الاستصحاب ، مع ان الشيخ ﷺ صرح بجريانه فيها . ولذا ذكر في تنبيهات الاستصحاب ان الشك في بقاء الكلي قد يكون من الشك في الرافع ، كما اذا شك في بقاء الحدث المردد بين الأصغر والأكبر بعد الوضوء ، فان الحدث أمر مستمر في عمود الزمان ، ولا يرتفع إلّا برافع ، فيجري فيه الاستصحاب . وقد يكون من الشك في المقتضي ، كما اذا شك في بقاء الحيوان لتردده بين قصير العمر وطويله ، وهذا تصريح منه بجريان التفصيل في الموضوعات ، فيرد عليه ما أورده هو ﷺ على المحقق القمي بعينه .

وثالثاً : بناءً على هذا يلزم عدم جريان الاستصحاب اذا شك في حصول الغاية لشبهة موضوعية فيما اذا كانت الغاية زماناً ، كما لو شك في وجوب صلاة الفجر أو الظهرين ، للشك في طلوع الشمس أو غروبها ، فانه ليس إلّا مرور الزمان ، فالوجوب مما لم يحرز استمراره في عمود الزمان ، فالشك في بقائه من الشك في المقتضي ، مع ان جريان الاستصحاب فيه مما قبله الشيخ ، بل هو مورد بعض الأخبار ، كقوله ﷺ في مكاتبة القاساني « صم للرؤية وأفطر للرؤية »[1] .

---

(١) تهذيب الأحكام : ١٥٩/٤ .

وأما الحل : فهو ان الأمر في نقض اليقين بالشك لو كان مبنياً على الدقة العقلية لتم ماذكره من المنع عن الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي ، إلّا انه عليه لايجري الاستصحاب حتى في فرض الشك في الرافع ، إذ المفروض عدم تعلق اليقين بالمتيقن إلّا في ظرف عدم طرو مايحتمل مانعيته ، كزوال التغير في الماء المتنجس ، وأما بعده فلم يكن متيقناً في وقت ما أصلاً ليكون رفع اليد عنه بسبب الشك الطارئ من نقض اليقين بالشك ، فلازم هذا سقوط الاستصحاب رأساً . فلابد وأن يجعل الميزان في ذلك بالنظر المسامحي العرفي ، بمعنى اسقاط خصوصية الحدوث والبقاء ، وجعل متعلق اليقين والشك نفس الطبيعي ، كما طبق عليه الامام عليه السلام تلك الكبرى الكلية على مامرّ تفصيله . وعليه ففي فرض الشك في المقتضي أيضاً يصدق عنوان نقض اليقين بالشك ، لتعلق كل منهما بالطبيعي ، كما في الخيار اذا شك في فوريته ، فيجري فيه الاستصحاب .

وبالجملة لافرق بين الشك في المقتضي والشك في الرافع في تغاير متعلقي اليقين والشك بالدقة العقلية ، كما لا فرق بينهما أيضاً في اتحاد المتعلقين بالنظر العرفي .

٢ - التفصيل بين المستصحب الثابت بالدليل الشرعي أو بحكم العقل:

التفصيل الثاني : وهو ما أبداه الشيخ ، ولم يسبقه اليه أحد ، بخلاف التفصيل المتقدم فقد سبقه اليه المحقق في المعارج [١] ، وهو التفصيل في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية بينما اذا كان دليله الشرع من كتاب أو سنة أو اجماع لرجوعه اليها وما كان دليله حكم العقل [٢] . وحاصل ماذكره في وجهه بتوضيح : أنه يعتبر في

---

(١) معارج الأصول : ٢٠٦.

(٢) فرائد الأصول : ٢/٥٥٤ ـ ٥٥٥ (ط. جامعة المدرسين).

الاستصحاب أعني المنع عن نقض اليقين بالشك أمران ، اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة ، وإلّا فليس رفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين بالشك ، بل يكون من نقض اليقين بمثله ، واختلاف بعض خصوصيات الموضوع من الامور العدمية أو الوجودية ، ليحصل به الشك ، وإلّا فاليقين باق على حاله ، ولا يزول إلّا بنحو الشك الساري الخارج عن محل الكلام ، واجتماع الأمرين مستحيل إلّا اذا كان الميزان في ذلك بنظر العرف .

وعليه إن كان دليل الحكم شرعياً ، فقد يفهم العرف من الدليل أو بمناسبة الحكم والموضوع كون الخصوصية المتبدلة مقومة للموضوع ، ومن قبيل الواسطة في العروض للحكم ، كالعدالة بالاضافة الى وجوب قبول شهادة العادل ، أو ملكة الاجتهاد في وجوب تقليد العالم ، فانها بنظر العرف هي الموضوع لوجوب التقليد ، بحيث لو أمكن وجودها مستقلاً لوجب تقليدها . كما قد يفهم العرف كون الخصوصية من الحالات ، أي الواسطة في الثبوت ، كالتغير في الماء المتنجس ، فان النجاسة كالحرارة والبرودة عارضة لذات الماء عرفاً لملاقاته النجس مع التغير ، فيجري فيه الاستصحاب ، لاتحاد القضيتين عرفاً ، ولا يجري في الأول ، لعدم اتحادهما . وقد يشك العرف في ذلك ، أي في كون الخصوصية الزائلة من أي القسمين ، كما في السفر بالقياس الى التقصير اذا كان المكلف مسافراً في أول الوقت ، فصار حاضراً قبل أن يصلي ، فلا يجري فيه الاستصحاب أيضاً ، إذ التمسك فيه بعموم المنع عن نقض اليقين بالشك من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . هذا إذا كان دليل الحكم شرعياً .

وأمّا إذا كان مدركه حكم العقل ، فلا يجري فيه هذا البيان . وتوضيحه بمقدمتين :

الأُولى : ان الحاكم الملتفت سواء كان هو الشرع أو العقل يستحيل أن يكون

جاهلاً بموضوع حكمه ، بأن يكون مهملاً عنده ، بل لابد من كونه مبيناً عنده من جميع الجهات التي يتوجه اليها ، فعلى هذا كلما يأخذه في موضوع حكمه لابد وأن يكون مقوماً له ، وإلّا لم يكن وجه لأخذه .

الثانية : ان الخصوصيات التي يأخذها العقل في موضوع حكمه ان كانت على حالها فالحكم باق قطعاً ، وإلّا فالحكم زائل قطعاً ، بحيث لو ثبت الحكم مع زوال شيء منها كان حكماً حادثاً ، لابقاء الحكم الأول ، فالحكم الشرعي المستفاد منه كذلك ، فانه تابع له بتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية ، فكما تسقط عند سقوطها كذلك الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل يزول بزواله ، فلا يبقى حكم يشك في بقائه ليجري فيه الاستصحاب .

وأورد المحقق النائيني على المقدمة الأُولى بما حاصله [1] : ان حكم العقل قد يكون من قبيل القضية الشرطية مشتملة على انتفاء الحكم عند انتفاء بعض الخصوصيات ، فلا يشك فيه في البقاء . وقد يكون من باب الحكم على القدر المتيقن ، فيستقل بثبوت الملاك في واجد الخصوصيات من باب انه القدر المتيقن ، لا لأن الفاقد لبعضها فاقد الملاك ، فبضم هذه الصغرى الى الكبرى المسلمة عند العدلية من تبعية الأحكام الشرعية للملاكات الثابتة في متعلقاتها يثبت الحكم الشرعي .

وبعبارة اخرى الاهمال من حيث ادراك العقل وان كان ممتنعاً بحيث يشك العقل في أنه يدرك أو لايدرك ، إلّا أن الاهمال من حيث الموضوع أمر ممكن ، فيشك عند انتفاء بعض الخصوصيات في اشتمال الفاقد على المصلحة وعدمه ، فيشك لا محالة في بقاء الحكم الشرعي المستكشف به ، إذ لا ملازمة بين عدم ادراك العقل

---

(١) اجود التقريرات : ٣٥٢/٢.

للملاك وعدم ثبوته واقعاً ، فيحتمل بقاء الحكم الشرعي ، فاذا كانت الخصوصية الزائلة من الحالات عرفاً جرى الاستصحاب . فلا فرق بين الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل والمستكشف من دليل شرعي .

وفيه : أن الشيخ ان اراد من الحكم العقلي ادراك ملاكات الأحكام لتم ما أورد عليه من امكان كون حكمه بثبوت الملاك في مورد من باب القدر المتيقن ، إلّا ان الظاهر عدم كونه مراداً له ، إذ ليس مثل هذا الحكم العقلي إلّا مجرد فرض ، لا واقع له ولا تحقق في الخارج ، فانه ليس للعقل طريق يحرز به الملاك الملزم أعني المصلحة غير المزاحمة أو المفسدة كذلك ، فلابد وان يراد بالحكم العقلي حكمه بالحسن أو القبح ، الذي هو محل الخلاف بين الأشاعرة وغيرهم ، حيث أنكرت الأشاعرة استقلال العقل بحسن جملة من الأفعال وقبح بعضها ، وذهبت العدلية والمعتزلة الى اثبات استقلاله بذلك ، فيستقل باستحالة صدور بعض الأفعال من الباري لقبحه ، ولزوم صدور بعضها الآخر لحسنه ، كما يستقل بحسن بعض الأفعال لكونه مصداقاً للعدل ، ويستقل بقبح بعضها لكونه مصداقاً للظلم ، ولا نعني من الحسن العقلي إلّا ادراك العقل استحقاق فاعله للمدح والثناء ، ومن القبح العقلي غير ادراكه استحقاق الفاعل للذم واللوم ، ولا واقع لهما سوى هذا الادراك .

وعليه فلا معنى للاهمال في حكم العقل حتى من ناحية الموضوع . وذلك لأنه ان ادرك استحقاق المدح أو اللوم في مورد فحكمه بالحسن أو القبح ثابت قطعاً ، وإلّا فهو منتف قطعاً ، لما عرفت من انه لا واقع له سوى الادراك ، فلا معنى فيه للشك والترديد إلّا لشبهة موضوعية ، أي من جهة الشك في ان المضروب مثلاً كان ممن يستحق الضرب ليكون ضربه حسناً ، أو ممن لا يستحقه ليكون ظلماً قبيحاً ، وهذا خارج عن مورد البحث ، أعني استصحاب الحكم الكلي .

وأورد المحقق المزبور على المقدمة الثانية تبعاً لصاحب الكفاية بما حاصله [١] : بعد تسليم ان العقل لايشك في بقاء حكمه ، لكون مايأخذه في موضوعه مقوماً له ، فان كان باقياً بأجمعه قطعاً فحكمه باق قطعاً ، وإلّا فمرتفع يقيناً ، إلّا أنه مع ذلك يمكن الشك في بقاء الحكم الشرعي المستكشف به ، ولو بملاك آخر لم يدركه العقل ، لقصوره عن ادراكه ، بحيث كان الشك في بقاء الحكم الأوّل لا في حدوث حكم آخر مماثل له ليكون استصحابه من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلي ، وذلك لأن تبعية حكم الشرع لحكم العقل إنما هي في مقام الاثبات لا الثبوت ، أي في مقام الكشف والطريقية لا الواقع ، ففي فرض تبدل بعض الخصوصيات نفرض انتفاء الحكم الشرعي بالملاك الذي استكشفه العقل ، إلّا أنه يحتمل بقاء شخصه بملاك آخر لم يدركه العقل ، فيجري فيه الاستصحاب ، وهو استصحاب الشخص لا الكل كما عرفت .

وهذا الاشكال وارد على الشيخ ، وبه نقول بعدم الفرق بين ماكان مدركه العقل أو الكتاب والسنة .

ثم انه يظهر من كلام الشيخ ﷺ عدم جريان الاستصحاب الموضوعي في الأحكام الشرعية المستكشفة بحكم العقل اذا شك فيها لشبهة موضوعية ، بدعوى : ان حكم العقل يرتفع قطعاً عند احتمال تبدل بعض خصوصيات الموضوع ، فيرتفع الحكم الشرعي أيضاً لفرض التبعية ، فلا مجال لاستصحاب بقاء الموضوع .

ثم استثنى من ذلك عنوان الضرر اذا كان مأخوذاً في موضوع الحكم ، كما في حكم العقل بقبح الصدق الضار ، المستلزم لحرمته شرعاً ، فاختار جريان

---

(١) اجود التقريرات : ٢/٣٥٢ـ٣٥٣ . كفاية الأصول : ٢/٢٧٨ـ٢٧٩ .

الاستصحاب فيه اذا احتمل ارتفاعه ، بزعم ان الميزان في الضرر بالظن ، وهو يحصل بالاستصحاب [١] .

وفي كلا شقي كلامه نظر . أما ما ذكره من استثناء الضرر ففيه :

أولاً : ان الاستصحاب لايفيد الظن الشخصي ، كما صرح به الشيخ ﷺ نفسه ، ولا الظن النوعي كما بيناه .

وثانياً : ان الميزان في الضرر غالباً خوفه ، لا الظن به ، وهو يحصل بنفس الاحتمال العقلائي من دون احتياج الى الاستصحاب .

وأما ما ذكره في وجه عدم جريان الاستصحاب في غير الضرر مما اخذ في موضوع الحكم المستكشف بدليل العقل ، فلم يكن مترقباً من الشيخ ﷺ ، لأن تبعية حكم الشرع لحكم العقل إنما هي في الأحكام الكلية والكبريات ، لا في الأحكام الجزئية وتطبيقها على الصغريات ، بل ليس للعقل فيها حكم اصلاً ، وإنما شأنه ادراك الأحكام الكلية ، وأما اتصاف الفعل الخاص الصادر من الشخص المعين بالحسن أو القبح فادراكه ليس من شأنه ، إذ لاطريق للعقل الى احراز قصد الفاعل وداعيه ، الذي به يختلف حسن الفعل وقبحه .

وعليه فاذا حكم العقل بحسن اكرام العالم العادل ، واستكشفنا به وجوبه شرعاً ، وكان زيد متصفاً بالصفتين ، ثم احتملنا زوال علمه أو عدله ، فشككنا في بقاء وجوب اكرامه ، نستصحب بقاء اتصافه به ، ويترتب عليه وجوب اكرامه .

وبالجملة لافرق في جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية أو الجزئية في نفسها أو موضوعها بين ما إذا كان الحكم مستكشفا من الكتاب أو السنة أو من حكم العقل ، لصدق عنوان نقض اليقين بالشك عرفاً في جميع ذلك على حد سواء .

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٥٥٤ ـ ٥٥٥ (ط . جامعة المدرسين) .

نعم لنا كلام في جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية مطلقاً ، سواء كان مدركه الدليل الشرعي أو حكم العقل .

٣ - التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية:

وحاصله : ان النراقي تبعاً لجمع من المحدثين فصل في جريان الاستصحاب بين الأحكام الكلية الآلهية وغيرها ، واختار عدم جريانها فيها في مواضع من المستند ، ولم يبين وجهه تفصيلاً . وما وجهه به شيخنا الأنصاري [١] غير ظاهر من كلامه . وعلى كلٍ من ذهب الى جريانه في الأحكام الكلية فدليله عموم العلة المستفاد من قوله عليه السلام « فانه لا ينبغي ان ينقض اليقين بالشك » وان كان موردها حكماً جزئياً .

إلّا ان التفصيل في محله ، لا من جهة اختصاص الصحيحة بمقام دون مقام ، لما عرفت ان مفادها التعبد ببقاء اليقين ، وكونه حجة بقاء بالتعبد ، كما انه حجة حدوثاً بالذات ، ولا لأجل ان موردها الشبهة الموضوعية ، لأنه يستفاد من التعليل الوارد فيها ومن غيرها ايضا كبرى كلية ، بل لأن الاستصحاب في الأحكام الكلية دائماً معارض بمثله .

توضيح ذلك أن للحكم مرحلتان ، مرحلة الجعل أعني الاعتبار المبرز ، ومرحلة المجعول أي فعلية المعتبر والحكم الذي تعلق به الجعل والتشريع . وان شئت عبر عن المرحلة الأُولى بالجعل ، وعن الثانية بالمجعول ، أو عن الأُولى بالاعتبار ، وعن الثاني بالمعتبر ، أو عن الأُولى بالانشاء ، وعن الثانية بالفعلية ، وكل ذلك صحيح ، ولا مناقشة في الاصطلاح ، فانه بعد تشريع الحكم بنحو القضية الحقيقية على الموضوعات المفروضة وجودها كما في قوله سبحانه ﴿**ولله على الناس حج البيت**

---

(١) فرائد الأصول : ٦٤٦/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

من استطاع اليه سبيلاً﴾ جعل الحكم بعد ما لم يكن متحققاً من دون توقف له على وجود الموضوع في الخارج ، بل ولا وجود مكلف اصلاً . كما أنه بعد وجود الموضوع بماله من الخصوصيات يتحقق البعث أو الزجر الفعلي متعلقاً بالأشخاص بعد ما لم يكن ، فاذا وجد المستطيع في الخارج يصير وجوب الحج فعلياً ، واذا تحقق الماء المتغير بالنجس صارت النجاسة فعلية .

ثم إذا تحقق الموضوع ووجد المجعول فمنشأ الشك في ارتفاعه أحد أمرين : اما الشك في بقاء الموضوع بعد احراز مقدار سعة الحكم ، كما في الشبهات الموضوعية كالشك في بقاء التغير في الماء ، واما الشك في سعة المجعول وضيقه ، كما في الشبهات الحكمية . فالشك في بقاء الحكم يكون على أقسام ثلاثة :

الأول : الشك في بقاء الجعل من جهة احتمال النسخ ، ويجري فيه استصحاب عدم النسخ .

الثاني : الشك في بقاء المجعول أي الحكم الفعلي لأجل الشك في بقاء الموضوع ، فيجري فيه الاستصحاب ، ويترتب عليه الحكم .

الثالث : الشك في الحكم الفعلي من جهة الشك في سعة المجعول وضيقه ، الراجع الى الشك في سعة ماأخذه الشارع موضوعاً في مقام الجعل والتشريع بنحو القضية الحقيقية ، كما اذا شك في نجاسة الماء القليل المتمم كراً ، فان منشأه الشك في ان موضوع جعل النجاسة هو الماء في حال القلة فقط أو أعم منه ومما اذا تمم كراً . وكذا اذا شك في بقاء الملكية في بيع المعاطاة بعد فسخ أحد المتعاطيين ، أو بقاء الزوجية بعد قول الزوج أنت خلية أو برية ، أو في حرمة وطيء الحائض بعد انقطاع الدم عنها مع بقاء حدثها لأنها لم تغتسل .

وفي هذا الفرض ، إن كان المجعول حكماً انحلالياً ، وكان الزمان مفرداً للمتعلق ، نظير حرمة وطيء الحائض ، التي تنحل بعدد ما يفرض للوطيء من

الأفراد ، ويكون لكل منها اطاعة وعصيان ، ووجوب اكرام زيد اذا تردد بين المرة والمرات ، فلا مجال فيه للاستصحاب على جميع المباني ، لأن الحكم المتيقن من الوجوب أو الحرمة الثابت في الزمان السابق سقط قطعاً بالاطاعة أو العصيان ، والمحتمل منه لم يكن متيقناً في زمان ليستصحب .

وتوهم تعلق الحرمة أو الوجوب بالطبيعي ، فاسد لاستلزامه عدم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ، ولزوم الرجوع فيها الى الاشتغال ، للعلم حينئذ بتعلق التكليف بالطبيعة ، والشك في الخروج عن العهدة .

وأما إذا لم يكن المجعول انحلالياً كنجاسة الماء المتغير وشك في بقائه ، فهو مورد لاستصحابين باعتبارين ، فتارة : يلحظ اليقين والشك متعلقين بالحكم الفعلي ، أعني مرحلة المجعول ، فيقال نجاسة الماء كانت متيقنة ونشك في بقائها بعد زوال التغير أو تتميمه كراً فيستصحب بقاؤها . واخرى : يلحظ اليقين والشك باعتبار تعلقهما بمرحلة الجعل والتشريع ، فيقال قبل ورود الشريعة لم يكن الماء القليل أو المتغير محكوماً بالنجاسة ، ولا طرفاً للجعل والتشريع يقيناً ، وقد ثبت له الجعل في احدى حالتيه ، وهي حالة التغير أو القلة ، وأما تشريع النجاسة له في حالته الاخرى أعني زوال قلته أو تغيره فمشكوك فيه ، فيستصحب عدمه .

وليس اللحاظان مجرد فرض لا واقع له ، بل هناك حقيقة يقينان وشكان ، أحدها في مرحلة الجعل ، والآخر في مرحلة المجعول ، وكل منهما في نفسه مورد للاستصحاب . أما مرحلة المجعول فواضح . وأما مرحلة الجعل ، فلأنه أيضاً قابل للسعة والضيق ، وإلّا لما أمكن الجواب عما اورده الخونساري على الرجوع الى البراءة في الشبهات الموضوعية من ان البيان من قبل المولى تام ، فانه جعل الحكم على الطبيعي ، وليس تطبيق الموضوع وبيانه من وظائف الشارع ، فاذا شك في خمرية مايع مثلاً يقال ان التكليف بالاجتناب عن طبيعي الخمر معلوم ، والشك في

الامتثال ، وهو مورد الاشتغال ، فانا أجبنا عن هذه الشبهة في محله بان مرجع الشك الى الشك في جعل الحرمة للمائع المشكوك خمريته ، والأصل هو البراءة عنه ، فلو لم يكن الجعل انحلالياً قابلاً للسعة والضيق لم يكن لهذا الجواب مجال .

وبالجملة فاستصحاب بقاء المجعول يعارضه استصحاب عدم الجعل في المقدار الزائد على المتيقن . ولعل ما ذكرناه هو مراد النراقي من تعارض الاستصحابين .

وعلى هذا البيان لايرد ما أورده عليه في الكفاية [١] من ان جريان استصحاب عدم الجعل مبني على اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بالنظر الدقي ، واستصحاب بقاء المجعول مبني على الاكتفاء ببقائه بالنظر العرفي ، فانه اذا جعل الميزان بالنظر الدقي كان الماء القليل مثلاً مغايراً مع المتمم كراً ، فلا يجري فيه استصحاب النجاسة . كما انّه إذا جعل الميزان بالنظر العرفي فنفس الماء الواحد قد حكم الشارع بنجاسته ، فكيف يستصحب عدم نجاسته . وقد عرفت ان الميزان بنظر العرف لا الدقة ، وذلك لأن النراقي يسلم ان المعتبر اتحاد القضيتين بالنظر العرفي لا الدقي ، ومع ذلك يقول بتعارض الاستصحابين بالنظر الى المرحلتين ، أعني الجعل والمجعول .

كما لايرد عليه ما أورده الشيخ [٢] من ان الزمان أو الوصف إن كان مفرداً بأن كان قيداً للموضوع ، وكان الفاقد للوصف فرداً مغايراً لواجده ، لم يجر استصحاب بقاء الحكم ، وإلّا لم يجر استصحاب عدمه ، فان النراقي إنما أراد باستصحاب العدم استصحاب عدم الجعل ، وانه يعارض استصحاب بقاء المجعول بعد فرض الزمان مثلاً ظرفاً للحكم . فشيء من الاشكالين غير وارد على النراقي على ما أوضحناه .

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٣١٨ـ٣١٩ .

(٢) فرائد الأصول : ٢/٦٤٨ـ٦٤٩ (ط . جامعة المدرسين) .

وليعلم ان ما ذكرناه في الشبهة الحكمية لا ينتقض بالشبهات الموضوعية ، فان الشك فيها إنّما هو في بقاء الموضوع ، فاذا شك في الطهارة لاحتمال تحقق النوم ، فاذا جرى فيه الاستصحاب وثبت بقاء الموضوع بالتعبد الشرعي ترتب عليه الحكم الشرعي لا محالة . وهذا بخلاف الشك في سعة المجعول وضيقه ، فانه ليس هناك شك من غير ناحية الحكم اصلاً لا في بقاء ذات الموضوع ، ولا في شيء من خصوصياته ، ليجري فيه الاستصحاب ، إلّا بعنوان الموضوعية للحكم الذي مرجعه الى الشك في نفس الحكم ، وقد عرفت المعارضة فيه .

ومن ثم أنكرنا تبعاً للشيخ جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية ، كما اذا ثبت وجوب اكرام العالم ، وشككنا في ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس أو يعمه وما انقضى عنه المبدء . أما في الموضوع ، فلعدم الشك في بقاء ماكان متيقناً ، إذ المفروض أنه كان متلبساً بالعلم سابقاً ، وقد انقضى عنه المبدء بالفعل يقيناً ، وأما في الحكم ، فلعدم احراز الموضوع ، فلا تقاس الشبهة الحكمية بالموضوعية .

ثم ان الفاضل النراقي أشكل على نفسه بأن شرط استصحاب عدم الجعل وهو اتصال زمان اليقين بالشك مفقود ، فان زمان اليقين بعدم حرمة وطيء الحائض مثلاً هو قبل الحيض ، وزمان الشك في ذلك بعد انقطاع الدم ، واتصالها معتبر في الاستصحاب ، لمكان الفاء في الصحيحة .

ثم أجاب عنه باتصالها ، لامكان فرض زمان الشك أيضاً قبل الحالتين ، فالجعل بالقياس الى الزمان المشكوك فيه من أول الأمر كان مشكوكاً .

واستغرب المحقق النائيني [1] من هذا الجواب ، وذكر ان اتصال زماني الصفتين وان كان ثابتاً إلّا ان المعتبر اتصال زمان المتيقن بالمشكوك ، وهو مفقود ، مثلاً اذا علم عدالة زيد يوم الجمعة ، وعلم بارتفاعها يوم السبت ، وشك

---

(١) اجود التقريرات : ٢/٤٠٤ـ٤٠٥ .

فيها يوم الأحد ، لم يجر استصحاب العدالة ، لأن المشكوك متصل بالفسق المتيقن يوم السبت ، لا بالعدالة المتيقنة يوم الجمعة ، والمقام من هذا القبيل ، لأن الحرمة الفعلية المتيقنة حال الحيض قد تخللت بين المتيقن والمشكوك ، فان المتيقن عدم حرمة الوطيء قبل تحقق الحيض ، والمشكوك عدمها بعد انقطاع الدم قبل الغسل .

ونقول : ما أفاده ﷺ من عدم اعتبار اتصال زماني الصفتين وإن كان متيناً ، وإلّا لاختص الاستصحاب بموارد نادرة ، إذ قل مايتفق ان لايتخلل بين اليقين والشك نوم أو غفلة أو نحو ذلك ، بل قد يحدثان في زمان واحد ، فالمعتبر اتصال زمان المتيقن والمشكوك ، إلّا أنه موجود فيما نحن فيه أيضاً ، وذلك لأن الشك في بقاء المجعول مسبوق بيقينين ، أحدهما في مرحلة الجعل ، والآخر في مرحلة المجعول ، من دون ان يتخلل بين المتيقن والمشكوك في كل من المرحلتين شيء ، أما من ناحية الحكم الفعلي فواضح ، وأما من ناحية الجعل فلأن المشكوك تبدل عدم الجعل ازلاً بالجعل في الزائد على المقدار المتيقن تبدله .

والحاصل : الشك في بقاء الحكم الفعلي مسبوق بيقينين في مرحلتين ، ففي مرحلة الجعل مسبوق باليقين بثبوت الحكم ، فيكون الشك شكا في البقاء ، فيجري فيه الاستصحاب ، وبما ان المجعول لا واقع له سوى الجعل ، بمعنى انه بعد فعلية الموضوع بنفسه يكون حكماً فعلياً ، فالشك فيه من ناحية الجعل مسبوق باليقين بالعدم ، ومن هذه الجهة يكون الشك في الحدوث ، فيجري فيه استصحاب عدم الجعل ، فيتعارضان .

وقد اورد عليه بوجوه:

الأول : مايقال ان استصحاب بقاء الحكم الفعلي لايعارضه استصحاب عدم جعله ، لأنه في نفسه معارض باستصحاب عدم جعل غيره ، بعد العلم الاجمالي

بجعل الحكم الالزامي أو الترخيصي في مورد الشك، ويسقطان، فيجري استصحاب بقاء المجعول بلا معارض.

وفيه: أولاً: ان الترخيص كان ثابتاً في أول الشريعة لجميع الأشياء مالم يجعل لها الزام من وجوب أو حرمة، ويشهد له قوله تعالى ﴿واحل لكم ماوراء ذلكم﴾ وقوله ﷺ «ليس عليكم السؤال» وقوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[1] وهذا هو الترخيص العقلائي الثابت ببنائهم، وقد امضاه الشارع، وموضوعه مغيى بعدم جعل الالزام، فاذا شك فيه كانت الشبهة موضوعية، لأنه شك في بقاء موضوع الترخيص وارتفاعه بجعل الالزام، فيجري فيه الاستصحاب، فيثبت حكمه وهو الترخيص، فالاستصحاب من حيث الحكم الترخيصي مثبت للترخيص، لا ناف له ليعارض به استصحاب عدم جعل الحكم الالزامي.

وثانياً: سلمنا جريان الاستصحابين، إلّا أنه لا وجه للمعارضة بينهما، وذلك لأن المعارضة بين الأصلين الجاريين في طرفي العلم الاجمالي إنما تكون فيما اذا استلزم جريانهما المخالفة القطعية أو التعبد بمتناقضين، وإلّا فلا مانع من جريانهما، وشيء من الأمرين غير موجود في المقام.

أمّا المحذور الثاني، فلأن التعبد بعدم الضدين ليس أمراً مستحيلاً كالتعبد بالوجود والعدم. وأما المحذور الأول أعني المخالفة القطعية فعدم لزومه في مقام العمل ظاهر. واما في مقام الفتوى، فلأن الفقيه اذا أفتى في الفرض بالاباحة تعويلاً على أصل عملي، لا يعلم بمخالفة فتواه للواقع، لأن ثبوت الاباحة الواقعية محتملة.

هذا مضافاً الى أن مجرد المخالفة الالتزامية في الفتوى لو كانت مانعة عن الافتاء لانسد بابها رأساً، فان المجتهد لايحتمل مطابقة جميع ما أفتى به وجمعه في

---

(١) الكافي: ١/١٦٤.

الرسالة للواقع ، بل يعلم بمخالفة بعضها للحكم الواقعي ، لا من جهة الخطأ في الاستنباط ، فانه يمكن أن يطمئن الفقيه بعدم الخطاء فيه ، بل من جهة العلم بعدم مطابقة جميع مداركه للواقع ، فكيف يسوغ له تجويز العمل بما فيه .

والجواب عنه منحصر بما ذكرناه ، فانه وإن علم اجمالاً بمخالفة بعض ما أفتى به للواقع ، إلّا ان كونها موجبة للمخالفة العملية غير معلوم ، فانه لا يعلم بأن بعض ما أفتى فيه بالترخيص محكوم بالحرمة أو الوجوب واقعاً ليلزم منه المخالفة العملية ، بل يحتمل العكس ، بأن تكون المخالفة في الموارد التي أفتى فيها بالالزام مع كونها محكومة بالاباحة واقعاً ، التي ليست فيها مخالفة عملية لتمنع من الافتاء ، بل المخالفة حينئذ التزامية محضة .

وثالثاً : سلمنا المعارضة ، إلّا انها تقع بين استصحابات ثلاثة في عرض واحد ، أعني استصحاب عدم جعل الالزام ، وعدم جعل الترخيص في مرحلة الجعل ، واستصحاب بقاء الحكم الفعلي في مرحلة المجعول ، فتسقط جميعاً .

والسر في ذلك ان الاستصحاب في الشبهات الحكمية غير متوقف على ثبوت الموضوع خارجاً ، بل المجتهد في مقام الاستنباط يفرض موضوعاً ، فاذا تيقن بحكمه ثم شك فيه عند فرض تبدل بعض الخصوصيات يجري الاستصحاب ولو لم يكن ذلك الموضوع مخلوقاً بعد ، فاذاً يكون ظرف جريان الاستصحاب في مقام الجعل متحداً مع الاستصحاب في المجعول .

الثاني : وهو ما يتوهم من ان استصحاب عدم الجعل حاكم على استصحاب بقاء المجعول ، لأن الشك سببي ومسببي .

وهذا وإن كان موافقاً بحسب النتيجة لما ذكرناه من عدم جريان الأصل في المجعول ، فان مقتضى ماذكرناه سقوط استصحاب بقاء المجعول للمعارضة ، ومقتضى هذا الوجه سقوطه بالحكومة ، إلّا أنه غير تام في نفسه ، فان مجرد السببية غير كافية

للحكومة ، بل لابد فيها من كون الأصل الحاكم رافعاً لموضوع الأصل المحكوم ، وهو الشك باثبات متعلقه أو نفيه بأن كان أثراً شرعياً مترتباً عليه ، كنجاسة الثوب المغسول بماء يشك في طهارته ، والمقام ليس من هذا القبيل ، فان الشك في بقاء المجعول وإن كان مسبباً عن الشك في الجعل ، بل لا واقع للمجعول سوى الجعل ، فانهما نظير الفرض والمفروض ، والبناء والمبنى ، والوجود والماهية ، فالمجعول هو المعتبر ، والجعل هو الاعتبار ، ولا واقع للمعتبر إلّا الاعتبار . ولكن بقاء المجعول وعدمه ليس أثراً شرعياً للجعل ، بل هو من آثاره تكوينا ، فالحكومة غير ثابتة ، والصحيح هي المعارضة .

الثالث : ان مجرد الجعل لايترتب عليه الأثر ، فانه انما يترتب على الحكم الفعلي ، حتى الأثر العقلي من البعث والزجر ، ولذا كثيراً ما نعلم بالجعل ولا يترتب عليه أثر ، لعدم فعليته بالقياس الينا ، كعلمنا بوجوب الزكاة على من ملك مائتي درهم أو عشرين دينار بعد مضي الحول عليها ، فلا يترتب أثر عملي على استصحاب عدم الجعل ، واعتباره في الاستصحاب مما لاريب فيه ، ولا يترتب عليه عدم المجعول إلّا بنحو الأصل المثبت .

وفيه : ماتقدم تفصيله في بحث الواجب المشروط من أن الأحكام سواء كانت تكليفية أو وضعية لا واقع لها سوى الاعتبار ، غاية الأمر ان الاعتبار قد يتعلق بأمر فعلي ، وقد يتعلق بأمر استقبالي ، فيكون الاعتبار فعلياً والمعتبر متأخراً ، نظير الوصية ، إذ يعتبر الموصي لغيره الملكية بعد وفاته ، وفي الاجارة يعتبر الملكية الفعلية المتعلقة بأمر متأخر ، فيكون الاعتبار والمعتبر كلاهما فعلياً ومتعلق المعتبر أمراً متأخراً . وبهذا فرقنا بين المعلق والمشروط ، ففي المعلق يكون الاعتبار والمعتبر كلاهما فعلياً والمتعلق استقبالياً ، وفي المشروط يكون الاعتبار فقط فعلياً والمعتبر أمراً متأخراً لايوجد إلّا بعد تحقق الشرط .

والأحكام بأجمعها مشروطة بوجود موضوعها ، فيصح نفيها حقيقة اذا لم يتحقق موضوعها خارجاً ، فاذا حكم الشارع بنجاسة الخنزير ، وقال : الخنزير نجس ، فرجعه الى انه اذا وجد في الخارج شيء وصدق عليه الخنزير فهو نجس ، فاذا فرضنا عدم وجود الخنزير في العالم صح نفي نجاسة الخنزير ، ويكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع .

وعليه فتحقق الحكم المجعول يكون بثبوت أمرين ، أحدهما : تحقق الاعتبار والجعل ، ثانيهما : فعلية الموضوع . وأما عدم المجعول فيكفي فيه انتفاء أحد الأمرين ، فاذا تحقق الجعل ولم يتحقق الموضوع انتفى المجعول . كما انه اذا وجد الموضوع ولم يتحقق الاعتبار والجعل انتفى المجعول أيضاً ، فاذاً يكفي استصحاب عدم الجعل في انتفاء المجعول ، بل هو عينه لا لازمه ، لما عرفت من أنه لا واقع للمجعول سوى الجعل والاعتبار ، غاية الأمر اذا انتفى الجعل واقعاً إنتفى المجعول كذلك ، واذا انتفى بالتعبد الاستصحابي ظاهراً حكم بانتفاء المجعول ظاهراً . ولا فرق من حيث الأثر في الحكم بانتفاء المجعول بين الظاهر والواقع ، ولهذا لم يستشكل أحد في استصحاب عدم النسخ أي بقاء الجعل ، بل ادعى المحدث الاسترابادي ضروريته ، مع أنه لايترتب عليه الأثر إلّا بعد فعلية الموضوع . نعم أثره جواز الافتاء بالقياس الى المفتى ، وهو غير متوقف على وجود الموضوع .

فتلخص : أنه لا مانع من استصحاب عدم الجعل ، ودائماً يعارض به استصحاب بقاء المجعول ، إلّا في الشبهات الموضوعية التي هي مورد الصحيحة ، فانه يستصحب فيها بقاء الموضوع ، ويترتب عليه حكمه .

ولكن ماذكرناه مختص بالأحكام الالزامية وما يلحق بها من الأحكام الوضعية . ولا يجري في الاباحة وما يلحق بها من الطهارة الحدثية أو الخبثية ، فاذا شككنا في بقاء اباحة العصير التمري مثلاً بعد غليانه أو الزبيبي ، مع قطع النظر عن

الاستصحاب التعليقي ، يجري فيه استصحاب بقاء الاباحة الثابتة قبل الغليان ، ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الاباحة لما بعد الغليان .

وذلك لما تقدم في دفع توهم المعارضة بين الاستصحابين في مرحلة الجعل ، من ان الاباحة غير محتاجة الى جعل مستقل ، بل الاباحة العقلائية ثابتة لجميع الأشياء ما لم يجعل لها حكم الزامي ، وقد امضاها الشارع على مايستفاد من قوله ﷺ « اسكتوا عما سكت الله عنه » وغير ذلك ، فكأن الشريعة المقدسة إنما شرعت لبيان الالزامات . وأما الترخيص فكانت الأشياء عليه قبل ثبوت الشرع ، فاستصحاب عدم جعل الالزام يجري ، ويثبت به موضوع الاباحة ، فالشك في بقاء الاباحة مسبوق بيقينين في مرحلتين ، ومقتضى الاستصحاب في كليهما بقاء الاباحة .

وأما الطهارة الخبثية ، فكذلك كانت الأشياء عليها في أوّل الشريعة بحسب الارتكاز العقلائي ما لم تثبت لها نجاسة ، فامضاها الشارع ، وهكذا الآثار المترتبة عليها ، فكل ذلك غير محتاج الى جعل وبيان مستقل ، ولذا لم يبين طهارة كل موضوع مستقلاً ، فلم يرد في دليل ان الشجر طاهر ، والحجر طاهر ، والمدر طاهر الى غير ذلك ، وإنما بين النجاسات ، فهي المحتاجة الى الجعل والبيان ، والذوق العرفي يوافق ما ذكرناه ، فان القذارة العرفية طارئة على الأشياء ، وهي المحتاجة الى المؤنة ، وإلّا فكل الأشياء طاهر عرفاً ما لم يكن فيه موجب القذارة ذاتاً أو عرضاً .

وعليه فاذا شك في طهارة ماء التمر بعد ما غلى ، فاستصحاب طهارته بلا معارض ، إذ لا مجال لاستصحاب عدم جعل الطهارة له ، بل الأصل عدم جعل نجاسته ، وهو موافق من حيث المؤدى لاستصحاب بقاء الطهارة .

وأما الطهارة عن الحدث ، فهي أيضاً غير محتاجة الى الجعل بقاءً في كل حال

وزمان ، بل هي ثابتة بعد تحقق سببها ، وناقضية النواقض محتاجة الى الجعل ، لا عدم ناقضية ما ليس بناقض ، ولذا لو فرض عدم جعل الناقضية للنوم كانت الطهارة بنفسها باقية بعد تحققه خارجاً .

وعليه فاذا شك في بقاء الطهارة بعد الرعاف جرى فيها الاستصحاب ، ولا يعارض باستصحاب عدم جعل الطهارة لما بعد الرعاف ، بل يجري في مرحلة الجعل استصحاب عدم جعل ناقضية الرعاف ، ومقتضاه بقاء الطهارة .

نعم في غير الطهارة من الأحكام الوضعية يتحقق التعارض ، فاذا شك في بقاء نجاسة الماء القليل المتمم كراً كان استصحاب بقاء نجاسته معارضاً باستصحاب عدم جعل النجاسة له الى هذا الحد .

٤ - التفصيل بين الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود:

وهذا ما ذكره المحقق السبزواري ﷺ . فذهب الى جريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني . والوجه فيه على ما يظهر من كلماته انَّ العنوان المأخوذ في الأخبار إنّما هو نقض اليقين بالشك ، فاذا كان الشك في بقاء المتيقن من جهة الشك في وجود الرافع كان مورداً لتلك الأخبار ، لأنَّ رفع اليد عن اليقين السابق يكون من مصاديق نقض اليقين بالشك . وإذا كان من جهة الشك في رافعية الموجود فليس رفع اليد عن اليقين السابق مصداقاً لنقض اليقين بالشك ، بل هو من نقض اليقين باليقين ، سواء كان الشك في رافعية الموجود لشبهة حكمية ، كما إذا تحقق الرعاف في الخارج واحتملنا ناقضيته للطهارة ، أو لشبهة موضوعية ، كالشك في انَّ البلل الخارج بول أو وذي ، وذلك لأن المعلول لابد وأن يستند الى الجزء الأخير من أجزاء علته ، ومن الظاهر ان الجزء الأخير من علة رفع اليد عن اليقين السابق في الفرض لم يكن الشك في ناقضية الرعاف مثلاً ، ولا في رافعية البلل المردد للطهارة ، ولذا كان اليقين بالطهارة موجوداً مع وجود هذا الشك ، بل المناقض

لليقين السابق الموجب لرفع اليد عنه هو اليقين بتحقق مايحتمل رافعيته ، فهو الجزء الأخير من العلة الثابتة لنقض اليقين السابق ، فيستند اليه ، فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك .

وفيه : أنه ليس كل يقين أو شك ناقضاً لكل يقين ، بل يعتبر في الناقض تعلقه بضد ماتعلق به اليقين السابق بحيث يتحد النقيضان ، وإلّا فلا علاقة بينهما ليكون أحدهما ناقضاً للآخر .

وعليه ففي المقام لا يعقل ان يكون اليقين بتحقق الرعاف أو بخروج البلل ناقضاً لليقين بالطهارة ، لعدم الارتباط ، بل الناقض لليقين بالطهارة هو الشك فيها ، وهو نتيجة الشك في رافعية الموجود ، أي الشك في الرافعية واليقين بتحقق مايحتمل رافعيته .

وأما ما ذكره من مجامعة الشك في الرافعية مع اليقين بالطهارة فهو مغالطة ظاهرة ، بداهة ان في المقام شكان ، أحدهما : الشك في الكبرى الكلية أعني ناقضية الرعاف ، ثانيهما : في النتيجة المسبب عن الشك في الكبرى بعد العلم بتحقق صغراها في الخارج ، فانها تابعة لأخس المقدمتين ، وهو الشك في بقاء الطهارة . وما يناقض اليقين بالطهارة ويستحيل اجتماعه معه هو الثاني دون الأول ، فنقض اليقين يكون بهذا الشك ، فيعمه دليل المنع عن ذلك . نعم لو كانت الكبرى كانطباقها قطعية لكان النقض باليقين . فالتفصيل لا وجه له .

٥ - التفصيل بين الأحكام الوضعية والتكليفية:

وبيانه يبتني على تقديم امور :

الأول : في الفرق بين الأحكام الوضعية والتكليفية . لقد ذكرنا في محله أن الأحكام مطلقاً بأنحائها من أفعال المولى ، وليس شيء منها عين الارادة ولا الكراهة ، بل هما من مبادئ الحكم ومقدماته . وأما الحكم نفسه فهو اعتبار

نفساني ، ولذا قلنا يستحيل انشاؤه باللفظ ، بل اللفظ يكون مبرزاً له من غير فرق في ذلك بين الاحكام الوضعية والتكليفية ، وإنما الفرق بينهما من ناحية متعلق الاعتبار ، فان الاعتبار تارة يتعلق بفعل المكلف ، واخرى بغيره . وعلى الأولى ان اعتبر المولى ثبوت الفعل على ذمة المكلف نظير ثبوت الدين على ذمة المديون كان هو الوجوب ، وقد عبّر عن الواجبات بالدين في قوله ﷺ « دين الله أحق أن يقضى » وان اعتبر حرمان المكلف عن الفعل كان هي الحرمة ، وقد اطلق عنوان الحرام على الحرمان في بعض الأخبار ، كما ورد ان الجنة حرام على آكل الربا ، بداهة أنه ليس المراد به الحكم التكليفي ، بل المراد أنه محروم منها . وان اعتبر ارسال المكلف بالاضافة الى الفعل فهو الاباحة بالمعنى الأعم ، الجامع بين الجواز والندب والكراهة . وهذه هي الأحكام التكليفية .

وأما إذا تعلق الاعتبار بغير فعل المكلف ، أو تعلق به ولكن لم يكن المعتبر أحد الامور الثلاثة كان حكماً وضعياً . فالحكم التكليفي منحصر بالأمر الاعتباري المتعلق بفعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير . وأما سائر الامور الاعتبارية فجميعها أحكام وضعية ، سواء كان موردها فعل المكلف ، كاعتبار شرطية فعل أو جزئيته أو مانعيته ، أو نفس المكلف ، كاعتبار الزوجية لأحد الزوجين ، أو غير ذلك من الامور الخارجية كاعتبار ملكية الأموال .

الثاني : لا خفاء في انقسام الامور الخارجية الى المتأصل وغيره . فان منها مايكون له ما بحذاء في الخارج ولو بالفرض ، أي اذا فرض موجوداً خارجاً وان لم يكن له وجود خارجي كالعنقاء ، ويعبر عنها بالموجودات المتأصلة والمقولات كالجواهر والأعراض . ومنها ما ليس له ما بحذاء في الخارج ، بل يكون وجوده بوجود منشاء انتزاعه ، كالعلية والمعلولية ، فانه ليس لها ما بحذاء خارجي وإلّا لتسلسل ، إذ العلية لو كانت موجودة فوجودها محتاج الى علة ، وينقل الكلام الى

علّيته وهكذا الى ما لا نهاية له ، فما هو الموجود في الخارج ذات العلة وذات المعلول ، والعلية منتزعة من ترتب الثاني على الأول . وكذا الحال في جميع العناوين الاشتقاقية ، فان الموجود الخارجي فيها ليس إلّا الذات والمبدء ، وأما العنوان الاشتقاقي فهو منتزع من اتصاف الذات به على ما مرّ تفصيله في بحث المشتق . وهذا التقسيم جار في جميع الامور الاعتبارية ، فان بعضها متأصلة في وعاء الاعتبار ، كالملكية المعتبرة عند الحيازة أو البيع ونحوها من الأحكام الوضعية والتكليفية ، فانها متأصلة في الجعل ، وبعضها ليست متأصلة ، كسببية الحيازة لحصول الملك ، فانها منتزعة من حكم الشارع بالملكية عند حصولها ، فهي مجعولة بالتبع . فالوجود الانتزاعي جامع بين الامور الخارجية والاعتبارية ، بمعنى أنه يتصف به كل منهما ، وينقسم اليه كل منهما ، والفرق انما هو في الوعاء . كما ان الوجود المتأصل كذلك أيضاً .

الثالث : أن الاعتبار كما عرفت من أفعال النفس ، والموجود به هو المعتبر . وأما نفس الاعتبار فليس موجوداً اعتبارياً وإلّا لتسلسل ، بل هو موجود حقيقي كالتصور والبناء ونحو ذلك ، فان الموجود بالتصور هو المتصور في وعاء التصور ، وأما نفس التصور فهو موجود واقعي خارجي ، فالاعتبار أيضاً موجود خارجاً ، والمعتبر موجود بالاعتبار ، فنسبة المعتبر الى الاعتبار نسبة الماهية الى الوجود تقريباً .

إذا عرفت هذه الامور نقول : فصل صاحب الكفاية [1] في جعل الأحكام الوضعية ، حيث قسمها الى أقسام ثلاثة . وذهب الى ان منها ما لا تناله يد الجعل لا بالأصالة ولا بالتبع ، كالشرطية والمانعية بالاضافة الى التكليف ، فانها غير

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٣٠٣ـ٣٠٥.

مجعولة تشريعاً ، لا بالأصالة ولا بالتبع ، بل هي منتزعة من خصوصية خارجية تكوينية في الشرط أو المانع ، كخصوصية الحرارة في النار . نعم تجعل بتبع ايجاد منشأ انتزاعها تكويناً ، فاذا تحقق شرط التكليف في الخارج فقد تحققت الشرطية بتبعه ، إلّا أنه جعل تكويني لا تشريعي . ومنها ما هي مجعولة بالتبع ، كشرطية شيء للمأمور به ، أو مانعيته عنه . ومنها ماهي مجعولة بالاصالة كالملكية والزوجية ونحوها .

ونقول : أما ما اختاره في القسم الأوّل ، أعني عدم تناول يد التشريع لجعل شرطية ماهو شرط التكليف ، أو مانعية ما هو مانع عنه ، فهو خلط بين الاعتبار والمعتبر ، فكأنه ﷺ زعم ان ما هو محل الكلام من مجعولية الشرط أو المانع وعدمها هو شرط الاعتبار ، لكنه توهم فاسد ، بداهة ان الاعتبار فعل اختياري للمولى ، كبقية أفعاله الاختيارية ، مستند الى مبادئ الاختيار من التصور وموافقة الغرض ونحو ذلك الى ان يصل الأمر الى تحقق سببه وهو الارداة ، ولا معنى لدخل الجعل الشرعي في شيء من ذلك ، ولا لتوهمه .

وإنما البحث عن شرطية شيء للحكم ، أعني المعتبر . واستحالة دخل أمر تكويني فيه أمر ظاهر ، لعدم السنخية بين الموجود الخارجي والموجود الاعتباري ، فشرطية شيء للمعتبر كالدلوك لوجوب الظهر منتزعة من جعل الشارع ، أعني اشتراط مااعتبره من الوجوب بأمر وجودي كالدلوك ، كما أن شرطية الشيء للمأمور به منتزعة من تقييد الآمر متعلق حكمه به . وكذا المانعية ، فانها منتزعة من تقييد الآمر حكمه أو متعلق حكمه بأمر عدمي ، غاية الأمر يعبر اصطلاحاً عن الأمر الوجودي المأخوذ في الحكم الوضعي بالسبب كالبيع في الملكية ، وعن الأمر الوجودي المأخوذ في الحكم التكليفي بالشرط .

وبالجملة ما اختاره في هذا القسم من الخلط بين مقام الجعل ومقام المجعول ، فان محل الكلام مجعولية الثاني دون الأول ، ومن الواضح ان شرطية شيء للحكم أو مانعيته عنه مرجعها الى أخذ أمر وجودي أو عدمي في موضوع الحكم ، فان كل ما يؤخذ شرطاً فيه ولو كان ذلك بنحو الجملة الشرطية فهو قيد للموضوع ، مثلاً قول المولى : إذا زالت الشمس فصلِّ مرجعه الى الحكم بوجوب الصلاة عند الدلوك . كما ان القيود المأخوذة في الموضوع في الحقيقة شرط للحكم ، وهذا معنى ما ذكروه من ان القضايا الحملية الحقيقية خبرية كانت أو انشائية ترجع الى قضايا شرطية مقدمها تحقق الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ، فمعنى قولك المستطيع يجب عليه الحج انه اذا وجد في الخارج مكلف وكان مستطيعاً فليحج ، فالشرطية منتزعة من تقييد موضوع الحكم بأمر وجودي كالمكلف بالاستطاعة في المثال ، والمانعية منتزعة من تقييد الموضوع بأمر عدمي كتقييد المكلف في ايجاب الصلاة بالخلو عن الحيض ، بداهة انه اذا كان الموضوع مطلقاً ولم يقيد لم تكن الاستطاعة شرطاً في الأول ولا الحيض مانعاً في الثاني ، ولم يكن مجال لانتزاع الشرطية ولا المانعية . وهكذا الحال في السببية فانها تنتزع من تقييد الموضوع في الحكم الوضعي بأمر وجودي . فما ذكره ﷺ في هذا القسم غير تام ، ناش من الخلط بين المرحلتين . كما ان ماذكره من انكار الشرط المتأخر مدعياً ان الشرط دائماً هو اللحاظ ناشيء من ذلك .

وبما بيناه ظهر الحال في القسم الثاني ، أعني القيود المعتبرة في المأمور به شرطاً أو جزءً أو مانعاً ، فان شرطية شيء له منتزعة من تقييد المولى متعلق أمره بأمر وجودي . كما ان جزئيته له منتزعة من أخذه جزء وايقاع الأمر على ماهو المركب منه ومن غيره . ومانعيته منتزعة من تقييده بأمر عدمي . مثلاً لو لم يقيد المولى ماتعلق به أمره من الصلاة بكونها الى القبلة لم يكن ينتزع شرطيتها لها ، كما لم

يعتبرها في النوافل على مافسر بذلك قوله تعالى ﴿أينما تولوا فثم وجه الله﴾ فلم تكن شرطا فيها. كما انها اذا كانت مطلقة من حيث وقوعها في غير المأكول لم يكن ينتزع مانعيته عنها. وكذا الحال في الجزئية. فكلها مجعولة بالتبع، غايته ينتزع شرطية شيء ومانعيته للحكم عن تقييد الموضوع، وللمأمور به عن تقييد متعلق الحكم، وهذا ظاهر.

وأمّا ما أفاده في القسم الثالث فهو متين جداً، فان ما ذهب اليه شيخنا الأنصاري[١] من كون الملكية والزوجية ونظائرها من الأحكام الوضعية منتزعة من أحكام تكليفية ثابتة في مواردها، كجواز تصرف المالك، وعدم جواز تصرف غيره إلّا باذنه في الملكية، وجواز النظر والوطئ في الزوجة وإن كان ممكناً ثبوتاً، كما انها قابلة للجعل وتعلّق الاعتبار بها مستقلاً ففي مرحلة الثبوت كلا الأمرين ممكن.

إلّا انه إثباتاً خلاف ظاهر الأدلة، لترتبها على الملك في لسان الأدلة. ففي قوله عليه السلام «الناس مسلطون على أموالهم»[٢] جعل السلطنة من آثار المال المضاف وفرض الملكية ثم حكم بجواز التصرف فيما هو ملك. وفي قوله عليه السلام «لايجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلّا باذنه» رتب المنع على مافرض ملك الغير، وكذا الحال في قوله صلى الله عليه وآله «لا يحل مال امرء مسلم إلّا بطيب من نفسه»[٣] فهو أيضاً أثر مترتب على الملك، فكيف يمكن انتزاعه منه، وهكذا الزوجية وآثارها. والظاهر ان الذوق العرفي أيضاً يساعد جعلها استقلالاً.

هذا مضافاً الى أنه وقوعاً لم نعرف أثراً تكليفياً ملازماً مع الحكم الوضعي

---

(١) فرائد الأصول: ٢/٦٠١ـ٦٠٣.

(٢) عوالي اللئالي: ١/٢٢٢.

(٣) عوالي اللئالي: ١/٢٢٢.

في موارد ثبوته ، بل أي أثر يفرض منشأ لانتزاعه يكون بينهما العموم من وجه ، مثلاً جواز التصرف والملكية قد يجتمعان . وقد يفترقان ، فيجوز التصرف ولا ملك كما في موارد حق المارة ، ويثبت الملك ولا ينفذ التصرف كما في المحجور عليه والسفيه والمجنون ، بل قد يحرم تكليفاً أيضاً ، كالتصرف في متعلق حق الغير كالمرهون . وهكذا عدم جواز التصرف في مال الغير بدون اذنه قد يجتمع مع الملكية للغير . وقد يفترقان ، كالتصرف في مال الغير عند المخمصة ، وعدم جواز تصرف الانسان في مال نفسه لبعض الموانع . وكذا الحال في الزوجية ، فان بينها وبين جواز الوطيء أو النظر الى العورة عموم من وجه كما هو ظاهر .

بل يرد على الشيخ جدلاً ان لازم انتزاعية هذه الأحكام عدم امكان التمسك بالاستصحاب لاثبات الأحكام التكليفية المترتبة على الحكم الوضعي فيما اذا لم تكن لها حالة سابقة وشك في ثبوتها ، كما اذا كان لأحد زوجة صغيرة ، ثم شك بعد بلوغها في انه طلقها أم لا ، فانه بناءً على القول بجعل الزوجية مستقلاً جرى فيها الاستصحاب ، لتمامية أركانه ، وترتب عليها جميع الأحكام التكليفية الثابتة قبل البلوغ ، كوجوب الانفاق عليها ، والتي لم تثبت في تلك الحال كجواز الوطيء . وأما على القول بانتزاعيتها ، فهي ليست حكماً قابلاً للاستصحاب ، إذ المجعول الثابت في الحقيقة لم يكن إلّا الحكم التكليفي الذي كان منشأ لانتزاعها ، وهو بنفسه مورد الاستصحاب ، وأما الحكم التكليفي الذي لم يكن ثابتاً قبل البلوغ فالشك فيه شك في الحدوث ، فلا يجري فيه الاستصحاب إلّا تعليقياً . وكذا الحال في الملكية الثابتة للصبي بالقياس الى جواز تصرفه بعد البلوغ فيما اذا شك في بيع الولي لماله قبل البلوغ .

وقد تحصل ان الشرطية للتكليف والمانعية والسببية مجعولة تبعاً كالشرطية والمانعية للمأمور به ، والملكية ونحوها مجعولة استقلالاً .

بقي الكلام في بعض الأحكام الوضعية التي وقع النزاع في مجعوليتها مستقلاً.

منها: الطهارة والنجاسة. فان شيخنا الأنصاري ﷺ ذهب الى أنهما أمران تكوينيان كشف عنهما الشارع، فالطهارة هي النظافة الخارجية، والنجاسة هي القذارة التكوينية، وليس هناك حكم مجعول شرعاً.

وفيه: أولاً: انه مخالف لظواهر الأدلة، لأن ظاهر كلام الشارع وروده في مقام التشريع والجعل، لا أنه يتكلم بما أنه عالم بالغيب، فيكشف عن أمر خارجي كطبيب يبين خواص الأدوية ونحوها.

وثانياً: أنهما لو كانتا من الامور الواقعية لكانتا من المقولات، ولا يمكن الالتزام بوجود قذارة مقولية في جملة من موارد حكم الشارع بالنجاسة، وان أمكن ذلك في بعضها كالبول والغائط. وأما ولد الكافر التابع له مع بعده عنه وغسل جسده بصابون وماء طاهر فالالتزام بوجود قذارة خارجية فيه بحيث تزول بمجرد تكلم وليه بالشهادتين بعيد جداً.

فلا مناص من القول بأنهما حكمان مجعولان، غاية الأمر لم يكن جعلهما جزافاً، وإنما هو تابع لملاك ثابت في المتعلق على مسلك العدلية من تبعية الأحكام لمصالح في متعلقاتها، وهو غير مختص بهما، بل ثابت في جميع الأحكام من الوضعية والتكليفية من غير ان يوجب كونها أموراً واقعية كشف عنها الشارع.

ولا يبعد أن يكون ملاك حكم الشارع بنجاسة الكافر اجتناب المسلمين عن الكفار، وتقليلاً لمخالطتهم حفظاً لهم من التخلق بأخلاقهم وعاداتهم، فان نجاستهم قد توجب ذلك، حيث ان المعاشرة معهم حينئذ تستلزم تنجس البدن واللباس والتطهير يكون صعباً غالباً. وهكذا السر في الحكم بنجاسة الخمر، فانها توجب التجنب، فلا يبتلي الانسان بشربه. ولعل هذا مراد الشهيد بما حكاه الشيخ عنه في الرسائل من ان السر في نجاسة الكافر ونحوه هو الاستقذار أو التوصل بها الى الفرار.

وثالثاً : لو سلم ذلك في الطهارة والنجاسة الواقعين ، إلّا أنه لايمكن الالتزام به في الطهارة الظاهرية المستفادة من قوله عليه السلام «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»[١] .

وكيف يمكن القول بأنها أمر واقعي وقد اخذ فيها الجهل بالطهارة الواقعية ، مع ان لازمه في فرض نجاسة موردها واقعاً كون الشيء الواحد قذراً ونظيفاً واقعاً ، فلابد وأن تكون الطهارة الظاهرية مجعولة ، والتفصيل بينها وبين الطهارة الواقعية وكذا النجاسة كما ترى .

وتوهم : ان لا يكون في مورد الطهارة الظاهرية جعل ولا كشف عن أمر واقعي ، بل هي عبارة عن تنزيل المشكوك منزلة الأمر الواقعي أعني الطهارة الواقعية ، وكم له من نظير ، كما في قوله عليه السلام «الفقاع خمر»[٢] وما يقال «الطواف بالبيت صلاة»[٣] .

مدفوع : بأن لازم التنزيل المزبور في ظرف الشك عدم جريان انكشاف الخلاف في الطهارة الظاهرية ، فاذا توضأ أحد أو غسل ثوبه بماء مشكوك الطهارة وصلى معه ثم انكشف نجاسة الماء لم تجب عليه الاعادة ، لوقوع صلاته مع الطهارة بحكم الشارع . نعم لابد له من الوضوء وتطهير الثوب للصلاة الاخرى ، لتبدل الموضوع . وأما ما أتى به في حال الجهل فكان مطابقاً لما هو وظيفته الواقعية ، وذلك لأن انكشاف الخلاف انما هو من مختصات الحكم الظاهري ، ولا يمكن الالتزام بهذا ، فالطهارة والنجاسة حكمان مجعولان كالملكية .

ومنها : الصحة والفساد . فقد اختلفوا في انهما مجعولان أو منتزعان . وظاهر

---

(١) تهذيب الأحكام : ٢٨٤/١ .

(٢) الكافي : ٤٢٢/٦ .

(٣) عوالي اللئالي : ٢١٤/١ ، ح ٧٠ .

الكفاية هو التفصيل فيهما بين العبادات والمعاملات ، فاختار ان الصحة والفساد في العبادات منتزعتان من انطباق المأمور به على المأتي به وعدمه ، والمطابقة وعدمها أمران تكوينيان . وأما في المعاملات فالصحة تكون بمعنى ترتب الأثر ، كما ان الفساد عبارة عن عدمه ، ولا معنى لترتب الأثر على معاملة دون اخرى إلّا حكم الشارع به ، فلابد وأن يكونا مجعولين .

والصحيح : أنهما منتزعتان عن أمر تكويني ، وهو الانطباق وعدمه مطلقاً . أما في العبادات فواضح . وأما في المعاملات فتوضيحه : ان الصحة والفساد ليسا من صفات الطبيعة التي هي متعلق الحكم ، فليس طبيعي البيع مثلاً صحيحاً ولا فاسداً من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، بل اذا وجد البيع في الخارج حقيقة أو بالفرض والتقدير ، كما اذا فرض بيع منشأ بلفظ غير عربي ، اتصف ذاك الموجود الحقيقي أو الفرضي بالصحة تارة وبالفساد اخرى ، بلحاظ انطباق متعلق الحكم عليه وعدمه .

وبعبارة اخرى : الصحة والفساد لاينتزعان من مرحلة الجعل ، لا في الأحكام التكليفية ولا في الأحكام الوضعية ، فمن مجرد أمر المولى بالصلاة الى القبلة لاينتزع صحة الصلاة الى القبلة ، ومن حكمه بالمبادلة عند بيع البالغ العاقل الرشيد ماله لاينتزع الصحة ، بل لابد في ذلك من وجود صلاة أو بيع في الخارج ، أو فرض وجوده كذلك لينتزع عنه الصحة بلحاظ انطباق متعلق التكليف في الحكم التكليفي أو موضوع الحكم في الحكم الوضعي عليه ، أو ينتزع منه الفساد بلحاظ عدم انطباقه عليه . فالصحة والفساد في كلا البابين منتزعان عن انطباق متعلق الحكم أو موضوعه على الفرد الحقيقي أو التقديري وعدمه ، فهما منتزعان من أمر تكويني مطلق ، وليسا مجعولين تشريعاً ، فالتفصيل لاوجه له .

نعم يمكن التفصيل بوجه آخر ، أي بين الصحة والفساد الواقعيين

والظاهريين ، فانه اذا علم انطباق موضوع الحكم أو متعلق التكليف على الفرد الخارجي فالصحة واقعية ، واذا شك فيه فللشارع ان يحكم تعبداً بالانطباق وان الفرد المشكوك فيه مصداق لذاك الطبيعي ، كما في موارد قاعدة التجاوز والفراغ في باب العبادات ، وموارد اصالة الصحة في باب المعاملات ، فهذه الصحة ظاهرية ، وهي مجعولة ، وهكذا الفساد الظاهري في موارده .

ومنها : الرخصة والعزيمة ، فقد وقع الكلام في كونهما من الأحكام الوضعية المجعولة . والمراد بالعزيمة سقوط الأمر في بعض الموارد رأساً ، بحيث يكون دليله مخصصاً في ذاك المورد ، فيعبر عن السقوط بهذه الكيفية بالعزيمة . والمراد بالرخصة سقوط المرتبة العالية من الأمر وتبدله بمرتبة ضعيفة ، مثلاً في موارد سقوط الاذان والاقامة ان استفدنا سقوط الأمر بها رأساً ، بأن خصص الدليل في تلك الموارد فالسقوط عزيمة ، وإن قلنا بتبدل الأمر الاستحبابي المؤكد المتعلق بهما الى مرتبة ضعيفة مع بقاء أصله فالسقوط رخصة .

وبما ذكرناه في معنى الأمرين ظهر عدم كون شيء منهما مجعولاً ، وانهما من خصوصيات الحكم التكليفي وكيفية سقوطه .

ثم أنه ذكر بعضهم ان مجعولات الشارع ثلاثة : الأحكام التكليفية ، والأحكام الوضعية ، والماهيات المخترعة . وأول من ذهب الى ذلك هو الشهيد ﷺ حيث ذكر ان الماهيات المخترعة الفاظها أسامي للصحيحة منها إلّا الحج والصوم ، لوجوب المضي فيهما وان فسدا . وتبعه في ذلك ، أي في مجعولية الماهيات المخترعة ، جماعة منهم المحقق النائيني [1] .

ولا نتعقل له معنى صحيحاً ، فان ما يصدر من الشارع حين الأمر بها امور ثلاثة ، ليس شيء منها جعلاً لها تشريعاً :

---

(١) اجود التقريرات : ٢/٣٨٢.

الأول : تصور تلك المقولات المتباينة بلحاظ واحد ، وهذا التصور وان كان جعلاً لها ، إلّا أنه جعل تكويني في وعاء الذهن لا تشريعي كالجعل الخارجي ، غاية الأمر في وعاء الخارج يوجد كل جزء من اجزائها بوجود مستقل ، لأنها مقولات متباينة ، ولكن في الذهن توجد جميعها بوجود واحد ، فالتصور ايجاد تكويني لا تشريعي .

الثاني : تصديق المولى بترتب غرض واحد على مجموع تلك الأجزاء ودخلها في ملاك واحد . والتصديق أيضاً كالتصور أمر تكويني ، كما انَّ دخل الأجزاء المتباينة في غرض واحد تكويني أجنبي عن الجعل والاختراع .

الثالث : أمره بها ، وهو حكم تكليفي ، لا جعل الماهية واختراعها تشريعاً .

فالصحيح انحصار مجعولات الشريعة بالأحكام . كما عرفت عدم الانحصار في الحكم التكليفي ، بل الأحكام الوضعية أيضاً مجعولة اما استقلالاً واما بالتبع .

ثم ان الأحكام التكليفية كما يمكن أن تكون مجعولة تارة : بنحو القضايا الحقيقية التي يكون الحكم فيها ثابتاً للموضوعات المفروض وجودها وهو الغالب ، واخرى : بنحو القضية الخارجية الشخصية ، كأمر النبي أو الوصي شخصاً بشيء بما أنه شارع وجاعل للحكم ، مثل أمره ﷺ بتنفيذ جيش اسامة ، ولعن من تخلف عنه ، فيجب على المأمور اتباعه ، فان هذا الفرض هو المتيقن من قوله تعالى ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم﴾ [1] وإن كان الصحيح وجوب امتثال أمرهم مطلقاً ، كذلك الأحكام الوضعية ربما تكون مجعولة على نحو القضايا الحقيقية كقوله ﴿أحل الله البيع﴾ ويمكن ان تكون مجعولة بنحو القضايا الخارجية ، كجعل الولاية والوصاية ونحوها لأشخاص خاصة .

فما ذكره المحقق النائيني من انحصار الحكم الوضعي بما هو مجعول بنحو القضية

---

(١) التوبة : ٢٧٥ .

الحقيقية ، كالملكية المجعولة للوارث أو بالاسترقاق ونحوه ، وعدم كون الآخر حكماً وضعياً إن كان مجرد اصطلاح فلا مشاحة فيه ولا نزاع في التسمية ، وإلّا فلا وجه له .

فتحصل : مما بيناه أنه لا وجه للتفصيل في جريان الاستصحاب بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية المجعولة استقلالاً ، فكما يجري استصحاب عدم النسخ اذا شك في بقاء الحكم التكليفي في مرحلة الجعل ، يجري عند الشك في ارتفاع الحكم الوضعي بالنسخ . وكذا لو بنينا على جريان الاستصحاب عند الشك في بقاء الحكم التكليفي المجعول نبني على جريانه اذا شك في بقاء الحكم الوضعي الفعلي . وكذلك الحال في استصحاب الحكم الجزئي في الشبهات الموضوعية ، فانه كما يجري في الأحكام التكليفية يجري في الأحكام الوضعية أيضاً ، فاذا شك في سقوط وجوب فعل عن ذمة مكلف خاص ، للشك في الاتيان به ، جرى فيه استصحاب عدم الاتيان وبقاء الوجوب ، وهكذا اذا شك في زوال ملكية زيد عن ماله لاحتمال بيع ونحوه جرى فيه استصحاب عدمه وبقاء الملكية ، فلا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي المجعول مستقلاً في شيء من المراتب الثلاثة من حيث جريان الاستصحاب وعدمه ، والتفصيل بين الأقسام .

وأما الحكم الوضعي المجعول تبعاً كالشرطية فهو أيضاً قابل للاستصحاب ، إلّا أن الشك في بقائه ملازم للشك في بقاء منشئه ، وجريان الاستصحاب فيه يغني عن جريانه في الحكم الوضعي ، مثلاً إذا شككنا في بقاء شرطية الطهارة للصلاة وارتفاعها بالنسخ ، فهذا الشك ملازم للشك في بقاء الأمر بالصلاة المقيدة بالطهارة ، فيجري استصحاب بقاء الأمر بالصلاة المقيدة بالطهارة ، فيثبت الأمر بالمقيد ظاهراً ، فينتزع منه الشرطية الظاهرية ، كما كان تنتزع الشرطية الواقعية من الأمر الواقعي بالصلاة المقيدة بالطهارة ، ومعه يكون اجراء الاستصحاب في

نفس الشرطية لاثبات بقائها ظاهراً لغو واضح ، بل هو تحصيل الحاصل ، ودائماً يكون الأمر كذلك ، لمكان الملازمة بين الحكم الوضعي ومنشأ انتزاعه وجوداً وعدماً .

هذا تمام الكلام في بيان بعض التفصيلات في الاستصحاب مع اسقاط جلها ، لعدم ترتب فائدة مهمة على التعرض لها .

« تنبيهات »

التنبيه الأول: هل يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المتيقن ماضياً والمشكوك فعلياً كما هو الغالب ، أو يكفي فيه مجرد تأخر المشكوك عن المتيقن ولو كان المتيقن أمراً فعلياً والمشكوك استقبالياً ؟ لم نر من تعرض لجريان هذا الاستصحاب وعدمه سوى ان المحقق النائيني في بحث المقدمة المفوتة نسب الى صاحب الجواهر عدم جريانه من دون تعرض لدليله . وقد حكي عنه خلافه في مسألة ادراك الجماعة بادراك الامام راكعاً ، حيث ذكر ما حاصله : عدم امكان تصحيح صلاة المأموم باستصحاب بقاء الامام راكعا ، لأنه مثبت ، ولكن يجوز له الاقتداء مع هذا الاحتمال عملاً بالاستصحاب .

وكيف كان مورد جل أخبار الاستصحاب وان كان هو الأول ، كما يظهر من قوله عليه السلام في المضمرة « لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت » إلّا ان اطلاق العلة المذكورة فيها كقوله عليه السلام « فان اليقين لايدفع بالشك » وقوله « وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » وغير ذلك مما استفيد منه عدم جواز رفع اليد عن الأمر المبرم بغير المبرم يعم الصورتين ، فاذا تيقنا بعدالة زيد فعلاً ، وشككنا في بقائها الى سنة مثلاً ، جرى استصحاب بقاؤه ، إلّا أنه لابد في جريانه من ترتب أثر عليه فعلاً .

ويترتب عليه الأثر في مسألة جواز البدار لذوي الأعذار في باب الصلاة ، فان مقتضى القاعدة لمن يعلم بزوال عذره لزوم التأخر وعدم جواز البدار ، لأن المأمور به انما هي الطبيعة فيما بين مبدء الوقت ومنتهاه .

كما ان من علم باستمرار عذره واستيفائه الوقت جاز له البدار، لكونه مكلفاً بالصلاة الفاقدة لذاك الجزء أو الشرط المتعذر، فاذا شك في بقاء العذر وعدمه ليس له البدار، لعدم احراز الأمر بالفاقد، إلّا اذا بنينا على جريان الاستصحاب الاستقبالي، فانه حينئذ يستصحب بقاء العذر الى آخر الوقت، فبالتعبد الشرعي يثبت الأمر الظاهري بالفاقد، فيجوز الاتيان بها غايته جوازاً ظاهرياً لا واقعياً، فاذا أتى به ولم ينكشف الخلاف الى أن خرج الوقت فهو، وإلّا فيبنىٰ وجوب الاعادة وعدمها على اجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي وعدمه، فان قلنا بالاجزاء ـ ولا نقول به ـ لم تجب الاعادة، وإلّا فتجب.

وما ذكرناه جار في جميع الأعذار إلّا التيمم، فقد وردت فيه روايات دالة على عدم البدار ولزوم التأخير. وفي بعضها ان فاته الماء فلا تفوته الأرض. واخذ في بعضها عنوان عدم التمكن، وهو محمول على اليأس عن التمكن من استعمال الماء، ولهذا فصلنا في محله بين التيمم وغيره، عكس ما أفتى به السيد في العروة من جواز البدار في جميع الأعذار سوى التيمم.

التنبيه الثاني: حكم الاستصحاب مع الشك التقديري.

بما ان الموضوع في أدلة الاستصحاب عنوان اليقين والشك فيعتبر في جريانه فعليتهما، كما هو شأن جميع الأحكام المجعولة بنحو القضايا الحقيقية، فانها كما عرفت تنحل الى قضية شرطية، مقدمها تحقق الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، ففعلية الموضوع لابد منه في فعلية الحكم ظاهرياً كان أو واقعياً، فظاهر قوله الخمر حرام، حرمة ما هو خمر تحقيقاً لا تقديراً، فلا يثبت به الحرمة لما هو خمر على تقدير الغليان. وكذا النهي عن نقض اليقين بالشك لايعم الشك التقديري الذي معناه عدم ثبوت الشك، فاذا تيقن المكلف بشيء ثم غفل عنه لايجري فيه الاستصحاب، لعدم وجود الشك إلّا معلقاً، بمعنى أنه لو التفت يشك، نظير مالو غلى يكون خمراً.

وقد اختاره شيخنا الأنصاري [١] ورتب عليه فرعين :

الأول : صحة الصلاة فيما اذا تيقن المكلف بالحدث فغفل وصلى ، ثم بعد الفراغ شك في الوضوء ، فان الشك التقديري إذا كان كافيا في جريان الاستصحاب لجرى في حقه استصحاب الحدث حين الشروع في الصلاة وفي الأثناء ، حيث لامجال لقاعدة الفراغ ، فكانت صلاته محكومة بالفساد . وهذا بخلاف ماإذا اعتبرنا فعلية الشك ، فانه لامجال حينئذ للاستصحاب قبل الفراغ ، لعدم فعلية الشك ، وكذا بعده ، لقاعدة الفراغ وتقدمها عليه بالحكومة ـ كما هو الصحيح ـ أو بالتخصيص ـ كما قيل ـ لأنه لو لم تتقدم عليه لزم تخصيصها بالموارد النادرة كالشك في المانع ، وسيتضح في محله انشاء الله تعالى .

الثاني : بطلان صلاة من تيقن بالحدث ثم شك فيه وجرى في حقه الاستصحاب ، ثم غفل عن حاله وصلى ، وبعدها التفت وشك في كونه محدثاً ، لتنجز الحدث عليه بالاستصحاب قبل الشروع في الصلاة .

ونقول : الكبرى الكلية التي أفادها تامة ، وهي اعتبار فعلية اليقين والشك في جريان الاستصحاب ، لأن ظاهر القضية ثبوت الحكم للموضوع الفعلي لا التقديري كما عرفت . إلّا ان ما فرعه عليها غير صحيح .

أمّا الفرع الأول : فاستصحاب الحدث حين الشروع في الصلاة وفي الأثناء وان لم يكن جارياً ، إلّا أن جريان قاعدة الفراغ ايضا محل تأمل ، وعليها تبتني صحة الصلاة وفسادها .

توضيحه : انّه بناءً على كون قاعدة الفراغ من الامارات العقلائية التي أمضاها الشارع كما هو المختار ، فان الشارع في عمل مركب بحسب طبعه لا يخل

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٥٤٧ـ٥٤٨ (ط . جامعة المدرسين) .

بشيء مما يعتبر فيه عمداً ، والاخلال السهوي خلاف الأصل ، ولا يعتني باحتماله العقلاء ، لأن الانسان حين اشتغاله بالعمل ملتفت غالباً ، وإنما يسهو بعد الفراغ منه ، واليه اشير في بعض الأخبار بقوله ﷺ « لأنه حين مايتوضأ أذكر » وقوله ﷺ « لأنه حينما يصلي أقرب الى الواقع منه حينما يشك » وقوله ﷺ فيمن شك في الركوع وقد دخل في السجدة « بلى قد ركع » ، فتختص بما اذا كانت الأذكرية حين العمل محتملة ، ولا تجري مع اليقين بالغفلة ومجرد احتمال المصادفة الواقعية ، نظير ما إذا كانت صورة العمل محفوظة وشك في صحته ، كما اذا توضأ بمايع معين وصلى ، ثم شك في كونه مطلقاً أو مضافاً ، فلا تجري في المقام أيضاً ، إذ المفروض ان المصلي متيقن بالغفلة حين الشروع وفي الأثناء ، وحاله بعد الفراغ وقبله سيان ، فأين الأذكرية والأقربية الى الواقع ؟ ! فحينئذ يجري استصحاب الحدث بعد الصلاة ، فيحكم ببطلانها .

وأما بناء على كونها وظيفة عملية جارية في فرض الغفلة ومجرد احتمال المصادفة ، كما هو أحد الوجهين في المسألة ، فيحكم بصحة الصلاة ، سواء قلنا بجريان الاستصحاب التعليقي أم لم نقل به ، فان قاعدة الفراغ كما تتقدم على الاستصحاب الفعلي الجاري بعد الفراغ ، لكونها واردة في مورده ، كذلك تتقدم على الاستصحاب التعليقي الجاري قبل الفراغ ، لعين ذاك الوجه ، فانه مورد لها غالباً لو قلنا بجريانها مع الغفلة أيضاً ، فلابد من ترجيحها عليه .

وبالجملة فلابد من النظر في أدلة قاعدة الفراغ ، فان قيل : بجريانها في مورد الغفلة جرت في المقام ، وتتقدم على الاستصحاب التعليقي لو قلنا به ، فيحكم بصحة الصلاة ، وإلّا فلا تجري ، فيحكم بفساد الصلاة ، سواء قلنا بالاستصحاب التعليقي أم لم نقل .

وأما الفرع الثاني : فبطلان الصلاة فيه ليس لما ذكره الشيخ من استصحاب بقاء الحدث قبل الصلاة ، لزواله حين الشروع في الصلاة وفي الأثناء بزوال موضوعه وهو الشك الفعلي وانقلابه الى الغفلة ، فانه كما يعتبر فعلية الشك في جريان الاستصحاب حدوثاً يعتبر فعليته فيه بقاء ، فاذا غفل عن الشك يسقط الاستصحاب لا محالة . ولا أثر لجريانه قبل الصلاة مع سقوطه حين الشروع فيها ، بل الفساد إنما هو لعدم جريان قاعدة الفراغ فيها ، فانها إنما تجري في الشك الحادث بعد الفراغ لا قبله ، والشك في الحدث بعد الصلاة بعينه هو الشك الأول الثابت قبل الدخول في الصلاة عرفاً ، الذي غفل عنه وكان موجوداً في خزانة النفس ثم التفت اليه ، وكونه بالدقة العقلية شكا حادثاً مغايراً للشك الأول لايعتنى به بعد كونه عينه بنظر العرف الذي هو المعتبر .

نعم لو فرض الشك في الصحة من جهة اخرى بحيث كان شكا حادثاً عرفاً جرت فيه القاعدة ، بناءً على جريانها مع الغفلة . فالمدار في بطلان الصلاة على جريان القاعدة وعدمه لا الاستصحاب .

وبما بيناه ظهر ان ما ذكره في الكفاية [1] من تقييد الفرع بما اذا قطع المصلي بعدم تطهيره بعد الشك لايوجب بطلان الصلاة من حيث الاستصحاب .

التنبيه الثالث: موارد ثبوت الحالة السابقة بغير اليقين.

لا اشكال في جريان الاستصحاب في مااذا تيقن المكلف بحدوث شيء وجداناً وشك في بقائه . وإنما الكلام في جريانه فيما كان محرزاً بالتعبد بقيام امارة أو أصل عملي عليه .

---

(١) كفاية الأصول : ٣٠٩/٢.

قد يستشكل فيه كما في الكفاية [١] بما حاصله : بأنه ليس في موردها حكم متيقن ، فلا يقين بالحدوث ، كما لا شك في البقاء أيضاً ، لتفرعه عليه ، إلّا تقديراً أي لو كان هناك حكم ثابت فهو شاك في بقائه ، فلا مجال للاستصحاب المتقوم باليقين والشك الفعليين .

والاشكال على القول بالطريقية في باب الامارات واضح ، إذ ليس في موارد قيامها سوى تنجز الواقع على تقدير ثبوته .

وأما على السببية فلأن قيام الامارة في مورد ان أوجبت ثبوت مصلحة في ذاته مقتضية لجعل الحكم على طبقها ، وكان قيامها من قبيل العلة والواسطة في الثبوت ، كان مؤداها حكماً متيقناً ثابتاً لذات الموضوع ، كما قيل ان ظنية الطريق لاتنافي قطعية ، الحكم فاذا شك في ارتفاعه يستصحب .

ولكن من المحتمل ان يكون قيام الامارة من قبيل الواسطة في العروض ، فتوجب ثبوت المصلحة والحكم الظاهري بعنوان قيام الامارة . وعليه فاذا زالت الامارة يزول الحكم الثابت بعنوان قيامها لا محالة ، فاذا شك فيه يكون الشك في حدوث حكم جديد ، لا بقاء الحكم الأول ، مثلاً اذا أخبرت البينة بنجاسة شيء في زمان ثم شككنا في بقائها ، ففي ظرف الشك ليست البينة قائمة على النجاسة ، ولذا لو سئلت عن النجاسة بقاء تنفى العلم بها ، فلا محالة تزول النجاسة الثانية بعنوان اخبارها . ونظير هذا ما اذا أفتى المجتهد بشيء ثم تردد في فتواه ، فانه لا يمكن استصحاب ما كان يفتي به سابقاً ، لأنه كان ثابتاً بعنوان فتوى المفتي ، وقد ارتفع قطعاً . فعلى كل من الطريقية والموضوعية لا مجال لجريان الاستصحاب في مؤديات الطرق والامارات .

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٣١٠ .

وأجاب في الكفاية [١] عن الاشكال بما حاصله : أن أدلة الاستصحاب ناظرة الى مرحلة البقاء والتعبد به على تقدير الحدوث ، فاذا تنجز حدوثاً تنجز بقاء ، وان كان ذلك ببركة الاستصحاب والملازمة بين الحدوث والبقاء .

ثم أورد على نفسه بأنه كيف يمكن ذلك ؟ ! وقد اخذ اليقين في دليل الاستصحاب . فأجاب أنه اخذ مرآة وكاشفاً عن الواقع .

ونقول : ماذكره لايمكن المساعدة عليه .

أما كون اليقين مأخوذاً على نحو الطريقية ، ففيه : أنه طريقي بالاضافة الى متعلقه ، وموضوعي الى الاستصحاب ، كعنوان الشك المأخوذ فيه ، فلا وجه لالقائه وجعل الاعتبار بالواقع . ويؤكد ذلك اسناد النقض اليه على ما أوضحناه من ان المراد به رفع اليد عن الأمر المبرم بغير المبرم ، فظاهر الأدلة اعتبار تحقق الصفتين في جريان الاستصحاب .

وأما ما ادعاه من ان مفادها الملازمة بين الحدوث والبقاء ، فان أراد بها الملازمة الواقعية ، كالملازمة الثابتة بين النهي والافطار بقوله عليه السلام « وكلما أفطرت قصرت » بأن تكون الروايات اخباراً عن الملازمة .

ففيه : مضافاً الى القطع بعدم الملازمة كذلك بين الثبوت والدوام ، ومخالفته لظاهر الأخبار ، أنه عليه يكون اخبار الامارة عن حدوث شيء اخباراً عن بقائه بالالتزام بعد ثبوت الملازمة شرعاً ، سواء كان المخبر ملتفتاً الى الملازمة أم لم يكن ، كما سيتضح في بحث المثبت ، فيكون البقاء مفاد الامارة لا الأصل ، فلابد من حجية مثبتاته ولوازمه العقلية ، وهو لايقول به .

وإن أراد بها الملازمة الظاهرية الراجعة الى جعل منجز الحدوث منجز البقاء تعبداً .

---

(١) المصدر السابق .

ففيه : مضافاً الى كونه خلاف الظاهر ، ان لازمه تنجز الاحتمال بقاء اذا كان منجزاً حدوثاً ، فلا يمكن الرجوع الى البراءة في أطراف العلم الاجمالي بعد انحلاله ، لتنجز الاحتمال فيها حدوثاً ، فيستحيل الجواب عن شبهة بعض المحدثين في المنع عن الرجوع الى البراءة في الشبهات الحكمية مطلقاً من دعوى العلم الاجمالي بوجود أحكام الزامية فيها ، وقد أجبنا عنها بالانحلال . وعلى هذا الأساس لا فائدة في انحلاله ، لعدم امكان الرجوع الى البراءة بعده أيضاً . كما انه يلزم منه حجية قاعدة اليقين أعني الشك الساري .

وتوهم : أن المراد بالملازمة التعبد ببقاء ما ثبت واقعاً ، تيقن به المكلف أو لم يتقين ، فاسد ، فان لازمه مضافاً الى مخالفته لظاهر الأدلة ، وعدم امكان اسناده الى المحقق المزبور ، جريان الاستصحاب بمجرد احتمال البقاء في فرض الثبوت واقعاً ، ولو لم يعلم به المكلف ، فاذا شك في نجاسة شيء وجرى فيه قاعدة الطهارة ثم بعد مدة علم بأنه كان نجساً سابقاً قبل زمان الشك في نجاسته انكشف به نجاسته من حين الشك ، للاستصحاب ، وهذا مما لايمكن الالتزام به .

نعم يمكن أن يقال : ان المراد باليقين في الأخبار المانعة عن نقضه بالشك مطلق المنجز ، فمفادها عدم نقض المنجز بالشك ، سواء كان هو اليقين الوجداني أو غيره ، وإنما عبر عنه باليقين من باب أنه أظهر أفراد المنجز ، كما عبر عنه بالمعرفة في قوله عليه السلام « حتى تعرف الحرام منه بعينه » ، وقوله « حتى تعلم انه قذر » وهذا الاحتمال وإن كان وجيهاً ثبوتاً ، إلّا انه خلاف الظاهر اثباتاً ، إذ التعبير بالفرد وارادة الجامع لايمكن إلّا بقرينة .

فالصحيح : عدم امكان دفع الشبهة على مسلك المحقق الخراساني ومن تبعه من كون المجعول في باب الطرق والامارات هو المنجزية والمعذرية . إلّا انه يمكن الجواب عنها على المسلك المختار .

فنقول : يقع الكلام تارة : في جريان الاستصحاب في مؤديات الطرق والامارات ، واخرى : في موارد الأصول العملية .

أما الامارات : فيستحيل ان يكون المجعول فيها هو المنجزية والمعذرية ، لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان ، وهو غير قابل للتخصيص ، كقبح الظلم الذي لايمكن تخصيصه ، فلا معنى لان يقال ان العقاب بلا بيان قبيح إلّا في مورد الامارة ، بل لو أراد المولى تنجيز الواقع لابد له من ايصاله ولو بايجاب الاحتياط على ما مرّ تفصيله .

وعليه فلا مناص من الالتزام بكون المجعول في الامارات هي الطريقية ، أي اعتبارها علماً تأسيساً أو امضاءً ، كما هو ظاهر أدلتها أيضاً ، كقوله عليه السلام « لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرد به عن ثقاتنا » فحينئذ يوجد باعتبار الشارع صنف آخر للعلم ، فيكون له فردان واقعي وتعبدي .

ويترتب على اعتباره هذا أمران :

أحدهما : المنجزية ، فان المكلف الذي قامت الامارة لديه على الالزام كان له ان يتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ويأمن بها قبل اعتبار الشارع الامارة علماً . وأما بعده فليس له ذلك ، لتمامية البيان كما في موارد القطع الوجداني ، فيكون نفس احتمال التكليف منجزاً ، فالمنجزية ليست بنفسها مجعولة في باب الامارات ، وإنما هي أثر لما هو المجعول .

ثانيهما : قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الكاشفية ، كما هو ظاهر عنوان العلم والقطع اذا اخذ في دليل ، فاذا قامت الامارة على نجاسة شيء مثلاً ، فنسيها المكلف ، وصلى فيه ، وجب عليه الاعادة ، كما كانت تجب عليه فيما اذا علم وجداناً بالنجاسة ونساها ، ومن هنا ذكرنا في مبحث القطع قيام الامارة بدليل حجيتها مقام القطع الطريقي المحض والمأخوذ في الموضوع على نحو الطريقية من دون

أن يلزم منه الجمع بين اللحاظين .

وعليه فالامارة علم تعبداً اذا قامت على شيء ، ومن قامت لديه متيقن في اعتبار الشارع فيعمه أدلة الاستصحاب المانعة عن نقض اليقين بالشك بالحكومة . ومما يؤكد ذلك ان اليقين المأخوذ غاية للاستصحاب في قوله عليه السلام « ولكن تنقضه بيقين مثله » يعم الامارات المعتبرة شرعاً كالبينة ، ولذا يرفع بها اليد عن الاستصحاب ، وليس ذلك إلّا للحكومة . ولا فرق من هذه الجهة بين اليقين المذكور في الصدر والمأخوذ في الذيل .

وأما الأصل العملي : فتارة : يكون متكفلاً للحكم الظاهري حدوثاً وبقاءً ، واخرى : يكون متكفلاً له حدوثاً فقط .

والأول : كقاعدة الطهارة واصالة الحل والاستصحاب ، فاذا شك في نجاسة شيء وجرت فيه القاعدة ، وكان مقتضاها ثبوت طهارة ظاهرية مستمرة ما لم يعلم بالنجاسة ، فاذا احتمل بعد ذلك ارتفاعها لم يجري فيها الاستصحاب وان كان الشك شكا حادثاً ، لأن الطهارة الواقعية لم تكن متيقنة حدوثاً ، والطهارة الظاهرية محرزة وجداناً ، لعدم حصول غايتها وهي العلم بالخلاف ، فأي شيء يستصحب . وهكذا أصالة الحل فانها تثبت حلية ظاهرية عند الشك حدوثاً وبقاء ما لم يعلم الحرمة ، فلا مجال لاستصحابها .

وتوهم حكومة الاستصحاب على سائر الأصول العملية ، مدفوع ، بأنه إنما يتقدم فيما اذا تمت أركانه . وكذا حال الحكم الظاهري الثابت بالاستصحاب ، مثلاً لو شككنا في طهارة شيء بقاء بعد العلم بحدوثها ، وجرى فيها الاستصحاب ، ثم احتملنا زوالها لجهة اخرى ، لا معنى لاستصحاب الطهارة الثابتة بالاستصحاب حدوثاً وبقاء الى أن يعلم بالخلاف .

نعم بناء على عدم جريان الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي في هذه

الموارد ، لكون الشك فيه مسبباً عن الشك في الملاقات وعدمه ، فيجري الاستصحاب في السبب دونه ، والتعبير باستصحاب الطهارة مبني على المسامحة ، فالمستصحب في الحقيقة عدم الملاقات مع النجس ، لا مانع من جريان الاستصحاب اذا احتمل ارتفاع الطهارة المستصحبة لأجل الملاقات مع نجس آخر ، فيستصحب عدم ملاقاته معه كما استصحب عدم ملاقاته مع النجس سابقاً .

وبعبارة اخرى : النجاسة المحتملة من جهة الملاقات مع البول مغايرة مع النجاسة المحتملة من جهة الملاقات مع الدم ، فكل منهما مورد للاستصحاب ، وجريانه في أحداهما لايغني عن الآخر . هذا فيما اذا كان الأصل متكفلاً للحكم الظاهري حدوثاً وبقاء .

وأما الثاني : أي اذا كان الاصل متكفلاً له حدوثاً فقط ، فهو مثل ما اذا شككنا في طهارة الماء ، وجرى فيه قاعدة الطهارة ، وحكم بطهارته تعبداً ، ثم غسلنا به الثوب المتنجس ، فان الثوب حينئذ ثوب مغسول بماء طاهر . اما غسله بالماء فوجداني وأما كونه بماء طاهر فبحكم الشارع ، فيحكم بطهارة الثوب ظاهراً . لكن بما ان قاعدة الطهارة لم تجر في نفس الثوب لتثبت طهارته حدوثاً وبقاء ، وإنما جرت في الماء الذي غسل به الثوب ، فليس أثرها إلّا طهارة الثوب حدوثاً فقط ، فاذا شك في بقاء ماكان متيقناً من الطهارة الظاهرية لا مانع من استصحابها .

فتلخص : ان الصحيح جريان الاستصحاب في مورد الامارات ، لأنها يقين تعبداً ، وفي مورد الاصول العملية فيما اذا كان متكفلاً للحكم الظاهري حدوثاً فقط .

التنبيه الرابع: استصحاب الكلي.

قد يكون المستصحب شخصاً فيما اذا رتب الأثر على الشخص شرعاً، كحرمة المكث في المسجد المترتبة على خصوص الجنابة. وقد يكون كلياً ملغى عنه الخصوصيات الشخصية فيما اذا كان الأثر مترتباً على الجامع، كحرمة مس المصحف على المحدث على مافسّر به قوله تعالى ﴿لا يمسه الّا المطهرون﴾ [1] من باب التفعل لا التفعيل.

وليعلم ان جريان الاستصحاب في الكلي غير مبني على القول بوجود الطبيعي في الخارج، وإن كان هو الصحيح، بل يجري حتى على القول بكونه انتزاعياً، لأن حقيقة الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما تعلق به اليقين حدوثاً اذا كان مورداً للأثر على ماهو عليه من الوجود الخارجي أو الانتزاعي. فالمراد من الثبوت في مورد الاستصحاب ما يعم الثبوت الخارجي والانتزاعي وغير ذلك. على أن البحث عن وجود الكلي الطبيعي بحث فلسفي في انه يمكن وجود أمرين طوليين بوجود واحد، وإنما يستحيل ذلك في الموجودين العرضيين لكونه خلفاً أو لا يمكن ذلك مطلقاً ؟ واما بالنظر العرفي المسامحي فالكلي الطبيعي موجود حقيقة، والألفاظ تحمل على المعاني العرفية.

ثم انه لا يفرق في جريان الاستصحاب في الكلي بين ان يكون من المقولات المتأصلة كالجواهر والأعراض، أو يكون من الامور الانتزاعية كالعناوين الاشتقاقية مثل العالم والقائم فيجري فيها الاستصحاب اذا رتب عليها الأثر، أو يكون من الامور الاعتبارية كالملكية والزوجية، ومن هذا القبيل جميع الأحكام الوضعية والتكليفية.

---

(١) الواقعة : ٧٩.

ثم الأثر الشرعي إن كان مترتباً على الشخص فلا مجال لاستصحاب الكلي بلحاظ ذاك الأثر، لعدم ترتبه عليه، وإن كان مترتباً على الجامع، فلا مجال لاستصحاب الشخص بلحاظه، لأن استصحاب الخصوصية حينئذ لغو محض. مثلاً حرمة مس المصحف رتبت شرعاً على طبيعي الحدث، وحرمة المكث في المساجد على خصوص الجنابة، فاذا شك الجنب في انه اغتسل أم لم يغتسل بعد، فبلحاظ حرمة مس الكتاب لابد له من استصحاب طبيعي الحدث، وبلحاظ حرمة المكث في المساجد لا مناص له من استصحاب خصوص الجنابة.

اذا عرفت ما بيناه نقول: استصحاب الكلي ينقسم الى أقسام أربعة:

الأوّل: أن يتيقن وجود الكلي في ضمن فرد ويشك في ارتفاعه من جهة احتمال ارتفاع الفرد بعينه.

وقد عرفت انه ان اريد فيه ترتيب آثار الفرد يستصحب بقاؤه. وإن اريد ترتيب آثار الكلي يستصحب بقاء الكلي دون الخصوصيات.

وقد ظهر بما ذكرناه فساد ما ربما يستظهر من الكفاية [1] من كون المكلف مخيراً فيه بين استصحاب الشخص واستصحاب الكلي، لتعين استصحاب كل منهما بلحاظ الأثر المترتب عليه.

الثاني: أن يتيقن بوجود الكلي في ضمن فرد، وتردد الفرد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو محتمل البقاء أو مقطوعه. وما صدر من الشيخ من التعبير بمقطوع البقاء الظاهر انه من باب المثال، وإلّا فمجرد احتمال البقاء كاف في الاستصحاب، مثاله ما اذا خرج من المتطهر المستبرء بالخرطات رطوبة مرددة بين البول والمني، فانه اذا توضأ يشك في بقاء طبيعي الحدث المتيقن وارتفاعه، لأنه إن كان في ضمن الأصغر فقد ارتفع، وإن كان في ضمن الأكبر فهو باق.

---

(١) كفاية الأصول: ٢/ ٣١٠ـ ٣١١.

الثالث : ما اذا تيقن بتحقق الكلي في ضمن فرد مرتفع قطعاً ، وشك في بقائه ، لاحتمال وجود فرد آخر مع الفرد الأول أو حدوثه مقارناً لارتفاعه بلا فصل زماني ، كما اذا علم بوجود زيد في الدار ، وعلم بخروجه فعلاً ، ولكن يحتمل كون عمرو معه في الدار وهو لم يخرج أو دخوله حين ماخرج .

الرابع : ما اذا تيقن بوجود فرد بعنوانه ، وعلم بارتفاعه ، وتيقن أيضاً بتحقق عنوان يحتمل انطباقه على تلك الذات المرتفعة قطعاً وانطباقه على فرد آخر يحتمل بقائه ، من غير أن يكون للعنوان دخل في ترتب الأثر ، مثاله ما اذا علم بوجود زيد في الدار ، وعلم بخروجه ، وعلم أيضاً بوجود متكلم هناك بهذا العنوان المشير القابل لأن ينطبق على زيد وان ينطبق على غيره ، وعلى تقدير انطباقه على زيد فقد ارتفع ، وإلّا فيحتمل بقائه . ومثاله الشرعي ما اذا علم بالجنابة ليلة الخميس ، واغتسل منها ، ثم رأى في ثوبه أثر جنابة ، فعلم بها بهذا العنوان ، واحتمل انطباقه على تلك الجنابة التي اغتسل منها ، كما يحتمل انطباقه على جنابة اخرى باقية .

والفرق بينه وبين القسم الأول ظاهر ، فان المتيقن فيه حدوث فرد يشك في بقائه . كما انه يفترق عن القسم الثاني بعدم اليقين فيه بارتفاع الفرد الحادث أصلاً ، بل كان الحادث فيه مردداً بين مقطوع الارتفاع ومحتمل البقاء ، وفي المقام ارتفاع الفرد المتيقن حدوثه معلوم . ويفترق عن القسم الثالث بأنه لم يكن فيه إلّا يقين واحد ، وفي القسم الرابع يقينان ، أحدهما متعلق بالذات بعنوانها ، والآخر بعنوان قابل الانطباق عليها وعلى غيرها . وبعبارة اخرى : لم يكن احتمال حدوث الفرد الآخر في القسم الثالث مقروناً بالعلم الاجمالي بخلاف المقام .

وبالجملة في القسم الرابع ليس للمتيقن يقين بوجود فردين ، ولذا لو سئل عن ذلك يقول لا أعلم بوجود فردين ، إلّا ان له يقينين ، أحدهما متعلق بالفرد ، والآخر بالعنوان كما عرفت . فالفرق بينه وبين الأقسام الاخر واضح .

اذا عرفت الأقسام نقول : لا ريب في جريان استصحاب الكلي في القسم الأول اذا رتب عليه الأثر . كما يجري فيه استصحاب الشخص بلحاظ الأثر المترتب عليه .

وأمّا القسم الثاني : فاستصحاب الشخص فيه غير جار كما هو ظاهر ، فلا يمكن ترتيب آثار بقاء شيء من الفردين بالاستصحاب . وأما وجود الكلي في ضمن الفرد المعين واقعاً فهو كان ميتقنا يشك في ارتفاعه فيستصحب ، فالمستصحب في الحقيقة هو الوجود المساوق للتشخص ، ولذا زعم السيد ﷺ في حاشية المكاسب غير مرة أنه من استصحاب الفرد المردد الذي لاذات له ، ولا ماهية ، ولا وجود ، فكيف يستصحب .

وقد أجبنا عنه بأن المستصحب وإن كان مردداً ، إلّا أنه مردد عندنا ، لا في الواقع ، وما لا ماهية له ولا وجود إنما هو الفرد المردد واقعاً ، المعبّر عنه بأحد الأمرين أو الامور ، وفي المقام الوجود الخاص المتيقن له اضافتان ، اضافة الى الفرد ، واضافة الى الطبيعي ، فيستصحب ذات الوجود بعينه بما انه مضاف الى الطبيعي ، ولذا نعبر باستصحاب الكلي بطريق الاضافة لا التوصيف ، والتعبير بالكلي من جهة الغاء خصوصية كل من الفردين في مقام الاستصحاب ، لعدم تمامية أركانه فيها ، وقد لايترتب عليها أثر أيضاً ، بل اذاكان لهما أثر لايترتب إلّا من جهة العلم الاجمالي .

ثم انّه اورد على جريان الاستصحاب في القسم الثاني بأنه دائماً محكوم بأصل آخر ، لأن الشك في بقاء الكلي فيه مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل ، والأصل عدمه ، فاذا ثبت بالتعبد عدم حدوث الفرد الطويل ، والمفروض ارتفاع الفرد القصير بالوجدان على تقدير ثبوته ، فبضم التعبد الى الوجدان يحرز انتفاء الكلي ، فكيف يستصحب بقاؤه .

واجيب عنه بوجوه :

الأول : ما في الكفاية [١] من ان الشك في بقاء الكلي بعد العلم بحدوثه ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل ، وإن كان حدوثه مشكوكاً فيه ، بل هو ناش عن كيفية الفرد الموجود ، أي اتصافه بعنوان الفرد الطويل كاتصاف الرطوبة بكونها منية . وليس لعدم اتصافه به حالة سابقة ليستصحب ، لأن الفرد من حين حدوثه كان معنوناً بأحد العنوانين ، فالأصل السببي غير جار .

وفيه : أنه انما يتم لو أنكرنا جريان الاستصحاب في العدم الأزلي . وأما على المختار من جريانه فلا ، فانه يقال : الفرد الموجود قبل وجوده لم يكن متصفاً بذاك العنوان ، ويشك في اتصافه به بعد حدوثه ، والأصل عدمه ، فبضمه الى الوجدان يثبت انتفاء الكلي .

وبهذا أنكرنا جريان استصحاب بقاء كلي النجاسة في موارد :

منها : ما اذا لاقى الثوب نجساً مردداً بين مايكفي فيه الغسل مرة واحدة بمقتضى اطلاقات الغسل كعرق الجنب وما يحتاج الى التعدد كالبول لقوله ﷺ « إن غسلته في المركن فمرتين » فاذا غسل الثوب مرة واحدة يشك في بقاء طبيعي النجاسة . وقد ذهب بعض الى استصحاب بقائها ، ونحن أنكرنا ذلك ، لأن الأصل عدم اتصاف ما أصاب الثوب بعنوان البولية وبه يدرج تحت اطلاق الأمر بغسل المتنجس . واستصحاب عدم كونه معنوناً بالعنوان الآخر لا يترتب عليه الأثر إلّا على القول بالأصل المثبت .

ومنها : ما إذا ولغ الكلب فيما يحتمل كونه إناءً ، فانه اذا غسل بالماء ولم يعفر يشك في ارتفاع نجاسته ، فتستصحب . وعلى ما اخترناه لا مجال له ، لأن الشك في

---

(١) كفاية الأصول : ٣١٢/٢ .

بقاء نجاسته مسبب عن الشك في كونه إناءً ، والأصل عدم اتصافه بها ، بل يمكن فيه استصحاب العدم النعتي .

الثاني : ما ذكره المحقق النائيني [١] من تعارض الأصلين ، للعلم بتحقق احدى الخصوصيتين ، فان الفرد يستحيل تحققه عارياً عن جميع الخصوصيات ، واستصحاب عدم وجود خصوصية الفرد الباقي معارض باستصحاب عدم تحقق خصوصية الفرد الزائل أي القصير ، فاذا سقطا بالمعارضة جرى استصحاب الكلي .

وفيه : ان استصحاب الكلي تارة : يكون فيما يترتب على كل من الخصوصيتين أثر مختص بها ، كما في الحدث المردد بين الأصغر والأكبر ، فان أثر الأصغر وجوب الوضوء وعدم ارتفاعه بالغسل ، فانه يرفع الحدث عن الجنب لا عن كل محدث . واخرى : فيما يكون هناك أثر مشترك ، ويختص الفرد بأثر يخصه ، كما في الثوب الملاقي مع رطوبة مرددة بين البول وعرق الجنب من الحرام .

أما في الأول : فاستصحاب عدم حدوث كل من الخصوصيتين وإن كان جارياً ، ويسقطان بالمعارضة كما ذكر المحقق المزبور ، إلّا انه لا حاجة فيه الى استصحاب الكلي أصلاً ، إذ يكفي في لزوم ترتيب آثار بقاء الكلي نفس العلم الاجمالي ، فاستصحابه لغو ظاهر .

وأما الثاني : فلا يجري فيه استصحاب عدم حدوث الفرد القصير ، لعدم ترتب أثر عليه ، فيجري استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل كالملاقات مع البول في المثال بلا معارض ، فلايجري معه الشك في بقاء الكلي ليستصحب .

الثالث : ما يظهر من الكفاية أيضاً [٢] ، وحاصله : ان الشك في بقاء الكلي

---

(١) اجود التقريرات : ٢/٣٩٢ـ٣٩٣.

(٢) كفاية الأصول : ٢/٣١٢.

وان كان ناشئاً عن الشك في حدوث الفرد الطويل أو كون الحادث فرداً طويلاً ، إلّا أنه ليس كل أصل جار في السبب حاكما على الأصل الجاري في المسبب رافعاً للشك فيه ، بل الحكومة إنما تكون فيما اذا كان جريان الأصل في السبب مثبتاً لما تعلق به الشك المسبب أو نافياً له شرعاً ، كما اذا غسلنا الثوب المتنجس بماء مشكوك الطهارة ، فانه بعد ذلك يشك في بقاء نجاسته ، وهو مورد للاستصحاب ، إلّا أن هذا الشك ناش عن الشك في طهارة الماء ، وأصالة الطهارة في الماء تثبت طهارة الثوب شرعاً وانه غسل بماء طاهر بحكم الشارع ، فيرتفع الشك تعبداً . وكذا اذا توضأ المحدث بماء مشكوك الطهارة ، فانه يشك حينئذ في بقاء الحدث ، ومنشأه الشك في طهارة الماء ، وجريان قاعدة الطهارة فيه يثبت ارتفاع الحدث تعبداً . وفي هذا الفرض يكون الأصل الجاري في السبب نافياً لما تعلق به الشك في المسبب ، أي يكون مخالفاً للأصل الجاري فيه في المؤدى . واذا فرضنا ان الماء مستصحب النجاسة كان الأصل الجاري في السبب مثبتاً لما تعلق به الشك في المسبب وموافقاً له في المؤدى .

وبالجملة حكومة الأصل السببي على المسببي إنما هي فيما اذا كان المسبب مترتباً على السبب شرعاً ، وهذا مراد صاحب الكفاية من السببية الشرعية . وأما اذا كان الترتب عقلياً فلا حكومة كما في المقام ، فان انتفاء الكلي من لوازم عدم حدوث الفرد الطويل عقلاً ، فاستصحابه لا ينفي بقاء الكلي شرعاً ، ولا يوجب انعدام الشك فيه تعبداً ، فيجري فيه الاستصحاب ، ولو جرى استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل .

وهذا الوجه متين جداً . وعليه نفصّل في موارد استصحاب الكلي بينما اذا كان استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل أو كون الحادث فرداً طويلاً نافياً شرعاً لبقاء الكلي ، كما فيما اذا تردد ملاقي الثوب المغسول مرة واحدة بين ان

يكون بولاً أو عرق جنب من الحرام ونحوه مما لايعتبر فيه التعدد ، فان استصحاب عدم اتصاف ما أصاب الثوب بالبولية يثبت طهارة الثوب المغسول مرة واحدة ، لدخوله حينئذ تحت اطلاق ما ورد من الأمر بغسل المتنجس الذي خرج عنه عنوان المتنجس بالبول ونحوه مما يعتبر فيه التعدد أو التعفير ، وهكذا ما يحتمل كونه اناء اذا ولغ فيه الكلب ثم غسلناه بالماء بدون التعفير ، فان استصحاب عدم اتصافه بالانائية محمولياً أو نعتياً يثبت طهارته شرعاً ، لما ذكرناه ، فلا مجال لاستصحاب بقاء طبيعي النجاسة ، وبينما اذا لم يكن كذلك ، كاستصحاب عدم تحقق الجنابة ، فان ارتفاع الحدث بالوضوء لايثبت به تعبداً ، وليس من آثاره شرعاً .

ولصاحب الكفاية جواب آخر ، وهو الجواب الثاني في كلامه ، وحاصله [1] : ان الكلي عين الفرد ، لا من لوازمه ليكون الشك في بقائه مسبباً عن الشك في حدوثه .

ولم نعرف حقيقة مرامه ، لأن الكلي اذا كان عين الفرد فاستصحاب عدم حدوث الفرد ينفي بقاء الكلي بطريق أولى ، فعلى ماذكره يكون عدم جريان استصحاب الكلي أوضح .

ثم لايخفى أنه لابد في جريان استصحاب الكلي من كون الخصوصية الموجودة في ضمنها الكلي مرددة بين الطويل والقصير ، بأن كانت حينما كان الفرد من أوّل حدوثه مردداً بين الأمرين بحيث لم يكن هناك أصل يعين احدى الخصوصيتين ، وإلّا فلا يبقى معه مجال لاستصحاب الكلي ، كما اذا خرج من المحدث بالأصغر بلل مردد بين البول والمني ، فانه بعد ماتوضأ وإن كان يشك في بقاء حدثه ، إلّا ان

---

(١) كفاية الأصول : ٣١٢/٢.

استصحاب عدم تحقق الجنابة يعين تعبداً بقاء الحدث الأصغر وارتفاعه بالوضوء، من غير فرق بين القول بأن الحدث الاكبر مضاد للأصغر، والقول بأنه مرتبة شديدة منه، أو القول بانهما متخالفان يمكن اجتماعهما كالحلاوة والحمرة. فانه على الأول يستصحب عدم تبدل الأصغر بالأكبر. وعلى الثاني يستصحب عدم ترقي الحدث من المرتبة الضعيفة الى المرتبة القوية. وعلى الثالث يستصحب عدم عروض الأكبر، فاذا جرى الاستصحاب وثبت بالتعبد الشرعي عدم كونه جنباً شمله قوله سبحانه ﴿اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ [1]، فان التفصيل بين الجنب وغيره كما هو صريح الآية المباركة قاطع للشركة، فبضم الوجدان الى الأصل يكون مأموراً بالوضوء دون الغسل، فلا مجال حينئذ لاستصحاب بقاء كلي الحدث بعد الوضوء.

والظاهر من عبارة السيد في العروة حيث أفتى في الفرع بوجوب كلا الأمرين من الغسل والوضوء هو فرض كون المكلف متطهراً سابقاً وخرج منه البلل المردد.

فتحصل: ان استصحاب الكلي في القسم الثاني لا مانع منه اذا رتب عليه أثر شرعاً، غايته لايثبت به لازمه من حدوث الفرد الطويل، ولا تترتب آثاره.

ثم انه بناءً على القول بطهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة ربما يجري في استصحاب الكلي اشكال، لازمه رفع اليد عن أحد أمرين من استصحاب الكلي وطهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة. وهذا الاشكال أورده السيد الصدر، وهو معروف بالشبهة العبائية، لأنه فرضها في العباء، وحاصله: انه لو علم بنجاسة أحد طرفي العباء من الأعلى والأسفل، فطهّر الأعلى، فصار متيقن الطهارة، اما لكونه طاهراً من الأول، واما لطهارته بالغسل واصابته المطر. فاذا لاقى شيء أحد

---

(١) المائدة: ٦.

الطرفين لم يحكم بنجاسته ، أما الاعلى فلطهارته ، وأما الأسفل فلما بين في محله من طهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة . وأما اذا فرضنا شيئاً لاقى كلا الطرفين ، كما اذا وضعنا العباء بنجاستها في قدر من الماء ، لابد من الحكم بنجاسته ، بناءً على جريان استصحاب الكلي . وذلك لأنه بعد غسل الطرف الأعلى يشك في بقاء طبيعي النجاسة في العباء ، لأنها إن كانت في الطرف الأعلى فقد ارتفعت ، وإن كانت في الطرف الاسفل فهي باقية ، فيستصحب بقاؤها ، فيكون الملاقي ملاقياً للنجس بالتعبد الاستصحابي .

وهذا أمر لا يمكن الالتزام به ، لأن لازمه أن تكون الملاقاة مع مقطوع الطهارة موجبة لنجاسة الملاقي ، إذ المفروض انه لم يلاق إلّا مع طاهر ، هو الطرف الأعلى ، وشيء آخر لايوجب ملاقاته النجاسة ، وهو الطرف الأسفل ، فكيف أوجب ضم احدهما الى الآخر نجاسة الملاقي ، مع ان كلاً منهما لم يكن موجباً لها ، فلابد من رفع اليد من استصحاب الكلي أو طهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة .

وأجاب عنها المحقق النائيني بوجهين باعتبار دورتين[1] :

أحدهما : ان محل الكلام في القسم الثاني من استصحاب الكلي انما هو فيما اذا كان المتيقن مردداً بين فردين وحقيقتين ، بأن تردد وجود الكلي بين فرد متيقن الارتفاع وفرد آخر يحتمل البقاء . وأما اذا كان الاجمال من الجهات الاخر ، كالمكان او الزمان واللباس ونحو ذلك ، فليس مورد استصحاب الكلي ، بل هو من قبيل استصحاب الفرد المردد الممنوع عنه ، نظير ما لو علم بوجود زيد في الدار ، وتردد بين ان يكون في الجانب الشرقي الذي انهدم فمات ، وان يكون في الجانب الغربي فهو حي . أو علم بوجود درهم خاص لزيد فيما بين عشرة دراهم ، ثم ضاع

---

(١) فوائد الأصول : ٤/٤٢٢ . اجود التقريرات : ٢/٣٩٤ـ٣٩٥ .

احدها ، واحتمل كونه درهم زيد ، فلا يجري في شيء من ذلك استصحاب بقاء المتيقن السابق ، لأنّه أمر جزئي حقيقي لاترديد فيه ، وإنما الترديد في المحل .

وفيه : انه على هذا يستصحب بقاء الفرد بخصوصه . وعدم كونه اصطلاحاً من استصحاب الكلي لايضر بما هو المقصود ، ففي المثال يقال : وجود شخص زيد في الدار كان متيقناً ، فيستصحب ، سمي باستصحاب الكلي أم لم يسم ، وليس هذا من استصحاب الفرد المردد واقعاً كما هو واضح . وأما عدم جريان استصحاب بقاء درهم زيد في المثال الثاني فهو من جهة المعارضة باستصحاب بقاء درهم غيره .

ثانيهما : ان استصحاب بقاء طبيعي النجاسة في العباء لابد وأن يكون بنحو مفاد كان التامة ، ولا يترتب عليه أثر أصلاً ، فان مايحتمل ترتبه على بقاء كلي النجاسة في الثوب أمران ، أحدهما : عدم جواز الصلاة فيه ، ويكفي في ثبوته وتنجزه نفس العلم الاجمالي السابق ، ثانيهما : نجاسة الملاقي ، وهي لاتترتب عليه إلّا بنحو الأصل المثبت .

ومن هنا فرق شيخنا الأنصاري في استصحاب الكرية بينما اذا كان المتيقن وجود الكر في الحوض فاستصحب بقائه ، وما اذا كان المستصحب كرية الماء فيترتب على الثاني طهارة المتنجس المغسول به دون الأول ، لأنه لايثبت كرية الماء الموجود في الحوض . والمقام من هذا القبيل ، فانه اذا جرى استصحاب نجاسة أحد الطرفين بخصوصه من الأعلى والأسفل بنحو مفاد كان الناقصة ، وحكم بنجاسته تعبداً ، والمفروض ان الملاقاة أمر وجداني ، فيكون الملاقي ملاقياً وجداناً لما هو نجس بالتعبد ، فيحكم بنجاسته ، إلّا أن استصحابها كذلك غير جار ، لأن نجاسة الطرف الأعلى متيقن الارتفاع والطرف الأسفل مشكوك الحدوث . وأما استصحاب طبيعي النجاسة في الثوب فلا يترتب عليها نجاسة الملاقي إلّا على القول بالأصل المثبت ، بداهة ان الملاقاة كانت مع الأطراف لا الكلي .

وفيه : انه يمكن استصحاب النجاسة بنحو مفاد كان الناقصة ، لكن لا بعنوان الطرف الأعلى أو الأسفل ، ليدور الأمر بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث ، بل بعنوان جزء من الثوب أو العباء ، ونفرضه خيطاً واحداً فنقول : كان ذاك الخيط نجساً يقيناً ، فان كان في الطرف الأعلى فقد طهر ، وإن كان في الطرف الأسفل فبعد باق على نجاسته ، فيستصحب نجاسته بنحو مفاد كان الناقصة ، و المفروض ان الملاقاة أمر وجداني ، فتثبت نجاسة الملاقي .

فالانصاف : ان ما ذكره السيد ليست بشبهة ، بل نلتزم به ، ولا يلزم منه رفع اليد عن استصحاب الكلي ، ولا عن طهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة في غير المقام . كما لا يلزم منه أن تكون الملاقاة مع مقطوع الطهارة موجبة للنجاسة .

توضيح ذلك : ان طهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة لم تكن لدليل خاص ، بل كانت على القاعدة ، حيث ان العلم الاجمالي إنما يوجب التنجيز وسقوط الاصول في اطرافه فقط ، والملاقي لبعضها ليس من أطرافه ، فيجري فيه قاعدة الطهارة بلا معارض . وفي مورد الشبهة لاتجري قاعدة الطهارة في الملاقي لوجود أصل حاكم عليه ، وهو استصحاب نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ فالملاقات مع مقطوع الطهارة لم توجب نجاسة الملاقي ، وإنما أوجبها عدم جريان قاعدة الطهارة فيه .

نعم ملاقاته مع الطاهر أوجبت وجود الأصل الحاكم ، وهذا نظير ما اذا شك في طهارة شيء ، وجرى فيه قاعدة الطهارة ، وفرض ان دخول زيد في الدار اوجب القطع بنجاسته ، فان دخوله ليس موجباً لنجاسة ذلك الشيء ، بل هو موجب للقطع بالنجاسة ، فلا تجري قاعدة الطهارة .

وبالجملة التفكيك بين الأصول العملية غير عزيز . وكأن السيد ﷺ جعل طهارة ملاقي الشبهة مطلقاً أمراً مفروغاً عنه ، فأشكل على استصحاب الكلي .

بقي فرع لابأس بذكره ، وهو أنه اذا دار أمر النجس من أول الأمر ، أي قبل أن يحكم بطهارته ، بين كونه من النجاسات الذاتية ، أو من النجاسات العرضية ، كما اذا كان هناك شعر علم نجاسته ، وتردد بين ان تكون ذاتية بان كان شعر خنزير ، أو عرضية لكونه ملاقياً مع البول ، فلا محالة يشك في طهارته اذا غسل ، فهل تستصحب نجاسته أو لا ؟ اما بناء على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية ، فيستصحب عدم كونه معنوناً بعنوان النجس بالذات ككونه شعر خنزير ، فيدخل بذلك تحت مطلقات أدلة غسل المتنجس ، ومقتضاها طهارته بالغسل . وأما على القول بعدم جريانه ، فلا مانع من استصحاب بقاء النجاسة .

واذا فرضنا شيئاً حكم بطهارته ابتداء ، ثم علمنا بنجاسته ، ودار أمرها بين الذاتية والعرضية ، كما اذا شك في الصابون المجلوب من الخارج انه من شحم الميتة مثلاً أو من الزيت ، فقاعدة الطهارة تقتضي طهارته ، فاذا لاقى النجس بعد ذلك يعلم بنجاسته ، وتتردد بين أن تكون ذاتية أو تكون عرضية ، فاذا غسلناه نشك في ارتفاعها ، لأنها على الأول باقية ، وعلى الثاني مرتفعة ، إلّا أن الظاهر فيه هو الحكم بالطهارة من غير حاجة الى التمسك باستصحاب العدم الأزلي ، وذلك لأن مقتضى الطهارة الظاهرية الثابتة فيه قبل العلم بنجاسته ترتيب آثار الطهارة الواقعية عليه ، ومن آثارها أنه يطهر بالغسل أو باصابة المطر ونحو ذلك اذا تنجس .

هذا كله في القسم الثاني من استصحاب الكلي . وليعلم ان تفصيل البعض في استصحاب الشخصِ بين الشك في المقتضي والشك في الرافع جار هنا ، لوجود الملاك ، فتمثيل الشيخ في المقام بالحيوان المردد بين الفيل والبق لايناسب مسلكه ، لأنه من الشك في المقتضي الذي لايلتزم به .

القسم الثالث : من استصحاب الكلي وهو ما اذا علم بوجود الكلي في ضمن فرد متيقن الارتفاع ، واحتمل بقائه في ضمن فرد آخر احتمل وجوده معه أو

حدوثه مقارناً لانعدامه بحيث لم يتخلل بينهما فصل زماني فهل يجري فيه الاستصحاب مطلقاً، أو يفصل بين الصورتين، أعني بينما اذا احتمل تقارن الفرد المعلوم تحققه مع الفرد الآخر المحتمل في الوجود وما اذا احتمل حدوثه حين انعدامه. وهو مختار الشيخ [1] زعماً منه ان في الفرض الثاني قد علم انحصار المتيقن من وجود الكلي بما تيقن ارتفاعه، فلا يحتمل كون الثابت في الآن اللاحق بقاء للمتيقن السابق، لمكان العلم بانحصاره فيما هو زائل قطعاً، فلا معنى فيه للاستصحاب، وهذا بخلاف الفرض الأول، حيث لاعلم فيه بالانحصار، لأن اليقين بوجود الكلي وإن كان مسبباً عن اليقين بوجود الفرد الخاص المتيقن ارتفاعه، إلّا ان ذلك لايستلزم العلم بانحصار وجود الكلي بما تحقق في ضمن ذاك الفرد، بل لا ينافي احتمال وجوده في ضمن فردين، فيشك في بقاء المتيقن السابق، فيستصحب. أو لايجري فيه الاستصحاب مطلقاً وجوه ؟

والصحيح هو الثالث، وذلك لوضوح أن مورد الاستصحاب إنما هو الوجود أو العدم لا الماهية، على ماهو ظاهر دليل المنع عن نقض اليقين بالشك ولزوم الجري على طبق اليقين السابق. كما انه لا ريب أيضاً في ان الكلي وإن كان موجوداً حقيقة، ولذا اسند اليه الوجود بلا عناية، كما يسند الى الفرد، إلّا انه ليس له وجود مستقل، وإنما هو موجود بوجود أفراده، ووجوده في كل فرد مغاير لوجوده في ضمن الفرد الآخر، وإن كانت الأفراد واحدة بالنوع أو بالجنس، ولذا لايصح حمل بعض الأفراد على بعض وإن كانت مماثلة، فلا يقال زيد عمر أو الفرس بقر، فالمضاف متعدد وان كان المضاف اليه واحداً.

وعليه فاليقين بوجود الفرد إنما يستلزم العلم بتحقق الكلي بذاك الوجود الخاص، فما تعلق به اليقين من وجود الكلي هو وجوده في ضمن الفرد المعلوم

---

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٦٤٠ (ط. جامعة المدرسين).

وقد ارتفع قطعاً ، ووجوده في ضمن الفرد الآخر مشكوك الحدوث ، وليس هناك شيء ثالث سوى الطبيعي ، وهو غير قابل للاستصحاب . وهذا من غير فرق بين الصورتين ، بداهة ان احتمال عدم انحصاره فيه لا يجدي في جريان الاستصحاب بعد عدم تمامية أركانه .

وبالجملة الوجه في فساد التفصيل هو ان المسبب يدور مدار سببه سعة وضيقاً ، فالعلم بوجود الفرد لايستدعي سوى العلم بتحقق الكلي بذاك الوجود لا أكثر ، والمفروض ارتفاعه قطعاً ، فكيف يستصحب .

وبما بيناه ظهر الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ، فانه في القسم الثاني يشك في بقاء وجود الكلي الذي علم حدوثه بعينه من جهة احتمال كون الفرد الحادث هو الباقي ، فيستصحب ذاك الوجود بشخصه . وهذا بخلاف القسم الثالث ، حيث يعلم فيه بارتفاع الوجود المتيقن حدوثه ، ويشك في بقائه بوجود فرد مشكوك حدوثه .

وقد أورد على الشيخ بوجه آخر حاصله : انه اذا احتمل المكلف حدوث الجنابة حال النوم وجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل ، وعدم ارتفاع حدثه بخصوص الوضوء ، بناءً على جريان استصحاب الكلي في الصورة الثانية من هذا القسم ، فان بعد ما نام واحدث بالأصغر يحتمل تحقق فرد آخر من الحدث مقارناً له ، وهو باق لم يرتفع بالوضوء ، وهذا لا يمكن الالتزام به .

ونقول : أما مختار الشيخ فهو غير تام كما عرفت . ولكن هذا الايراد غير وارد عليه ، لما مر من ان استصحاب الكلي في المثال محكوم باستصحاب عدم حدوث الجنابة ، ومقتضى التفصيل في الآية الشريفة ان القاطع للشركة انَّ المحدث اذا لم يكن جنباً وجب عليه الوضوء دون الغسل ، وبضم الوجدان الى الأصل يتم موضوعه ، فلا مجال لاستصحاب الحدث .

ثم انه ذكر في الكفاية [١] ان المشكوك فيه اذا كان من مراتب المتيقن ، وكان الاختلاف بينهما بمجرد الشدة والضعف ، كما في الألوان فيما اذا تيقن الانسان بتحقق السواد الشديد مثلاً ، ثم علم بارتفاع تلك المرتبة ، وشك في ارتفاعه رأساً وبقائه في ضمن مرتبة ضعيفة ، جرى فيه الاستصحاب ، لأن الضعيف والقوي من طبيعة واحدة وان كانا مختلفين في الوجود حقيقة ، إلّا أنهما متحدان بنظر العرف واختلاف المرتبة يعد من الأوصاف والحالات ، فكأن نفس الوجود المتيقن يشك في بقائه ، فيستصحب .

ونقول : أما ما أفاده من جريان الاستصحاب فيما اذا احتمل حدوث مرتبة اخرى بعد انعدام المرتبة المتيقنة ، كما اذا علمنا بارتفاع ما كنا على يقين منه من مرتبة عدالة زيد أو علمه ، واحتملنا حدوث مرتبة اخرى منها أشد أو أضعف ، فهو تام لا شبهة فيه ، إلّا أن عده من القسم الثالث من استصحاب الكلي ، كما هو ظاهر كلامه ، غير صحيح ، لأنه يعتبر فيه أن يكون هناك وجودان ، أحدهما : متيقن الارتفاع ، والآخر : محتمل الحدوث ، وليس المقام هكذا ، بداهة ان اختلاف المرتبة لايوجب ذلك ، بل المراتب المختلفة ماهية واحدة موجودة بوجود واحد حقيقة . وهذا أحد البراهين التي اقيمت على اصالة الوجود ، فانهم ذكروا أن الماهية لو كانت هي الأصيلة لزم تحقق امور اصيلة غير متناهية فيما بين المبدء والمنتهى عند اختلاف مراتب الكم والكيف ، لاستحالة الطفرة ، فان كل مرتبة منها ماهية مستقلة ، فاذا كانت الطفرة مستحيلة ، لابد وأن يكون الرقي من الضعف الى الشدة بالترتيب ، وكل مرتبة تفرض فهي قابلة للتجزية ، فيلزم المحذور المزبور .

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٣١٤.

وكيف كان لا ريب في ان المراتب المختلفة بالشدة والضعف كلها موجودة بوجود واحد حقيقة . وعليه فهما شك في بقاء المتيقن بمرتبته الاخرى ضعيفة أو شديدة فنفس الوجود المتيقن هو الذي يحتمل بقاؤه ، فاستصحابه من قبيل القسم الأول .

بقي الكلام فيما حكاه شيخنا الأنصاري عن الفاضل التوني . فانه ﷺ أورد على المشهور حيث ذهبوا الى نجاسة اللحم والجلد مما شك في وقوع التذكية عليه تمسكاً باصالة عدم التذكية ، بأنها أعني الذبح مع الشرائط المعتبرة فيه لازم أعم للميتة التي هي الموضوع للنجاسة والحرمة ، فان عدم التذكية قد يجتمع مع الحياة فلا يترتب عليه النجاسة ولا الحرمة ، وقد يقارن زهاق الروح ، والمتيقن إنما هو عدم التذكية حال الحياة ، واستصحابه لا يثبت عدم التذكية حال زهاق الروح .

وبعبارة اخرى : موضوع النجاسة والحرمة أمر وجودي ، وهو الموت ، ولا يثبت باستصحاب عدم وقوع التذكية على الحيوان الذي كان متيقناً حال حياته ، فانه نظير التمسك باستصحاب بقاء الضاحك في الدار ، فيما اذا علم بوجود زيد فيها ، وعلم خروجه منها أيضاً ، مع احتمال دخول عمرو مقارناً لخروجه ، لاثبات وجود عمرو في الدار ، وهو من القسم الثالث من استصحاب الكلي ، فحينئذ يجري استصحاب عدم كونه من الميتة ، فان لم تعارضه اصالة عدم التذكية ترتب عليه الحل والطهارة ، وان سقط بالمعارضة كانت قاعدة الطهارة والحل كافية لاثباتهما .

وأشكل عليه الشيخ ، أولاً : ان الميتة شرعاً عبارة عما لم يذك ، فالموت عنوان عدمي .

وثانياً : ان النجاسة والحرمة رتبا على ما لم يذك . واستدل عليه بآيات

وروايات . فمن الآيات قوله سبحانه ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ [١] وقوله تعالى ﴿إلّا ماذكيتم﴾ [٢]، فالموضوع مركب من الحيوان الذي زهق روحه ولم تقع التذكية عليه ، ويمكن احرازه بضم الوجدان الى الأصل ، فالبوجدان يحرز زهاق الروح ، وبالأصل عدم وقوع التذكية عليه ، فيحكم بنجاسته وحرمته [٣].

ويؤكد ما ذكره الشيخ تسالمهم على نجاسة الحيوان الذي لم يمت حتف أنفه ولم يذبح مع الشرائط المعتبرة في التذكية ، كما اذا ذبح على غير القبلة ، أو بغير الحديد الى غير ذلك ، فان النجاسة لو كانت مترتبة على عنوان الميتة وكان أمراً وجودياً لزم أن لا يحكم فيه بالنجاسة .

وأشكل على الفاضل التوني أيضاً بما حاصله : بأن النجاسة وان رتبت على الميتة إلّا أنها رتبت على مالم يذك أيضاً ، فللنجس فردان ، الميتة وغير المذكى ، فاثبات عنوان الميتة وان لم يمكن باصالة عدم التذكية ، إلّا ان ثبوت العنوان العدمي كاف في نجاسته .

ونقول : الصحيح ماذهب اليه الفاضل التوني . ولا يرد عليه شيء من الاشكالين .

أما ما أورده الشيخ أولاً من أن الميتة أمر عدمي ، فهو مخالف للفهم العرفي وما صرح به بعض اللغويين من ان الموت عبارة عن زهاق الروح بحتف الأنف .

وأما ما ذكره ثانياً من ان كون موضوع النجاسة هو اللحم أو الجلد الذي لم تقع التذكية عليه ، مستدلاً بالآيات والأخبار .

ففيه : ان جميع ذلك وارد في حرمة الأكل ، أو عدم جواز الصلاة فيه ، وليس

---

(١) الأنعام : ١٢١.

(٢) المائدة : ٣.

(٣) فرائد الأصول : ٢/٦٤١ـ٦٤٢ (ط. جامعة المدرسين).

شيء منها ناظراً الى النجاسة ، فقوله تعالى ﴿لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ صريح في حرمة الأكل . كما ان المستثنى منه في الآية الثانية أيضاً كذلك ، وكلام الفاضل التوني ليس في حرمة الأكل ، ولا في عدم جواز الصلاة ، بل هو ناظر الى النجاسة . وكأن الشيخ لم يتأمل كلامه كما هو حقه . ومن الظاهر عدم ترتب النجاسة على ما لم يذك في شيء من الأدلة .

نعم قد يتوهم ذلك من مفهوم رواية الصيقل وقوله عليه السلام فيها (وإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس) بدعوى ان مفهومه أنه اذا لم يكن ذكياً ففيه بأس ، والمراد بالبأس النجاسة . وقد أجبنا عنه في بعض تنبيهات البراءة بضعف السند والدلالة . أما ضعف السند فظاهر . وأما ضعف الدلالة فلعدم تحقق المفهوم لهذه الجملة ، إذ المراد بما لم يذك فيها هي الميتة المسؤول عنها في صدر الرواية ، والقرينة على ذلك عدم ثبوت المفهوم لها بالاضافة الى القيد الآخر المذكور فيها ، وهو قوله عليه السلام (وحشياً) بداهة عدم خصوصية لكون الحيوان وحشياً في نفي البأس أصلاً .

وأما الاشكال الآخر فيرده : ان دعوى ثبوت النجاسة لعنوان غير المذكى تحتاج الى دليل ، ولم نعثر عليه .

فالصحيح : ما ذهب اليه الفاضل التوني من طهارة اللحم والجلد المشكوك وقوع التذكية عليه وان حرم أكله ولم تصح الصلاة فيه .

القسم الرابع : من استصحاب الكلي وهو ما اذا حصل للمكلف يقينان ، وتعلق كل منهما بعنوان مغاير لما تعلق به الآخر ، واحتمل اتحاد المعنون بهما خارجاً مع العلم بزوال ما تعلق به اليقين الأول ، مثلاً بأن علم بشيء من طريق الرؤية وعلم بارتفاعه ، وعلم ايضاً من طريق السمع مثلاً بتحقق عنوان قابل للانطباق على المتيقن الأول الذي علم زواله ومحتمل الانطباق على فرد آخر يحتمل بقاؤه ، كما اذا

رأى زيداً في الدار ، فعلم بوجوده فيها ، ثم رآه قد خرج ، وسمع صوت متكلم ، فعلم بوجوده فيها بهذا العنوان واحتمل كونه زيداً الذي علم بخروجه كما احتمل أن يكون غيره وهو باق في الدار بعد جزماً أو احتمالاً .

والفرق بينه وبين القسم الثاني والثالث واضح . ففي القسم الثاني لم يتعلق اليقين بارتفاع المتيقن أصلاً ، بل كان المتيقن مردداً بين متيقن الارتفاع ومشكوك البقاء ، فاليقين بالارتفاع فيه كان تقديرياً ، بخلاف ما نحن فيه ، حيث يعلم المكلف بزوال ما علم بتحققه أولاً . وفي القسم الثالث وان كان اليقين بارتفاع الفرد المتيقن حدوثه موجوداً ، فهما مشتركان من هذه الجهة ، إلّا انه ليس فيه إلّا يقين واحد ، قد تعلق بأمر واحد ، وهو الفرد المتيقن زواله ، وفي المقام يقينان تعلقا بعنوانين ، أحدهما : ذات زيد في المثال ، والآخر : عنوان المتكلم ، بحيث لو سئل عما علم به أجاب بأني عالم بأمرين .

ويجري فيه الاستصحاب ، لتمامية أركانه ، إذ لا يعتبر فيه سوى اليقين بحدوث شيء بأي عنوان تعلق اليقين به والشك في بقائه ، ففي المثال تحقق الانسان في الدار بعنوان المتكلم متيقن ، ويشك في بقائه ، فيستصحب بقاء الطبيعي الملغى عنه خصوصية كونه في ضمن زيد أو عمرو . ولا يعتبر في الاستصحاب كون المتيقن معلوماً بذاته دون عنوانه ، على ما هو ظاهر اطلاق الأدلة .

نعم ربما يكون هذا الاستصحاب معارضاً باستصحاب آخر شخصي أو كلي ، فيسقطان بالمعارضة ، والمثال الشرعي لذلك ما اذا علم المكلف بالجنابة ليلة الخميس ، وعلم بارتفاعها بالغسل ، ثم رأى في ثوبه أثراً ، فعلم بحدوث الجنابة حين خروجه بهذا العنوان ، وتردد بين ان تكون هي الجنابة السابقة التي اغتسل منها ، أو تكون جنابة اخرى باقية ، فيستصحب بقاء طبيعي الجنابة المتيقنة حين خروج ذاك الأثر مع الغاء خصوصية كونها هي الجنابة السابقة أو غيرها ، ويعارضه استصحاب

بقاء شخص الطهارة المتيقنة حين الفراغ من الغسل ، فانه يشك في ارتفاعها ، فيستصحب بقاؤها . ونظيره ما إذا علم بأنه أتى بوضوئين وحدث ، واحتمل كون الحدث بعد الوضوء الأول وقبل الوضوء الثاني فالطهارة الحاصلة منه باقية ، أو بعد كلا الوضوئين فالوضوء الثاني كان تجديدياً ، فهو محدث فعلاً ، فيستصحب بقاء الطهارة المتيقنة حين فراغه من الوضوء الثاني ، سواء كانت مسببة عنه أو عن سابقه على تقدير كونه تجديدياً ، إلّا أنه يعارضه استصحاب بقاء الحدث المتيقن حينما أحدث المشكوك ارتفاعه .

وبالجملة فاستصحاب الكلي في القسم الرابع جار في نفسه ، فكلما عارضه استصحاب آخر كما في المثالين سقط بالمعارضة ، وإلّا عمل على طبقه كما في المثال العرفي المتقدم .

وللمحقق الهمداني ﷺ تفصيل في جريان الاستصحاب في المقام بين تعدد السبب ووحدته ، أي بينما اذا كان تحقق ذات السبب ثانياً متيقناً والشك في سببيته وتأثيره وما اذا كان الشك في أصل تحققه ، فصحح جريان الاستصحاب في الأول دون الثاني ، لأن مرجع الشك فيه الى حدوث مايوجب ، والأصل عدمه . مثال الأول ما لو علم بوضوئين وشك في سببية الثاني للطهارة لاحتمال كونه تجديدياً ، فيستصحب فيه الطهارة . ومثال الثاني ما اذا علم بالجنابة والاغتسال منها ، ثم رأى في ثوبه أثراً ، واحتمل كونه هو السبب الأول للجنابة وكونه سبباً آخراً غير الأول ، فلا يجري فيه استصحاب الجنابة ، لجريان استصحاب عدم تحقق السبب لها ثانياً ، وزعم ﷺ تقدمه على استصحاب الجنابة على ما يظهر من بعض كلماته .

وبما ذكرناه ظهر فساد هذا التفصيل ، لأن العلم بتعدد السبب لا ربط له باستصحاب المسبب ، بل جريانه فيه يدور مدار العلم بتحقق نفس المسبب حدوثاً

والشك فيه بقاءً ، وهو موجود في الصورتين ، بداهة تيقن المكلف في الصورة الثانية أيضاً بالمسبب أي الجنابة حين خروج الأثر ، والشك في ارتفاعه ، فيستصحب ، وإن لم يكن له علم بتعدد ذات السبب .

وبعبارة اخرى : جواب هذا التفصيل ما بيناه في دفع ما أورد به على استصحاب الكلي في القسم الثاني ، حيث توهم ان منشاء الشك في بقاء الكلي هو الشك في حدوث الفرد الطويل ، واصالة عدم حدوثه حاكمة على استصحاب الكلي .

وأجبنا عنه بوجهين :

أحدهما : أنه ليس الشك في بقاء الكلي مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل ، بل هو مسبب عن الشك في كيفية الحادث ، وأنه هو الفرد الطويل أو القصير ، وليس لها حالة سابقة لتستصحب .

ثانيهما : ان ارتفاع الكلي ليس أثراً شرعياً لعدم حدوث الفرد الطويل ليكون التعبد به رافعاً للشك في بقاء الكلي وتتم الحكومة .

وفي المقام يجري كلا الوجهين فنقول :

أولاً : ليس الشك في بقاء الكلي كطبيعي الجنابة مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الثاني من السبب ، وإنما هو مسبب عن احتمال انطباق ماتعلق به اليقين الثاني على ماتعلق به اليقين الأول وعدمه .

وثانياً : نسلم ذلك إلّا ان ارتفاع الكلي ليس أثراً شرعياً لعدم حدوث الفرد الثاني من السبب ليكون التعبد به رافعاً للشك في بقاء الكلي على ماهو شأن حكومة أحد الأصلين على الآخر .

وعليه فلا يمنع اصالة عدم حدوث الفرد الثاني في السبب من استصحاب بقاء الكلي . نعم يكون معارضاً له .

فالصحيح جريان استصحاب الكلي في هذا القسم ، غاية الامر اذا كان له معارض يسقط بالمعارضة ، وإلّا ترتب عليه الأثر كما ذكرنا .

ثم انه قد يورد على الاستصحاب في امثال هذه الموارد بأنه مبني على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وذلك لأن عنوان أدلة الاستصحاب انما هو نقض اليقين بالشك ، فيختص بما اذا كان رفع اليد عن الحالة السابقة مصداقاً لذاك العنوان ولا يعم غيره . وفي المقام يعلم بزوال الذات المتيقن تحققها أولاً . وأما العنوان المتيقن ثبوته ثانياً ، فهو وان لم يكن متيقن الارتفاع ، إلّا أنه قابل الانطباق على المتيقن الأول وعلى غيره ، فان كان منطبقاً عليه كان رفع اليد عنه من نقض اليقين باليقين لا بالشك ، لأن ارتفاعه كان معلوماً على الفرض ، وإن كان منطبقاً على فرد آخر غيره فرفع اليد عنه من نقض اليقين بالشك ، حيث لم يحرز الثاني ، فالتمسك بادلة الاستصحاب يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وهو فاسد كما بين في محله .

والجواب عنه ان العنوان الذي تعلق به اليقين أعني وجود المتكلم في المثال إنما يحتمل انطباقه على ذات المتيقن الأول ، أي الذي علم زواله ، لا بما أنه متيقن ليكون اليقين بالعنوان منتقضاً باليقين بارتفاع الذات . كما ان المستصحب ليس بقاء نفس الذات كوجود زيد في المثال ، بل بما أنه متكلم ، وارتفاع المتيقن بهذا العنوان مشكوك بالوجدان ، فكيف يكون جريان الاستصحاب فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، بل تستحيل الشبهة المصداقية في الصفات النفسانية بأن لا يدري الانسان أنه شاك في شيء أو عالم به . ومن هنا قلنا لا يتحقق لأدلة الأصول العملية شبهة مصداقية اصلاً . فأركان الاستصحاب فيما نحن فيه تامة ، وهي اليقين بوجود المتكلم في الدار ، والشك في بقائه ، فيجري فيه الاستصحاب . غايته قد يسقط بالمعارضة كما بيناه . فأقسام استصحاب الكلي اربعة .

التنبيه الخامس: استصحاب الزمان والامور التدريجية.

والبحث عن جريان الاستصحاب يقع في مقامين :

المقام الأول : في نفس الزمان . وملخص الكلام فيه : انه على القول ان الزمان موجود واحد ، وحقيقته التدرج ، متقوم بالانقضاء والانصرام ، ولذا يعبر عنه بالوجود غير القار ، اتحدت القضيتان حقيقة فيما اذا تعلق اليقين بزمان ثم شك في بقائه ، لأن الوجود الواحد تعلق به اليقين والشك ، فيجري فيه الاستصحاب ولو اعتبر فيه الاتحاد الدقي .

وأما على القول بأن الزمان مركب من آنات متباينة قصيرة لا تتجزى ، كما قالوا بتركب الأجسام من اجزاء لا تتجزى في مقابل القول بتركبها من المادة والصورة ، مع استحالة الالتزام بهذا القول ، لأن بعض البراهين المذكورة لذلك في الاجسام جارية في آنات الزمان ، فالاتحاد العقلي بين القضيتين حينئذ وان لم يكن متحققاً ، إلّا أن الاتحاد العرفي موجود ، وهو كاف ، لأن مورد الاستصحاب ليس قطع الزمان واجزائه ، بل يستصحب نفس الزمان ، وهو وجود واحد عرفاً ، وان لم يكن كذلك بالدقة ، فينطبق عليه عنوان نقض اليقين بالشك عرفاً ، وهو المتبع في باب الظهورات كما عرفت . فعلى التقديرين لامانع من جريان الاستصحاب في الزمان . ثم الأثر ان كان مترتباً على عدم ضد الزمان ، كما رتب جواز الأكل والشرب على عدم طلوع الفجر بقوله سبحانه **﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض﴾** [١] ، ووجوب الصلاة على عدم انتصاف الليل بقوله تعالى **﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل﴾** [٢] أي انتصافه ، جرى استصحاب عدم

---

(١) البقرة : ١٨٧ .

(٢) الاسراء : ٧٨ .

تحققه عند الشك فيه بلا اشكال ، ورتب عليه الأثر ، سواء كان الزمان وجوداً واحداً ، أو وجودات عديدة ، فانه بحث في الزمان ، وأما عدمه فهو أمر واحد مستمر .

وأما إن كان الأثر مترتباً على وجود الزمان ، فان كان شرطاً أو ظرفاً للحكم التكليفي أو الوضعي بنحو مفاد كان التامة فقط ، ولم يكن قيداً لموضوع الحكم ولا لمتعلقه ، جرى فيه الاستصحاب على ما تقدم ، وترتب عليه الأثر .

وأما إن كان قيداً للموضوع أو المتعلق أيضاً ، كما في الصوم الواجب ايقاعه في نهار رمضان ، أو الصلاة الواجب ايجادها في الزوال ، فاستصحاب الزمان فيه لايثبت وقوع الواجب فيه إلّا على القول بالأصل المثبت ، وبدونه لا أثر للتعبد ببقاء الوجوب المتعلق بالفعل المقيد بالزمان ، بل لامعنى له .

وبالجملة ربما يورد على استصحاب الزمان بأن الأثر إنما يترتب عليه فيما اذا كان شرطا للحكم ولم يكن قيداً للموضوع ولا للمتعلق ، وإلّا فلا أثر لاستصحاب الزمان ، إذ لايثبت به وقوع الفعل في الزمان المطلوب إلّا بنحو الأصل المثبت ، فان لازم بقاء الزمان عقلاً وقوع الفعل فيه .

ومن هنا عدل الشيخ وتبعه المحقق النائيني [١] عن استصحاب الزمان الى استصحاب الحكم المتعلق بالفعل المقيد بالزمان ، بتخيل ان موضوعه نفس المكلف ، وهو محرز البقاء . فيقال : وجوب الصوم في النهار على المكلف كان متيقناً يشك في بقائه ، فيستصحب ، ويكفي هذا في اثبات وقوع الفعل في الزمان الخاص .

وفيه : أنه ليس أثراً شرعياً لبقاء الحكم كذلك ، وإنما هو من لوازمه العقلية ، إذ بدونه يلزم التكليف بما لايطاق ، فاذا أثبت استصحاب الحكم وقوع الفعل في

---

(١) فرائد الأصول : ٦٤٥/٢ (ط . جامعة المدرسين) . اجود التقريرات : ٤٠٢/٢ .

الزمان الخاص فاستصحاب الزمان يثبته أيضاً ، لأنه لازم عقلي لكلا الأمرين ، فلا يبقى حينئذ مجال للاستصحاب .

والحاصل : مثبتات الاستصحاب ان كانت حجة ترتب الأثر على استصحاب الزمان وهو الأصل السببي ، فلا يجري الاستصحاب في الحكم ، وإلّا فلا أثر لاستصحاب المسبب أيضاً .

ولعل صاحب الكفاية [١] لهذه الجهة ذهب في دفع الشبهة الى وجه آخر ، وهو العدول الى اجراء الاستصحاب في الاتصاف ، لا في الحكم ولا في الزمان ، فذكر ان الفعل كالامساك كان متصفاً بكونه في النهار مثلاً فيستصحب اتصافه به .

وفيه : أنه إنما يتم فيما مثل به ، أي فيما اذا كان الفعل أمراً واحداً مستمراً ، قد شرع المكلف به حينما كان متيقناً بالوقت ، وشك في بقائه في الأثناء ، فيصح حينئذ ان يقال أنه كان نهارياً فيستصحب . وأما اذا أراد الشروع في الفعل بعد الشك في الزمان ، كما اذا كان المكلف عاصياً فتاب ، وأراد الامساك وهو شاك في بقاء النهار ، فان امساكه في هذا الفرض لم يكن نهارياً ليستصحب اتصافه به إلّا بنحو الاستصحاب التعليقي ، الذي لانقول به ، وعلى تقدير القول به يختص جريانه بالأحكام دون الموضوعات .

فهذا الوجه يختص بما ذكره من المثال ونظائره ، فلابد من التماس وجه آخر لدفع الشبهة .

فالصحيح أن يقال : تارة : لايستفاد من الدليل إلّا تقيد الوجوب بالزمان دون الواجب ، كما ورد في الحديث (اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين ، الظهر والعصر ، إلّا أن هذه قبل هذه ، ثم أنت في وقت منهما حتى تغيب الشمس) [٢]

---

(١) كفاية الأصول : ٣١٦/٢ـ٣١٧ .

(٢) تهذيب الأحكام : ٢٦/٢ ، باب ٤ من أوقات الصلاة ، ح ٢٤ .

ونظيره ورد في تحديد وجوب العشائين بانتصاف الليل وكونه مغيى به ، فاذا شك في تحقق الغاية يستصحب عدمها ، وترتب عليه الأثر ، وهو وجوب الاتيان بالفعل المفروض عدم تقيده بالزمان الخاص ، فيمكن احراز امتثاله . فهذا الفرض خارج عن مورد الاشكال .

واخرى : يستفاد من الدليل تقيد الواجب بالزمان الخاص ، كتقيد الوجوب به ، وهو مورد الشبهة .

والتحقيق في دفعها : انّا بينا في بحث العام والخاص أن المركب قد يكون مركباً من العرض وموضوعه ، وقد لايكون كذلك . أما ان كان مركباً من العرض ومعروضه ، فالظاهر كون المأخوذ فيه عنوان الاتصاف ، فان كان له حالة سابقة يستصحب عند الشك ، وإلّا فاستصحاب الوصف بنحو مفاد كان التامة لايثبت الاتصاف .

وأما اذا لم يكن مركباً من العرض وموضوعه ، بل كان مركباً من أمرين لا ارتباط بينهما ، سواء كان مركباً من جوهرين كوجود زيد وعمرو ، أو من عرضين في محل واحد كعلم زيد وعدالته ، أو في محلين كعلم زيد وفسق عمرو ، أو جوهر وعرض في محل آخر ، يستحيل في جميعها أن يكون المأخوذ عنوان الاتصاف ، إذ لامعنى لاتصاف عرض أو جوهر بمثله ، ولا جوهر بعرض في محل آخر ، بل مقتضى طبع المطلب ان يكون المأخوذ فيها مجرد اجتماع الأمرين أو الجمع بينهما ، فيمكن احراز كلا الأمرين بالوجدان أو بالتعبد الاستصحابي بنحو مفاد كان التامة ، كما يمكن احراز أحدهما بالوجدان والآخر بالاستصحاب ، كما في الصلاة والطهارة ، فانهما عرضان للمكلف ، ولا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر ، فمعنى تركب المأمور به منهما لزوم الجمع بينهما في الوجود في زمان واحد ، فيمكن احرازهما بضم الوجدان الى الأصل ، ولم يستشكل أحد في حصول الامتثال اذا

صلى المكلف بالطهارة المستصحبة ، فكانت الصلاة محرزة بالوجدان والطهارة بالاستصحاب .

والمركب من الفعل والزمان من هذا القبيل ، فاذا ثبت الزمان بالتعبد ، والاتيان بالفعل بالوجدان ، فقد احرز المركب بضم الوجدان الى الأصل .

نعم للشارع ان يأخذ في حكمه عنواناً بسيطاً منتزعاً من أمرين متغايرين لا ارتباط بينهما ،كعنوان التقارن أو السبق أو اللحوق ، فلا يثبت باستصحاب الزمان ، الا أنه غير مختص بالزمان ، لجريانه في المركب من غيره أيضاً ، وهو خارج عن محل البحث ، فان محل الكلام التقيد بالزمان لا العنوان الانتزاعي .

فالحق جريان الاستصحاب في الزمان مطلقاً .

المقام الثاني : والكلام فيه يقع في موردين . فانه تارة : يتكلم في غير الزمان من الامور التدريجية المتقومة بالتصرم والانقضاء ، بحيث يوجد جزء منه فينعدم ثم يوجد الجزء الآخر وهكذا ، ويستحيل اجتماع جزئين منه في زمان أو مكان واحد ، كالحركة والجريان والتكلم . واخرى : في الأمر القار في نفسه المقيد بأمر غير قار .

أما المورد الأول : فينقسم الى قسمين . فانَّ من الأمر التدريجي ما يكون له اتصال حافظ لوحدته ، نظير نفس الزمان كالحركة والجريان ، فيكون له وحدة حقيقية . ومنه ما ليس بين أجزائها اتصال كالتكلم .

أمّا القسم الأول ، فقد ظهر فيه الحال مما بيناه في استصحاب الزمان ، فان الحركة مثلاً وهي كون الشيء في زمان أو مكان بعد كونه في الزمان أو المكان الآخر موجود واحد مستمر حقيقة ما لم يتخلل سكون بين تلك الأكوان ، لأن الاتصال مساوق للوحدة . وعليه فتتحد القضية المتيقنة والمشكوكة حقيقة بالدقة ، فيجري فيها الاستصحاب . ومع التنزل بالبناء على كونها مركبة من أكوان متباينة ،كتركب الزمان من آنات كذلك وعدم كون الاتصال مساوقاً للوحدة ، لاريب في أنه

يوجب الوحدة عرفاً ، وهي كافية في جريان الاستصحاب .

ثم انه بناء على ماذكرناه من شمول ادلة الاستصحاب لموارد الشك في المقتضي ، كشموله لموارد الشك في الرافع ، يجري الاستصحاب اذا شك في بقاء الحركة ، سواء كان منشاؤه الشك في وجود الرافع ، أو في المقتضي ، أو في حدوث مقتضى البقاء بعد العلم بارتفاع مقتضى الحركة حدوثاً ، ففي جميعها يجري الاستصحاب .

وكل هذه الفروض متصورة في الحركة ، فانه تارة : يكون مقتضى الحركة بقاء محرزة ويشك فيها لاحتمال طرو الرافع ، كما اذا علم بخروج زيد من منزله قاصداً مكاناً يقتضي بقاؤه في السير إلّا انه يحتمل انقطاعه لوجود مانع في البين ، فيجري استصحاب الحركة . واخرى : يشك في ثبوت مقتضى البقاء ، كما اذا علم بخروج زيد من داره ، ولم يعلم أنه خرج بداعي زيارة كربلا ليكون مسيره مستمراً ، أو الكوفة مثلاً ليكون منقضياً ، فالشك يكون في مقتضي الحركة ، فيستصحب بقاؤها . وثالثة : يعلم بأن ما دعاه الى السير كان قصيراً لم يبق الى الآن ، ولكن يحتمل استمرار الحركة لاحتمال انقداح داع آخر له على السير ، ويجري فيه الاستصحاب أيضاً .

إلّا أن المحقق النائيني منع عنه في القسم الأخير ، حتى بناء على جريانه عند الشك في المقتضي ، بدعوى : ان حافظ الوحدة في الحركة انما هو الداعي ووحدته ، فاذا فرض بقاء الحركة بداعي آخر ، فهي حركة اخرى حادثة مباينة للحركة الاولى لا بقاؤها ، فكيف يستصحب [1] .

وبما ذكرنا ظهر الجواب عنه ، فان حافظ وحدتها هو الاتصال لا الداعي .

---

(١) فوائد الأصول : ٤/٤٤١ .

ولو كان تعدد الداعي مخلاً بالوحدة لزم بطلان الصلاة اذا سجد المصلي لوجه الله وأطال سجوده بداعي آخر ، فانه عليه يكون التطويل سجدة اخرى ، وهي زيادة عمدية توجب البطلان .

وقد اورد على جريان الاستصحاب في هذا الفرض أيضاً بأنه محكوم لاستصحاب عدم حدوث مقتضى البقاء ، أي الحركة الزائدة ، فان الشك فيه مسبب عن الشك فيه .

وفيه : ان السببية وان كانت ثابتة إلّا انه لايترتب أثر على استصحاب عدم حدوث مقتضى البقاء ، واثبات عدم تحقق المقتضي والمعلول به مثبت ، فلا يجري . فلا مانع من جريان استصحاب الحركة في شيء من الفروض الثلاثة . وما ذكرناه فيها جار في الجريان أيضاً ، فانه وجود واحد مستمر ، وحافظ وحدته الاتصال ، والشك في بقائه تارة : يكون من الشك في الرافع ، واخرى : الشك في المقتضي ، وثالثة : الشك في حدوث مقتضى البقاء ، على التفصيل المتقدم ، ويجري فيه الاستصحاب على جميع التقادير .

وقد ذهب صاحب الكفاية [1] الى جريان الاستصحاب في الحركة ونظائرها من الجريان والسيلان ، ولو تخلل بين اجزائها سكون ما ، بدعوى : ان العرف لايراه مخلاً بالوحدة اذا كان يسيراً ، وإن كان مخلاً بها بالدقة العقلية ، فتكون الحركة الحادثة بعد السكون مغايرة مع السابقة عليه عقلاً لا بقاءً لها ، وكذا حال الجريان والسيلان .

وفيه : أن نظر العرف وان كان أوسع من النظر الدقي ، إلّا أنه لاريب في اتفاق العقل والعرف على مضادة السكون مع الحركة ، كاتفاقهما على استحالة اجتماع

---

(١) كفاية الأصول : ٣١٦/٢ .

الضدين ، فاذا تفطن العرف الى تخلل السكون بين الحركتين ولو يسيراً حكم بانقطاع الحركة الاولى وحدوث حركة اخرى .

نعم بعض العناوين لاتكون متقومة باستمرار الحركة وعدم تخلل السكون ، كعنوان السفر ، فانه لاينافيه المكث في أثناء الطريق ، فاذا شك في بقائه يستصحب ولو علم بتخلل السكون في البين .

هذا كله في القسم الأول .

وأما القسم الثاني : كالتكلم ، فلابد وأن تكون وحدته اعتبارية ، لعدم الاتصال ، بداهة عدم وجود الاتصال فيما هو المتعارف من الكلام ، بل يتخلل السكوت في البين ، فمن هذه الجهة يفرق بين الكلام وبين الزمان والحركة ونحوها ، فانها مضافاً الى اتصافها بالوحدة العرفية متصفة بالوحدة الحقيقية ، لاتصال بعض أجزائها ببعض ، بخلاف التكلم ، حيث ان وحدتها اعتبارية محضة ، بمعنى ان المتكلم يعتبر جملة من الكلمات شيئاً واحداً ، كالقصيدة أو الخطابة ونحوها ، فيكون الميزان جريان الاستصحاب فيه بتحقق الوحدة الاعتبارية . ويتصور فيه الشقوق الثلاثة ، من كون الشك في البقاء من الشك في الرافع ، أو في المقتضي ، أو في حدوث مقتضى البقاء بعد اليقين بارتفاع مقتضى الحدوث .

والتكلم بالسور القرآنية ونقل الحكايات والمكاتيب كلها من هذا القبيل . ومثل التكلم الصلاة من حيث كون وحدة اجزائها اعتبارية ، فانها مركبة من مقولات متباينة ، وهي واحدة باعتبار الشارع ، فاذا شك في بقاء المصلى فيها لأحد الوجود المتقدمة ، أو بقائه في السورة مثلاً ، جرى فيه الاستصحاب ، لكفاية الوحدة الاعتبارية فيه .

وأما المورد الثاني : أعني ما إذا لم يكن الشيء في نفسه تدريجياً ، لكنه قيد بأمر تدريجي ، فصار تدريجياً بلحاظ قيده ، كالصوم في النهار ، فالشك في بقاء

الحكم المتعلق به يتصور على ثلاثة أوجه .

الأول : أن يشك فيه لشبهة موضوعية ، كما اذا علم بأن غاية وجوب الامساك سقوط القرص ، ثم شك فيه لغيم ونحوه . ويجري فيه الاستصحاب الموضوعي ، أي بقاء الزمان ، أو عدم تحقق الاستتار ، ويترتب عليه الحكم ، وهو وجوب الامساك النهاري .

الثاني : ما إذا شك في بقاء القيد لشبهة حكمية وتردده بين الأقل والأكثر ، أي بينما هو مقطوع التحقق وما هو متيقن الزوال . إما لاجمال الدليل أي لشبهة مفهومية ، كتردد المغرب بين استتار القرص وذهاب أمر آخر معرفه ذهاب الحمرة ، وتردد غسق الليل بين نصف مابين غروب الشمس وطلوعها وما بين انتصاف غروب الشمس وطلوع الفجر ، واما لغير ذلك من عدم الدليل أو تعارض الأدلة .

وقد فصل فيه الشيخ [١] بينما اذا كان الزمان المأخوذ قيداً فلا يجري الاستصحاب ، وما اذا كان ظرفاً فيجري . وتبعه في ذلك جمع ممن تأخر عنه ، منهم صاحب الكفاية [٢] .

وأنكر المحقق النائيني [٣] جريانه ولو كان الزمان ظرفاً ، وجعل انكاره مبنياً على المنع عن الاستصحاب عند الشك في المقتضي ، بعد أن فسّره بما اذا كان الشك في البقاء ناشئاً من مجرد مرور الزمان ، فان المقام يشك فيه في بقاء الحكم بنفس مرور الزمان ولو لم يوجد في العالم غيره .

ونقول : بناءً على عدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي وتفسيره بذلك ، ما أفاده تام ، إلّا أنك عرفت شمول أدلة الاستصحاب لموارد الشك في

---

(١) فرائد الأصول : ٦٤٨/٢ـ٦٤٩ (ط . جامعة المدرسين) .

(٢) كفاية الأصول : ٣١٧/٢ .

(٣) اجود التقريرات : ٤٠٤/٢ .

المقتضي . وعليه لا يتم ذلك . ولكنا نمنع جريان الاستصحاب في الفرض مطلقاً لوجه آخر .

وحاصله : ان الحكم وكذا متعلقه يستحيل ان يكون مهملاً بالقياس الى الزمان الملحوظ معه ، بل اما يكون مطلقاً بالاضافة اليه ، أو مقيداً به ، ولا واسطة بين الأمرين نعبر عنها بالظرفية ، فان الزمان بطبعه ظرف ، اخذ قيداً أو لم يؤخذ ، فلا معنى لأخذ الزمان في الحكم أو المتعلق إلّا تقييده به ، فاذا شك في بقائه لم يمكن التمسك بالاستصحاب الحكمي ، لعدم احراز اتحاد القضيتين ، فالتمسك بعموم الأدلة يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، إذ على تقدير ارتفاع القيد يكون الحكم حكماً حادثاً ، لا بقاء الحكم الأول المقيد بالزمان السابق أو المتعلق بما هو كذلك ، فلم يحرز كون رفع اليد عنه مصداقاً لنقض اليقين بالشك . ولا بالاستصحاب الموضوعي ، بداهة عدم تعلق الشك ببقاء ماتعلق اليقين بحدوثه ، بل هناك أمر متيقن التحقق وهو الاستتار مثلاً ، وأمر مقطوع الانتفاء وهو ذهاب الحمرة ، فأي شيء يستصحب . وهذا هو الشأن في جميع موارد الشبهة المفهومية ، كما اذا أوجب المولى اكرام العادل ، وتردد بين خصوص من اجتنب الصغائر والكبائر والأعم منه وممن اجتنب الكبائر فقط ، وكان زيد مجتنباً لجميعها ، ثم ارتكب بعض الصغائر ، فان استصحاب الحكم غير جار ، لعدم احراز الاتحاد ، واستصحاب الموضوع أعني العدالة لايجري ، لعدم تحقق متيقن يشك في بقائه . وقد أشار الى ذلك شيخنا الانصاري في كتاب الطهارة .

نعم الشك في تحقق ماجعله الشارع غاية بهذا العنوان موجود ، إلّا ان استصحابه يرجع الى استصحاب الحكم . وليس من استصحاب الموضوع ، فان مورده ما إذا كان هناك يقين وشك مع قطع النظر عن ثبوت الحكم ، وإلّا فالاستصحاب يكون حكمياً .

وقد عرفت المنع عنه لكونه من التمسك بالعام في الشبهات المصداقية .

وبما ذكر ظهر الحال فيما اذا شك في الحكم بعد العلم بالغاية والعلم بتحققها ، كما اذا علم بأن غاية وجوب الصوم هي الاستتار ، وعلم بتحققه ، ومع ذلك شك في وجوب الامساك ، فانه لا مجال فيه للاستصحاب ، لكون الشك فيه من الشك في الحدوث لا في البقاء .

فتحصل : أن الحق عدم جريان الاستصحاب فيما إذا شك في بقاء الحكم المقيد بالزمان أو المتعلق بأمر مقيد به ، بحيث كان ثبوت الحكم بعد انقضائه حكماً حادثاً عرفاً ، لابقاء الحكم الأول لأجل الشك في بقاء الزمان لشبهة حكمية .

ثم انَّ ظاهر كلام الشيخ جريان استصحاب عدم الحكم في الفرض [١] . إلّا أن المحقق النائيني منع عنه أيضاً ، واختار الرجوع الى أصل آخر من البراءة والاشتغال . وذكر في وجهه ماحاصله [٢] : ان استصحاب العدم لايجري في المجعول أي الحكم الفعلي ، ولا في الجعل . أما الأول ، فلأن المتيقن انما هو عدم الحكم المقيد بهذا الزمان ، أو المتعلق بما هو مقيد به من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول ، إذ لم يكن الزمان موجوداً ليكون الحكم المقيد به ثابتاً ، فعدم ثبوته كان من باب عدم تحقق موضوعه ، ولا يجري الاستصحاب في السالبة بانتفاء الموضوع .

وفيه : انا بينا في محله من بحث العام والخاص عدم الفرق في جريان الاستصحاب في الأعدام بين ماهي من قبيل السالبة بانتفاء المحمول أو الموضوع ، فما ذكره إنما يتم على مبناه ، لا على المبنى المختار .

وأما الثاني ، فلأنه لا يثبت باستصحاب عدم الجعل عدم المجعول ، الذي يترتب عليه الأثر .

---

(١) فرائد الأصول : ٦٤٩/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

(٢) اجود التقريرات : ٤٠٥/٢ ـ ٤٠٦ .

وفيه : ما تقدم من ان المجعول عين الجعل ، وليس هناك أمران متلازمان ليكون إثبات أحدهما بالآخر مثبتاً .

فالصحيح : جريان استصحاب عدم الحكم في كلتا المرحلتين ، أي مرحلة الجعل ومرحلة المجعول ، ومعه لاتصل النوبة الى الرجوع الى أصل آخر .

الثالث : ما اذا شك في بقاء الحكم السابق المتيقن ، لا في حدوث حكم آخر ، بعد العلم بالغاية وتحققها موضوعاً وحكماً ، لأجل الشك في كون الحكم المقيد من قبيل تعدد المطلوب ووحدته . وعلى الأول فأصل وجوب الفعل باق وان سقط لزوم الاتيان به في الوقت ، لانقضائه وعدم الاتيان بالواجب في وقته عصياناً أو لعذر . وعلى الثاني فهو مرتفع قطعاً ، إذ لم يكن في البين إلّا وجوب واحد مقيد ، وقد زال بزوال قيده ، فيستصحب بقاء الحكم ، بناء على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية . وهو من قبيل القسم الثاني من استصحاب الكلي ، لدوران الحكم المتيقن بينما هو متيقن الارتفاع وما هو متيقن البقاء .

وعلى هذا ففي موارد الشك في تبعية القضاء للأداء يجري استصحاب بقاء الوجوب السابق من غير حاجة الى أمر جديد ، فيكون القضاء بالأمر الأول .

وهذا نقض على المشهور ، حيث ذهبوا الى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، وفي الكلي القسم الثاني ، ولازم ذلك الالتزام بتبعية القضاء للأداء ، مع أنهم جعلوه بالأمر الجديد .

هذا تمام الكلام في استصحاب الزمان ، وما يلحق به من الامور التدريجية أو المقيد بها .

التنبيه السادس: الاستصحاب التعليقي.

لا مجال لهذا البحث لو أنكرنا جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية التنجيزية ، إذ عليه عدم جريانه في الحكم التعليقي بكون بطريق أولى . فمع التنزل

عما ذكرناه ، والبناء على جريانه في الأحكام الكلية ، نبحث عن جريانه في الحكم التعليقي . وقد مثلوا له بماء الزبيب اذا غلى ، فان عصير العنب يحرم بالاتفاق اذا غلى ، وينجس أيضاً على المشهور ، فاذا جف وصار زبيباً ، يشك في حرمته إذا غلى .

وقبل تحقيق ذلك لابد من بيان مقدمة : وهي ان العناوين المأخوذة في موضوع الحكم لاتخلو عن أحد انحاء ثلاثة :

الأول : أن يكون العنوان معرفاً محضاً لذات المعنون عرفاً ، كما اذا حكم بطهارة الحنطة أو حليتها ، فان العرف لا يشك في انه معرف للجسم ، وليس مقوماً للموضوع ، فاذا دق وعجن وطبخ بحيث لايسمى عرفاً بالحنطة ، بل يقال له خبز الحنطة ، كان نفس الحكم الأول ثابتاً ، ونفس الدليل الأول كافياً في اثباته بعد تبدل العنوان . ومن هذا القبيل حلية العنب وطهارته ، فانها ثابتة له اذا صار زبيباً ، وليس الحكم بحليته أو طهارته حكماً حادثاً .

الثاني : أن يكون العنوان مقوماً للموضوع عرفاً ، حدوثاً وبقاءً ، ومن قبيل الواسطة في العروض ، بحيث كان تبدله موجباً لتبدل الموضوع ، والحكم الثابت له بعد ذلك يكون حكماً مغايراً مع الحكم الأول ، وإن كان مطابقاً له ، ومن هذا القبيل جميع موارد الاستحالة ، كعنوان الكلبية الكلب للنجاسة ، فانه اذا تبدل العنوان كما اذا وقع الكلب في المملحة فصار ملحاً لايشك العرف في ارتفاع الحكم الأول ، لتبدل الموضوع ، وان هذا الملح صورة كلب ، كما اذا صنع صورة كلب من الملح ، فاذا ثبتت له النجاسة يرونها حكماً حادثاً .

وفي هذين الموردين لا مجال للاستصحاب كما هو ظاهر .

الثالث : أن لا يكون العنوان المأخوذ في الموضوع من قبيل الأول ليكون معرفاً محضاً ، ولا من قبيل الثاني ليكون واسطة في العروض ، بل كان وسطاً بينهما

عرفاً ، كالتغير في نجاسة الماء المتغير ، ولذا يشك في بقائها بعد زواله . وهذا هو مورد استصحاب الحكم تنجيزياً كان أو تعليقياً دون الصورتين الاوليين ، لعدم الشك في البقاء فيهما .

وبما ذكرناه ظهر ان المثال الذي ذكروه للاستصحاب التعليقي ليس على ماينبغي ، فان الحرمة اتفاقاً ، والنجاسة على المعروف ، لم تترتب على العنب ، وإنما تترتب على عنوان العصير العنبي ، الذي هو ظاهر في ماء نفس العنب الذي عصر منه . وأما اذا جف العنب وذهب مائه لحرارة الهواء أو لغيره ثم طبخ بماء خارجي مثلاً فعصر لايكون عصيره عصير العنب عرفاً ، بل هو ماء الشرب ، فهو من قبيل الفرض الثاني ، الذي لم يكن مورداً للاستصحاب قطعاً . كما ان حلية العنب وطهارته ثابتة للزبيب قطعاً بنفس دليلها ، لأنها من قبيل الفرض الأول . فالمثال غير صحيح .

والحاصل : يعتبر في الاستصحاب اتحاد الموضوع وبقاؤه عرفاً ، وإلّا فلا مجال لاستصحاب الحكم ، من غير فرق بين التعليقي والتنجيزي ، ولذا ناقشنا فيما مثلوا به للاستصحاب التعليقي من عصير الزبيب ، فان موضوع الحرمة بلحاظ النجاسة ليس هو العنب ، وإلّا لكان ثابتاً للزبيب أيضاً من غير حاجة الى الاستصحاب ، كما ثبتت له الحلية والطهارة ، بل الموضوع لها عنوان عصير العنب ، وهو مغاير عرفاً للماء الخارجي الذي جعل فيه الزبيب فعصر . فلا مجال فيه للاستصحاب ، لتغاير الموضوعين حتى عرفاً .

ثم هل يجري الاستصحاب في الحكم التعليقي أو لايجري ؟ في تحقيق ذلك نقول : الشك في بقاء الحكم الذي هو مورد الاستصحاب يكون على انحاء ثلاثة ، مع قطع النظر عما ذكرناه من عدم جريانه في الأحكام الكلية :

أحدها : أن يشك في بقاء الجعل ، لاحتمال النسخ ، إذ ينحصر رافعه به . وهذا

مورد للاستصحاب مع بقاء الموضوع وعدمه ، فان الجعل غير متوقف على فعلية الموضوع ، لا حدوثاً ولا بقاءً ، فليس للشك في بقاء الجعل ارتباط بالموضوع اصلاً .

ثانيها : أن يشك في بقاء المجعول . وهذا يتصور على قسمين ، فانه تارة : يشك فيه من جهة الشبهة الموضوعية ، كما اذا شك في زوال نجاسة شيء لاحتمال ملاقاته المطر ، فيستصحب عدمها ، ويترتب عليه بقاء نجاسته . واخرى : يشك من جهة الشك في سعة المجعول وضيقه ، كما اذا شك في نجاسة الماء القليل المتمم كراً ، فانه يشك في النجاسة المجعولة له ، هل هي ضيقة مختصة بما اذا كان قليلاً ، أو وسيعة ثابتة بعد زوال قلته وتتميمه كراً ، فيجري فيه الاستصحاب .

وهذه الموارد الثلاثة كلها مورد للاستصحاب إذا شك في الحكم التنجيزي ، مع قطع النظر عما أنكرناه من استصحاب الحكم الكلي ، فهل ينطبق جميعها على الشك في الحكم التعليقي ، أو يجري فيه في بعض الصور دون بعض ؟ فنقول :

أما المورد الأول : أعني ما اذا شك في بقاء الحكم التعليقي في مرحلة الجعل ، فيجري فيه استصحاب بقاء الجعل ، لما عرفت من عدم احتياج الجعل الى فعلية الموضوع ، فاذا شك في بقاء حكمه بحرمة العصير اذا غلى وارتفاعه بالنسخ ، جرى فيه استصحاب بقاء الجعل . كما يجري الاستصحاب اذا شك في ارتفاع حرمة الخمر أو نجاسته بالنسخ . وكذلك يجري فيه الاستصحاب في الفرض الثاني ، أي ما إذا شك في بقاء الحكم التعليقي لشبهة موضوعية ، فانه اذا شك في بقاء خمرية مايع يستصحب بقائها ، وكما يترتب عليه حكمه التنجيزي أعني حرمة شربه ، يترتب عليه حكمه التعليقي كوجوب الحد على شاربه .

وإنما الكلام في تصوير التعليقي في المورد الثالث ، الذي هو وسط بين المورديين الأولين ، أعني الشك في بقاء الحكم التعليقي المجعول ، للشك في سعته وضيقه .

والظاهر أن جريان الاستصحاب فيه مبني على ما بيناه في بحث الواجب المشروط من رجوع القيود المأخوذة في الحكم الى الموضوع أو الى المتعلق. وقد ذكرنا هناك ان من ثمرات ذاك البحث جريان الاستصحاب التعليقي. فانه إن بنينا على رجوع القيود الى الحكم دون الموضوع، وانقسام الحكم الى التعليقي والتنجيزي، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي، لأنه حكم فعلي بفعلية موضوعه، يشك في بقائه، فيستصحب، كما في التنجيزي، مثلاً بناءً على رجوع القيد الى الحكم تكون الحرمة أو النجاسة المعلقة على الغليان ثابتة لذات العصير وفعليتها بفعليتها، كما ثبت له الحلية والطهارة منجزة، فلا مانع فيهما من الاستصحاب اذا شك فيهما من حيث سعة المجعول وضيقه. وأما بناءً على رجوع القيد الى الموضوع، وعدم انقسام الحكم الى قسمين ـ كما هو المختار ـ، ولذا قلنا بانه لافرق بين أن يقول المولى: المستطيع يجب عليه الحج، أو يقول: المكلف يجب عليه الحج إن استطاع، فان الشرط يكون عنواناً للموضوع من ناحية المنطوق. نعم بينهما فرق من ناحية ثبوت المفهوم للكلام وعدمه. ولا ينافي هذا ما ذكره الشيخ من عدم رجوع القيد الى المتعلق كما مرّ توضيحه في محله.

وعليه لا معنى للشك في الحكم التعليقي من حيث الشك في سعة المجعول وضيقه، إذ لم يكن هناك مجعول متيقن يشك في سعته وضيقه سوى الملازمة العقلية بين ثبوت الجزء الآخر للموضوع وفعلية الحكم، وهي حكم عقلي غير مختص بالحكم التعليقي، بل جار في جميع موارد تحقق أحد جزئي العلة، فان العقل يرى الملازمة بين تحقق الجزء الآخر وتحقق المعلول، ولا معنى لاجراء الاستصحاب فيها.

وبالجملة الشك في بقاء الحكم يكون على أنحاء ثلاثة ولا رابع:

أحدها : أن يشك في بقاء الجعل وعدمه لاحتمال النسخ ، فيجري فيه الاستصحاب . وهذا جار في الحكم التعليقي أيضاً .

ثانيها : أن يشك في بقاء المجعول لشبهة موضوعية ، فيجري فيه استصحاب بقاء الموضوع ، ويترتب عليه حكمه ، سواء كان تنجيزياً أو تعليقياً .

ثالثها : الشك في بقاء المجعول من جهة الشك في حد الموضوع ، أي في سعته وضيقه ، كالشك في نجاسة الماء القليل المتمم كراً بعد العلم بالجعل . واحراز الموضوع .

وجريان الاستصحاب في هذا القسم يتوقف على اتحاد الموضوع وبقائه عرفاً . فان ماتبدل من خصوصيات الموضوع تارة : يكون مقوماً له عرفاً ، ولا مجال حينئذ للاستصحاب . واخرى : يكون من قبيل الحالات والواسطة في الثبوت عرفاً ، وفي مثله يجري الاستصحاب .

وقد عرفوا ذلك بأنه اذا ثبت الحكم للموضوع بعد تبدل تلك الخصوصية بدليل كان بقاء للحكم الأول عرفاً ولم يكن حكماً حادثاً . فهل يجري ذلك في الحكم التعليقي أو لا ؟

الصحيح هو الثاني ، فان الحكم كما عرفت ليس له إلّا مرحلتان ، ولا مجال للاستصحاب التعليقي في شيء من المرحلتين . أما مرحلة الجعل ، فلليقين ببقائه ، وعدم الشك فيه كما هو المفروض ، وإلّا فيجري فيها استصحاب بقاء الجعل .

وأما مرحلة المجعول ، فلعدم اليقين بالحدوث وإن كان الشك في البقاء متحققاً ، فان نسبة الموضوع الى حكمه نسبة العلة الى معلولها ، فاذا كان مركباً يستحيل فعلية الحكم مع عدم تحقق أحد جزئي الموضوع ، فلم يكن الحكم التعليقي متيقن الفعلية سابقاً ليكون الشك في بقائه بعد تبدل بعض خصوصيات الموضوع وحصول المعلق عليه شكاً في بقاء المتيقن ليستصحب .

نعم بناءً على رجوع القيد الى الحكم ، وعدم كونه دخيلاً في الموضوع ، كان الحكم التعليقي سابقاً حكماً فعلياً أيضاً كالحكم التنجيزي المترتب عليه ، فلا مانع من استصحابه في مرحلة المجعول . إلّا ان المبنى بمراحل عن الواقع كما بيناه في بحث الواجب المشروط ، فليس في مورد استصحاب الحكم التعليقي متيقناً فعلياً يشك في بقائه سوى الملازمة والسببية ، وهي حكم عقلي ثابت في كل مورد كان موضوع العرض مركباً ولم يتحقق أحد جزئيه ، فان العقل يدرك الملازمة بين تحقق الجزء الآخر والاتصاف بذاك الأمر العرضي ، كان حكماً أو غيره ، إلّا أنه حكم عقلي لايترتب عليه أثر ليستصحب .

ولعله لماذكرناه عدل شيخنا الأنصاري في أمثال المقام [1] من استصحاب الحكم التكليفي الى استصحاب بقاء السببية ـ أي سببية الغليان للنجاسة والحرمة ، فان الشارع جعل السببية للغليان ـ والملازمة زعماً منه انها حكم تنجيزي لا تعليقي .

وفيه : انه على مسلكه ليس شيء من الأحكام الوضعية مستقلة في الجعل ، بل هي منتزعة من أحكام تكليفية ، ونحن وإن أنكرنا ذلك ، وبنينا على استقلال جملة منها في الجعل ، إلّا أنا بنينا على ان السببية وكذا الشرطية منتزعة من الحكم التكليفي ، أي أخذ أمر وجودي في متعلق الحكم التكليفي أو الوضعي ، فمن الأول ينتزع الشرطية ، ومن الثاني ينتزع السببية ، ومن الظاهر ان استصحاب الأمر الانتزاعي لا معنى له سوى استصحاب منشأه ، أي بقاء التكليف أو الوضع المتعلق بما اخذ فيه ذلك الأمر الوجودي ، وقد عرفت امكان اجراءه فيه . هذا بناءً على كون السببية منتزعة .

وأما لو بنينا على استقلالها في الجعل ، فحالها حال نفس الحكم التكليفي من

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٦٤٥ (ط . جامعة المدرسين) .

حيث ثبوت المرحلتين لها ، فيجري فيها ماتقدم . ونقول : اليقين بحدوثها في مرحلة الجعل وإن كان موجوداً ، إلّا انه لا شك في بقائها . وفي مرحلة المجعول الشك في بقائها وإن كان متحققاً ، إلّا أنه لم يتعلق اليقين بحدوثها ليستصحب ، فلا معنى لاستصحاب السببية على التقديرين .

بقي الكلام في بيان أمور :

أحدها : جريان الاستصحاب في جملة من الموارد التي تخيل الشيخ كونه استصحاباً تعليقياً .

ثانيها : معارضة الاستصحاب التعليقي على فرض جريانه بالاستصحاب التنجيزي وعدمه .

ثالثها : جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات وعدمه .

أما الأمر الأول : فقد ذهب شيخنا الأنصاري الى جريان الاستصحاب في العقود التنجيزية اذا شك في لزومها وجوازها ، كبيع المعاطات بعد فسخ أحد المتعاطيين ، فيستصحب الملكية السابقة . وأنكر جريانه في العقود التعليقية اذا شك في لزومها ، كالوصية والسبق والرماية ، فان ترتب الأثر عليها ليس منجزاً ، وإنما هو معلق على تحقق أمر آخر ، كموت الموصى ، وسبق احد المتعاقدين ، أو وصول سهمه الى الغرض في السبق والرماية ، معللاً له بأنه من الاستصحاب التعليقي ، فلا يجري ، مع أنه في المقام اختار جريان الاستصحاب في السببية والملازمة .

ونقول : القاعدة تقتضي عكس ذلك ، لأن الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي كما عرفت انما هو عدم تمامية اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، لأنه في مرحلة الجعل متيقن البقاء ، وفي مرحلة المجعول غير متيقن الثبوت .

ولكن في العقود التعليقية بعد ما تتحقق المعاملة بين المتعاملين، والتزما بمضمون العقد، وأمضاه الشارع، فقد جعل الشارع ذلك الأثر لكن امضاءً، فبعد الفسخ يشك في بقاء جعل ذاك الأثر التعليقي وارتفاعه. فالفسخ نظير النسخ في الأحكام التكليفية، من جهة كونه رافعاً للجعل، فيتحقق فيه كلا ركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فيجري فيه الاستصحاب، كما كان يجري استصحاب بقاء الجعل اذا شك فيه في الأحكام التكليفية التعليقية لاحتمال النسخ، ولا مانع منه سوى ما انكرناه من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية.

الأمر الثاني: ربما يتوهم وقوع المعارضة بين استصحاب الحكم التعليقي على تقدير جريانه وبين استصحاب بقاء الحكم المنجز الفعلي الثابت في مورده، فانَّ العصير الزبيبي قبل أن يغلي كان محكوماً بالحل والطهارة الفعليتين، ومحكوماً بالحرمة والنجاسة التعليقيتين، وبعد ما غلى نشك في بقاء حرمته ونجاسته التعليقية، فنفرض جريان الاستصحاب فيها، إلّا انّا نشك أيضاً في بقاء حليته الفعلية وطهارته الثابتتين قبل الغليان، فيستصحب، فتقع المعارضة بينها، فتتساقطان.

وقد اجيب عنه بوجهين:

أحدهما: ما ذكره الميرزا[1] من حكومة الاستصحاب في الحكم التعليقي على استصحاب الحكم التنجيزي، لأن الشك في بقائه مسبب عن الشك فيه، فان منشأ الشك في بقاء الحلية الفعلية وارتفاعها انما هو الشك في سببية الغليان فيه للحرمة والنجاسة وعدمها، فاذا ثبت بالتعبد الشرعي سببية الغليان الثابت

---

(١) فوائد الأصول: ٤/٤٧٤ـ٤٧٥.

خارجاً للحرمة لا يبقىٰ شك في ارتفاع الحلية والطهارة السابقتين فيجري فيهما الاستصحاب .

وفيه : أولاً : عدم ثبوت السببية رأساً ، لأنها فرع الاثنينية ، ولا تعدد للشك في المقام ، بل هو شك واحد متعلق بثبوت الحرمة الفعلية أو الحلية ، ناش من الجهل بكون الحلية والطهارة كانت مغياة بالغليان أو لم تكن بل كانت مطلقة .

وذلك لأن العصير قبل ان يغلى كان محكوماً بحكمين ، أحدهما تعليقي ، والآخر تنجيزي ، ولم يكن بينهما تضاد ، لعدم فعلية أحد الحكمين . وأما بعد فعلية الغليان ، فيستحيل ثبوت كليهما ، لاستلزامه اجتماع حكمين فعليين مع تضادهما . واثبات احدهما مستلزم نفي الآخر عقلاً ، فيعلم اجمالاً بعدم ثبوت احدهما ، ونسبة العلم الاجمالي اليهما على حد سواء ، فنشك في الثابت منهما ، وانه الحرمة أو الاباحة ، فأين التعدد والسببية .

وثانياً : نسلم السببية ، إلّا أنه كما عرفت ليس كل أصل جار في السبب يكون حاكماً على الأصل الجاري في المسبب ، بل يعتبر فيها ان يكون ما تعلق به الشك المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على الأصل السببي ، بحيث يكون جريانه رافعاً للشك فيه تعبداً ، وليس المقام كذلك ، لأن ارتفاع الحلية الفعلية من الآثار العقلية المترتبة على بقاء الحرمة الفعلية ، من باب استحالة اجتماع الضدين ، فالحكومة ممنوعة .

فهذا الجواب لايدع الاشكال .

ثانيهما : ماذكره الآخوند ﷺ في الكفاية [1] ـ وهو الصحيح ـ من ان الحلية الفعلية لم تكن مطلقة ليشك في بقائها بعد الغليان، بل هي مغياة بعدم الغليان،

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٣٢٢ـ٣٢٣.

لاستحالة اجتماع الحلية المطلقة مع الحرمة المعلقة ، لاستلزامه اجتماع الضدين في فرض حصول الغاية ، فلابد من كون الحلية مغياةً بما قبل الغليان وكذا الطهارة .

وعليه فما لم يحصل الغليان اذا شك في بقاء الحلية أو الطهارة المغياة يستصحب بقاؤها . واما بعد الغليان ، فلا مجال لاستصحاب بقاء تلك الطهارة أو الحلية ، لتحقق غايتها ، وهي الغليان ، والقطع بارتفاعها . فاذا ثبتت الحلية والطهارة بعد ذلك كان حكماً حادثاً لا بقاء للحكم السابق .

فتلخص ان استصحاب الحكم التعليقي غير جار . أما في مرحلة الجعل ، فلعدم الشك في البقاء . وأما في مرحلة المجعول ، فلعدم اليقين بالحدوث . ولكن على فرض جريانه لا يعارضه استصحاب الحكم التنجيزي ، كالحلية قبل الغليان في المثال ، إذ لا معارضة بينهما قبل الغليان ، وأما بعده ، فلا يجري استصحاب الحكم التنجيزي ، لأنه كان مغيى بعدم الغليان ، فبعده اذا ثبت كان حكماً جديداً حادثاً ، لابقاء الحكم الأول . هذا كله في استصحاب الحكم .

الأمر الثالث : في جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات الخارجية فيما اذا كان تحققها معلقاً على أمر لم يكن متحققاً .

والكلام فيه تارة : يقع في متعلقات الأحكام . واخرى : في الموضوعات . وقد مثلوا للأول بالصلاة في اللباس المشكوك ، فانهم ذكروا في بحثه أن هذا الشرط ان كان معتبراً في اللباس لم يجر فيه الاستصحاب ، إلّا فيما اذا احتمل عروض شيء مما لا يؤكل على اللباس الذي ليس بنفسه مما لا يؤكل لحمه ، كالخيط الذي خيط به الثوب مثلاً ، فيفصل فيه بينما اذا احتمل كون اللباس في نفسه مما لا يؤكل ، فلا يجري فيه الاستصحاب ، وما اذا احتمل عروضه عليه فيجري ، وان كان معتبراً في المصلى جرى الاستصحاب في الصورتين ، فانه لم يكن سابقاً مستصحباً لما لا يؤكل ، فيستصحب بقاؤه على ما كان .

وإن كان معتبراً في الصلاة ، لم يجر فيه الاستصحاب مطلقاً ، من غير فرق بين الصورتين ، إلّا اذا شرع فيها ثم احتمل عروض استصحابه لما لايؤكل لحمه في اثناء الصلاة . فهذه الاقسام والاحتمالات ذكروها في بحث اللباس المشكوك . وليس لنا شغل به ، وتفصيله موكول الى محله .

ومحل الكلام في المقام ما قيل من جريان الاستصحاب التعليقي في القسم الأخير ، وان لم يجر فيه الاستصحاب التنجيزي ، فان الصلاة قبل لبس المصلي للباس المشكوك على تقدير تحققها لم تكن واقعة فيما لايؤكل لحمه ، فيستصحب ذلك . هذا في متعلق الحكم .

وأما الموضوع ، فمثاله المعروف ما اذا علم بوجود الماء في محل كالحوض سابقاً ، وان الثوب على تقدير وقوعه فيه كان مغسولاً بالماء ، فاذا شك في بقاء الماء فيه ، ووقع الثوب فيه ، يستصحب الغسل التعليقي .

وقد يناقش في جريان الاستصحاب في الصلاة في الفرض الأول ، ويسري في الفرض الثاني أيضاً بما حاصله : انه يعتبر في الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة ، بحيث كان ثبوت الحكم على تقدير ثبوته بقاءً للحكم الأول عرفاً ، وحكماً حادثاً ، فيعتبر فيه بقاء ماهو مقوم لموضوع المستصحب عرفاً ، وان يكون التبدل في حالاته ، وإلّا فلا يجري . والمقام على عكس ذلك ، فان ماهو المقوم للموضوع لم يكن متحققاً سابقاً ، وما كان متحققاً ليس إلّا بعض الصفات والحالات ، فكيف يحرز بقاء الموضوع ليجري الاستصحاب . مثلاً الموضوع للمستصحب في المثال الأول هي الصلاة ، ولم تكن متحققة ، وما كان متحققاً إنما هو صفة عدم وقوعها في ما لا يؤكل على تقدير تحققها خارجاً ، وهكذا الغسل .

وفيه : ان ما تعلق به التكليف ليس هو الفرد الخارجي ، وانما يتعلق التكليف بالطبيعي ، والفرد يكون مصداقاً له ، ويسقط به الأمر لكونه مصداقاً

للمأمور به ، لا من جهة كونه بما هو فرد مأموراً به ، وإلّا لم يكن معنى للعصيان .

وبعبارة اخرى : سيأتي في محله انه ليس المراد من اتحاد الموضوع احراز بقائه خارجاً ، وإلّا لم يجر الاستصحاب في موارد الشك في وجود الشيء ، كما اذا شككنا في حياة زيد مثلاً ، بل المراد ان يكون الحكم على تقدير ثبوته بقاءً للحكم السابق ، لا حكماً جديداً . ومن الظاهر ان الحكم التعليقي في الموردين على تقدير ثبوته ليس حكماً جديداً ، بل هو بقاء للحكم السابق .

وبالجملة كون الصلاة بحيث لو وقعت في الخارج واقعة في غير ما لا يؤكل من أوصاف طبيعي الصلاة ، وهو كان متيقناً ، فيستصحب ، وهكذا الغسل . فهذا الوجه فاسد .

نعم يمنع جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات لوجهين آخرين .

أحدهما : معارضته مع الاستصحاب التنجيزي ، لعدم جريان ما أجبنا به عنها في استصحاب الحكم التعليقي في المقام . وذلك لأن أمر الحكم سعة وضيقاً كان بيد المولى ، فكان الحكم التنجيزي مغيى ، فلم يكن لجريان الاستصحاب فيه مجال بعد حصول الغاية . وهذا بخلاف الموضوع الخارجي الذي هو أمر تكويني ، وليس أمر وضعه ورفعه ولا سعته وضيقه بيد الشارع ، فاستصحاب الغسل على تقدير الوقوع في الثوب يعارضه استصحاب عدم كون الثوب مغسولاً بالماء ، وهكذا استصحاب عدم وقوع الصلاة في غير المأكول يعارضه استصحاب عدم كونها في المأكول .

ثانيهما : عدم ترتب الأثر عليه إلّا بنحو الأصل المثبت .

والحاصل : نحن وان أنكرنا جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام ، لعدم تمامية أركانه ، إلّا أنه على فرض جريانه لايكون معارضاً باستصحاب الحكم التنجيزي ، لعدم التنافي بينهما قبل حصول المعلق عليه ، وعدم جريانه في الحكم

التنجيزي بعده ، لأنه مغيى بعدم حصوله . ولا يكون مثبتاً أيضاً ، لأن نفس الحكم التعليقي المستصحب يكون حكماً تنجيزياً فعلياً بعد تحقق المعلق عليه ، لا انه أمر آخر لازم له ليكون إثباته باستصحاب الحكم التعليقي من الأصل المثبت .

ولكن كلا الأشكالين جار في الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ، ولا يمكن الجواب عن شيء منهما . أما المعارضة فهي ثابتة ، لجريان استصحاب عدم انغسال الثوب بعد وقوعه في ذاك المحل في المثال الثاني ، وعدم اتصاف الصلاة بعد الاتيان بها بتلك الصفة في المثال الأول ، فيعارض بها الاستصحاب التعليقي . وليس الأمر التكويني قابلاً لأن يكون مغيى لأن لايجري فيه الاستصحاب بعد حصول الغاية ، كما هو ظاهر .

وأما كونه مثبتاً ، فلأنه يعتبر في الاستصحاب ان يكون المستصحب بنفسه أثراً شرعياً أو مما يترتب عليه ذلك ، وفي المقام نفس المستصحب ليس اثراً شرعياً ، كما لايترتب عليه اثراً أيضاً ، فان الأثر كالطهارة انما يترتب على الموجود الحقيقي كالغسل الخارجي ، لا على الأمر الفرضي كالغسل التقديري ، فانه لايوجب الطهارة ، واثباته باستصحاب الأمر الفرضي بعد تحقق التقدير من الأصل المثبت .

ولهذين الوجهين لايجري الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ، فهو فرض في فرض .

التنبيه السابع: في جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة وعدمه.

وقد ذكر في وجه المنع عن ذلك وجوه ، بعضها مشترك في المانعية بين استصحاب حكم الشريعة السابقة واستصحاب عدم النسخ عند احتمال نسخ حكم من هذه الشريعة المقدسة .

منها انه يعتبر في الاستصحاب اتحاد القضيتين ، بأن يرد كل من اليقين والشك على قضية واحدة ، وإلّا فلا يصدق عنوان نقض اليقين بالشك ، وهذا مفقود في المقام ، فان المتيقن انما هو ثبوت الحكم لأهل تلك الشريعة في حكم الشريعة السابقة ، أو ثبوت الحكم لأهل الزمان السابق ، والمشكوك فيه ثبوته لأهل هذا العصر المعدومين في ذلك الزمان ، فالقضيتان غير متحدتين ، فلا يجري الاستصحاب .

وقد **اجاب** عنه الشيخ بوجهين [١] :

أحدهما : ان من ادرك الشريعتين أو الزمانين يكون متيقناً بالحكم الثابت في حقه ، فيستصحبه ، فيثبت له ذلك ، وبقاعدة الاشتراك في التكليف يثبت ذلك الحكم المستصحب لغيره ممن لم يدرك الزمانين .

وأورد عليه بأن قاعدة الاشتراك إنما تكون في الأحكام الواقعية الثابتة لعنوان المكلف من دون قيد ، فاذا سئل الراوي الامام عليه السلام عن حكم عمل راجع الى نفسه ، فأجابه الامام عليه السلام يثبت لغيره بقاعدة الاشتراك في التكليف ، إلّا انه مختص بما اذا كان الحكم واقعياً وكان مدلول امارة ناظرة الى الواقع . وأما الأحكام الظاهرية الثابتة للشاك ، الشرعية أو الاستصحاب ، فهي وإن كانت مشتركة أيضاً ، إلّا أنها مشتركة بين أفراد موضوعاتها ، أي الشاك في التكليف في البراءة ، ومن كان على يقين فشك في الاستصحاب ، ولا يعم من ليس داخلاً في الموضوع ولم يثبت له يقين ولا شك ، كما لايعم الحكم الثابت للحاضر المسافر بقاعدة الاشتراك ، وكذا العكس .

وعليه فلا معنى لاسراء الحكم الثابت لمدرك الشريعتين أو الزمانين الذي تحقق له اليقين والشك الى غيره ممن لم يتحقق له ذلك .

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٦٥٥ـ٦٥٦ (ط . جامعة المدرسين) .

ثانيهما : ان الأحكام المجعولة سواء كانت في هذه الشريعة أو الشرائع السابقة ليست مجعولة بنحو القضايا الخارجية ، وانما هي مجعولة بنحو القضايا الحقيقية ، فتعم جميع الناس في جميع الأزمان ما لم ينسخ ، غايته فعليتها بفعلية الموضوع ، والشك فيها ليس إلّا من جهة النسخ ، فالمتيقن ثبوت الحكم بنحو القضية الحقيقية والمشكوك فيه نسخه ، فمورد اليقين والشك قضية واحدة ، فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ حتى في الحكم الثابت في الشريعة السابقة ، لأنه أيضاً مجعول بنحو القضية الحقيقية ، فيعمنا مع قطع النظر عن النسخ ، فكنا مشمولين له قطعاً لو فرض تأخر بعثة نبينا ﷺ .

وهذا الوجه قد ارتضاه جملة من المتأخرين ، وعليه بنو جريان استصحاب عدم النسخ .

ولكن نحن في الدورة السابقة ناقشنا فيه بما حاصله : ان الحكم من الامور الاعتبارية ، والاعتبار كالتصور مما لا بقاء له بل ينعدم بالغفلة ونحوها ، فما له بقاء اعتباري ممكن أن يشك فيه هو المعتبر ، وهو بالقياس الى افراد المكلف لابد وان يكون مطلقاً أو مقيداً بعد استحالة الاهمال في مقام الثبوت . وقد ذكرنا انَّ النسخ من الشارع دفع لا رفع حقيقة ، لأنه كاشف عن مقدار سعة الجعل وضيقه من الأول . وعليه فاذا ثبت اطلاق الحكم الثابت في هذه الشريعة أو الشرائع السابقة فنفس مادل على اطلاقه كاف في دفع احتمال النسخ ، سواء كان دليلاً خارجياً كقوله ﷺ (حلال محمد حلال الى يوم القيامة)[1] وان ناقش فيه الشيخ ، أو كان اطلاق دليل نفس ذلك الحكم كقوله تعالى ﴿**ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً**﴾[2] ولا معنى حينئذ لاحتمال النسخ ، لأنه دفع لا رفع ، وإلّا لزم البداء

---

(١) الكافي : ٥٨/١ .

(٢) آل عمران : ٩٧ .

المستحيل في حقه سبحانه . واذا لم يثبت له اطلاق وشك في سعة المجعول وضيقه ، فليس ثبوت ذاك الحكم لغير الموجودين في ذلك العصر متيقناً ليشك فيه ويستصحب ، بل اسرائه اليهم يكون قياساً واسراء للحكم عن موضوع الى موضوع آخر . ومجرد كون الخطاب على نحو القضايا الحقيقية لا يستلزم ذلك بعد امكان تقييد موضوعه بقيد أو زمان خاص ، وتقييده باشخاص خاصة . ونظيره في الافراد العرضية ما اذا حرم الخمر المزيل للعقل ، وشككنا في المتخذ من التمر انه مزيل للعقل وحرام أم ليس كذلك ، فلا يمكن التمسك بعموم الدليل لاثبات حرمته ، للشك في سعته .

فاستصحاب عدم النسخ في نفسه لا أساس له ، ولو بنينا على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية . وما ادعاه الاسترابادي من الضرورة على جريانه فاسد اذا أراد به الاستصحاب المصطلح ، اللهم إلّا أن يكون المراد ما هو نتيجة استصحاب عدم النسخ من البناء على بقاء الحكم السابق ، ولو لم يكن لحديث لاتنقض اليقين بالشك ، بل كان من جهة الاطلاق ، أو الدليل الخارجي .

وبالجملة الشك في النسخ مرجعه الى الشك في سعة الجعل وحدوثه ، والأصل عدمه ، فلا مجال لاصالة عدم النسخ إلّا الاستصحاب التعليقي ، بأن يقال : لو كنا موجودين في ذاك الزمان لكان الحكم مجعولاً لنا يقيناً ، فنستصحبه .

هذا كله في الاشكال المشترك بين أحكام هذه الشريعة والشرائع السابقة .

وأما المختص بالشرائع السابقة ، فقد ذكر الميرزا[1] ما حاصله : ان نسخ الشريعة ان كان بارتفاع جميع أحكامها بنحو العام الاستغراقي ، وجعل أحكام جديدة في الشريعة اللاحقة ، اما مماثلة لتلك الأحكام ، واما مضادة لها ، فلا مجال

---

(١) اجود التقريرات : ٤١٥/٢ .

لاستصحاب شيء منها ، للقطع بارتفاعها . وان كان بمعنى ارتفاع ماجعل ضدها في الشريعة اللاحقة ، وامضاء غيرها ، فاحتمال بقاء بعض احكامها في هذه الشريعة وان كان متحققاً ، إلّا ان اثبات الامضاء باستصحاب بقائها وعدم نسخها يكون من الأصل المثبت . فعلى التقديرين لامجال للاستصحاب .

ونقول : أما على الأول ، فالاستصحاب وان لم يكن جارياً ، إلّا ان المبنى غير تام ، فان نسخ الشريعة لا يستلزم ارتفاع جميع أحكامها وتجديد جعل جميع الأحكام ، فان جاعل الأحكام مطلقاً أو في الجملة هو الحق سبحانه ، والنبي ﷺ مبلغ لها ، فيجعل بعضها مستمراً الى الأبد من غير اختصاصها بشريعة دون اخرى ، كما يجعل بعضها ممدودة الى أمد معين ، أو في شريعة خاصة ، مثلاً طهارة الماء وحليته ثابتة بجعل واحد في جميع الشرائع ، ولا يتوهم تعلق جعل جديد بهما في كل شريعة مستقلاً ، إذ لامعنى لتعدد الجعل ، لعدم ترتب فائدة على ذلك ، ولابد من جعل واحد مستمر .

نعم ثبوت حكم الشريعة السابقة في الشريعة اللاحقة يحتاج الى الامضاء ، وتبليغ النبي اللاحق ، إلّا ان الاستصحاب على تقدير جريانه والتعبد ببقاء الحكم السابق كاف في امضائه .

وبعبارة اخرى : كما ان قيام الدليل الخاص على بقاء حكم الشرع السابق يكون امضاء له ، كذلك قيام الاستصحاب عليه يكفي في امضائه ، لعدم الفرق بين الدليل المختص ببقاء حكم الشرع السابق والعام الشامل له ولغيره .

وأما ماقيل : من ان العلم الاجمالي بزوال جملة من أحكام الشرائع السابقة مانع عن الرجوع الى أصالة عدم النسخ ، فهو اشكال اورد به في جملة من الموارد.

منها : الرجوع الى اصالة العموم اذا شك في عموم آية أو رواية ، لورود المخصص على جملة من عمومات الكتاب والسنة .

ومنها : الرجوع الى البراءة في الشبهات الحكمية ، فان جملة من المنكرين لها تمسكوا للمنع عنها بالعلم الاجمالي بوجود تكاليف الزامية في موارد الشبهات .

ومنها : الشك في النسخ والرجوع الى اصالة عدمه .

والجواب عن الجميع واحد ، فان العلم الاجمالي إنما يكون مؤثراً في ذلك مادام باقياً ، وأما بعد الانحلال فلا يبقى علم اجمالي ليمنع عن ذلك . فعمدة المانع عن جريان اصالة عدم النسخ ما ذكرناه . ولا فرق فيه بين أحكام هذه الشريعة والشرائع السابقة .

التنبيه الثامن: الكلام في الأصل المثبت.

اذا كان للمستصحب لازم عقلي أو عادي ، ولم يكن لنفس اللازم حالة سابقة ليجري فيه الاستصحاب ، فهل تترتب آثاره على جريان الاستصحاب في الملزوم اثباتاً أو لا ؟ امّا ثبوتاً لا مانع من ترتب آثار اللازم على استصحاب الملزوم اذا قام عليه الدليل في مقام الاثبات .

وقد مثل له الشيخ بأمثلة . منها : ما اذا احتمل المكلف في مقام الغسل والوضوء وجود الحاجب ، فاستصحاب عدمه لايثبت لازمه ، وهو وصول الماء الى البشرة وتحقق الغسل خارجاً .

والمعروف هو التفصيل في حجية المثبتات بين الاصول العملية والامارت . فلابد اولاً من بيان الفرق بينهما .

أما ماذكره الآخوند ﷺ[1] من ان المجعول في الاستصحاب هو المماثل للمستصحب ان كان حكما ، ولحكمه ان كان موضوعاً ، بخلاف الامارات ، فان

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٣٢٥ـ٣٢٦.

المجعول فيها هي الطريقية . وما ذكره الميرزا[١] من ان المجعول في الاستصحاب هو الجري العملي على طبق اليقين السابق ، فيردهما : كونهما مخالفاً لظاهر دليل الاستصحاب ، بل الجري العملي من آثار المجعول في باب الاستصحاب ، لأنه بنفسه مجعولاً فيه ، فالمجعول في الاستصحاب على مايساعده الأدلة هو التعبد ببقاء اليقين السابق ، ومن آثاره الجري العملي على طبقه .

وربما يفرق بين الاصول العملية والامارات ، بأن الاصول العملية قد اخذ في موضوعها الشك والجهل بالواقع ، على ما هو ظاهر ادلته ، كقوله ﷺ « رفع ما لا يعلمون »[٢] و « لا تنقض اليقين بالشك » بخلاف الامارات ، حيث ان موضوعها لم يقيد بذلك ، بل هو ذات المكلف ، كما يظهر من آية النبأ[٣] وقوله عليه السلام « لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا » فان موضوعه عنوان الأحد ، ومن ثم تتقدم عليها بالحكومة .

وفيه : أنه ليس فرقاً في مرحلة الواقع والثبوت ، وإنما هو فرق من ناحية الاثبات والدليل ، إذ لامناص من تقييد الموضوع في الامارات بالشاك في الواقع . وذلك لما ذكرناه غير مرة من استحالة الاهمال النفس الأمري ، بل لابد وأن يكون الموضوع بالاضافة الى انقساماته مطلقاً أو مقيداً . واطلاق موضوع دليل حجية الامارات بالاضافة الى فرض العلم بالواقع مستحيل ، لاستلزامه اجتماع الضدين ، أو التصويب الباطل ، وهكذا تقييده بخصوص العالم ، فيتعين تقييده بالجاهل . فلا معنى لما هو المعروف من ان الامارات موردها الجهل بالواقع ولم يقيد به موضوعه ، بل اخذ الشك في الواقع في موضوع بعض ادلة اعتبار الامارت في مقام الاثبات

---

(١) اجود التقريرات : ٤١٦/٢ .

(٢) الخصال : ٤١٧/٢ .

(٣) الحجرات : ٦ .

أيضاً ، كما في قوله تعالى ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾ [١] أي جاهلين . فمن هذه الجهة لافرق بينها وبين الاصول العملية .

بل الفرق بين الامارات وغير الاستصحاب من الاصول ظاهر ، فانها وظائف عملية للشاك . وأما الفرق بينها وبين الاستصحاب ، والوجه في تقدمها عليه ، فبيانه موكول الى محله من تنبيهات الاستصحاب ، فلا وجه للتعرض له فعلاً .

وإنما المهم بيان سر حجية مثبتات الامارات دون الاستصحاب . وقد ذكر في ذلك وجوه :

منها : ما في الكفاية [٢] من عدم المقتضي لحجية المثبتات في الاستصحاب ، بخلاف الامارات ، بيانه : ان مفاد أدلة الاستصحاب انما هو ابقاء اليقين السابق تعبداً ، ومن الظاهر ان لازم المستصحب لم يتعلق به اليقين ، كما ان رفع اليد عن ترتيب آثاره الشرعية ليس نقضاً لليقين بالملزوم بالشك فيه .

وبعبارة اخرى : التعبد بعدم نقض اليقين وبقاء المشكوك في الموضوعات انما هو بلحاظ الآثار الشرعية المترتبة على نفس المتيقن ، إذ لايعقل التعبد ببقاء الموضوع إلّا بلحاظ الأثر الشرعي المترتب عليه فلابد في ترتيبه . وأما آثار لازمه العقلي أو العادي المترتبة عليه شرعاً كالقصاص المترتب على القتل فليس عدم ترتيبها من نقض اليقين بالشك ، إذ ليست هي أثراً شرعياً للمتيقن حتى بنظر العرف ليكون التعبد ببقائه مقتضياً لترتيبه .

ودعوى : ان أثر الأثر أثر بقياس المساواة ، انما يتم فيما اذا كان جميعها من سنخ واحد ، أي كان جميع الاثار تكوينياً أو شرعياً ، مثلاً اذا كان شيء علة لمعلول

---

(١) النحل : ٤٣ .

(٢) كفاية الأصول : ٣٢٧/٢ .

تكويناً ، وكان المعلول علة لأمر آخر ، صح أن يقال : ان المعلول الثاني أثر للاولى . وهكذا في الآثار الشرعية ، كما اذا ترتب على نجاسة البول نجاسة الماء ، وترتب على نجاسته نجاسة الثوب ، صح أن يقال : ان نجاسة الثوب أثر لنجاسة البول . وأما في فرض الاختلاف ، فالقياس غير تام ، فليس الأثر المترتب شرعاً على لازم الشيء عقلاً أثراً له ، لا عرفاً ولا بالدقة ، فلا مقتضى لحجية مثبتات الاستصحاب .

وأما الامارة فبما انها تخبر عن الواقع ، فاذا كان لما أخبر به لازم ، فلا محالة يكون الاخبار به اخباراً عن لازمه بالالتزام . ولم يقيد دليل حجية غيرها بما اذا كان بالدلالة المطابقية ، بل يعم الاخبار بالدلالة الالتزامية أيضاً .

ونقول : ما أفاده من قصور المقتضي لحجية مثبتات الاستصحاب وان كان تاماً ، إلّا ان ماذكره لحجية مثبتات الامارت لا يتم في جميع الموارد . وذلك لأن اللزوم ان كان بيناً بالمعنى الأخص ، بحيث يلزم تصور اللازم من تصور الملزوم ، كالزوجية والأربعة ، وطلوع الشمس ووجود النهار ، فالاخبار عن الملزوم كان اخباراً عن اللازم بالالتزام ، كما اذا أخبر أمس بطلوع الشمس ، فانه اخبار بوجود النهار أيضاً . وأما في غيره ، بأن كان اللزوم بيناً بالمعنى الأعم ، أو لم يكن بيناً اصلاً بحيث توقف العلم بالملازمة على مقدمات والتأمل فيها ، فلا يتم ماذكره ، إذ ليس الاخبار عن الملزوم حينئذ اخباراً عن اللازم ، لأن الاخبار أمر قصدي لابد فيه من الالتفات ، مثلاً اذا أخبر العادل بملاقاة شيء من المايع وهو جاهل بنجاسة الملاقي ، ونحن نعلم به ، وجب علينا ترتيب آثار لازمه من نجاسة الملاقي ، ولا يجب على المخبر ذلك ، لأنه لم يخبر عن نجاسته لعدم التفاته بالملازمة .

ومن هنا ذكر الفقهاء وذكرنا في محله ان انكار الضروري من الدين لا يوجب الارتداد إلّا اذا كان المنكر ملتفتاً الى استلزامه لانكار النبي ﷺ ، كما هو واضح

جداً ، فليس الاخبار عن الملزوم دائماً اخباراً عن اللازم .

ومنها : ما ذكره الميرزا ﷺ[١] من ان الفرق بين الاستصحاب والامارات من هذه الجهة انما هو من ناحية المجعول ، فان المجعول في الامارات انما هي الطريقية ، وجعل ما ليس بعلم علماً تعبداً ، فكما ان العلم الوجداني بتحقق الملزوم مع العلم بالملازمة يوجب العلم بالنتيجة وترتيب آثار اللازم ، كذلك العلم التعبدي بالملزوم يستدعي العلم باللازم في فرض العلم بالملازمة ، فيرتب آثاره . بخلاف الاستصحاب ، فان المجعول فيه هو الجري العملي على طبق اليقين السابق ، والمفروض ان اليقين لم يتعلق باللازم ، كما انه ليس ترتيب آثار اللازم من آثار اليقين ببقاء ملزومه تعبداً ، فلا وجه لحجية مثبتاته .

ونقول : أولاً : نفرض صحة ما أفاده في الاستصحاب من كون المجعول فيه هو الجري العملي على طبق اليقين السابق ، فلا يستلزم ذلك ترتيب آثار لوازم المتيقن ، إلّا أنه لاوجه لقياس العلم التعبدي بالملزوم بالعلم الوجداني اذا تعلق به ، فان العلم الوجداني بالملزوم مع العلم بالملازمة يتولد منها علم ثالث ، وهو العلم بثبوت اللازم ، كما في الشكل الأول ، حيث ان الصغرى فيه مثبتة للملزوم ، والكبرى تثبت الملازمة ، فيحصل منها العلم باللازم والنتيجة ، فلمكان العلم باللازم يرتب آثاره . وهذا غير جار في العلم التعبدي ، فان العلم التعبدي بالملزوم لايوجب العلم الوجداني باللازم بالبداهة . كما انه لايوجب العلم به تعبداً ، لعدم تعلق التعبد به على الفرض ، مثلاً اذا علم الانسان وجداناً ببقاء زيد ، وعلم بملازمته مع نبات لحيته يحصل منها العلم بذلك ، فيرتب آثاره ، وأما اذا علم بحياته تعبداً ، فمورد التعبد هو الملزوم دون اللازم ، فلا يتعلق به العلم التعبدي ، كما لايحصل من ذلك العلم به وجداناً ، فبأي سبب يرتب آثاره ؟ !

---

(١) فوائد الأصول : ٤/٤٨٧ ـ ٤٨٨ .

وثانياً : قد عرفت ان المجعول في الاستصحاب ليس الجري العملي على اليقين السابق ، بل المجعول فيه الطريقية والتعبد ببقاء اليقين ، كما في الامارت ، فمن حيث المجعول لافرق بينهما . فالاستصحاب أيضاً امارة ، ولا ينافيه تقدم الامارات عليه ، لأنه بملاك آخر سيتضح في محله . ومن هنا ترى تقدم بعض الامارت على بعض ، فالبينة تتقدم على اليد ، والاقرار يتقدم على البينة ، وجميعها تتقدم على الاستصحاب .

فالصحيح : عدم الفرق بين الاستصحاب والامارات ، لا من ناحية الدليل والمقتضي كما ذكر الآخوند ، ولا من ناحية المجعول كما ذكره الميرزا ، بل حال الامارات والاستصحاب من حيث عدم حجية مثبتاتها على حد سواء ، غاية الأمر في الامارات نلتزم بحجية مثبتاتها فيما لو قام الدليل عليها ، كما في الاخبارات مطلقاً بجميع انحائها ، فان السيرة القطعية العقلائية قائمة على حجية مثبتاتها وترتيب آثار لوازمها ، سواء كان المخبر ملتفتاً الى الملازمة أو لم يكن ، ولذا اذا اعترف أحد بملزوم كسقي السم لشخص مثلاً أو ايصال سلك الكهرباء اليه يرتب عليه آثار لازمه من القتل الخطأي ولو كان منكراً للملازمة وانه يستلزم قتله . وأما غير الاخبارات من الامارت فلم يقم دليل على حجية المثبتات . ومن هنا في باب القبلة جعل الظن امارة عند تعذر العلم ، فاذا استلزم الظن بالقبلة دخول الوقت لايرتب عليه آثاره اصلاً .

بقي امران :

أحدهما : انه بناءً على شمول أدلة الاستصحاب في نفسها لمثبتاته ، وترتيب آثار لوازم المستصحب العقلية والعادية ، وثبوت المقتضى له ، فهل يكون هناك مانع عنه أو لا ؟

ذهب جماعة [١] تبعاً لكاشف الغطاء الى الثاني . وادعوا معارضة استصحاب بقاء الملزوم من حيث ترتيب آثار لازمه باستصحاب عدم اللازم ، إذ المفروض ان اللازم لم يكن متيقن الحدوث ، وإلّا لم يكن حاجة الى التمسك بالأصل المثبت ، فاستصحاب بقاء الملزوم يثبت آثار اللازم ، واستصحاب عدم اللازم ينفي تلك الآثار ، فتقع المعارضة بينهما .

وأورد عليه الشيخ بأن الاستصحاب في الملزوم حاكم على استصحاب عدم اللازم ، حيث يرتفع به الشك فيه ، فيتقدم عليه بالحكومة [٢] .

ونقول : الصحيح هو التفصيل بحسب اختلاف المباني في الاستصحاب . فبناء على القول بحجية الاستصحاب من باب الظن النوعي ، فلا مجال لتوهم استصحاب عدم اللازم والمعارضة اصلاً ، لأنَّ الظن بالملزوم الحاصل من الاستصحاب يلازم الظن باللازم أيضاً ، ومع حصول الظن ببقائه كيف يجري استصحاب عدمه ويحصل منه الظن بعدمه ، مع انَّ الظن بالوجود والعدم مما لايجتمعان .

وأما لو بنينا على حجيته من باب التعبد ، فان بنينا حجية مثبتاته على ان التعبد بالملزوم تعبد بلازمه العقلي والعادي أيضاً ، فيرتب عليه آثاره ، فما أفاده الشيخ يكون تاماً ، إذ عليه بعد جريان الاستصحاب في الملزوم ، والتعبد ببقائه ، لايبقى شك في بقاء اللازم ليستصحب عدمه ، فان منشأ الشك فيه كان هو الشك في ملزومه ، فيكون اللازم العقلي حينئذ كالأثر الشرعي الذى يزول الشك فيه بالتعبدية ، كنجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته ، فاذا جرى في الماء استصحاب الطهارة زال الشك عن نجاسة الثوب لا محالة ، فحال اللازم العقلي على

---

(١) الفصول الغروية : ٣٦٥ .

(٢) فرائد الأصول : ٦٦١/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

هذا المبنى حال اللازم الشرعي ، فالحكومة تامة . وأما لو بنينا حجية مثبتات الاستصحاب على ان التعبد بالملزوم تعبد بآثار لازمه لا بنفس اللازم ، من باب أن أثر الأثر أثر كما ذكره في الكفاية ، فالمعارضة ثابتة ، ولا حكومة ، لأن التعبد ببقاء الملزوم حينئذ لايوجب التعبد ببقاء اللازم ، بل الشك فيه باق على حاله ، وهو مورد لاستصحاب العدم ، فتقع المعارضة بينهما من جهة آثار اللازم .

وبالجملة على هذا يكون هناك يقينان وشكان ، أحدهما : اليقين بحدوث الملزوم ، والشك في بقائه ، ثانيهما : اليقين بعدم اللازم ، والشك في بقائه ، وليس بينهما سببية شرعاً . مثلاً اذا شككنا في حياة زيد ، وفرضنا ان لازمها نبات لحيته ، فان كان التعبد بحياته تعبداً بنبات لحيته ، فلا مجال لاستصحاب عدمه بعد التعبد ببقاء حياته . وأما لو لم يكن كذلك ، بل كان التعبد بحياته تعبداً بترتيب آثار نبات لحيته شرعاً ، فنفس نبات اللحية يكون مشكوك الحدوث ، والأصل عدمه ، فتقع المعارضة بينهما ، فلابد من التفصيل .

إلّا أن اثبات الاستصحاب من باب الظن ، أو حجية مثبتاته من جهة ان التعبد بالملزوم تعبد باللازم دونه خرط القتاة ، فعلى فرض شمول أدلة الاستصحاب لترتيب آثار لازمه تكون المعارضة مانعة عنه .

الأمر الثاني : ان شيخنا الأنصاري[1] بعد ما بنى على عدم حجية مثبتات الاستصحاب ، وانه لايترتب عليه آثار لوازم المستصحب ، استثنى منه ما إذا كانت الواسطة خفية ، بأن كان أثر الواسطة أثراً لذيها عرفاً ، لأن الميزان في الأثر نظر العرف لا الدقة . ومثل لذلك بأمثلة ، منها : مسألة عدم الحاجب وانغسال المحل ، فان الانغسال وان كان من آثار وصول الماء الى البشرة بالدقة ، إلّا انه أثر لنفس عدم الحاجب عرفاً ، فيترتب على استصحاب

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٦٦٤ـ٦٦٥ (ط . جامعة المدرسين) .

عدم الحاجب هذا الأثر ، ويعمه حديث المنع عن نقض اليقين بالشك ، فانه يحمل على المعاني العرفية .

وأضاف اليه الآخوند [١] ما اذا كانت الواسطة جلية ، بمعنى كون اللزوم شديداً بحيث تكون الملازمة بينهما ثابتة واقعاً وظاهراً ، وكان التعبد بكل منهما تعبداً بالآخر وعد اثر اللازم اثراً لهما عرفاً ، نظير وجوب المقدمة الملازمة لوجوب ذيها ، على ما بين في محله من ان وجوب ذي المقدمة واقعاً مستلزم لوجوب المقدمة واقعاً ، ووجوبه ظاهراً يستلزم وجوبها كذلك .

فاستثنى ﷺ من عدم حجية مثبتات الاستصحاب موردين : صورة خفاء الواسطة ، وصورة جلائها .

والكبرى الكلية التي أفادها وان كانت تامة ، إلّا أن الكلام في صغرياتها . فانه ﷺ في حاشيته على الرسائل مثل لجلاء الواسطة بموردين :

أحدهما : موارد التضائف كالابوة والبنوة والاخوة ، والتقدم والتأخر ونحو ذلك ، فانهما متلازمان في القوة والفعلية ، والتعبد باحد المتضائفين كالابوة تعبد بالآخر أي البنوة ، فاذا حكم الشارع بان زيدا ابو عمر فكأنه حكم بانه ابنه ، وكذا كون هند اخت بكر عبارة اخرى عن كونه أخوها . كما أنه اذا رتب أثر على ابوة زيد لعمر كوجوب الاطاعة صح أن يقال : من آثار ابوة زيد وجوب اطاعته على عمرو ، أو يقال من آثار بنوة عمرو وجوب اطاعته لزيد ، فيترتب على استصحاب كل من الأمرين الآثار المترتبة على الآخر .

ثانيهما : العلة التامة ومعلولها . فان التعبد بالعلة تعبد بمعلولها ، كما ان الأثر المترتب عليها أثر لمعلولها عرفاً ، فيترتب على استصحاب العلة آثار المعلول ، وبالعكس .

---

(١) كفاية الأصول : ٣٢٧/٢ .

والظاهر أن شيئاً من الموردين ليس داخلا تحت تلك الكبرى .

أما المورد الأول : فلأن اليقين بأحد العنوانين المتضائفين يستلزم اليقين بالعنوان الآخر ، فيجري في نفسه الاستصحاب ، ويرتب عليه آثاره ، فلا حاجة فيه الى الأصل المثبت لما عرفت من ان مورده ما اذا لم يكن اللازم بنفسه متيقناً ، وإلّا فالأصل المثبت لغو محض . هذا ان اريد استصحاب أحد العنوانين المتضائفين .

وأما اذا كان ذات أحد المتضائفين متيقناً كذات الأب ، وبقاؤه كان مستلزماً لوجود ابن له ، فاستصحب ذلك ، واريد ترتيب آثار لازمه ، أعني وجود الابن ، فهو من أوضح أنحاء المثبت ، إذ ليس التعبد ببقاء ذات الأب ملازماً للتعبد بوجود الابن له ، ولا مانع من التفكيك بينهما تعبداً اصلاً .

وأما المورد الثاني : أعني العلة والمعلول ، فان اراد من العلّة العلّة التامة فاليقين بها مستلزم لليقين بالمعلول ، فيجري في نفسه الاستصحاب ، ويرتب عليه الأثر ، فلا مجال فيها للأصل المثبت كما في المتضائفين . وان اراد استصحاب بقاء السبب ، أعني جزء العلة ، وضمه الى العلم الوجداني يتحقق الجزء الآخر ، وبما ان النتيجة تابعة لأخس المقدمتين ، لا محالة يكون تحقق اللازم أو ترتيب آثاره تعبدياً وان كان احد جزئي علته محرز بالوجدان ، فهو من أوضح أنحاء المثبت ، بل غالباً يكون الأصل المثبت من هذا القبيل ، فيكون أحد جزئي العلم محرزاً بالوجدان ، ويحرز جزئه الآخر بالتعبد الاستصحابي ، ويرتب آثار المعلول . ففي مثال عدم الحاجب يكون وصول الماء الى البشرة معلولاً لصب الماء وعدم وجود الحاجب على البشرة ، ويكون أحد الجزئين وهو صب الماء محرزاً وجداناً ، والجزء الآخر وهو عدم الحاجب يحرز بالتعبد الاستصحابي ، ومع ذلك لا يرتب أثر المعلول وهو الغسل مثلاً ، لعدم الملازمة بين التعبد بأحد جزئي العلة والتعبد بالمعلول ، ولا مانع

من الانفكاك بينهما في ذلك . وكذا الحال في المتلازمين المعلولين لعلة ثالثة ، فان الملازمة بينهما واقعية فقط ، ولا مانع من التفكيك بينها في مقام التعبد . هذا كله في جلاء الواسطة .

وأما ما ذكره الشيخ من استثناء خفاء الواسطة ، أعني ما اذا كان اثر الواسطة أثراً لذي الواسطة عرفاً ، لأن نظر العرف هو المتبع في الاستصحاب وتشخيص موضوعه ، وان لم يكن كذلك بالدقة ، وكان الأثر اثراً للواسطة حقيقة .

فتحقيق الكلام فيه : انّا ذكرنا غير مرة ان نظر العرف انما يكون متبعاً في الشبهات المفهومية ، أي في ما اذا لم يعلم معنى اللفظ اصلاً ، وفي الشك في الصدق ، أعني ما اذا شك في سعة المفهوم وضيقه ، والجامع باب الظهورات ، فان النظر العرفي يكون متبعاً فيها ، من غير فرق بين الظهورات الوضعية المستندة الى المعنى اللغوي ، أو المستندة الى قرائن حالية أو مقالية ، ومنها مناسبة الحكم والموضوع ، فاذا حكم العرف في مورد بظهور اللفظ في معنى يتبع ذلك ، ولذا يحمل الأحد في قولك : لاتضرب أحداً على الأحباء ، مع انه أعم منها ، لظهور الحكم أعني الضرب وانصرافه الى المولم .

وأما اذا عرف المعنى ، ففي مقام التطبيق لا اعتبار بنظر العرف اصلاً ، بل المتبع فيه هو النظر الشخصي لكل أحد . مثلاً بعد ماعلمنا ان الكر سبعة أرطال مثلاً ، فمسامحة العرف في التطبيق ، واطلاق ذاك المقدار على الناقص منه بقليل لا يكون متبعاً .

وفي المقام نقول : ان استظهر العرف من الدليل المثبت للأثر على الواسطة كونه أثراً لذيها ، ولو بمناسبة الحكم والموضوع ، فهو وإن كان يرتب على استصحاب ذي الواسطة ، إلّا أنه أثر له ، وليس من الأصل المثبت في شيء .

وأما ان كان الأثر للواسطة حتى عرفاً ، غايته من باب المسامحة يراه العرف أثراً لذيها ، فهذا النظر العرفي لا دليل على اعتباره ، فالأمر دائر بين عدم الواسطة وكونها واسطة جلية . وأما ثبوت الواسطة ، وكونها خفية بذاك المعنى الذي افاده ، فما لا نتعقله ، فثبت الاستصحاب ليس بحجة على جميع التقادير .

إلّا ان جملة من الفقهاء القدماء ذكروا فروعاً ، كلها مبتنية على الأصل المثبت ، ولعل ذلك من جهة بنائهم على حجية الأصل المثبت ، أو أنهم لم يميزوا الأصل المثبت من غيره ، فانه بحث حادث تعرض له بعض المتأخرين .

وكيف كان لا بأس بالتعرض لها ، وبيان المختار فيها :

أحدها : انه اذا كان الملاقي نجساً ، وكان أحد المتلاقيين مرطوباً سابقاً ، ثم شك في بقاء رطوبته حين الملاقاة وعدمه ، فرتبوا على استصحاب بقاء الرطوبة فيه نجاسة الملاقى . فان رطوبة احد المتلاقيين معتبرة في نجاسة الملاقى ، فان كل يابس زكي أي لاينفعل بالملاقاة إلّا مع الميتة على بعض الأقوال .

والتحقيق : انه إن قلنا : انَّ موضوع نجاسة الملاقي للنجس أو للمتنجس أيضاً مركب من نجاسة الملاقى ورطوبة أحد المتلاقيين ، فلا مانع من اثبات نجاسة الملاقي باستصحاب بقاء الرطوبة في احد المتلاقيين ، بضم الوجدان الى الاصل ، فان الملاقاة للنجس وجداني ، وبقاء الرطوبة محرز بالاستصحاب ، فيتم الموضوع . وأما إن قلنا : بان موضوع النجاسة انما هو الانتقال والسراية ، أعني انتقال شيء من اجزاء النجس الى الملاقي بسبب رطوبته أو رطوبة الملاقى ، فمن الظاهر عدم امكان اثباته باستصحاب بقاء الرطوبة ، فانه من أوضح انحاء الأصل المثبت .

والصحيح : هو القول الثاني ، وذلك لعدم ورود الدليل على سببية الملاقاة للنجاسة مطلقاً ، ولا في بيان كيفية التنجس وطوره ، أو موضوع نجاسة الملاقي ، وإنما حكم بنجاسة جملة من الأشياء ، فلا محالة يرجع فيه الى العرف ، فانه موكول

اليهم . والموضوع لقذارة الملاقى عرفاً ليس إلّا الانتقال والسراية ، فلا يستقذرون من الملاقي إلّا ما انتقل اليه شيء من أجزاء القذر ، فكذا الحال في النجاسة الشرعية ، وعليه فلا يترتب على استصحاب الرطوبة في أحد المتلاقيين نجاسة الملاقي . هذا كله فيما اذا لم يكن الملاقى ـ بالفتح ـ حيواناً .

وأما الحيوان اذا شك في بقاء الرطوبة النجسة فيه حين لاقى غيره ، سواء كان رطباً كحب من الماء أو يابساً ، فالظاهر فيه التفصيل بين القول بتنجس ظاهر الحيوان وعدمه مادامت النجاسة موجودة فيه . فانه لا اشكال في طهارة ظاهر الحيوان بزوال عين النجاسة عنه كباطن الانسان ، ولذا لم يقل أحد بلزوم تطهير ظاهر الحيوان وباطن الانسان اذا شرب النجس ، كما دل على ذلك بعض الأخبار . منها : ما ورد في سؤر الطير الجارح . وانما الكلام في انه ينجس مادام العين موجوده فيه ويظهر بزوالها ، أو انه حامل للنجس فقط ولا ينفعل أصلاً ؟ فعلى الثاني لاأثر لاستصحاب بقاء الرطوبة النجسة عليه ، حتى على القول بأن الموضوع لنجاسة الملاقي مركب من الملاقات مع النجس ورطوبة أحد المتلاقيين ، فضلاً عن القول الآخر . وذلك لأن استصحاب بقاء تلك الرطوبة لايثبت الملاقاة مع النجس ، كما انه لم يكن محرزاً بالوجدان أيضاً ، فان ما ثبت بالوجدان ليس إلّا الملاقاة مع نفس الحيوان ، دون الرطوبة الموجودة فيه . وأما على الأول كما هو الظاهر من اطلاقات الادلة فيستصحب نجاسة بدن الحيوان والمفروض ان الملاقات معه وجدان بضم الوجدان بالأصل فلابد من التفصيل .

الفرع الثاني : اذا شك في دخول شوال ، فيوم الشك يكون محكوماً بكونه من رمضان بمقتضى التعبد الاستصحابي . وأما اليوم الذي بعده فهل يحكم بكونه أول شوال وانه يوم العيد باستصحاب عدم طلوع هلال شوال في يوم الشك أو عدم كونه منه كما هو المعروف ؟

التحقيق : انه ان قلنا : بان أول شوال عنوان مركب من أمر وجودي وهو كون اليوم من شوال ، وأمر عدمي وهو عدم كون اليوم السابق عليه من شوال ، فيمكن احرازه بالاستصحاب ، بضم الوجدان الى الأصل ، فان كون يوم مابعد يوم الشك من شوال محرز بالوجدان ، ويجري عدم كون اليوم السابق عليه من شوال بالتعبد الاستصحابي . وأما ان قلنا : بأن أول الشهر عنوان بسيط ينتزع من كون اليوم من الشهر وعدم مسبوقيته بيوم آخر منه ، فلا يمكن اثباته باستصحاب عدم طلوع الهلال في اليوم السابق أو عدم كونه من الشهر اللاحق ، لأنه مثبت .

والظاهر عرفاً ان عنوان أول الشهر وكذا مابعده عنوان بسيط غير مركب ، وعليه يشكل الأمر في الحكم بكون مابعد يوم الشك عيد .

وقد ذكر الميرزا[1] ﷺ ان الوجه في ذلك ليس هو الاستصحاب ، بل يستفاد ذلك من بعض الروايات الواردة في ان أول شهر شوال يثبت بأحد أمرين ، رؤية الهلال ومضي ثلاثين يوم من رمضان ، وفي الفرض مضى من رمضان ثلاثون يوماً ، تسع وعشرين منه مضى وجداناً واليوم الثلاثون منه بالتعبد الاستصحابي .

وهذا الوجه وان كان متيناً في الجملة ، إذ لايجري في غير شهر شوال من بقية الشهور ، ولا في غير يوم أول الشهر من بقية الأيام ، لعدم ورود النص فيها ، بل لابد في اثباته في كل من الموردين بعدم القول بالفصل ، إلّا انه غير محتاج اليه ، لامكان اثبات ذلك بالاستصحاب ، وذلك لأنه بعد مضي آن أو أقل من ما بعد يوم الشك يقطع بتحقق أول شهر شوال ، أما قبل اربع وعشرين ساعة فيكون منقضياً ، وأما الآن فهو باق ، فيستصحب بقاؤه .

---

(١) اجود التقريرات : ٢/٤٢١ـ٤٢٢ .

ولا يرد على هذا إلّا اشكال واحد وارد في استصحاب الزمان مطلقاً ، وهو ان المتيقن انما كان وجود الزمان بنحو مفاد كان التامة ، فلا يثبت باستصحابه إلّا وجود أول يوم من شهر شوال بنحو مفاد كان التامة لا الناقصة ، إلّا أن الأثر المرغوب المترتب على الزمان مترتب على وجوده بنحو مفاد كان التامة لا الناقصة ، مثلاً الحرمة متعلقة بالصوم مقارناً لوجود أول الشهر ، فيترتب على استصحابه ولو بنحو مفاد كان التامة .

وهذا الوجه جار في جميع الشهور والأيام .

الفرع الثالث : اذا احتمل وجود الحاجب في تطهير القذارات المعنوية والظاهرية ، أي في الطهارة الحدثية أو الخبثية ، فهل يعتبر فيه الفحص ليحصل له الاطمئنان ، أو يكفي فيه استصحاب عدم وجود الحاجب عن الغسل أو المسح كما ذهب اليه بعض ؟ ويكثر الابتلاء بذلك في تطهير المخرج عن البول ، لاحتمال خروج بلل لزج مانع عن وصول الماء الى البشرة .

وقد يتمسك بعدم وجوب الفحص بالسيرة المتشرعة القائمة على عدم الفحص عند احتمال وجود الحاجب .

والصحيح : عدم تمامية شيء من ذلك . اما الاستصحاب فلأنه مثبت ، فلا يترتب عليه وصول الماء البشرة . وأما السيرة فلعدم ثبوتها أولاً ، لأمكان ان يكون عدم فحصهم من جهة عدم احتمالهم لوجود الحاجب ، اما لغفلتهم عنه ، أو لأطمئنانهم بالعدم . وثانياً على فرض قيام سيرة المتشرعة عليه في عصرنا هذا ، كيف يمكن اثبات استمرارها الى زمان المعصومين عليهم السلام ، مع احتمال عدم استمرارها إلّا الى زمان الفقيه القائل باستصحاب عدم وجود الحاجب .

فالصحيح : أنه لابد من الفحص عند احتمال الحاجب الى ان يحصل الاطمينان بعدمه .

الفرع الرابع : ما اذا ادعى ولي المجني عليه انه مات بسبب الجناية ، وادعى الجاني انه مات بسبب آخر . ومن هذا القبيل ما اذا ضرب أحد الملفوف في اللحاف بالسيف فقده نصفين ، واحتمل موته حتف أنفه قبل وصول السيف اليه . وتردد الشيخ الطوسي ﷺ في ثبوت الدية في الفرع وعدمه ، معللاً ذلك بتساوي الاحتمالين . ورجح العلّامة احتمال ثبوت الدية [١] ، لاستصحاب حياته ، أو عدم تحقق سبب آخر لموته ، بناءً منه على حجية الأصل المثبت . والمحقق ذهب الى الاحتمال الآخر ، وانكر ثبوت الدية [٢] .

ونقول : الظاهر عن عنوان القتل المترتب عليه الدية أمر وجودي مسبب عن الجناية مع كون المجني عليه حياً الى زمان تحقق الجناية ، وليس مركباً من الأمرين ، فاثباته باستصحاب الحياة ، أو عدم تحقق سبب آخر للموت يكون من الأصل المثبت ، ولا نقول به . فالأصل عدم اشتغال ذمة الجاني بالدية . وتردد الشيخ الطوسي في الفتوى وتوقفه لا وجه له ، لأنه على القول باعتبار الأصل المثبت لابد من الحكم بالضمان ، وعلى تقدير انكاره لابد من اختيار عدمه ، إلّا اذا كان التردد من جهة احتمال ان لايكون عنوان القتل أمراً وجودياً .

والصحيح : على المختار عدم الضمان وفاقاً للمحقق .

الفرع الخامس : ما اذا اختلف المالك ومن تلف المال في يده في ثبوت الضمان عليه وعدمه . والكلام فيه تارة : يقع في الضمان الواقعي ، واخرى : في الضمان الجعلي . والأول كما اذا ادعى المالك ان يد من تلف المال عنده يد عدوان ، وادعى هو ان يده يد أماني ، فالمالك يدعي ضمانه بالبدل الواقعي من المثل أو القيمة ، وهو ينكر ذلك . والثاني كما اذا اعترفا على ان اليد لم يكن يد عدوان ، وانما اختلفا في

---

(١) تحرير الأحكام : ٢٦١/٢ .

(٢) شرايع الإسلام : ١٠١/٤ .

الضمان بالبدل الجعلي ، أي المسمى وعدمه ، كما اذا ادعى المالك انه باعه المال ، وادعى من بيده انه وهبه إياه مجاناً . هذا في العين .

وقد يكون اختلافهما في البدل الجعلي لمنافع العين ، لا لنفس العين . كما اذا اتفقا على عدم الضمان للعين لا بالبدل الواقعي ولا الجعلي ، ولكن تنازعا في ضمان المنافع وعدمه ، كما اذا ادعى المالك ان العين كان اجارة عنده ، فطالبه ببدل المنافع وهو الايجار ، وهو أنكر ذلك ، وادعى ان العين كانت عارية عنده ، فلم يضمن منافعها .

والمعروف في جميع الفروع الثلاثة هو الضمان . ويحتمل ان يكون حكمهم بالضمان مبنياً على اعتبار الأصل المثبت ، وأنه يثبت باستصحاب عدم اذن المالك عنوان الغصب ، وكون اليد يد عدوان . ويحتمل كونه مبنياً على قاعدة المقتضي والمانع بتقريب : ان اليد مقتضى للضمان ، ورضا المالك مانع عنه ، والعلم بالمقتضي يقتضي ترتيب آثار المقتضي ما لم يحرز المانع . ويحتمل ان يكون مبنياً على التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ، فان عموم على اليد ما أخذت حتى تؤدي يقتضي الضمان ، خرج عنه اليد الاماني ، ويشك في كون المقام من مصاديق الخاص وبقائه تحت العام .

وذكر الميرزا[1] ان القول بالضمان فيها غير مبني على شيء من الامور المذكورة ، بل يمكن اثباته بضم الوجدان الى الأصل . وذلك لأنَّ المحقق للضمان ليس هي اليد العدواني ، ولا عنوان الغصب ، بل هو الاستيلاء على مال الغير وعدم اذن المالك ، لأن على اليد يقتضي ان يكون اليد مطلقاً موجباً للضمان ، وقد خرج عنه عنوان وجودي وهو الاستيمان ، وغيره باق تحت العموم ، وفي المقام الاستيلاء محرز بالوجدان ، والاستيمان ورضا المالك يدفع بالاستصحاب فيلتئم الموضوع .

---

(١) اجود التقريرات : ٤٢٣/٢ .

ونقول : ما أفاده ﷺ تام في خصوص الفرض الأول ، أعني ما اذا كان النزاع في الضمان الواقعي . وأما في الفرضين الآخرين فلا مجال له اصلاً ، إذ المفروض فيها اعتراف كليهما بدخول المال في ملك من تلف في يده ، فرضا المالك حاصل قطعاً ، فكيف يستصحب عدمه ، وانما النزاع في الضمان بالبدل الجعلي للعين أو المنافع . بل لايمكن فيها الرجوع الى الاستصحاب حتى بناء على حجية مثبتاته ، للمعارضة ، فان اصالة عدم تحقق البيع تعارض استصحاب عدم تحقق الهبة ، وهكذا في الاجارة . كما انَّ قاعدة المقتضي والمانع والتمسك بالعام في الشبهات المصداقية لا أساس لها . فلابد فيها من الرجوع الى الأصل الجاري في كل مورد بخصوصه لو لم يكن فيه نص . وقد ورد النص في بعض الفروض ، مثلما اذا اختلفا في مقدار الثمن ، وادعى المالك الزائد ، وانكره المشتري ، فانه ورد في الصحيح أن الجنس ان كان موجوداً يتبع قول البايع ، وان كانت تالفة اتبع قول المشتري .

ثم ان صاحب الكفاية ذكر في المقام اموراً انكر فيها اندراج الاستصحاب في جملة من الموارد في الاصل المثبت [1] :

أحدها :أنه لا مانع من استصحاب الفرد وترتيب آثار الكلي عليه ، وأنه ليس من الأصل المثبت ، إذ ليس الطبيعي ملازماً للفرد ، بل عينه خارجاً ، فاذا شك في بقاء خمرية مايع خارجي يستصحب خمريته ، ويرتب عليه آثار طبيعي الخمر من الحرمة والنجاسة ونحوها .

ثانيها : أنه اذا لم يكن للأمر الانتزاعي كالملكية ونحوها حالة سابقة ليستصحب ، لامانع من جريان الاستصحاب في منشأ انتزاعه ، ويرتب عليه آثار الأمر الانتزاعي ، إذ لا وجود للأمر الانتزاعي خارجاً إلّا بوجود منشاه ، وليس

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٣٢٩ـ٣٣١.

من الاصل المثبت في شيء . وهذا بخلاف العرض وموضوعه ، فانهما موجودان مستقلان ، غايته لايستغنى العرض عن موضوعه ، ويحتاج اليه خارجاً كالسواد ، فلا يمكن استصحاب المعروض وترتيب آثار العرض عليه ، مثلاً لو علمنا بان الجسم الكذائي لو كان باقياً فعلاً لصار أسوداً ، فلا يرتب آثار السواد على استصحاب بقاء الجسم ، ففرق بين ماهو من قبيل الخارج المحمول والمحمول بالضميمة .

ثالثها : انه في المجعولات بالتبع كالشرطية والجزئية والمانعية لامانع من استصحاب بقاء الشرط أو الجزء أو المانع ، وترتيب آثار الشرطية والجزئية والمانعية عليه .

وبعبارة اخرى : لا يلزم في كون المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً للأثر كون الأثر مجعولاً استقلالاً ، بل يكفي في ذلك كون الأثر مجعولاً تبعاً .

رابعها : كما يجري الاستصحاب في الامور الوجودية يجري في الامور العدمية أيضاً . وبعبارة اخرى : يجري الاستصحاب في العدم بلحاظ الأثر المترتب على الوجود ، لأن العدم أيضاً مما تناله يد الجعل فانَّ ما يكون أمر وضعه بيد الشارع فرفعه أيضاً بيده .

هذه الامور التي ذكرها في هذا التنبيه .

ونقول : أما ماذكره اولاً من جريان استصحاب الفرد ، وترتيب آثار الطبيعي عليه ، فهو وان كان أمراً مسلماً ، وإلّا لانسد باب الاستصحاب في الشبهات الموضوعية مطلقاً ، إلّا أنه اجنبي عن الأصل المثبت بالكلية ، لأن الأثر المترتب على الطبيعي في موضوعات الأحكام لا المتعلقات كحرمة الخمر لم يرتب عليها بما هي ، فليس طبيعي الخمر مثلاً أعم من الموجود والمعدوم حراماً ، بل أخذ الموضوع مرآةً للأفراد الخارجية ، غاية الأمر مع الغاء خصوصياتها الشخصية من

اللون والطعم والمنشأ ونحو ذلك ، فمورد الأثر هو الوجود الخارجي الفرضي ، على ما هو شأن القضية الحقيقية التي يرتب فيها الحكم على الأفراد المفروضة خارجاً ، فالأثر أثر لنفس المستصحب ، لا للطبيعي بما هو ليتوهم كون ترتيبه على استصحاب الفرد من الأصل المثبت ، بتخيل كون الكلي لازماً للفرد ، ويجاب عنه : بان الكلي غير الفرد خارجاً ، والوجود الواحد يضاف الى الفرد تارة ، والى الطبيعي اخرى ، وهذا ظاهر .

وأما ما ذكره ثانياً في الأمر الانتزاعي من استصحاب منشائه ، وترتيب آثار الأمر الانتزاعي عليه فلم نفهم الى الآن مراده منه .

وذلك لأنه ان اراد به استصحاب شخص الأمر الانتزاعي كالزوجية الخاصة ، وترتيب أثار الطبيعي عليه ، كطبيعي الزوجية ، فهو مضافاً الى كونه عين الأمر الأول ، غير مختص بالامور الانتزاعية ، بل يجري في غيرها أيضاً ، فيستصحب عدالة زيد ، ويرتب عليه آثار طبيعي العدالة . وان اراد به استصحاب مايكون بقاؤه منشاء للانتزاع ، وترتيب الأثر الشرعي المرتب على الامر الانتزاعي عليه ، فهو من أوضح أنحاء المثبت . ولا يجدي كون الأمر الانتزاعي موجوداً بوجود منشأه أصلاً ، مثاله ماذا علمنا من الخارج ان هنداً لو كانت حية الى الآن فهي زوجة لزيد ، فاستصحبنا بقائها لترتيب آثار الزوجية عليه ، أو رأينا ان زيداً استولى على جميع أموال الكافر ، أو صالحه أحد على جميع أمواله ، وكان في الأموال فرس ، فان كان حياً الى زمان استيلائه عليه فهو ملك لزيد ، فاريد استصحاب بقائه لترتيب آثار الملكية عليه .

نعم اذا كان الأمر الانتزاعي بنفسه أثراً شرعياً للمستصحب ، بأن كان نفسه تمام الموضوع للحكم الشرعي أو جزئه رتب ذاك الأثر على احرازه بالاستصحاب ، لعدم الفرق بين الأثر الوضعي والتكليفي ، كما اذا شككنا في بقاء

مال خاص في ملك الميت حين موته ، فلا مانع من استصحابه ، فيكون مما تركه الميت ، وترتيب الأثر الشرعي عليه من انتقاله الى وارثه ، إذ لانعني من ماتركه الميت إلّا ما كان ملكاً له حال موته ، ويتم ذلك بضم الوجدان بالأصل .

وأما ما ذكره في المجعولات التبعية من كفاية ترتب الأثر المجعول بالتبع في جريان الاستصحاب ، كالشرطية والجزئية والمانعية ، ورتب على ذلك جريان استصحاب بقاء الشرط أو الجزء أو المانع ، وترتيب آثار الشرطية أو الجزئية أو المانعية عليه ، فأصل الكبرى أعني كفاية ترتب الأثر المجعول بالتبع في جريان الاستصحاب تامة ، لأنه مما تناله يد الجعل بالتبع . وانما الكلام في موردها أعني استصحاب الشرط لترتيب آثار الشرطية عليه ، وكذا في الجزء والمانع . وما ذكره ﷺ في المقام انما ذكره لدفع الشبهة المعروفة في استصحاب الشرط وأخويه ، من انه يعتبر في الاستصحاب ان يكون اثراً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي ، والشرط كالتستر والاستقبال أمر خارجي ، وكذا الجزء والمانع ، كما لايرتب على استصحابها أثر سوى جواز الدخول في الصلاة ، وهو من أحكام العقل ، فانه مستقل بلزوم احراز كل ماأخذه المولى في متعلق حكمه . فأجاب عنها : بانه يترتب على استصحاب الشرط الشرطية ، وكذا في استصحاب الجزء أو المانع ، وهي اثر مجعول بالتبع ، ويكفي في ذلك ترتبه .

ونقول : قد عرفت ان أصل الكبرى مسلمة . إلّا ان ماذكره من ترتيب الشرطية على استصحاب الشرط ، أو الجزئية على استصحاب الجزء ، أو المانعية على استصحاب المانع ، فاسد .

وذلك لأن الشرطية ليست من أوصاف الموجود الخارجي . كما في الأحكام التكليفية وموضوعاتها ، وانما هي منتزعة من أخذ أمر وجودي في متعلق الحكم ، وبمجرد ذلك تتحقق الشرطية خارجاً ولو لم يتحقق في الخارج شرط اصلاً ،

كالحكم التكليفي ومتعلقه مثل وجوب الصلاة ، فان الصلاة واجبة ولو لم يوجد فرد منها في الخارج ، فكيف يرتب الشرطية كشرطية التستر على استصحاب وجود الشرط كوجود التستر ، بل الشرطية لايجري فيها الاستصحاب اصلاً ، لا في نفس الشرط لترتيب آثار الشرطية لما عرفت ، ولا في نفسها اذا شك في بقائها لاحتمال النسخ ، وذلك لكون الشك فيها مسبباً عن شك آخر هو مجرى الاستصحاب ، فيكون حاكماً على الاستصحاب الجاري فيها ، لأن الشرطية كما ذكرنا منتزعة من تقيد الأجزاء بأمر وجودي ، فالشك في الشرطية ناش من الشك في بقاء التقيد وعدمه ، فيجري فيه الاستصحاب ، فيثبت التقيد ظاهراً ، وينتزع منه الشرطية الظاهرية ، كما كان ينتزع الشرطية الواقعية من التقيد الواقعي ، وكذا الحال في الجزئية والمانعية ، فلا مجال للاستصحاب في شيء منها اصلاً . هذا كله في جواب المحقق الخراساني .

واما الاشكال المعروف ، فقد أشرنا فيما سبق الى دفعه وحاصله : ان اعتبار كون المستصحب بنفسه اثراً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي مما لا دليل عليه ، بل المعتبر ان يكون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي ، ومن الظاهر انه كما يكون التكليف في مرحلة الجعل مما تناله يد التعبد وضعاً ورفعاً ، كذلك في مرحلة الامتثال ، فللشارع ان يكتفي في مرحلة الامتثال بما يحتمل كونه مصداقاً للمأمور به ، وله ان لايكتفي به ، فيستقل العقل بالامتثال اليقيني للاشتغال القطعي . مثلاً في موارد قاعدة الفراغ اكتفى بالامتثال الاحتمالي ، وفي موارد الشك في المحل لم يكتف به ، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في مرحلة الامتثال . واستصحاب وجود الشرط أو الجزء أو المانع مرجعه الى التعبد في مرحلة الامتثال ، فحال استصحاب الجزء أو الشرط حال قاعدتي الفراغ والتجاوز ، غاية الأمر هما مختصتان بمرحلة الامتثال ، وهو جار فيها وفي مرحلة التكليف ، فاذا استصحبنا

وجود الشرط وأتينا بالاجزاء وجداناً تحقق المأمور به بضم الوجدان بالأصل .

وذلك لأن معنى الاشتراط الاتيان بالاجزاء والشرط موجود ، لا تقيدها به ، فانه مما لامعنى له ، إذ الجزء والشرط كلاهما عرض ، معروضه المكلف ، ولا معنى لتقيد أحدهما بالآخر واخذ هذا العنوان في متعلق التكليف لأن لا يمكن اثباته بالاستصحاب . فالاشكال مندفع من أصله .

وأما ما ذكره رابعاً من عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين ان يكون المستصحب أمراً وجودياً أو عدمياً ، لأن مايعتبر في الاستصحاب ليس إلّا ان يكون المستصحب أمراً قابلاً للتعبد الشرعي ، لا أن يكون حكماً ليقال ان نفي الحكم ليس حكماً مجعولاً . ومن الظاهر انه كما يمكن أن يكون وجود الحكم مجعولاً شرعاً حدوثاً بدليله وبقاءً بالاستصحاب ، كذلك نفيه يمكن ان يكون متحققاً حدوثاً بدليله وبقاءً بالاستصحاب .

وجعله رداً على شيخنا الأنصاري ، حيث تخيل ان ماذهب اليه من عدم جريان استصحاب نفي التكليف والبراءة الاصلية مبني على انكاره للاستصحاب في الامور العدمية ، لأنه بنفسه ليس أثراً شرعياً ، كما لا يترتب عليه إلّا عدم استحقاق العقاب ، وهو أيضاً أثر عقلي لا شرعي ، وأحد الأمرين معتبر فيه .

واورد عليه بما ذكر من ان عدم التكليف بنفسه قابل للتعبد شرعاً ، فلا حاجة في جريان الاستصحاب فيه من الأثر الشرعي .

فأصل ما أفاده تام ، لما ذكرنا من ان مايعتبر في الاستصحاب ليس إلّا ان يكون المستصحب أو أثره قابلاً للتعبد شرعاً ، وعدم التكليف كثبوته قابل لذلك . إلّا ان انكار الشيخ لاستصحاب البراءة الأصلية غير مبني على ذلك ، كيف وهو يصرح في بعض كلامه بعدم الفرق بين الامور العدمية والوجودية في الاستصحاب . بل ما ذهب اليه مبني على ما صرح به في بعض التنبيهات ، وتعرض

له الآخوند في التنبيه الآتي منه انه بعد استصحاب البراءة الشرعية ان كان احتمال استحقاق العقاب موجوداً فلابد في رفعه من التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومعه يكون التمسك بالاستصحاب لغواً، لامكان الرجوع الى القاعدة ابتداء. وأما توهم كون الاستصحاب موجباً للقطع بعدم العقاب والأمن منه فهو فاسد، لأن استحقاق العقاب ليس أثراً شرعياً للتكليف وعدمه، وانما هو أثر عقلي لايثبت بالاستصحاب. وبعبارة اخرى: ما لابدَّ من احرازه في مقابل الاخباري انما هو القطع بعدم العقاب، وهو لا يثبت.

ثم تعرض لدفع توهم ان استصحاب نفي التكليف يثبت الاذن والترخيص بأنه مثبت، لأن الأذن والالزام متضادان، واثبات أحد الضدين بنفي الآخر من الأصل المثبت.

والجواب عنه: انَّ نفي استحقاق العقاب وان كان أمراً عقلياً، إلّا أنه مترتب على التكليف الأعم من الواقعي والظاهري، فاذا أخبر المولى بعدم العقاب في فرض الشك في التكليف، فالعقل يستقل بنفي العقاب لا محالة، واذا كان الأثر العقلي كذلك ترتب على الاستصحاب لا محالة كما سيتضح في التنبيه الآتي.

التنبيه التاسع:

ذكر صاحب الكفاية ان ماذكرناه من عدم اعتبار الأصل المثبت، وعدم ترتب الأثر العقلي على الاستصحاب، انما هو فيما اذا كان الأثر أثراً للمستصحب لوجوده الواقعي، كملكية زيد للفرس على تقدير بقائه في المثال المتقدم. وأما الأثر العقلي المترتب على المستصحب ولو بوجوده الجعلي التعبدي فهو يثبت بالاستصحاب[1].

---

(١) كفاية الأصول: ٢/٣٣١ـ٣٣٢.

والسر في ذلك ان الوجه في عدم اعتبار الأصل المثبت هو ان موضوع أدلة الاستصحاب ماتعلق به اليقين والشك، فلا يعم غيره. والمفروض ان ماتعلق به اليقين والشك ليس إلّا نفس المستصحب، لا لوازمه العقلية، فلا وجه لترتيبه. وأما اذا كان الأثر العقلي لازماً للأعم من الواقع والتعبد فهو محرز وجداناً.

وبعبارة اخرى: لابد في ثبوت الأثر من ان يكون موضوعه محرزاً بالوجدان أو بالتعبد، وفي موارد الاصول المثبتة ليس موضوع الأثر محرزاً بالوجدان ولا بالتعبد إن كان الأثر أثراً لنفس التعبد، لا لخصوص المتعبد به، كوجوب الاطاعة المترتب على التكليف بوجوده الواقعي والجعلي، أو نفي استحقاق العقاب المترتب على عدم التكليف ولو تعبداً، فنفس جريان استصحاب بقاء الوجوب أو نفي التكليف يحرز الموضوع وجداناً، فيترتب عليه ذلك لا محالة.

وبهذا الوجه يجاب عما ذكره الشيخ من انكار استصحاب البراءة الأصلية، بل يجري فيها الاستصحاب، ويترتب عليه القطع بعدم العقاب، من دون حاجة الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

التنبيه العاشر:

ذكر في الكفاية[1] ان الاستصحاب بما أنه ناظر الى مرحلة البقاء دون الحدوث فلا يلزم أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد حدوثاً، بل يكفي أن يكون قابلاً للتعبد بقاءً، كاستصحاب البراءة الأصلية، فان نفي التكليف أزلاً وان لم يكن قابلاً للتعبد، إلّا أنه قابل له بقاء، فلا يمنع ذلك عن جريان الاستصحاب فيه. وهكذا اذا كان المستصحب موضوعاً للحكم لا يعتبر في جريان الاستصحاب فيه

---

(١) كفاية الأصول: ٢/٣٣٢ ـ ٣٣٣.

أن يكون مورداً للأثر حدوثاً ، بل يكفي كونه كذلك بقاءً ، كاستصحاب حياة الابن ، فان حياته قبل موت مورثه وان لم يكن مما يترتب عليه الأثر ، إلّا أنه يجري فيه الاستصحاب بعد موت مورثه ، ويترتب عليه أثره من انتقال أمواله اليه . والسر في ما قلناه من ان الاستصحاب ناظر الى مرحلة البقاء ، ولا ربط له بالحدوث .

وما أفاده ﷺ متين جداً .

التنبيه الحادي عشر:

كما يجري الاستصحاب اذا شك في تبدل الحالة السابقة ، كذلك يجري فيما اذا علم تبدلها وشك في التقدم والتأخر .

وتفصيل ذلك : ان الشك في التقدم والتأخر ، تارة : يفرض بالقياس الى نفس الزمان ، واخرى : بالقياس الى زماني آخر . والأول كما اذا علم بعدالة زيد يوم الجمعة ، وارتفاعها يوم الأحد قطعاً ، وشك في بقائها يوم السبت ، يستصحب بقاؤها يوم السبت وتترتب عليه اثارها . هذا من طرف الوجود . واما من طرف العدم فيما اذا علم بتحقق الجنابة له فعلاً ، وشك في انها حدثت اليوم أو قبل يومين ، ويجري فيه الاستصحاب ، ويترتب عليه آثار عدم تحققها قبل ذلك ، من صحة ما أتى به من الوضوء ، لأن من لم يكن جنباً وظيفته الوضوء ، لكن لايترتب عليه آثار حدوثها في ذاك الوقت ، ولا تقدمها عليه ولا تأخرها عنه ، لأنه مثبت ، إلّا لو قيل بأن الحدوث مركب من وجود شيء وعدمه في الزمان السابق ، فحينئذ يمكن اثباته بضم الوجدان الى الأصل ، وكذلك التقدم والتأخر .

إلّا ان الظاهر انه عنوان بسيط ينتزع من وجود شيء مسبوق بالعدم ، فلا يمكن احرازه باستصحاب عدم تحقق الحادث في الزمان السابق . كما لا يمكن ترتيب آثار الحدوث عليه بدعوى شدة الملازمة بين الأمرين ، كالابوة والبنوة ،

حيث ذهب الآخوند ﷺ الى ترتيب آثار كل منهما على استصحاب الآخر ، لما عرفت من ان الملازمة ثابتة في جميع موارد الاصول المثبتة ولا يخرجها ذلك عن الأصل المثبت ، لأن دليل الاستصحاب موضوعه ما تعلق به اليقين والشك ، والمفروض عدم تعلقه باللازم ، فكيف يرتب عليه آثاره ، إلّا اذا كانت الملازمة أعم من الواقعية والظاهرية . هذا كله في التقدم والتأخر من حيث نفس الزمان .

وأما بالاضافة الى الحادث الآخر ، فصور الشك ثمانية ، وقبل بيانها لابد من تقديم مقدمة : وهي ان الموضوع للأثر أو المتعلق اذا كان عنواناً بسيطاً لايمكن اثباته بالاستصحاب إلّا اذا كان لنفس العنوان حالة سابقة فتستصحب ، وإلّا فلا يمكن اثباته بضم الوجدان بالأصل . واما إن كان مركباً ، كتركب موضوع التقليد من الاجتهاد والعدالة ، أو متعلق التكليف من الصلاة والتستر فلا مانع من احرازه بضم الوجدان بالاصل ، فاذا احرز اجتهاد زيد بالوجدان ، وعدالته بالاستصحاب ، تم الموضوع بضم الوجدان بالأصل . وكذلك في المتعلق ، مثل ما اذا كان تحقق الصلاة محرزاً بالوجدان ، ووجود التستر بالاستصحاب . إلّا أنه ناقش فيه بعض بتخيل معارضة استصحاب جزء الموضوع باستصحاب عدم تحقق المجموع المركب في الخارج ، فانه مسبوق بالعدم .

وبالجملة اذا كان الموضوع أو المتعلق مركباً من جزئين مثلاً ، واحرز أحد جزئيه بالوجدان ، وجرى الاستصحاب في جزئه الآخر تمّ الموضوع بضم الوجدان الى الأصل . ولا يعارضه استصحاب عدم تحقق المركب ، لا بما ذكره الميرزا[1] من حكومة الأصل الجاري في الجزء على الأصل الجاري في المركب ، لسببية الأول بالاضافة الى الثاني ، إذ ليس كل أصل سببي حاكماً على الأصل المسببي ما لم تكن

---

(١) اجود التقريرات : ٤٢٦/٢ .

السببية شرعية بان كان المسبب أثراً شرعياً للسبب ، والمقام ليس كذلك ، بل لأن مفروض الكلام ما اذا كان الأثر مترتباً على المركب أي الجزئين ، لا على العنوان البسيط المنتزع منه ، فانا انكرنا امكان اثباته بالاستصحاب الجاري في الاجزاء ، ومن الظاهر ان نفس المركب ليس إلّا نفس الأجزاء ، فاذا فرضنا انها محرزة باجمعها ، بعضها بالوجدان ، وبعضها بالتعبد ، فلا يشك في تحقق المركب ليجري فيه الاستصحاب ويعارض به الأصل الجاري في الاجزاء .

اذا عرفت هذه المقدمة ، فاعلم ان صور المسألة كما ذكرنا ثمانية . لأن الحادثين اللذين يشك في تقدم أحدهما على الآخر ، تارة : يكون كلاهما مجهول التاريخ ، واخرى : يكون أحدهما مجهول التاريخ دون الآخر . وأما كونهما معاً معلومي التاريخ فلا يتصور مع فرض الشك في تقدم كل منهما على الآخر . وعلى التقديرين ، تارة : يكون الأثر مترتباً على أمر وجودي ، وهو التقدم أو التأخر أو التقارن ، فيراد بالاستصحاب نفي الأثر المترتب على ذلك ، واخرى : يكون الأثر مترتباً على أمر عدمي ، أي عدم التقدم او التأخر أو التقارن ، فيراد بالاستصحاب اثبات ذلك . وعلى التقادير الأربعة ، تارة : يكون الأثر مترتباً على وجود ذلك بنحو مفاد كان التامة أو على عدمه بنحو مفاد ليس التامة ، واخرى : مترتب على وجوده أو عدمه بنحو مفاد كان أو ليس الناقصة . فهذه وجوه ثمانية :

أما الصورة الأولى : أي ما اذا شك في التقدم والتأخر في مجهولي التاريخ فيما اذا كان الأثر مترتباً على أمر وجودي ، فالظاهر جريان استصحاب عدم التقدم فيها ، وينفى به الأثر المترتب على ثبوته اذا لم يكن معارضاً بمثله . وهو ما اذا كان الأثر مترتباً على التقدم من طرف واحد دون الآخر ، بان لم يكن لتقدم أحدهما المعين على الآخر أثر عملي واحد ليجري فيه الاستصحاب ، فيجري فيما له الأثر بلا معارض . أو كان لتقدم كل منهما أثر ، إلّا ان احتمال المقارنة أيضاً كان موجوداً ،

فحينئذ يجري استصحاب عدم تقدم كل منهما على الآخر. ولا يكون هناك معارضة لاحتمال المقارنة، وإلّا فالاستصحابان يسقطان بذلك. وهذا من غير فرق بين كون التقدم المأخوذ في موضوع الأثر مأخوذاً بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة.

إلّا ان الآخوند[١] ناقش في جريان الاستصحاب في الثاني، أي فيما اذا كان التقدم مأخوذاً بنحو مفاد كان الناقصة، بدعوى: ان ما كان متيقناً انما هو عدم التقدم بنحو مفاد كان التامة، وامّا مفاد كان الناقصة فلم يكن متيقناً ليستصحب.

والظاهر انه ﷺ غفل في المقام عما ذكره في بحث العام والخاص، حيث منع عن التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، بقوله ﷺ إلّا انه يمكن ادخال الفرد المشتبه تحت العام بالاستصحاب، كما في المرأة التي يشك في كونها قرشية، فان المأخوذ في المخصص عنوان القرشية بنحو مفاد كان الناقصة، ومع ذلك اختار امكان ادخالها تحت عموم قوله المرأة تحيض الى خمسين باستصحاب عدم كونها قرشية أزلاً قبل وجودها[٢]. خلافاً للميرزا حيث انكر ادراج الفرد المشتبه تحت العام في الشبهات المصداقية بالاستصحاب.

وما ذكره الآخوند هناك صحيح، إذ لاتعبد في العدم اي عدم الاتصاف وجود الموضوع، فلا فرق في جريان استصحاب العدم الأزلي بين ما اذا كان الأثر مترتباً على الوجود بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة. نعم بينهما فرق من ناحية استصحاب الوجود كما هو ظاهر.

الصورة الثانية: ما اذا كان الأثر مترتباً على الوجود بنحو مفاد كان

---

(١) كفاية الأصول: ٣٣٥/٢.

(٢) كفاية الأصول: ٣٤٦/١.

الناقصة ، أي اتصاف الحادث بالتقدم أو التأخر أو التقارن . وقد منع الآخوند ﷺ من جريان الاستصحاب فيه ، بدعوى : ان الوجود النعتي ليس له حالة سابقة ليجري فيه الاستصحاب [١] .

وفيه : ان التفصيل بين الوجود النعتي والمحمولي من حيث جريان الاستصحاب انما هو في استصحاب الوجود . وأما استصحاب عدمه ، فلا يفرق فيه بين القسمين أصلاً ، لأن الاتصاف بالوجود مسبوق بالعدم ، فيجري فيه الاستصحاب ، ويترتب عليه نفي أثر الوجود النعتي لولا المعارضة في البين .

نعم لا يترتب الأثر الثابت للوجود النعتي على استصحاب الوجود المحمولي . فلا فرق بين هذه الصورة والصورة الاولى .

الصورة الثالثة : ما اذا كان الأثر مترتباً على العدم النعتي . وقد أنكر صاحب الكفاية جريان الاستصحاب فيه ايضاً ، لعدم وجود الحالة السابقة له ، لتوقفه على وجود الموضوع [٢] .

ونقول : العدم النعتي وان كان في ثبوته محتاجاً الى وجود الموضوع خارجاً ، بخلاف العدم المحمولي ، فان الأول من قبيل القضية السالبة المعدولة ، والثاني من قبيل السالبة المحمولة ، وهي لا تحتاج الى وجود الموضوع ، بل تصدق السالبة بانتفاء الموضوع ، لأنها لسلب النسبة ، لا للنسبة السلبية ، وسلب النسبة غير محتاج الى الموضوع ، فليس العدم النعتي ثابتاً أزلاً ، بل الثابت هو العدم المحمولي . إلّا ان ما أفاده ﷺ انما يتم لو اريد استصحاب تحقق العدم النعتي وترتيب آثاره عليه . ولا يتم فيما هو المقصود في المقام من استصحاب عدم تحقق العدم النعتي ، أي الاتصاف بالعدم ، فان له حالة سابقة ، أي عدم الاتصاف بالعدم أزلي ،

(١ ، ٢) كفاية الأصول : ٣٣٥/٢ .

كعدم الاتصاف بالوجود، فلا مانع من استصحابه، ونفي أثر الاتصاف بالعدم بذلك.

الصورة الرابعة: ما اذا كان الأثر مترتباً على حدوث الشيء، وعدم تقدمه أو تقارنه أو تأخره بنحو مفاد ليس التامة. وهل يجري فيه الاستصحاب ويمكن احراز الموضوع بضم الوجدان الى الأصل، كما ذهب اليه الشيخ، أو لايجري، كما اختاره صاحب الكفاية [1]؟ ولا يترتب ثمر عملي على القولين فيما اذا كان لعدم كل من الحادثين حال وجود الآخر أثر شرعي، لأن الاستصحابين على القول بجريانهما يسقطان حينئذ بالمعارضة، فتكون الثمرة علمية محضة، لأن عدم جريان الاستصحاب على مسلك الآخوند يكون لعدم المقتضي وقصوره، وعلى مسلك الشيخ لوجود المانع بعد تمامية المقتضي.

نعم تظهر الثمرة بين القولين فيما اذا كان الأثر مختصاً بعدم أحدهما عند وجود الآخر، فعلى مسلك الشيخ يجري الاستصحاب فيما له الأثر، ويتم الموضوع بضم الوجدان الى الأصل، ولا يجري على مسلك الآخوند. مثاله موت المورث، واسلام الوارث، اذا علم بتحققهما وشك في السابق منهما، فان استصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث لايترتب عليه الأثر، ولا يثبت به سبق موته على اسلامه ليترتب عليه الارث، بخلاف العكس، فان استصحاب عدم اسلام الوارث الى زمان الموت يترتب عليه انتفاء الارث. مثاله الثاني ما اذا علم بموت اخوين، وشك في السابق منهما مع فرض وجود الولد لأحدهما دون الآخر، فان استصحاب عدم موت من ليس له الولد الى زمان موت من له الولد لايترتب عليه الأثر من انتقال الارث اليه، بخلاف العكس. ففي هذين الموردين تظهر الثمرة بين القولين.

---

(١) كفاية الأصول: ٢/٣٣٥ ـ ٣٣٦.

وما ذكره الآخوند من انكاره الاستصحاب في المقام مبني على مابنى عليه من اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك في جريان الاستصحاب ، فاذا علم بالانفصال ، كما اذا علم بالطهارة يوم الخميس ، وتيقن بالحدث يوم الجمعة ، وشك فيها يوم السبت ، لايجري استصحاب الطهارة ، بل يجري استصحاب الحدث ليس إلّا . وكذلك اذا احتمل الانفصال لعدم احراز موضوع الاستصحاب . وليس هذا مبنياً على انكار التمسك بالعام في الشبهات المصداقية ، بل لو قيل به هناك لا يمكن التمسك بدليل الاستصحاب في المقام ، لأن القائل بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية انما يقول به في المخصص المنفصل ، وأما في المخصص المتصل كما اذا قيل اكرم العلماء إلّا فساقهم ، وشك في فسق عالم ، فلم يقل أحد بالرجوع فيه الى عموم العام ، لأن الحكم والكبرى لايتكفل اثبات موضوعه وصغراه ، ولم ينعقد للعلم ظهور في العموم اصلاً كما هو ظاهر ، والمقام من هذا القبيل .

ثم اوضحه بأن المتيقن وهو عدم اسلام الوارث ان اريد استصحابه بالاضافة الى عمود الزمان ، فزمان الشك متصل بزمان اليقين ، لأنه بعد زمان اليقين ، ونفرضه يوم الخميس ، نشك في بقاء عدم الاسلام وتبدله بالوجود ، فنستصحبه ، إلّا ان الأثر على الفرض غير مترتب عليه ، وانما هو مترتب على عدم اسلامه حال الموت ، فالمشكوك هو عدم الاسلام في هذا الظرف ، وظرف اليقين بتحقق كلا الأمرين بقاءً هو يوم السبت ، ولكن يحتمل أن يكون حدوث الموت يوم الخميس والإسلام يوم الجمعة ، كما يحتمل العكس ، فحينئذٍ إن كان زمان حدوث الموت يوم الخميس ، فزمان اليقين وهو يوم الخميس متصل بزمان الشك وهو يوم الجمعة . وأما اذا كان زمان حدوث الموت يوم السبت فقد انفصل يوم الجمعة بين الزمانين ، فلا يمكن احراز اتصالها ، فلا يجوز التمسك بعموم دليل الاستصحاب المختص بصورة اتصال زمان اليقين بالشك ، لمكان الفاء في قوله عليه السلام « من كان على يقين من

طهارته فشك »[١].

ونقول : قد عرفت فيما تقدم أنه لافرق في مورد الاستصحاب بين ان يكون اليقين سابقاً على الشك حدوثاً ، أو العكس ، أو حدوثهما في زمان واحد . وان كلمة (فا) في قوله عليه السلام (فشك) محمول على الغالب من حدوث اليقين أولاً ثم تحقق الشك بعده . فما هو مناط الاستصحاب تحقق عنوان نقض اليقين بالشك بفعلية الصفتين ، وتعلق الشك ببقاء ماتعلق به اليقين ، ولا يعتبر فيه أكثر من ذلك .

وما ذكره من اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك ، ان اراد به اتصال متعلق الصفتين بوجودهما الواقعي ، فمضافاً الى عدم الدليل عليه ، لازمه عدم جريان الاستصحاب في المقام اصلاً ، لا من جهة عدم اتصال زمان اليقين بالشك ، بل من جهة العلم بانتقاض الحالة السابقة ، فان زمان تحقق الموت جزماً انما هو يوم السبت ، وهو زمان العلم بتحقق الاسلام أيضاً وانتقاض الحالة السابقة في كلا الحادثين . وان اراد به اتصال زمان الصفتين ، فلا يعقل الشك في ذلك ، لأن الشك انما يتصور في الامور الخارجية دون الصفات النفسانية ، ففي المثال اذا راجع الانسان وجدانه يرى نفسه شاكاً في تحقق اسلام الوارث حين موت مورثه بعد زمان اليقين بعدمه الى زمان اليقين بتحقق الحادثين ، ومن هنا انكرنا تصوير الشبهة المصداقية للاصول العملية .

وبالجملة حاصل ماذكره الآخوند في انكار جريان الاستصحاب في المقام هو ان المستفاد من كلمة (فا) في قوله عليه السلام « من كان على يقين فأصابه شك »[٢] هو اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك ، فما لم يحرز ذلك كان التمسك بعموم دليل

---

(١) وسائل الشيعة : ج ١ / باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، ح ٦ .

(٢) الارشاد : ١/٣٠٢ (ط ـ آل البيت) .

الاستصحاب من التمسك بالعام في الشبهات المصداقية . واوضح ذلك : بأن مايترتب عليه الأثر ليس استصحاب عدم تحقق الحادثين بالنسبة الى عمود الزمان ، وانما هو استصحاب عدم تحقق كل منهما بالقياس الى تحقق الحادث الآخر ، وبما أن زمان تحقق الحادث الآخر مردد بين ماهو متصل بزمان اليقين وما هو غير متصل به ، لدورانه بين الزمان السابق واللاحق ، فلا يجري الاستصحاب .

وبعبارة اخرى : على تقدير كون الموت يوم الجمعة فالاسلام غير متحقق مطلقاً ، وعلى تقدير كونه يوم السبت فاتصال زمان اليقين بالشك مفقود ، والأمر غير خال عنهما .

والجواب عنه : ان المستفاد من الأدلة ليس إلّا اعتبار فعلية الصفتين ، أعني صفتي اليقين والشك ، وتعلق الشك ببقاء ما تعلق به اليقين ، وهو موجود في المقام . والعلم بالملازمة ، أعني أن الموت كان تحقق يوم الجمعة فالاسلام تحقق يوم السبت ، وكذا العكس ، ليس منافياً لذلك ، بل الشك في عدم الاسلام في زمان الموت ناش عن هذا العلم بالملازمة والتقدير . وهذا نظير العلم بالملازمة بين شرب زيد للسم وموته ، الذي هو سبب للشك في حياته ، فيعلم بأنه لو شرب السم فمات فمن هذه الجهة يشك في حياته ، فيستصحب ، ففي المقام أيضاً يشك في تحقق اسلام الوارث حين موت المورث ، لأجل العلم بالملازمة ، وان الاسلام لو كان حادثاً في الساعة الثانية فالموت حدث في الساعة الثالثة أو العكس ، وبما ان الاسلام حال الموت متيقن العدم ، يجري فيه الاستصحاب ، فزمان اليقين متصل بزمان الشك .

نعم لو اريد من اعتبار الاتصال اتصال المتعلقين ، أعني المتيقن والمشكوك ، لكان لما ذكره وجه . إلّا أنه كما ترى ، ولازمه عدم جريان الاستصحاب في كثير من الموارد ، كما هو ظاهر ، كما اذا فرض عدم ترتب الأثر على المتيقن قبل أيام إلّا اليوم ، فانه يستصحب بقاؤه مع انفصال زماني المتعلقين .

ثم انه ربما يوجه كلام الآخوند بوجه آخر حاصله : ان جريان الاستصحاب في المقام متوقف على العلم بانتقاض الحالة السابقة ، ومعه لامجال له اصلاً ، وذلك لأنه لو اريد استصحاب عدم الحادث بالاضافة الى عمود الزمان ، فلا مانع منه ، ولكن المفروض عدم ترتب الأثر إلّا على عدمه في زمان حدوث الآخر ، فما هو موضوع الاستصحاب هو الشك في اسلام الوارث مثلاً حين موت المورث ، ولا بد من احراز فعليته في جريان الاستصحاب ، وإلّا كان التمسك بعموم دليله من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وزمان العلم بتحقق الموت انما هو يوم السبت ، وأما قبله فتحقق الموت مشكوك فيه ، وهو زمان اليقين بالاسلام أيضاً وانتقاض اليقين السابق بالاضافة الى كلا الحادثين ، ومعه كيف يجري فيه الاستصحاب ، فزمان اليقين أي زمان العلم بعدم تحقق كلا الحادثين منفصل عن زمان الشك وهو زمان العلم بتحققها قطعاً .

ونقول : هذا التوجيه وإن كان وجيهاً ، إلّا أنه ليس مراد الآخوند قطعاً ، وإلّا كان الأنسب ان يعلل عدم جريان الاستصحاب بانفصال زمان الشك عن اليقين ، لا بعدم احراز الاتصال ، وان التمسك بدليل الاستصحاب حينئذ يكون من التمسك بالعام في الشبهات المصداقية .

وأما أصله فغير تام أيضاً ، وذلك لما عرفت من انه لايعتبر في جريان الاستصحاب سوى فعلية الصفتين ، وتعلق الشك بما تعلق به اليقين ، وهذا متحقق في المقام ، لأن عدم اسلام الوارث حين موت المورث بهذا العنوان كان متيقناً قبل تحقق كلا الأمرين ، وبعد اليقين بتحققها معاً نشك في تبدله بالوجود فنستصحب العدم ، ولا ينافيه اليقين بتحقق كلا الحادثين .

وبالجملة اليقين بعدم وجود الحادثين في عمود الزمان ، والشك في بقائهما واليقين بوجودهما بعد ذلك كله أجنبي عن اليقين بعدم الحادث بالاضافة الى

الحادث الآخر والشك في تبدله بالوجود ، فاليقين بانتقاض الحالة السابقة في الأول لا ينافي الشك فيه في الثاني . فاذاً في فرض اليقين بتحقق الموت يشك في اسلام الوارث ، فيقال لم يكن هذا المعنى موجوداً سابقاً والآن كما كان ، وزمان الشك فيه متصل بزمان اليقين .

ثم انه بمناسبة ذكر اعتبار اتصال اليقين بالشك لابأس بالتعرض لما ذكره بعض من عدم جريان الاستصحاب فيما اذا احتمل انفصال الزمانين . كما اذا علمنا بشيء كالطهارة ، ثم شككنا في بقائه ، واحتملنا حدوث اليقين بالانتقاض سابقاً ، فلا يجري فيه الاستصحاب ، لاحتمال ان لايكون رفع اليد عن اليقين السابق نقضاً له بالشك ، بل كان نقضاً لليقين باليقين ، فيكون التمسك بدليل الاستصحاب من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

ثم انهم ذكروا للشبهة المصداقية لدليل الاستصحاب موردين :

أحدهما : ما اذا احتمل تخلل اليقين بانتقاض الحالة السابقة في البين ، فانه يحتمل حينئذ ان يكون رفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين باليقين لا بالشك ، فالتمسك بدليله من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

وفيه : ما عرفت من ان المعتبر في الاستصحاب انما هو فعلية الصفتين حين الاستصحاب ، أعني اليقين والشك وتعلق الثاني ببقاء ماتعلق به الأول ، ولذا ترى جريان الاستصحاب حتى مع احراز تخلل اليقين بانتقاض الحالة السابقة في البين فيما اذا زال بنحو الشك الساري ، مثلاً اذا علم بالطهارة ثم تيقن بالحدث ، ثم شك في الطهارة السابقة مع فرض زوال علمه بالحدث سابقاً بنحو الشك الساري ، فانه يجري فيه الاستصحاب ، ولا يعبأ باليقين المتخلل في البين ، الزائل بالشك الساري ، خصوصاً على القول بعدم اعتبار قاعدته .

وعلى هذا لا يعقل لموضوع الاستصحاب شبهة مصداقية اصلاً ، فان

الانسان اذا راجع وجدانه يرى انه شاك أو متيقن لا محالة ، فلا يعقل له شبهة مصداقية .

نعم لو أمكن أن يشك الانسان في صفاته النفسانية امكن تصوير الشبهة المصداقية للاستصحاب ، بان يشك المكلف حين الاستصحاب في انه شاك في بقاء الحالة السابقة أو متيقن بانتقاضها .

ولولا ذلك لزم انكار الاستصحاب في جميع الموارد التي يكون الناقض المحتمل للحالة السابقة أمراً قصدياً متقوماً بالالتفات ، كما اذا شك في ارتفاع الجنابة أو الحدث الأصغر ، فان الرافع لكل منها أمر قصدي ، فاحتمال وجوده مساوق لاحتمال اليقين بالانتقاض . وهكذا في المعاملات اذا احتمل زوال ملكه عن شيء ببيع ونحوه ، ولا يلتزم به .

فالصحيح : ما عرفت من انه ليس الميزان في الاستصحاب بالتغير السابق ، وانما المعيار فيه باليقين والشك حين اجراء الاستصحاب ، ولا يعقل تخلل العدم بينهما ، كما لا يعقل له شبهة مصداقية .

ثانيهما : ما ذكره الميرزا[1] في بعض موارد العلم الاجمالي ، كما اذا علم بنجاسة الانائين تفصيلاً ، ثم علم اجمالاً بطهارة أحدهما . وقد ذكر لذلك في العروة شقوقاً ثلاثة :

أحدها : ما اذا لم يكن للمعلوم بالاجمال تعين وتميز اصلاً ، بل حتى واقعاً في علم الله ، كما اذا علم بطهارة أحد الانائين مع كونهما طاهرين واقعاً ، فانه ليس للمعلوم بالاجمال تعين حتى في علم الله .

ثانيها : ما اذا كان له تعين بأن كان متميزاً بجميع خصوصياته ، كما اذا علم تفصيلاً بطهارة اناء زيد ثم اشتبها .

---

(١) اجود التقريرات : ٢/٤٢٩ ـ ٤٣١ .

ثالثها : ما اذا كان له تعين عنواني ، كما اذا علم بطهارة الاناء الشرقي دون الغربي ، ثم اشتبها .

وفي العروة أفتى بجريان استصحاب نجاسة كلا الانائين في جميع الفروع الثلاثة . والميرزا أنكره في جميعها .

أما في الفرع الأول ، فلما بنى عليه تبعاً للشيخ من عدم جريان الأصل المحرز في اطراف العلم الاجمالي وان لم يستلزم منه مخالفة قطعية ، لاستلزامه التعبد بمتنافيين . فعدم جريان الاصول المحرزة في اطراف العلم الاجمالي عندهما انما هو لقصور المقتضي ، لا لوجود المانع ، اعني المعارضة .

وبعبارة اخرى : المانع عن جريان الاصول المحرزة في اطراف العلم الاجمالي ثبوتي لا اثباتي ، فيمنع جريانها في اطراف العلم الاجمالي وان لم يكن مستلزماً للمخالفة القطعية ، وهو منافات التعبد بنجاسة كلا الأنائين واقعاً مع العلم اجمالاً بطهارة أحدهما واقعاً .

وهذا بخلاف الاصول المحرزة غير التنزيلية ، فانها غير ناظرة الى الواقع ، فالمنع عن جريانها في اطراف العلم الاجمالي انما هو فيما اذا استلزم المخالفة القطعية .

ونقول : سيأتي أنه لافرق في ذلك بين الاصول المحرزة وغيرها . وسرّ عدم الفرق عدم حجية مثبتات الأصول المحرزة ، فان الاستصحاب مثلاً لو كان مثبتاته حجة لزم من جريانه في الأطراف التعبد بمتنافيين ، حيث ان التعبد بنجاسة كل منهما بالالتزام تعبد بطهارة الآخر ، لمكان العلم الاجمالي ، فمرجع استصحاب النجاسة في كلا الانائين الى التعبد بنجاستهما وطهارتها ، وهو كما ترى .

واما على المختار من عدم حجية مثبتاته حتى لو كان امارة ، فلا يلزم من جريانه في الأطراف التعبد بالمتنافيين ، لأن التعبد بنجاستهما ظاهراً لاينافي طهارة

أحدهما في الواقع . والعلم بمخالفة أحد الأصلين للواقع لايمنع جريانهما ولو كانا محرزين ، كما التزموا بجريان قاعدة الفراغ فيما اذا شك بعد الصلاة في أنه توضأ أم لا ، مع ذهابهم الى استصحاب الحدث بالاضافة الى الصلاة التي يريد ان يدخل فيها ، مع العلم بمخالفة أحد الأصلين للواقع .

وحاصل الجواب عن هذه الكبرى ان المستصحب لو كان نجاسة مجموع الأنائين لكان ذلك منافياً مع العلم بطهارة أحدها واقعاً ، ولكن ليس الأمر كذلك ، بل المستصحب انما هو نجاسة كل من الأنائين بخصوصه ، ولا ينافي التعبد بنجاسة هذا الاناء بخصوصه مع العلم بطهارة أحد الأنائين ، وكذا التعبد بنجاسة ذاك الاناء بخصوصه ، فلا يلزم من جريانها في الاطراف سوى العلم بمخالفة احدهما للواقع . ولا يقاس الأصل المحرز بالبينة ونحوها من الامارات ، حيث لا يمكن اجرائها في جميع الأطراف ، فان الفرق انما هو من جهة حجية مثبتات البينة دونها ، فيلزم من جريانها في جميع الأطراف وقوع المعارضة بين مدلولها المطابقي والالتزامي .

وكيف كان هذا نزاع كبروي ، وسيأتي تفصيل الكلام فيه .

وأما الفرع الثاني والثالث : فمنع الميرزا جريان الاستصحاب فيهما من جهة العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحد الأنائين بخصوصه ، والشك انّما هو في انطباقه على كل منهما ، فكل من الانائين يحتمل أن يكون رفع اليد عن نجاسته من نقض اليقين باليقين ، لا بالشك ، فالشبهة تكون مصداقية .

والجواب عنه : ان الميزان في الاستصحاب باليقين والشك الموجودين حين الاستصحاب ، ولا ينافيه اليقين بالانتقاض الموجود سابقاً ، المحتمل انطباق متعلقه على كل من الانائين ، فان احتمال انطباق ماتعلق به اليقين على كل منهما بعينه معنىٰ الشك في بقاء الحالة السابقة فيه ، ولا يعقل الشك في الصفات النفسانية للانسان ، لأنه ان احتمل عدم الانتقاض فهو شاك ، وإلّا فهو متيقن ، وانما يتعلق

الشك بما هو متعلق للصفات النفسانية من الامور التكوينية ، فيتحقق لها الشبهة المصداقية .

وبالجملة العلم بانتقاض الحالة السابقة في اناء زيد بخصوصه أو الاناء في الطرف الشرقي بهذا العنوان لايمنع جريان الاستصحاب في كل من الطرفين بشخصه ، لوجود اليقين في الحدوث والشك في البقاء فيه وجداناً ، ولذا لو رأينا ان شخصاً مرأياً من بعيد وقع ومات ، واحتملنا كونه مقلدنا ، لايمنع احتمال انطباقه عليه اجراء استصحاب حياته ، وهذا ظاهر .

ومن الموارد التي أنكر الميرزا[1] فيها الاستصحاب بتخيل كون الشبهة مصداقية الدم المردد بين كونه من المسفوح أو من المتخلف فانه مورد لاستصحابين :

أحدهما : حكمي ، وهو استصحاب نجاسته ، بناء على نجاسة الدم الموجود في البدن ، وخروج المسفوح مطهر له .

وثانيهما : موضوعي ، وهو استصحاب عدم خروجه الى زمان خروج المسفوح ، فهو متخلف طاهر .

وأنكر الميرزا كلا الاستصحابين ، لكون الشبهة مصداقية ، حيث يعلم تبدل نجاسة الدم المتخلف بالطهارة ، ويحتمل انطباقه عليه . وهكذا يعلم بخروج الدم المسفوح ، ويحتمل انطباقه عليه ، فالشبهة مصداقية .

والجواب عنه ماتقدم ، إلّا ان الاستصحاب الموضوعي مقدم على الاستصحاب الحكمي ، فيحكم بطهارته .

هذا كله في مجهولي التاريخ .

---

(١) اجود التقريرات : ٢/٤٣١ ـ ٤٣٢ .

وقد تحصل مما ذكرناه فيه ان الاستصحاب يجري في جميع صوره الاربعة . فان كان الأثر مترتباً على تقدم احدهما أو كل منهما على الآخر ، بنحو مفاد كان التامة أي وجود التقدم ، أو الناقصة أي الاتصاف بالتقدم ، أو كان الأثر مترتباً على عدم تقدم أحدهما أو كل منهما على الآخر بنحو العدم النعتي ، أي الاتصاف بالعدم ، ويعبر عنه بمفاد ليس الناقصة مسامحة ، فان العدم المحمولي يكون من قبيل المعدولة لا السالبة التي هي مفاد ليس الناقصة ، جرى في جميعها استصحاب عدم التقدم ، أو الاتصاف به ، أو بعدمه ، ويترتب عليه نفي الأثر إلّا إذا سقطا بالمعارضة . كما انَّ الأثر إن كان مترتباً على عدم التقدم أو التقارن أو التأخر بنحو العدم المحمولي جرى الاستصحاب فيه ، ويترتب عليه الأثر المترتب عليه .

وأما اذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ ، فيتصور فيه الصور الأربعة المزبورة . فان كان الأثر فيهما مترتباً على تقدم كل منهما على الآخر ، أو تأخره عنه ، أو تقارنه به ، بنحو مفاد كان التامة أو الناقصة ، جرى فيه استصحاب عدم التقدم ، أو الاتصاف به ، ويترتب عليه نفي الأثر . كما هو الحال فيما اذا رتب الأثر على اتصاف احدهما بعدم التقدم على الآخر ، أو عدم تأخره عنه ، أو عدم تقارنه معه ، فانه يجري فيه استصحاب عدم الاتصاف وينفىٰ به الأثر . كما ان الأثر ان كان مترتباً على عدم التقدم ، أو اخويه محمولياً ، جرى فيه الاستصحاب ، ورتب عليه الأثر المرغوب ، إلّا اذا سقطا بالمعارضة . فلا فرق في هذه الصور الثلاثة بين مجهولي التاريخ وما اذا كان أحدهما مجهول التاريخ والآخر معلوم التاريخ .

وأما الصورة الرابعة ، أي اذا كان الأثر مترتباً على عدم كل من الحادثين في حال حدوث الآخر ، فهل يجري استصحاب العدم الى زمان الآخر في كل من مجهول التاريخ ومعلومه ، أو لايجري في شيء منهما ، أو يفصل ؟ أما مجهول التاريخ ،

فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه الى زمان حدوث الحادث الآخر، المفروض تعينه، فيترتب عليه الأثر.

وأما معلوم التاريخ اذا كان لعدمه في زمان حدوث الآخر أثر، فمنع الشيخ والآخوند والميرزا جريانه [١] ففصلوا في المقام. واختلفوا في وجه المنع.

أما الآخوند فانكاره مبني على مابنى عليه في اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك، فان زمان الشك انما هو زمان حدوث مجهول التاريخ، فان كان زمان حدوثه متصلاً بزمان اليقين بعدم الحادثين فالاتصال ثابت، وإلّا ففصل بينهما زمان لا محالة، فالشبهة مصداقية.

والجواب عنه: ما اسلفناه من أنه لايعتبر في الاستصحاب اتصال زمان المتيقن بالمشكوك واقعاً في علم الله، بل لابد فيه من اتصالها في مقام الادراك والاحراز بتحقق يقين وشك فعلي، متعلق بالحدوث والبقاء من دون تخلل اليقين بالخلاف في البين. وتردد زمان حدوث مجهول التاريخ هو الموجب للشك في وجود معلوم التاريخ في زمان حدوث الاخر وعدمه، لا انه موجب لليقين بعدمه ولو احتمالاً، فهذا الوجه فاسد.

وأما ما ذكره الميرزا تبعاً للشيخ فحاصله: ان الاستصحاب عبارة عن جرّ المتيقن السابق في عمود الزمان، وليس في معلوم التاريخ شك من حيث الزمان، بداهة اليقين بعدمه في زمان، واليقين بحدوثه في زمان آخر.

والجواب عنه: يظهر مما تقدم، لأنّا ذكرنا ان اليقين بانتقاض الحالة السابقة في شيء بعنوان لاينافي الشك فيه بعنوان آخر، وعدم جريان الاستصحاب في شيء من حيث الزمان، لعدم تعلق الشك به من هذا الحيث، لا ينافي جريانه فيه

---

(١) فرائد الأصول: ٦٦٧/٢ (ط. جامعة المدرسين). اجود التقريرات: ٤٢٤/٢. كفاية الأصول: ٣٣٧/٢.

بالاضافة الى حادث آخر ، لتعلق الشك به من هذه الجهة . وقد مثلنا له بما اذا رأينا جنازة ميت . واحتملنا كونه مقلدنا ، فعدم جريان الاستصحاب فيه بشخصه للعلم بموته لاينافي جريان استصحاب حياة المقلد بعنوانه . فاذاً لا فرق بين معلوم التاريخ ومجهوله من حيث جريان الاستصحاب فيه ، فاذا لم يسقط بالمعارضة ترتب عليه الأثر لا محالة .

ثم انهم ذكروا مثالاً لمورد ظهور ثمرة البحث في المقام . وهو ما اذا كان هناك ماء قليل ، وعلمنا بأنه صار كراً ، ولاقى مع النجس أيضاً ، واحتملنا سبق كريته على ملاقاته النجس ، وتقدم ملاقاته على كريته ، بناء على نجاسة الماء المتنجس المتمم كراً ، فهل يحكم عليه بالطهارة ، أو بالنجاسة ، أو يفصل بين الأقسام ؟ وجوه واقوال .

ويتصور هذا الفرع على صور ، فلأنه تارة : يكون تاريخ الملاقاة معلوماً وتاريخ الكرية مجهولاً . واخرى : ينعكس الأمر . وثالثة : يكونان معاً مجهولي التاريخ .

والأقوال فيها ثلاثة ، القول بالطهارة مطلقاً ، وهو مبني على جريان الاستصحاب حتى في معلوم التاريخ ، فيسقط الاستصحابان بالمعارضة ، ويرجع الى قاعدة الطهارة .

والقول بالتفصيل بينهما اذا كانا مجهولي التاريخ ، أو كان تاريخ الملاقاة مجهولاً وتاريخ الكرية معلوماً ، فيحكم فيهما بالطهارة . أما في الأول ، فللرجوع الى قاعدة الطهارة بعد تساقط الأصلين . وأما في الثاني ، فلعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ، على ما سلكه صاحب الكفاية [1] ، فيجري في الملاقاة أي يستصحب عدم الملاقاة الى زمان الكرية ، ويترتب عليه الطهارة .

---

(١) الكفاية : ٣٣٧/٢ .

واما اذا كان تاريخ الملاقاة معلوماً وتاريخ الكرية مجهولاً، فانه يجري فيه استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة، فيحكم بنجاسته.

والقول بالنجاسة [١] مطلقاً، وهو الذي ذهب اليه الميرزا. أما اذا كان تاريخ الكرية مجهولاً دون زمان الملاقاة، فلاستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة فيترتب عليه النجاسة، ولا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حصول الكرية، لكونه معلوم التاريخ لم يتعلق به الشك في عمود الزمان. وأما اذا انعكس الأمر، فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية وان كان جارياً في نفسه، إلّا أنه مثبت، حيث استظهر من قوله عليه السلام «الماء اذا كان قدر كرّ لم ينجسه شيء» [٢] اعتبار سبق الكرية على ورود النجاسة وتأخره عنه في عاصمية الماء. ومن الظاهر ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لايثبت سبقها على الملاقاة، ولا تأخرها عنها، فلا يمكن اثبات الطهارة بهذا الاستصحاب.

وبعبارة اخرى: اذا لم يعلم تحقق الملاقاة رأساً، واحتمل ذلك، فاستصحاب عدمه يكون جارياً، ويترتب عليه الأثر، وهي الطهارة من دون ان يكون مثبتاً. وأما اذا كانت الملاقاة معلومة التحقق، وكان الشك في التقدم والتأخر، فاستصحاب عدم الملاقاة يكون مثبتاً.

وأما وجه الحكم بنجاسته فنسبيته في مجهولي التاريخ.

وأما اذا كان تاريخ كلا الأمرين مجهولاً، فاستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة يكون بلا معارض، حيث عرفت ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية غير جار، لعدم ترتب الأثر عليه، لأنه مثبت، فيترتب عليه النجاسة. وعلى فرض التعارض والتساقط لايمكن الرجوع الى قاعدة الطهارة، للقاعدة التي

---

(١) اجود التقريرات: ٢/٤٣٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١/باب ٩ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

بني عليها ، وهي أنه اذا ورد عام الزامي ، وورد عليه مخصص ترخيصي قد اخذ فيه عنوان وجودي ، يكون الاحراز جزء الموضوع في المخصص عرفاً ، فلا يرفع اليد عن العموم إلّا فيما احرز تحقق عنوان المخصص . وأما اذا شك في تحققه ، فهو داخل تحت العام ، من دون ان يكون ذلك من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وقد اوضحه بمثال عرفي ، وهو ما اذا نهى المولى عبده أن يأذن لأحد في الدخول عليه إلّا لأصدقائه ، فان العبد اذا لم يحرز صداقة أحد ليس له ان يأذن له في الدخول عليه تمسكاً بالبراءة عن الحرمة ، لأن المخصص عرفاً مأخوذ فيه احراز العنوان ، فالخارج عن العام من احرز صداقته . والمثال من هذا القبيل ، فان الخارج عن عموم نجاسة ملاقي النجس اي الماء الراكد الذي حكم عليه بالنجاسة بالملاقاة عنوان الكر ، وهو أمر وجودي ، لابد من احرازه في عدم الانفعال ، فما احرز كريته لاينفعل ، وإلّا فهو داخل تحت عموم مادلّ على انفعال ملاقي النجس .

ثم رتب على هذه القاعدة فروعاً :

منها : ما اذا كان هناك ماء مخلوق الساعة لم يكن له حالة سابقة ، وشك في كريته ، فانه حكم بنجاسته اذا لاقى النجس .

ومنها : ما اذا توارد على الماء حالتان ، كرية وقلة ، وشك في السابق منهما ، فان استصحاب بقاء كريته معارض باستصحاب قلته ، فيسقطان بالمعارضة ، فاذا لاقى النجس ينجس .

ومنها : ما اذا شك في دم أنه أقل من الدرهم أو أكثر ، فانه لاتجوز الصلاة معه ، لأن الصلاة في الدم ممنوع ، خرج عنه عنوان وجودي ، وهو ما اذا كان أقل من الدرهم ، فاذا احرز ذلك فهو ، وإلّا فعموم المنع محكم .

ومنها : ما اذا تردد أمر المرأة بين ان يكون من محارم الرجل أو اجنبية ، فانه حكم بحرمة النظر اليها ، لأن مقتضى عموم المنع عن نظر أحد الجنسين الى غيره

حرمة النظر ، وقد خرج عنه عنوان وجودي بمقتضى الآية ، وهو عنوان الاخت والبنت والعمة ونحوها ، فلابد من احرازها ، وإلّا فعموم العام ثابت لابد من الرجوع اليه .

وقد تعرض الميرزا لهذه القاعدة في حاشية العروة في هذا الفرع . والسيد في المتن أيضاً منع عن النظر ، إلّا أنه لم يبين وجهه . وجعله الميرزا في الحاشية مبنياً على هذه القاعدة .

وكيف كان للميرزا في المقام كلامان :

أحدهما : هذه القاعدة .

ثانيهما : ما ذكره من ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لاتترتب عليه الطهارة ، لاعتبار سبق الكرية في عاصمية الماء . ولابد من التعرض لكل منهما .

أما ماذكره من ظهور المخصص في دخل الاحراز في موضوع ، ففيه : انه ان اراد دخله فيه واقعاً ، فلازمه نجاسة الماء الكر الواقعي اذا لم يعلم كريته بملاقاته مع النجس ، ولا يمكن الالتزام به . وان أراد دخله فيه ظاهراً ، بان كان قوله عليه السلام « الماء اذا بلغ قدر كر لاينجسه شيء » متكفل لحكمين :

أحدهما : عدم انفعال الكر الواقعي واقعاً . ثانيهما : عدم انفعال ما احرز كريته من الماء ظاهراً ، أي انفعال ما لم يحرز كريته بالملاقاة عند الشك . ففيه : انه خلاف الظاهر من الرواية عرفاً ، ولذا لم يقل به أحد ، بل مايستفاد منه عرفاً ليس إلّا عدم انفعال الماء الراكد اذا بلغ قدر كر واقعاً .

وأما ما ذكره من الأمثلة ، فعدم الرجوع الى البراءة فيها وان كان ظاهراً ، إلّا أن ذلك في جملة منها مبني على جريان استصحاب عدم تحقق الأمر الوجودي ، الذي اخذ في المخصص وبه يدخل تحت العام . وفي بعض يكون من استصحاب

العدم الأزلي ، كاستصحاب عدم تحقق النسب اذا شك في تحققه . وفي بعضها عدم نعتي ، كاستصحاب عدم اتصاف الانسان بالصداقة . وهذا هو الوجه في اجراء حكم العام عند الشك ، لا ما أسسه من القاعدة ، وعليه فاذا كان تاريخ الملاقاة مجهولاً ، وتاريخ الكرية معلوماً ، وفرضنا عدم جريان الاستصحاب في الكرية ، لعدم الشك فيها في عمود الزمان ، وعدم جريانه في الملاقاة لكونه مثبتاً ، لا مانع من الرجوع الى قاعدة الطهارة .

ولذا ذهب المشهور في هذا الفرض الى الحكم بالطهارة . وهكذا في مجهولي التاريخ ، بناءً على جريان الاستصحاب فيهما وسقوطه بالمعارضة .

وبالجملة حاصل ماذكره الميرزا أنه اذا كان تاريخ الكرية مجهولاً دون الملاقاة جرى الاستصحاب في عدم الكرية الى زمان الملاقاة ، وتم موضوع النجاسة بضم الوجدان الى الأصل ، فان الملاقاة محرزة بالوجدان ، والقلة بالتعبد . وفي هذا الفرض لايحتاج الحكم بالنجاسة الى اثبات القاعدة المزبورة ، أعني ظهور المخصص الافرادي في دخل الاحراز في موضوعه . واذا انعكس الأمر ، بان كان تاريخ الكرية معلوما دون الملاقاة فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية وان كان جارياً في نفسه ، إلّا أنه مثبت ، حيث استظهر من قوله عليه السلام « اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء »[1] اعتبار ورود الملاقاة على الكرية وسبقها عليها في طهارة الماء وعاصميته ، ولا يثبت ذلك باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية . وفي هذا الفرض احتاج في الحكم بالنجاسة وعدم الرجوع الى قاعدة الطهارة الى اثبات تلك القاعدة .

وأما اذا كانا معا مجهولي التاريخ ، فعلى ماسلكه من عدم جريان استصحاب

---

(١) وسائل الشيعة : ١ / باب ٩ من أبواب الماء المطلق ، ح ١ .

عدم الملاقاة الى زمان الكرية ، لكونه مثبتاً ، جرى استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة ، وترتب عليه الحكم بالنجاسة من دون حاجة الى تلك القاعدة .

وأما بناء على جريانه فيه أيضاً ، أو جريانه في معلوم التاريخ في الفرض الأول ، فتقع المعارضة بين الاصلين ، ولابد في الحكم بالنجاسة من اثبات تلك القاعدة . فللميرزا في المقام دعاوى ثلاثة :

أحدها : دعوى ان المخصص الترخيصي اذا اخذ في موضوعه عنوان وجودي فهو ظاهر عرفاً في دخل الاحراز فيه ، فظاهر قوله عليه السلام « اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شيء » عدم انفعال ما احرز كريته .

وقد عرفت الجواب عنه ، وانه لايستفاد منه دخل الاحراز في الحكم لا واقعاً ، ولا ظاهراً بمعنى ايجاب الاحتياط عند عدم احراز الكرية .

ثانيها : ان ظاهر قوله عليه السلام « الماء اذا بلغ قدر كر لاينجسه شيء » فرض وجود الكرية سابقاً على الملاقاة ، ومن هنا حكموا بنجاسة الماء المتمم كراً ، حيث لم يكن الكرية فيه سابقاً على الملاقاة .

وفيه : انَّ هذا وان كان خارجاً عن محل الكلام ، إلّا انّه لا يستفاد من هذه الجملة عرفاً إلّا اعتبار ثبوت الكرية حين الملاقاة ، وأما سبقها عليه زماناً فلا .

نعم اذا تحققت الكرية بالملاقاة مع النجس ، كما في المتمم كراً ، فهو غير داخل تحت الكبرى ، بل في المتمم كراً الملاقاة تكون سابقة على الكرية .

وأما اذا تحققا دفعة واحدة ، كما اذا اتصل الماء من أحد جانبيه بالكر ومن جانبه الآخر بالنجس دفعة واحدة ، كان محكوماً بالعاصمية قطعاً ، لثبوت الكرية حين الملاقاة .

ثالثها : ما ذكره من عدم المعارضة بين استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية وعدم الكرية الى زمان الملاقاة ، لكون الأول مثبتاً .

وفيه : ان الموضوع للنجاسة مركب من أمرين ، الملاقاة وعدم الكرية ، وبانتفاء أحدهما تنتفي النجاسة ، بل تثبت الطهارة لو كانت مترتبة على انتفاء أحد الأمرين ، كما لايبعد ذلك ، وان احتمل تركب الموضوع فيها أيضاً من الملاقاة والكرية على ما هو ظاهر الحديث .

وعليه ففي جميع الصور يحكم بالطهارة ، امّا لاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية . وامّا للرجوع الى قاعدة الطهارة بعد تساقط الأصلين . نعم بناء على عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ يفصل بينما اذا كان تاريخ الكرية مجهولاً وتاريخ الملاقاة معلوماً ، فيحكم فيه بالنجاسة ، لاستصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة ، وفي غيره يحكم بالطهارة .

هذا كله في الموضوع المركب من وجود حادث وعدمه الى زمان الحادث الآخر .

وأما في الموضوعات البسيطة ، كما اذا علمنا بتحقق حالتين من الحدث والطهارة الحدثية أو الخبثية ، وشك في السابق منهما ، فالأقسام ثلاثة : لأنهما تارة : يكونان مجهولي التاريخ . واخرى : يكون تاريخ الحدث مجهولاً ، وتاريخ الطهارة معلوماً . وثالثة : بالعكس .

وقد الحقه المحقق الخراساني بالموضوعات المركبة . وذهب الى عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ منها ، لعدم احراز اتصال زمان اليقين بالشك فيه ، بناء منه على اعتباره في الاستصحاب [1] .

نعم في الموضوعات المركبة كان عدم الاتصال من ناحية الشك ، حيث لم يكن تاريخه معلوماً . وفي المقام من ناحية اليقين ، حيث ان تاريخه مجهول ، وان كان

---

(١) الكفاية : ٣٣٨/٢ .

زمان الشك معلوماً ، فلو كان زمان الحدث سابقاً على الطهارة فالشك في الطهارة متصل باليقين به دون الحدث ، واذا انعكس انعكس . واما في معلوم التاريخ فلا مانع من جريان استصحاب الوجود ، لتمامية أركان الاستصحاب فيه .

فالفرق بين المقام وبين الموضوعات المركبة من ناحيتين :

احداهما : من حيث ان عدم اتصال زمان اليقين بالشك هناك كان من جهة الجهل بزمان الشك ، فالشك لم يكن متصلاً باليقين . وفي المقام يكون من جهة الجهل بزمان اليقين ، فاليقين غير متصل بالشك .

ثانيتهما : ان الاستصحاب هناك كان عدمياً ، فكان يجري على مسلكه في مجهول التاريخ الى زمان حدوث معلوم التاريخ . وفي المقام وجودي ، يجري في معلوم التاريخ دون مجهوله .

هذا على مسلكه ﷺ .

وأما على المختار من عدم اعتبار اتصال زمان اليقين بالشك في الاستصحاب ، والمعتبر فيه ليس إلّا فعلية اليقين والشك ، وتعلق الأول بالحدوث ، والثاني بالبقاء ، وعدم تخلل اليقين بالانتقاض في البين ، فالاستصحاب في نفسه جار فيهما .

والحاصل : فيما اذا علمنا بتحقق حادثين في الموضوعات البسيطة ، وشككنا في تقدم كل منهما على الآخر ، كما اذا علمنا بتحقق حدث أو خبث وطهارة ، ولم يحرز تأخر الحدث ليكون باقياً ، ولا الطهارة لتكون باقية . ذهب صاحب الكفاية الى عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ منهما ، لعدم اتصال زمان اليقين بالشك ، حيث ان كل زمان يفرض بعد زمان اليقين بعدم كليهما يكون زمان الشك في تحقق كل منهما ، فليس هناك زمان معين لليقين بتحققه يشك فيه بعده ليستصحب .

ولكن عرفت عدم اعتبار الاتصال في الاستصحاب ، وإلّا لم يجر في الشبهات البدوية أيضاً اذا تردد زمان اليقين بالحدوث ، كما اذا علمنا بحدوث الطهارة ، وتردد زمان تحققها بين وقتين ، واحتملنا بقاؤها ، فان زمان اليقين مردد ، ولازم ماذكره عدم جريان استصحاب الطهارة فيه . وهو ﷺ لا يلتزم به . فما هو المعتبر في الاستصحاب ليس إلّا اليقين بالحدوث والشك بالبقاء . ونحن اذا راجعنا وجداننا نرى انا شاكين في بقاء كل من الحادثين ، فنجري الاستصحاب فيهما ، ويسقطان بالمعارضة ، ولابد من الرجوع الى اصل آخر ، وهو يختلف في الطهارة الحدثية . ففيما اذا كان الشك في التكليف ، المرجع هو البراءة كحرمة مس المصحف . وفيما اذا كان التكليف محرزاً والشك في السقوط كان المرجع قاعدة الاشتغال . وأما في الطهارة الخبثية فالمرجع قاعدة الطهارة مطلقاً .

ثم ان الاستصحاب الجاري في المقام قد يكون شخصياً . وقد يكون كليا من قبيل القسم الثاني . وقد يكون من قبيل القسم الرابع باختلاف الموارد . مثلاً اذا كان تاريخ أحد الحادثين معلوماً دون الآخر ، فالاستصحاب في معلوم التاريخ شخصي . وأما مجهول التاريخ ، فان كان موافقاً مع الحالة السابقة المتيقنة قبل العلم بحدوث الحادثين ، كما اذا فرضنا ان المكلف قام من النوم فعلم بعد ذلك بأنه بال وتوضأ ، وكان تاريخ الوضوء معلوماً دون البول ، فاستصحاب الحدث حينئذ يكون من قبيل القسم الرابع ، لأنه يعلم بتحقق فرد مقطوع الارتفاع ، وهو الحدث الناشيء من النوم المتيقن سابقاً ، ويعلم أيضاً بتحقق عنوان ، وهو الحدث البولي ، يحتمل أن لا يكون مؤثراً ، لحدوثه قبل الوضوء ، فيكون حدثاً على حدث ، فلا يكون مؤثراً ، وقد ارتفع قطعاً ، كما يحتمل أن يكون مؤثراً ، لصدوره بعد الوضوء ، ويكون موجباً لحدث آخر وهو باق قطعاً .

وهذا نظير ما اذا علمنا بجنابة في وقت خاص ، وعلمنا بارتفاعها ، ثم رأينا

أثراً ، وعلمنا بجنابة بهذا العنوان نحتمل انطباقها على الفرد المتيقن ارتفاعه ، ويحتمل انطباقه على فرد آخر باق . والجامع لهذا القسم هو اليقين بفرد معلوم الارتفاع ، واليقين بعنوان محتمل الانطباق عليه وعلى ما هو محتمل البقاء .

وأما إن كان مجهول التاريخ مخالفاً للحالة السابقة قبل حدوث الحادثين ، كما اذا كانت الطهارة في الفرض مجهولة التاريخ ، فان الاستصحاب فيه يكون من قبيل الكلي . القسم الثاني ، حيث يعلم بتحقق فرد مردد بين الطويل والقصير من حيث الزمان ، لأن الوضوء ان كان بعد الحدث فهو باق ، وان كان قبله فهو زائل ، وهذا كله ظاهر .

وبما ذكرنا ظهر فساد ماذكره المحقق في المعتبر من الرجوع الى ضد الحالة السابقة في المقام ، لليقين بانتقاضه ، بداهة ان تلك الحالة بشخصها وان كانت زائلة قطعاً ، إلّا أنه يحتمل بقاؤها بسبب آخر كما هو واضح ، فلا وجه للرجوع الى ضده .

كما ظهر أيضاً فساد ما نسبه الميرزا الى الشيخ ـ وان لم يعثر عليه في كلماته ـ من المنع عن جريان استصحاب العدم في مجهول التاريخ كاستصحاب عدم تحقق الحدث المفروض مجهولية تاريخه الى زمان الوضوء المفروض معلوميته ، لأنه مثبت لايترتب عليه تأخر الحدث عن الوضوء ليحكم بالحدث فعلاً ، فان المقام مورد لاستصحاب الوجود لا العدم ، والمفروض انه لايترتب أثر على عدم كل منهما في زمان الآخر .

هذا تمام الكلام في استصحاب الوجود والعدم اذا علم بتحقق حادثين وشك في تقدم أحدهما على الآخر .

بقي فرع :

وهو حكم الأنائين المشتبهين ، حيث حكم الامام عليه السلام باهراقها والتيمم ، بأنَّ الظاهر كونه تعبداً محضاً ، لتمكن المكلف من الاتيان بصلاتين مع الطهارة المائية من

الحدث والخبث ، بأن يتوضأ بأحدهما ويصلي ، ثم يطهر المواضع ويتوضأ بالثاني ويعيد الصلاة ، فأن احداهما واقعة مع طهارة البدن والطهارة المائية .

إلّا ان صاحب الكفاية في بحث اجتماع الأمر والنهي ذهب الى انه يمكن ان يكون ذلك من جهة استلزام الوضوء بهما لنجاسة البدن ظاهراً ، فقدم جانب النجاسة على الطهارة المائية ، وذلك لأنه حين ملاقاة بدنه مع الاناء الثاني قبل انفصال غسالته يعلم بنجاسة بدنه تفصيلاً ، وبعد انفصال الغسالة يحتمل زوال النجاسة ، لاحتمال طهارة الماء الثاني ، فيستصحب بقاء النجاسة الشخصية . ولا يعارضه على مسلكه استصحاب الطهارة المتيقنة ، للجهل بتاريخها .

ثم ذكر ان هذا مختص بما اذا لم يكن الاناء الثاني كراً ، بناءً على عدم اعتبار التعدد وانفصال الغسالة فيه ، وإلّا فلا يجري استصحاب النجاسة أيضاً ، للجهل بتاريخ النجاسة وان كانت متيقنة اجمالاً . وهذا أيضاً مبني على ماسلكه من انكار الاستصحاب في مجهول التاريخ ، لعدم احراز اتصال زمان اليقين بالشك فيه .

هذا ولكن على المختار من جريان الاستصحاب في كل من معلوم التاريخ ومجهوله ، كما يجري استصحاب النجاسة يجري استصحاب الطهارة أيضاً ، غاية الأمر استصحاب النجاسة شخصي ، واستصحاب الطهارة كلي من قبيل القسم الرابع ، لتردد المتيقن من حيث الزمان ، فانه يعلم بطهارة جسده قبل استعمال كل منهما ، ويعلم بارتفاعها ، ثم يعلم بتحقق طهارة حين التوضيء بالاناء الطاهر الواقعي ، المردد من حيث الزمان بين زمان التوضيء بالاناء الأول أو الثاني ، وهذه الطهارة المتيقنة بهذا العنوان يحتمل انطباقه على الطهارة المتيقنة ارتفاعها ، بمعنى أن تكون طهارة على طهارة ، فلم تكن مؤثرة ، وقد ارتفعت قطعاً ، كما يحتمل أن تكون طهارة حادثة ، فهي باقية فعلاً ، فيستصحب بقاؤها ، فتقع المعارضة بين الاستصحابين ، وبعد سقوطهما يرجع الى قاعدة الطهارة ، فلم يكن الحكم باراقة

المائين على القاعدة . إلّا أن يقال : ان العلم الاجمالي الموجود في المقام اذا توضأ من الانائين مانع عن الرجوع الى قاعدة الطهارة ، فانه حين ملاقاة بعض جسده مع الاناء الثاني يعلم اجمالاً بنجاسة ذاك الموضع من بدنه ، أو الموضع الآخر الذي لم يلاق بعد مع هذا الاناء ، من غير فرق بين ان يكون الاناء الثاني كراً أو قليلاً ، فان الارتماس الدفعي بحيث يرتمس جميع الأعضاء في الماء دفعة واحدة فرض لا واقع له ، فاذا فرضنا أنه طهر وجهه مثلاً بالماء الثاني ، علم اجمالاً بنجاسته أو نجاسة يده ، وهذا العلم يمنع الرجوع الى قاعدة الطهارة ، فالحكم بالاهراق والتيمم يكون على القاعدة .

إلّا أن يقال : انه لا أثر لهذا العلم الاجمالي مع امكان اليقين بالاتيان بصلاة صحيحة مع طهارة البدن والوضوء ، بأن يتوضأ بالاناء الأول فيصلي ، ثم يطهر المواضع بالاناء الثاني ويتوضأ منه ، ويعيد الصلاة ، فانه يقطع بتحقق صلاة تامة الاجزاء والشرائط وان علم اجمالا بنجاسة بعض مواضع جسده ، فالحكم بالاهراق والتيمم تعبد محض .

إلّا أن يقال : انه وإن أمكن احراز صلاة تامة مع الطهارة المائية ، إلّا أن العلم الاجمالي له أثر بالنسبة الى صلاته الآتية ، فان لازمه ان يطهر جميع مواضع الوضوء ، بل وكل ما لاقى الاناء الثاني من جسده أو لباسه بكل من المائين والاتيان بالصلاة بعد كل منهما ، وهذا عسر منفي في الشريعة ، وبما أن التوضيء بالانائين مستلزم لهذا العسر أمر عليه السلام باهراقهما والتيمم ، فهو حكم على القاعدة .

وفيه : ان الميزان في العسر والحرج انما هو بالعسر الشخصي لا النوعي ، وبما ان لزوم العسر من ذلك مختص ببعض الموارد ، فلا عسر فيما اذا كان المكلف عالماً بأنه يجد الماء الطاهر بعد ذلك لبقية صلواته ، فاطلاق الحكم باهراق الانائين لابد وان يكون تعبداً محضاً .

وكيف كان الحكم مما لااشكال فيه نصا وفتوى .

ثم ان شيخنا الأنصاري [١] نسب الى المعروف الحكم بصحة الصلاة فيما اذا شك في مانعية شيء فيها ، تمسكاً باستصحاب الصحة . واورد عليهم بأن استصحاب الصحة غير جار ، لأن صحة الأجزاء السابقة بمعنى قابليتها لأن تنضم اليها الأجزاء الباقية محرزة وجدانا ، لأنها كانت صحيحة قبل الاتيان بما يحتمل مانعيته ، كالضحك بدون الصوت مثلاً ، والشيء لاينقلب عما وقع عليه . وأما صحة الأجزاء الباقية أي الصحة الفعلية ، فالشك في حدوثها لا في بقائها ، فأيّ صحة يستصحب .

ثم ذكر أنه لا مانع من استصحاب الصحة اذا شك في قاطعية شيء وعدمها ، وذلك لأنه كما يكون للمركبات الخارجية أجزاء تكون بمنزلة موادها ، وهيئة اتصالية بمنزلة الهيئة لها ، كذلك المركبات الاعتبارية ، لها اجزاء بمنزلة موادها ، واعتبر لها هيئة اتصالية تكون هيئة لها ، واعتبر بعض الامور قواطع لها ، وقد عبر عنها بهذا العنوان أي عنوان القاطع أو الناقض في الاخبار كالقهقهة والتكلم ، فاذا احتملنا قاطعية شيء يستصحب بقاء الهيئة الاتصالية ، لأنها من الامور التدريجية القابلة للاستصحاب كالزمان وغيره من التدريجيات .

ونقول : ما أفاده من عدم جريان الاستصحاب عند احتمال المانعية متين جداً ، إذ لا معنى لاستصحاب الصحة الفعلية في الاجزاء اللاحقة إلّا تعليقاً ، وقد عرفت عدم اعتباره ، خصوصاً في الموضوعات .

وأما ما ذكره في القاطع فممنوع ، وذلك :

أولاً : لأن القاطع مما لا معنى له في المركبات الاعتبارية ، فانها مركبة من

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٦٧٠ ـ ٦٧١ (ط . جامعة المدرسين) .

امور وجودية وامور عدمية . وأما اعتبار الهيئة الاتصالية فيها فما لا دليل عليها ، وعليه فالقاطع عين المانع ، إذ لا معنى له إلّا ما اعتبر عدم في العمل .

نعم الموانع على قسمين ، لأن منها مايعتبر عدمه في تمام حالات الصلاة حتى الأكوان المتخللة كالقهقهة ، ومنها مالا يعتبر إلّا في حال الاشتغال بالعمل كالحركة ، التي اعتبر عدمها حال الاشتغال بالقرائة ونحوها كما صرح به في بعض الروايات . وقد يعبر عن ذلك باعتبار الطمأنينة ، ولا مانع من تسمية الأول أي المانع الوسيع بالقاطع ، والثاني بالمانع ، إلّا انه مجرد اصطلاح وتسمية .

وثانياً : ان القاطع لا محالة يكون عدمه من اجزاء الصلاة ، فكل قاطع مانع أيضاً ، وهو ذو وجهين ، فنفرض جريان الاستصحاب عند الشك فيه من حيث القاطعية ، إلّا أنه لا يجري فيه الاستصحاب من حيث المانعية .

وثالثاً : عين ماذكره في المنع عن الاستصحاب عند احتمال المانعية يجري في الاستصحاب عند احتمال القاطعية ، فان الهيئة الاتصالية في الأجزاء السابقة مقطوع التحقق ، وفي الأجزاء اللاحقة مشكوك الحدوث .

وبعبارة اخرى : الاستصحاب في الامور التدريجية وان كان جارياً على ما تقدم ، ولذا يجري الاستصحاب اذا شككنا في فراغ المصلى عن الصلاة وعدمه ، إلّا ان في المقام خصوصية لمنع جريان الاستصحاب ، وهي ان بقاء الهيئة الاتصالية بالنسبة الى الاجزاء السابقة لايثبت انضمام الاجزاء اللاحقة اليها ، وبدونه لافائدة في الاستصحاب . وان شئت قلت : الشك هنا في صحة الأجزاء السابقة ، وهي لا تثبت باستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية .

وهذا ظاهر ، فلا مجرى للاستصحاب في شيء من الموردين فيما اذا كانت الشبهة حكمية . وأما في الشبهة الموضوعية ، كما اذا شك في انه هل قام في الأثناء أم لا ؟ جرى استصحاب عدمه ، ويتم تحقق تمام اجزاء العمل ، أعني الوجودية

والعدمية ، بضم الوجدان الى الأصل . وقد ذكرنا فيما سبق أنه يمكن احراز الشرط والمشروط كالطهارة ، وما هو مشروط بهما ، بضم الوجدان الى الأصل ، فضلاً عن احراز بعض اجزاء المركب بالوجدان ، وبعضها الآخر بالتعبد . وفي المقام نحرز الجزء العدمي بالاستصحاب ، والأجزاء الوجودية بالوجدان ، كما هو المفروض .

التنبيه الثاني عشر:

يعتبر في الاستصحاب فعلية اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فانهما مأخوذان في دليله ، وترتب الأثر عليه ، وإلّا كان جريانه لغواً ، وقيام دليل عليه ، فانه ليس مما استقل به العقل ، بل لابد من قيام دليل شرعي عليه ، إلّا أنه لايعتبر في الأثر ان يكون حكما متعلقاً بالافعال الخارجية ، بأن يكون الأثر المترتب عليه منطبقاً بالافعال الجوارحية ، بل يكفي ان يكون الأثر من الافعال الجوانحية ، كالبناء والاعتقاد على شيء . والتعبير عنها بالاصول العملية انّما هو في قبال الامارات الناظرة الى الواقع ، فان الاصول وظائف عملية للشاك ، لا من جهة تعلقها بالعمل الخارجي .

وعليه فلا مانع من الاستصحاب فيما يرجع الى الامور الاعتقادية ، كما اذا شك في بقاء امام يجب الاعتقاد بامامته ، فانه يستصحب بقاؤه ، ويترتب عليه وجوب الاذعان بامامته . وما ذكرناه مقدمة لبيان ماورد في خبر الاحتجاج من استدلال الكتابي على حقيقة دينه بالاستصحاب ، وجواب الامام عليه السلام عنه ، بأنّا انّما نعترف بالنبي الذي اعترف بنبوة نبينا وبشّر به [1] ، فان الشيخ قدس سره أورد عليه بأن موسى أو عيسى لم يكن كليا ليصح القول بأنا نعترف ببعض حصصه دون بعض ، بل هما شخصان خارجيان ، والمفروض اعترافنا بنبوتهما [2] .

---

(١) عيون أخبار الرضا : ١٢٨ .

(٢) فرائد الأصول : ٦٧٣/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

ونقول في توضيح ذلك : ان تمسك الكتابي بالاستصحاب قد يكون اقناعياً ، أي في مقام بيان عذره في تهوده أو تنصره . وقد يكون الزامياً في مقام بيان وجوب التهود أو التنصر على المسلمين . فالكلام في مقامين :

أما المقام الأول :

فتارة : يتمسك الكتابي بالاستصحاب في نفس نبوة النبي السابق ، فنسأل منه أولاً من اين حصل لك اليقين بنبوته حدوثاً ، وعلى فرض تحققه ولو من جهة السماع من أبويه . فنقول له : هل أنت متيقن ببقائه فعلاً ؟ وعليه فلا مجال للاستصحاب . أو أنت شاك فيها ، فحينئذ لابد لك في الفحص ، إذ بدونه لا يرجع الى الأصل العملي في غير الشبهات الموضوعية ، وبالفحص يتبين الحق ، كما هو ظاهر قوله سبحانه ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**﴾ [1] وعلى فرض عدم وضوح الحق له ولو محالاً ، فليس له الرجوع الى الاستصحاب ، لأن الأثر المرغوب هنا هو المعرفة واليقين ، وهو ينافي الشك ، ولا يترتب على الاستصحاب .

وان قال الكتابي : ان الاستصحاب يفيد الظن ، وهو حجة في فرض العجز عن اليقين . قيل له : لابد لك من اثبات أمرين : أحدهما : ان الاستصحاب مفيد للظن ، والثاني : كونه حجة ، فان العقل مستقل بعدم حجيته ، مع ان المفروض امكان الاحتياط بالاعتقاد بنبوة من هو نبي بعده واقعاً .

واما استصحاب أحكام الشريعة السابقة ، فانما يصح الرجوع اليه فيما اذا كان حجة في كلتا الشريعتين ، أي السابقة واللاحقة ، فحينئذ تكون حجية الاستصحاب متيقنة على التقديرين . وأما اذا كان حجة في خصوص السابقة ، فلا يجري ، لأن حجيته كبقية احكام تلك الشريعة يحتمل ان تكون منسوخة ، فحجيته

---

(١) العنكبوت : ٦٩.

دوري ، فان حجيته حينئذ مبنية على عدم منسخوية الأحكام السابقة ، والمفروض انّا نريد اثبات ذلك بالاستصحاب . كما انه اذا كان حجة في خصوص الشريعة اللاحقة لزم من وجوده عدمه ، فان الشريعة اللاحقة لو لم تكن حقاً فحجية الاستصحاب أول الكلام ، وإلّا فارتفاع أحكام الشرائع السابقة متيقنة ، فأي شيء يستصحب .

وأما اذا كان الاستصحاب حجة في كلتا الشريعتين فهو يعتقد بأن وظيفته العمل على طبقه على أي تقدير ، فيمكن التمسك به .

هذا كله في التمسك بالاستصحاب اقناعاً .

وأما المقام الثاني :

أعني الشك به الزاماً ، فان تمسك به لاثبات أصل النبوة ، فللمسلم عنه اجوبة :

الأول : انكار اليقين بنبوة النبي السابق رأساً ، فان ثبوت نبوته بالتواتر في جميع الطبقات أول الكلام ، بل قيل : ان من آمن بعيسى عليه السلام حين ارتفاعه لم يكونوا إلّا أحد عشر رجلاً ، خصوصاً مع هذه الكتب المحرفة التي بأيديهم ، المقطوع عدم كونها من الله تعالى ، فانما نعرف نبوتهم حيث أخبر نبينا بذلك ، ولذا نحن نقطع بتحريف الكتب التي بأيديهم .

وعليه فاذا كانت هذه الشريعة ثابتة فنبوة النبي السابق منسوخة ، وإلّا فلا يقين بثبوته ليستصحب . والى هذا اشار الأمام عليه السلام في رواية الاحتجاج ، حيث قال : نحن نعرف بنبوة موسى وعيسى الذي بشر بنبوة نبينا ، فلا اشكال .

الثاني : ان المسلم لايحتمل بقاء نبوة النبي السابق ، بل يقطع بمنسوخية نبوته ، إذ المفروض انه مسلم ، فلا يقين بالحدوث إلّا من طريق هذه الشريعة ، كما لا شك له في البقاء ليستصحب . وأما تمسكه بالاستصحاب في احكام الشريعة

السابقة الزاماً ، فهو تام ان احتمل المسلم بقاء حكم من الشريعة السابقة ، وعدم نسخه ، مع قطع النظر عما تقدم من الاشكال في استصحاب عدم النسخ ، وما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية .

التنبيه الثالث عشر: عموم العام أو استصحاب عدم المخصص.

اذا ورد عام وكان له عموم أزماني ، وورد عليه مخصص ، ثم شك في بقاء حكم المخصص في الزمان الثاني ، فهل يرجع في ذلك الى عموم العام ، أو يرجع الى استصحاب حكم المخصص ؟ بعد وضوح ان الاستصحاب لايقاوم الدليل اللفظي من العموم أو الاطلاق . فالبحث انما يكون في تعيين الموارد ، أي شمول الدليل اللفظي للمورد وعدمه . ومن تلك الموارد عموم ﴿اوفوا بالعقود﴾ فان مقتضاه لزوم كل عقد مستمراً ، وقد خصص البيع الغبني ، فاذا شك في كونه مبنياً على الفور أي اختصاص الخروج بحين العلم بالغبن وعدمه ، فيقع البحث في انه هل يرجع في ذلك الى العموم أو الى استصحاب الخيار . ومن الموارد أيضاً ما ذكرناه .

وقد فصل الشيخ فيه بينما اذا كان الزمان قيداً للعام بان كان مفرداً للموضوع ، وكانت الأفراد الطولية كالعرضية ، لكل منها حكم مستقل ، وكان عموم العام بالقياس اليها استغراقياً ، وما اذا كان الزمان ظرفاً ، وكان لكل فرد عرضي حكم واحد مستمر في عمود الزمان ، وكان شموله بالاضافة الى الأفراد الطولية مجموعياً ، نظير الصوم كقوله تعالى ﴿اوفوا بالعقود﴾ [١] ، فان الوفاء بكل عقد حكم واحد مستمر . فذهب في الأول الى التمسك بالعام ، لأن خروج فرد من العام لايستلزم خروج الفرد الآخر ، وفي الثاني الى الاستصحاب ، حيث ان الفرد الخارج خرج عن العام ، وقد انقطع عنه حكمه ، وعوده يحتاج الى دليل [٢] .

---

(١) المائدة : ١ .

(٢) فرائد الأصول : ٢/ ٦٨٠ ـ ٦٨١ (ط . جامعة المدرسين) .

وقد أورد عليه الآخوند [١] بأن في اطلاق كلا الشقين نظر ، إذ لا يكفي لحاظ حال العام فقط ، بل لابد من ملاحظة حال المخصص أيضاً ، فانه تارة : يكون الزمان قيداً للفرد الخارج من العام ، واخرى : يكون ظرفاً على ما هو مقتضى طبع الزمان والمكان اذا اخذ قيداً في موضوع الحكم أو متعلقه .

فعلى الأول لا مجال لاستصحاب حكم المخصص اصلاً ، ولو سقط العام بالمعارضة ، لأنه قياس واسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر ، وليس من الاستصحاب في شيء . فان كان عموم العام للأفراد الطولية استغراقياً ، وكان الزمان قيداً مفرداً فيه ، يرجع اليه ، لأن خروج فرد لايستلزم خروج فرد آخر ، وإلّا لابد من الرجوع الى دليل آخر من اصل عملي أو غيره ، ولا يمكن الرجوع الى الاستصحاب ، ولا الى العام .

واما على الثاني أي لو كان الزمان ظرفاً في المخصص ، فلا مانع من استصحاب حكم المخصص فيه في نفسه . فان كان الزمان قيداً في العام ، لابد من الرجوع الى عمومه ، لا لنقصان في جريان الاستصحاب ، بل لأنَّ خروج فرد من العام لايوجب خروج الفرد الآخر ، والأصل العملي لايعارض به الدليل اللفظي ، ولذا لو فرض سقوطه بالمعارضة جرى استصحاب حكم المخصص .

وأما ان كان الزمان ظرفاً في العام أيضاً ، فالرجوع الى عمومه غير ممكن ، إذ المفروض أن مفاده كان حكماً واحداً مستمراً ، وقد انقطع عن ذاك الفرد ، وعوده يحتاج الى دليل ، فيرجع الى استصحاب حكم المخصص لا محالة .

فالاقسام على مابنى عليه أربعة ، ففي بعضها يرجع الى العموم ، وفي بعضها الى الاستصحاب ، وفي بعضها لايمكن الرجوع الى شيء منهما .

ثم انه ﷺ فصل في مورد الرجوع الى الاستصحاب ، أعني القسم الرابع ، وهو

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٣٤١ ـ ٣٤٣ .

ما اخذ الزمان ظرفاً في المخصص وفي العام، بين ما اذا كان التخصيص وخروج الفرد عن العام من الأول، وما اذا كان التخصيص في الأثناء بعد كون الفرد مشمولاً للعام ابتداء، ففي الأول لابد من الرجوع الى العام، وفي الثاني يستصحب حكم المخصص.

مثال الأول مورد خيار المجلس، فان العقد الذي ثبت فيه خيار المجلس يكون خارجاً عن عموم ﴿اوفوا بالعقود﴾ من أول الأمر، فاذا فرض الشك في فوريته وبقائه لايمكن استصحاب الخيار، بل لابد من الرجوع الى العموم. مثال الثاني خيار الغبن، فان مورد ثبوته خارج عن عموم دليل الوفاء بالعقد في الأثناء، فاذا شك في فوريته استصحب بقائه.

والوجه في هذا التفصيل هو ان استصحاب حكم المخصص في الفرض الثاني لايستلزم التخصيص الأفرادي في العام، فلا مانع منه بعد كون مفاد العام حكماً واحداً مستمراً قد انقطع، وعوده يحتاج الى دليل. بخلاف الفرض الأول، فان المفروض فيه ان الفرد لم يكن مشمولاً للعام ابتداءً، فاذا جرى فيه الاستصحاب خرج عنه استدامة، ولازمه خروجه عن العموم رأساً، وهذا معنى التخصيص الأفرادي.

ونقول: ما أفاده في الأقسام الأربعة كلها صحيح، بناء على مسلكه من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية.

ولكن ما ذكره من التفصيل في القسم الرابع لا يتم باطلاقه، فانه انما يتم في ما اذا كان هناك دليلان، أحدهما: دال على أصل الحكم، والثاني: على استمراره، فان التفصيل حينئذ يكون على القاعدة، لأن المخصص لو كان دالاً على خروج الفرد عن العام من أول الأمر، واستصحبنا بقاء الحكم الخاص لزم منه تخصيص كلا الدليلين، بخلاف ما اذا كان التخصيص في الأثناء، فانه لايلزم إلّا

تخصيص دليل الاستمرار بمقتضى المخصص ، ولا يلزم من استصحاب بقاء حكمه تخصيص زائد أصلاً .

وأما اذا كان دليل الحكم واستمراره واحداً ، بأن دل الدليل الواحد على حكم مستمر من حين حدوث العقد مستمراً الى الأبد ، فخروج فرد يستلزم تخصيص العام افرادياً ، سواء كان خروجه في آن واحد أو مستمراً من الأول ، فان الحكم الواحد المستمر غير ثابت اذا لم يثبت الحكم لفرد ولو في آن واحد ، وثبوته بعد ذلك يحتاج الى دليل ، ولا يكون العام متكفلاً له كما هو واضح . فالتفصيل على اطلاقه غير تام .

وبالجملة ملخص مايستفاد من كلام الشيخ والآخوند ﷺ مجموعاً هو ان شمول العام للافراد الطولية ان كان استغراقياً ، وكان الزمان مأخوذاً فيه بنحو القيدية ، وكان مفرداً للموضوع ، بحيث كان لكل فرد في كل آن حكم مستقل ، يرجع الى عموم العام فيما اذا شك في التخصيص الزائد ، لأن خروج فرد لايستلزم خروج غيره ، ومعه لامعنى لاستصحاب حكم المخصص ، فاذا سقط العام لمعارضته أو نحوها فان كان الزمان ظرفاً في المخصص لا قيداً ، يرجع فيه الى استصحاب حكم المخصص ، وإلّا فلا مجال للاستصحاب أيضاً .

واما إن كان شمول العام للأفراد الطولية مجموعياً ، وكان الزمان فيه ظرفاً ، فلا يمكن الرجوع الى العام اذا شك في بقاء حكم المخصص ، لأن الثابت بالعام كان حكماً واحداً مستمراً ، وقد انقطع ، وعوده يحتاج الى دليل ، ولا يتكفله عموم العام ، فحينئذ ان كان الزمان ظرفاً في المخصص استصحب حكم المخصص ، وإلّا فلا مجال له أيضاً .

وهذا غير تام ، إذ لا فرق في الرجوع الى العام في الزائد عن المتيقن من دليل الخاص بين العام الاستغراقي والعام المجموعي ، فكما انه اذا ورد عام استغراقي ،

وخرج عنه فرد، ثم شك في مرجع الفرد الآخر، رجع الى عموم العام وثبت له الحكم الاستقلالي، كذلك في العام المجموعي، مثلاً اذا قال المولى: اكرم هؤلاء العشر، ثم استثنى أحدهم اما متصلاً أو منفصلاً ـ فانه أيضاً يرجع الى الاستثناء، غايته في الحجية لا في الظهور ـ ثم شك في خروج فرد آخر كان مقتضى العموم دخوله تحت العام، وثبوت الحكم الضمني له، إذ الوحدة الاعتبارية الثابتة في العام المجموعي لا تمنع الرجوع اليه، فيثبت الحكم الضمني للفرد المشكوك. وهذا جار في الأفراد الطولية أيضاً، فان انتفاء الحكم عن فرد في زمان للمخصص لا ينافي ثبوته بعد ذلك الآن بمقتضى العموم.

وبالجملة ظهور العام في العموم حتى المجموعي حجة لايرفع اليد عنه إلّا بحجة أقوى كالخاص، وفي الزائد عن المتيقن منه لابد من الرجوع الى العام لا محالة. فما توافق عليه الشيخ والآخوند من الرجوع الى استصحاب حكم المخصص فيما اذا كان العام مجموعياً، وكان الزمان ظرفاً في المخصص، وكان التخصيص في الأثناء، غير تام.

ولعله لهذا حمل الميرزا[1] كلام الشيخ في الرسالة على ما استظهره من كلامه في بحث الخيارات[2] من التفصيل بين ما اذا كان الاستمرار وارداً على الحكم، وما اذا كان الحكم وارداً على الاستمرار، فان الاستمرار قد يكون مأخوذاً في نفس الحكم، فيجعل الحكم المستمر، فيكون الاستمرار وارداً على الحكم، كما في الحكم بلزوم العقد، فانه مع قطع النظر عن الاجماع وسائر الأدلة لابد وان يكون مستمراً، لأنَّ اللزوم في آن واحد جعله لغو محض، لأنه لايتفق الفسخ بعد العقد من غير فصل، فالاستمرار فيه وارد على الحكم. وقد يكون مأخوذاً في متعلقه،

---

(١) اجود التقريرات: ٢/٤٤١.

(٢) المكاسب: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

فيحكم بالفعل المستمر ، كايجاب صوم ستين يوم مستمراً ، فيكون الحكم وارداً على الاستمرار .

وتوضيح ذلك : ان الأحكام تكون مركبة من امور ثلاثة : نفس الحكم ، ومتعلقه وهو فعل المكلف ، وموضوعه وهو مايتعلق به فعل المكلف من الامور الخارجية . والموضوع غالباً يكون من قبيل الجواهر والأجسام الخارجية ، فلا يقيد بالزمان ، بل يكون الزمان ظرفاً له على ماهو مقتضى طبعه . وأما المتعلق والحكم فيمكن تقييد كل منهما بالزمان ، فيمكن جعل الحكم المستمر ، كما يمكن جعل الحكم متعلقاً بأمر مستمر . وفي الأول يكون الاستمرار وارداً على الحكم . وفي الثاني يكون الحكم وارداً على الاستمرار . والأول أي الحكم المستمر لايمكن جعله بدليل واحد ، بل لابد هناك من دليلين ، أحدهما : يتكفل اثبات اصل الحكم ، والآخر : يفيد استمراره ، لأن استمرار الشيء فرع ثبوته ، بخلاف الثاني ، أعني الحكم الوارد على المتعلق المستمر ، كوجوب صوم زمان مستمر ، فانه يمكن ان يتكفله الدليل الواحد . ثم جعل ذلك مورداً للتفصيل بين الرجوع الى عموم العام واستصحاب حكم المخصص .

والحاصل : ذكر الميرزا ﷺ ان الاستمرار تارة : يكون وارداً على الحكم ، بأن يكون الحكم حكماً مستمراً في عمود الزمان ، اما بنحو العام الاستغراقي ، أو بنحو العموم المجموعي . واخرى : يكون الحكم وارداً على الاستمرار ، بأن يكون متعلق الحكم مستمراً ، اما بنحو العام المجموعي ، أو الاستغراقي . ويفرق كل من القسمين عن الآخر من وجهين :

الأول : أن الحكم الوارد على الاستمرار يمكن ان يتكفله دليل واحد ، بأن يدل على أصله وعلى استمراره ، فان الحاكم الملتفت لابد وان يلاحظ متعلق حكمه بما له من الشؤون ، ومن حالاته كونه مستمراً أو غير مستمر ، فيمكنه ان يلاحظه

مستمراً ويعلق به حكمه . وهذا بخلاف ما اذا كان الاستمرار وارداً على الحكم ، فانه لايمكن أن يتكفل دليل واحد لاثبات أصله واستمراره ، لأنَّ نسبة الحكم الى الاستمرار نسبة الحكم الى موضوعه ، ولابدَّ من كونه مفروض التحقق عند تعلقه به ، بل لابد وان يدل دليل على ثبوت أصله في الجملة ، من دون أن يكون له اطلاق ، بل يكون له صورة اطلاق ، ثم يدل دليل آخر على استمراره ، كما هو الشأن في الاستصحاب الناظر الى الاستمرار والبقاء ظاهراً ، فانه متفرع على قيام دليل على الحدوث .

الثاني : انه في الفرض الأول اذا ورد مخصص وأخرج فرد من افراد العام عن حكمه في زمان ، ثم شك بعده في ثبوت حكم الخاص ، يرجع الى العموم من غير فرق بين كونه استغراقياً أو مجموعياً ، على ماهو مقتضى اصالة عدم التخصيص ، فان خروج فرد عن العام في زمان لايستلزم خروج الفرد الآخر ، ولا خروجه في زمان آخر . ولا مجال لأن يقال : ان الحكم الواحد قد انقطع عن الفرد ، وعوده يحتاج الى دليل آخر ، فان نفس الدليل العام كان متكفلاً للشمول ، وقد خصص في زمان ، اما بدليل متصل أو منفصل ، فيكون حجة في غيره .

وهذا بخلاف الفرض الثاني ، فانه لايمكن فيه الرجوع الى العموم بعد ورود المخصص والشك في بقاء حكمه . أما عدم امكان الرجوع الى دليل أصل الحكم ، فلانَّ المفروض عدم كونه دالاً إلّا على ثبوت أصل الحكم في الجملة ، فلا يستفاد منه ثبوت الحكم بعد انقطاعه بالمخصص . وأما عدم الرجوع الى دليل الاستمرار ، فلانَّه فرع ثبوت أصل الحكم ، وهو أول الكلام ، ولذا لو شك في حرمة شرب التتن لايمكن التمسك بقوله عليه السلام « حلال محمد حلال الى يوم القيامة »[1] لاثباتها وهو واضح . وحينئذ ان كان اركان استصحاب حكم المخصص تاماً ، بأن كان

---

(١) الكافي : ١ / باب البدع والرأي والمقائيس ، ح ١٩ .

الزمان مأخوذاً فيه بنحو الظرفية ، جرى فيه الاستصحاب ، وإلّا فلابد من الرجوع الى دليل أو أصل آخر . فجعل الميزان في الرجوع الى العام أو الى الاستصحاب بورود الحكم على الاستمرار أو الاستمرار على الحكم ، لا بكون العام استغراقياً أو مجموعياً .

ثم بعد ذلك تعرض لصورة الشك في ورود الحكم على الاستمرار وورود الاستمرار على الحكم وأطال الكلام فيها . ولكن ستعرف انه لافرق بين القسمين ، وعليه فلا نحتاج الى التعرض لصورة الشك اصلاً فنبين فساد الفرق .

ونقول : ما ذكره من ان الاستمرار ان كان وارداً على الحكم لايمكن ان يتكفله دليل واحد ، لايتم على اطلاقه ، وانّما يتم في مرحلة الجعل دون المجعول ، فانه قد يكون الجعل مستمراً ولا يكون المجعول كذلك ، كالنكاح المنقطع ، فان جوازه مستمر غير منسوخ ، ولكن المجعول فيه زوجية انقطاعية غير مستمرة . وقد ينعكس الأمر ، كالنكاح الدائم اذا فرض نسخه في زمان . وقد يكونان معاً مستمرين . فهناك مرحلتان يمكن استمرار كل منهما وعدمه .

وعليه فالاستمرار في الجعل لابد فيه من جعلين ودليلين ، جعل اصل الحكم ثم جعل استمراره . وأما استمرار المجعول فليس كذلك ، بل يمكن جعل الحكم المستمر بجعل واحد ، ودليل فارد ، فان أمر المجعول سعة وضيقاً بيد الجاعل ، فيمكنه جعله مستمراً ، كما يمكنه جعله ضيقاً ، من غير حاجة الى تعدد الجعل أو الدليل .

ومن الظاهر ان التخصيص انما يرد على المجعول لا الجعل ، فانه لايرتفع إلّا بالنسخ ، فمحل الكلام استمرار المجعول ، وقد عرفت انه يثبت بدليل واحد ، فاذا ورد عليه مخصص ، ثم شك في بقاء حكمه ، يرجع الى العموم ، فلا فرق من هذه الجهة بين القسمين .

مضافاً الى ان التمسك بدليل أصل الحكم عند الشك وان لم يكن ممكناً ، إلّا أنه لامانع من التمسك بعموم دليل استمراره ، فانه قبل ورود المخصص كان متكفلاً لاثبات استمرار الحكم في أزمنة ثلاثة ، قبل ورود المخصص وحين التخصيص وبعده ، وقد خرجنا عن عمومه ورفعنا عنه اليد في مقدار المخصص ، وأما بعده فلا وجه للخروج عن العموم . وهذا من غير فرق بين ما اذا كان العام استغراقياً أو مجموعياً .

توضيح ذلك : ان أخذ الزمان في الحكم يكون على نحوين : فان الحكم قد يكون تكليفياً ، فيكون الدوام والاستمرار مأخوذاً في متعلقه ، مثلاً يحكم بحرمة شرب الخمر مستمراً في كل زمان ، اما بنحو العام الاستغراقي بأن يكون في كل آن حرمة مستقلة ، أو المجموعي بأن يحكم بحرمة مستمرة . وعليه فاذا شك في ثبوت الحكم في آن يرجع فيه الى عموم الدليل . وقد يكون الحكم وضعياً ، كالنجاسة أو الطهارة المستمرة ، فيكون الاستمرار قيداً لنفس الحكم ، أعني المجعول ، فيحكم بالزوجية الدائمية أو اللزوم المستمر بأحد النحوين . وفي هذا القسم أيضاً اذا شك في ارتفاع الحكم في آن يتمسك بعموم العام ، من غير فرق بين ما اذا كان العام استغراقياً أو مجموعياً .

والسر في ذلك ماذكرناه من ان الظهور حجة على المراد الجدي ، بمعنى أنه مما يحتج به المولى على عبده وبالعكس ، وليس له الاعتذار بأني لم ارد ظاهر الكلام جداً ، فالعام حجة في العموم ، ولا يرفع اليد عنه إلّا بحجة أقوى أعني المخصص ، وأما الزائد على ذلك فلا وجه لرفع اليد عن ظهور العام .

فالصحيح ما ذكره المحقق من الرجوع الى العموم مطلقاً . وامّا ما ذكره الميرزا فانه مضافاً الى عدم تماميته في نفسه ، وعدم كونه فارقاً فيما هو محل الكلام من عدم الرجوع الى العموم ، فانه كما عرفت لابد من الرجوع الى العام ولو كان الاستمرار

وارداً على الحكم ، لاينطبق على كلام الشيخ لا في الرسائل ولا في سائر كتبه ، فان ظاهره ما فهمه المعروف من التفصيل بين العام المجموعي والاستغراقي ، وقد عرفت عدم الفرق بينهما ، وعلى هذا لا مجال عن البحث بصورة الشك واطالة الكلام فيه اصلاً .

فتلخص : مما ذكر أنه عند الشك في التخصيص الزائد يرجع الى العموم ، سواء كان العام مجموعياً أو استغراقياً ، من غير فرق بين الأفراد الطولية والأفراد العرضية .

وأما الآية أعني قوله تعالى ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾ [1] فيقع الكلام فيها من جهتين :

الاولى : ان مفاده حكم واحد مستمر ، فعمومه مجموعي لا استغراقي ، بمعنى أن يكون في كل آن لزوم مستقل ، وذلك لأن الوفاء بمعنى الانهاء والاتمام والابطال ، ولا معنى للاتمام في كل آن ، بل هو عبارة عن عدم رفع اليد عن الشيء الى الأبد ، فلا يتصور فيه الاستغراق .

الثانية : ان المستفاد منه ليس الحكم التكليفي ، للقطع بأن فسخ العقد وعدم انهائه ليس من المحرمات الشرعية ، بل هو ارشاد الى اللزوم وعدم نفوذ النسخ . فالآية بمدلولها المطابقي تدل على اللزوم ، ومهما شك في لزوم عقد بعد ثبوت الجواز له في زمان يتمسك بعمومها ، ويثبت اللزوم ، كما ذكره المحقق ﷺ .

التنبيه الرابع عشر: في بيان المراد من اليقين والشك.

أما المراد باليقين فقد تقدم تفصيله ، وقلنا أنه يعم اليقين الوجداني واليقين التعبدي ، اما بالورود أو الحكومة على تفصيل مرّ ، فاذا أخبرت البينة مثلاً

---

(١) المائدة : ١ .

بحدوث شيء ، ثم شككنا في بقائه ، جرى فيه الاستصحاب . كما أن المراد باليقين الناقض لليقين السابق ايضا أعم من الوجداني والتعبدي ، فاذا قامت امارة معتبرة على انتقاض الحالة السابقة اخذ بها ، ورفع اليد عن اليقين السابق ، ولا مجال معها للاستصحاب .

وانما الكلام فيما اذا قام ظن غير معتبر على انتقاض الحالة السابقة ، فهل يكون بحكم الشك من حيث جريان الاستصحاب فيه أو لا ؟ الظاهر الأول . لأنَّ الشك لغة يطلق على ما يقابل العلم ، فيعم الظن والوهم ـ كما ان الوهم يطلق على الظن ـ وقد اطلق عليه في الآيات والروايات . واما اطلاقه على خصوص الشك المتساوي طرفاه فهو اصطلاح من المتأخرين . فاطلاق الشك في الأخبار يقتضي جريانه مع الظن بالخلاف أيضاً .

وفي صحيحة زرارة قرينتان على الاطلاق :

الاولى : اطلاق قوله عليه السلام (لا) في جواب قوله « فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم » مع انه غالباً يوجب الظن بالنوم ، ومع ذلك لم يفصل الامام عليه السلام في الجواب ، بل حكم بجريان الاستصحاب مع عدم العلم بالنوم الذي يعم الظن أيضاً .

ودعوى : ان الظن بالخلاف فرد نادر لعدم العلم ، فلا حاجة الى التفصيل ، فاسدة في نفسها ، خصوصاً مع ان مورد السؤال مما يستلزم الظن بالخلاف كما ذكرنا .

الثانية : الغاية المذكورة فيها للاستصحاب وهي قوله عليه السلام « حتى يستيقن أنه قد نام[1] حتى يجيء من ذلك أمر بين » فحصر عليه السلام الاستصحاب في اليقين

---

(١) وسائل الشيعة : ١ / باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١ .

بالخلاف دون الظن ، فيستظهر منهما ان المراد بالشك مطلق عدم العلم ليعم الظن أيضاً .

ولكن الشيخ ﷺ بعد ما بنى على ان الشك لايعم الاحتمال الراجح ذكر في التعميم وجهين :

أحدهما : الاجماع على عدم الفرق بين الصورتين ، أي جريان الاستصحاب مع الشك المتساوي ومع الظن بالخلاف أيضاً بناء على حجيته من باب الاخبار . والتفصيل بين الصورتين مبني على حجية الاستصحاب من باب الظن .

وفيه : اولاً : انه محتمل المدركية ، ومبني على اطلاق الأخبار ، فليس تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم .

وثانياً : ان الاتفاق غير ثابت ، فان اطلاق كلام المفصل يقتضي ثبوت التفصيل حتى بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار .

ثانيهما : ان الظن بالخلاف ان كان مما قام الدليل على عدم اعتباره كالظن القياسي فوجوده كعدمه ، ولا يعتنىٰ به أصلاً ليمنع عن الاستصحاب . وأما ان كان مشكوك الاعتبار فرفع اليد به عن اليقين السابق كان من نقض اليقين بالشك ، إذ الفرض كون الظن بالخلاف مشكوك الاعتبار .

وفيه : ان حجية الاستصحاب في الفرض ، أي مع قيام الظن غير المعتبر على الخلاف ، ان كان أمراً مفروغاً عنه كان لما ذكره وجه ، إذ أمكن ان يقال : ان الظن غير المعتبر قطعاً ساقط كالعدم ، فكيف يزاحم به الاستصحاب الذي هو حجة بالفعل . وأما اذا ادعى المنكر ان دليله مختص بالشك المتساوي طرفاه ، وهو لايعم صورة الظن بالخلاف ، فدعوى القطع بعدم اعتبار الظن غايته انه يسقطه عن الحجية ، ولا ينافي ذلك اخلاله بالاستصحاب واعدامه لموضوعه الذي هو الشك المتساوي طرفاه .

وبالجملة الظن غير المعتبر جزماً وان لم يكن حجة ، ولا يعول عليه ، إلّا انه مع وجوده لا مجال للاستصحاب ، لانتفاء موضوعه به وهو الشك . وأما الظن المشكوك الاعتبار فليس رفع اليد في مورده عن اليقين السابق من نقض اليقين بالشك ، لأنه انما يصدق فيما اذا تعلق الشك بعين ماتعلق به اليقين ، وليس المقام كذلك ، فان ما تعلق اليقين بحدوثه قد تعلق الظن بخلافه لا الشك ، وانّما الشك تعلق بأمر آخر وهو حجية ذاك الظن ، فكيف يكون من موارد نقض اليقين بالشك .

فالصحيح : ان التعميم يكون لما ذكرناه من اطلاق الأدلة والقرينتين المزبورتين .

التنبيه الخامس عشر:

يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة من حيث الموضوع والمحمول . واتحادها يستلزم اتحاد النسبة أيضاً ، بحيث لم يكن بينهما فرق إلّا من ناحية تعلق اليقين والشك . فاذا اختلفتا من ناحية الموضوع أو المحمول ، كما اذا تيقن بعدالة زيد وشك في عدالة والده ، أو تيقن بعلم زيد وشك في عدالته ، لم تكن مورداً لنقض اليقين بالشك ، كما لا يكون ترتيب آثار تحقق المشكوك مضياً على اليقين السابق ، وجرياً عملياً على طبقه .

ثم ان تعبيرهم ببقاء الموضوع غير خال عن المسامحة ، ولعلهم عبروا ببقاء الموضوع ، مع ان المعتبر اتحاد القضيتين من جميع الجهات كما عرفت ، من جهة أهمية الموضوع في القضية ، أو لانهم ارادوا به بقاء الموضوع بوصف الموضوعية المستلزم لبقاء المحمول أيضاً ، أو انهم ارادوا به تحقيق موضوع الاستصحاب ، أعني صدق عنوان نقض اليقين بالشك المتقوم باتحاد القضيتين .

وكيف ماكان لايعتبر بقاء الموضوع في الاستصحاب إلّا في بعض الموارد التي لايترتب الأثر على الاستصحاب إلّا في فرض احراز الموضوع ،كما في الائتمام ، فانه لابد وان يكون بامام عادل كما صرح به في بعض الأخبار ، والانفاق على الزوجة .

ثم الدليل على اعتبار اتحاد القضيتين انما هو نفس ادلة الاستصحاب ، حيث اخذ فيها عنوان نقض اليقين بالشك ، أو المضي على اليقين ، ولا يصدق شيء من ذلك الا مع الاتحاد المزبور .

ومن الغريب ان شيخنا الأنصاري ﷺ استدل على ذلك بوجه عقلي [1] وهو : ان جريان الاستصحاب مع تبدل الموضوع يستلزم انتقال العرض عن موضوعه الى موضوع آخر ، وهو مستحيل ، لأن العرض لايمكن تحققه في الخارج إلّا في موضوع ، فاذا امكن انتقاله لزم ان يبقى بلا موضوع بعد انفصاله عن الموضوع الأول وقبل حصوله في الموضوع الثاني ، أي في الزمان المتخلل بينهما .

وفيه : اولاً : ان المستصحب ليس دائماً من الأعراض ، إذ قد يكون هو الوجود ، وقد يكون هو العدم ، وقد يكون من الامور الاعتبارية ، كالملكية والزوجية ونحوها ، فالدليل أخص من المدعى .

وثانياً : ان انتقال العرض حقيقة مستحيل ، واما تعبداً بأن يحكم الشارع بترتيب آثار انتقال العرض في الموضوع الآخر فليس فيه استحالة .

وثالثاً : بعد ماعرفت ان نفس دليل الاستصحاب يقتضي اعتبار اتحاد القضيتين فالاستدلال عليه بالوجه العقلي تبعيد المسافة ، فاتحاد القضيتين هو مقتضى نفس ادلة الاستصحاب ، فلو فرض امكان انتقال الوصف من موضوعه الى موضوع آخر ، وشككنا فيه ، لايجري فيه الاستصحاب .

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٦٩١ (ط . جامعة المدرسين) .

ثم ان المستصحب قد يكون موضوعاً خارجياً . وقد يكون حكماً شرعياً . وعلى الأول ، قد يكون المستصحب من المحمولات الأولية ، أعني الوجود المحمولي ومفاد كان التامة ، أو العدم المحمولي ومفاد ليس التامة ، ويعبر عنه بالمحمولات الأولية ، لأن كل ماهية اذا لوحظت يحمل عليها ابتداء أحد الأمرين من الوجود أو العدم ، لاستحالة ارتفاع النقيضين . وقد يكون المستصحب من المحمولات الثانوية ، والمراد بها ما يقابل الأولية ، أي مايحمل على الشيء بعد حمل الوجود عليه ، ولو كان محمولاً ثالثاً او رابعاً ولم يمكن حمله إلّا بعد حمل امور ثلاثة أو اربعة عليه ، كالاوصاف الاختيارية ، فانه لايصلح حملها إلّا بعد حمل الوجود والشوق والاختيار وسائر مبادئ الارادة عليه ، فلا يصح أن يقال : ان الانسان يحرك اصبعه حين الكتابة إلّا بعد حمل الوجود ومبادئ الاختيار عليه ، وكل ذلك يعبر عنها بالمحمولات الثانية في مقابل المحمولات الاولية كالمعقولات الثانوية في مقابل المعقولات الأولية كالقيام أو العدالة ونحوها ، فان اتصاف الموضوع بها فرع وجوده .

أما إن كان المستصحب محمولاً أولياً ، فلا معنى فيه لبقاء الموضوع خارجاً ، إذ مع فرض بقائه كذلك لاشك ليستصحب ، بل لابد وان يفرض نفس الماهية فيضاف اليها الوجود أو العدم . وأما الماهية الموجودة فلا معنى لاستصحاب وجودها أو عدمها كما هو واضح ، فيقال الماهية الشخصية كانت موجودة يقيناً ، والشك في اتصافها به ، فيستصحب ، فالموضوع في هذا الفرض هو نفس الماهية ، لا الماهية المفروض وجودها .

وأما إن كان المستصحب من المحمولات الثانوية ، فالشك فيها يتصور على أقسام ثلاثة : لأنه تارة : يكون منشاء الشك في بقاء الوصف الشك في بقاء الموضوع ، كما اذا شككنا في عدالة زيد للشك في حياته ، بعد العلم بأنه لو كان حياً

فهو عادل قطعاً . واخرى : لايكون الشك فيه من جهة الشك في حياته ، بل يحتمل زواله مع بقاء الموضوع أيضاً . وهذا يكون على قسمين : لأنه قد يكون الشك في عدالته مقترناً مع الشك في بقاء الموضوع ، فيشك في عدالة زيد على فرض حياته . وقد يكون الشك في الوصف مع احراز الموضوع .

أما في القسم الأخير فلا اشكال في استصحاب الوصف ، أعني العدالة في المثال ، وترتيب آثارها عليه ، فيشار الى الموجود الخارجي ويقال هذا كان متصفاً بالعدالة قطعاً والآن كما كان .

وانما الكلام في جريان الاستصحاب في القسمين الأولين ، فان الوصف يحتاج في تحققه الى تحقق الموضوع ، ومع عدم احرازه لامجال لاستصحاب الوصف . وأما استصحاب الموضوع ، ففي القسم الأول لا أثر له إلّا بنحو الأصل المثبت ، إذ ليس بقاء العدالة من آثاره الشرعية ، وانما هو ترتب عليه عقلاً من جهة العلم الخارجي بعدالته على تقدير حياته . وهكذا في القسم الثاني ، فان استصحاب العدالة الفعلية لا مجال له مالم يحرز بقاء الموضوع ، واستصحاب بقائه مقدمة لاستصحاب بقاء عدالته لايترتب عليه أثر شرعي ، واستصحاب العدالة على تقدير بقاء الموضوع لا أثر له أيضاً ، لأنه مترتب على العدالة الفعلية لا التقديرية .

ونقول : الظاهر جريان الاستصحاب في جميع الفروض ، أمّا في الفرض الأول فظاهر . وأمّا في الفرض الثاني فيستصحب بقاء الذات المتصفة بالوصف المزبور ، فانا كنا على يقين منها فيترتب عليه الأثر .

وأمّا في الفرض الثالث فيستصحب كلا الأمرين من بقاء الموضوع وبقاء الوصف ، والسر في ذلك : انه اذا رتب أثر في ظاهر الدليل على الوصف ، وفرضنا استحالة تحققه بدون وجود الموضوع ، فيستحيل ان لايكون وجود الموضوع دخيلاً في ترتب ذاك الأثر ، فلا محالة يكون داخلاً في الموضوعات المركبة ، وقد

عرفت فيما سبق انه يمكن احراز بعض اجزائها بالتعبد وبعضها بالوجدان ، فيترتب الأثر بضم الوجدان بالأصل . كما يمكن احراز كلا الجزئين بالتعبد والاستصحاب ، ومجرد طولية الجزئين في الوجود الخارجي لايمنع جريان الاستصحاب في كليهما عرضاً ، فيستصحب بقاء الموضوع والوصف .

فما ذكره بعضهم زائداً على اتحاد القضيتين من اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب مما لا وجه له .

نعم قد يكون الأثر مما لايترتب إلّا على احراز الموضوع خارجاً ، كالائتمام بمعنى التبعية ، والانفاق على الزوجة ، إذ لامعنى لمتابعة الموجود بالتعبد ، ولا للانفاق على الزوجة الحية بالتعبد . هذا كله في استصحاب الموضوع .

وأما الحكم فقد عرفت سابقاً ان الشك فيه يتصور على اقسام ثلاثة : لأنه تارة : يشك في بقاء الحكم الجزئي ، كما في الشبهات الموضوعية . واخرى : في الحكم الكلي . وهو على قسمين : لأنه تارة : يشك في بقاء الحكم الكلي في مرحلة الجعل . واخرى : في مرحلة المجعول . فهذه أقسام ثلاثة :

أما القسم الأول : فالشك في بقاء الحكم الجزئي لابد وان يكون ناشئاً من الشك في بقاء الموضوع ، فاذا شك في بقاء حرمة المائع الخارجي لامحالة يكون ناشئاً عن الشك في بقاء خمريته وتبدله الى الخل . وكذا اذا شك في انتقال دار زيد عن ملكه كان ناشئاً عن الشك في أنه باعه أو نقله عن ملكه بناقل آخر أم لم ينقله ، فيجري الاستصحاب في الموضوع ، أي يستصحب بقاء موضوعه ، فاذا تعبدنا ببقاء الموضوع كخمرية المائع ، ترتب عليه حكمه ، وهي حرمة الشرب مثلاً ، ومعه لاتصل النوبة الى استصحاب الحكم ، كما هو ظاهر . بل لايمكن استصحاب بقاء الحكم حتى لو فرضنا عدم جريان الاستصحاب في الموضوع ، لعدم اتحاد القضيتين ، فان المتيقن لم يكن حرمة ذات الموضوع ، بل كان حرمتها بعنوان أنها

خمر ، والمشكوك ليس حرمته بذاك العنوان ، بل حرمة الموجود الخارجي بما هو ، لا بما أنه خمر ، فالحكم ليس مورداً للاستصحاب في نفسه على التقديرين ، أي على تقدير جريان الاستصحاب في الموضوع وعدمه .

وأما الحكم الكلي في مرحلة الجعل ، فالظاهر عدم جريان الاستصحاب فيه اذا شك في بقائه وارتفاعه بالنسخ ، لأن الشك في الجعل بعد احتمال النسخ يكون شكاً في الحدوث ، لا في البقاء ، لما ذكرناه سابقاً من ان النسخ في الأحكام الشرعية ليس رفعاً للحكم الثابت ، ولا تخصيصاً افرادياً ، لاستلزامه الجهل ، وانما هو تخصيص ازماني ، وبيان أمد الحكم .

وعليه فعند احتمال النسخ يكون الشك في سعة الجعل بحيث يعم هذا الزمان وضيقه ، ومن الواضح انه شك في حدوث الجعل لذاك الزمان ، والأصل عدمه ، فاذا كان هناك اطلاق لدليل نفس الحكم ، أو من الخارج امكن اثبات استمرار الجعل به فهو ، وإلّا فلا يمكن اثبات بقائه بالاستصحاب .

فما ذكره المحدث الاسترابادي من كون استصحاب عدم النسخ من الضروريات ليس بصحيح ، بل هو اشكل من الاستصحاب في غيره اذا اراد الاستصحاب المصطلح . اللهم إلّا ان يريد بالاستصحاب نتيجته ، أعني الحكم ببقاء الجعل ولو من جهة الأطلاق أو الدليل الخارجي ، كقوله ﷺ « حلال محمد حلال الى يوم القيامة »[1] .

وأما الشك في بقاء الحكم الكلي المجعول ، كالشك في بقاء نجاسة الماء إذا تمم كراً ، أو إذا زال تغيره من نفسه ، فلابد وان يكون ناشئاً من تبدل امر وجودي بالعدم كما في الثاني ، أو انقلاب أمر عدمي بالوجود كما في المثال الأول ، وإلّا فلا مجال للشك .

---

(١) الكافي : ١ / باب البدع والرأي والمقائيس ، ح١٩ .

ثم ان ذاك الأمر المتبدل على أقسام ثلاثة :

الأول : ان يكون بنظر العرف مقوماً للموضوع والحكم ، بحيث اذا كان الحكم باقياً بعد تبدله يراه العرف حكماً حادثاً ، لا بقاء للحكم الأول ، كما في الاجتهاد بالقياس الى وجوب التقليد ، فاذا فرضنا مجتهداً نسي ماكان يعلمه فصار عامياً ، فهو بنظر العرف يكون موضوعاً آخراً ، واذا ثبت وجوب تقليده كان هناك حكمان وموضوعان ، أحدهما وجوب تقليد المجتهد ، والآخر وجوب تقليد من كان مجتهداً . وهكذا اذا أمر باكرام المؤمن فصار المؤمن فاسقاً ، فان وجوب اكرامه بعده حكم مغاير عرفاً لوجوب اكرام المؤمن .

الثاني : ان يكون بنظر العرف من الأوصاف والحالات ، وبتعبير علمي أن يكون من علل ثبوت الحكم لذات الموضوع ، كالقيام اذا أمر المولى باكرام القائم ، فانه عرفاً يكون معرفاً للموضوع ، لا مقوماً له . وفي هذا القسم يجري الاستصحاب في نفسه بلا اشكال ، مع قطع النظر عن المعارضة .

الثالث : ان يشك العرف في كونه مقوماً أو وصفاً ، كما اذا احرق الخشب فصار فحماً بالاضافة الى جواز السجود عليه ، فان العرف يشك في ان وصف الخشبية مقوم للحكم ، أو انه ثابت لما ينبت من الشجر سواء كان خشباً أو فحماً . وهكذا المتنجس اذا استحال ، كالخشب المتنجس اذا احرق فصار رماداً ، فان العرف يشك في كونه الصورة النوعية في المتنجس مقوم الموضوع في الحكم بالنجاسة أو انها من الأوصاف .

نعم في الأعيان النجسة تكون الصور النوعية مقومة للموضوع ، ولذا لو وقع الكلب في المملحة ، أو الدم فصار ملحاً لم يحكم بنجاسته ، ولو حكم بنجاسته لكانت الأعيان النجسة أكثر من العشرة . وأما المتنجس اذا استحال فيمكن أن لاتكون الصورة النوعية مقومة للموضوع ، ولذا ذهب المحقق الثاني على ماحكاه

الشيخ في الاستحالة وكونها مطهرة بين الاعيان النجسة والمتنجسات[١]. فهذه أقسام ثلاثة.

ثم انه ربما يكون الشك في الشبهة الحكمية من جهة الشبهة المفهومية والشك في سعة المفهوم وضيقه، كالغروب المجعول غاية لوجوب الظهرين على ماصرح به في جملة من الأخبار، إلّا أنه من حيث المفهوم مردد بين استتار القرص وذهاب الحمرة، فاذا سقط القرص ولم تذهب الحمرة يشك في بقاء وجوب الظهرين وعدمه.

والحاصل: ان القيد المتبدل تارة يكون مقوماً للموضوع عرفاً، كالصور النوعية في الأعيان النجسة، كالكلب والعذرة ونحوها، فاذا تبدلت بغيرها كما اذا صارت ملحاً أو دوداً كان موضوعاً آخراً مبايناً للموضوع الأول، واذا ثبت له النجاسة كان حكماً مغايراً لذاك الحكم لابقاءً له، وفي مثله لامجال للاستصحاب. وببالي ان بعض الفقهاء تمسك بنجاسة ولد الكافر حيث لم يرد فيها نص خاص باستصحاب نجاسته حين كان منياً، وهو كما ترى.

واخرى: يكون القيد من حالات الموضوع عرفاً، كالقلة في الماء المتمم كراً، فان الماء الأقل من الكر بمقدار يسير مثلاً لايكون مبايناً لنفسه اذا صار كراً. وهذا هو مورد الاستصحاب بلا اشكال.

وثالثة: يشك العرف في ذلك، كالاعيان المتنجسة، فان العرف يشك في ان الصور النوعية فيها مقومة للنجاسة، فاذا تبدلت بشيء آخر كما اذا احرق الخشب المتنجس فصار فحماً لم يجر فيه استصحاب النجاسة، لأنه موضوع آخر، أو أنها من حالات الموضوع، وما حكم بنجاسته هو الجسم الملاقي للنجس، لا عنوان الخشبية، فيجري فيه الاستصحاب.

---

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٦٩٤ (ط. جامعة المدرسين).

وفي هذا القسم أيضاً لامجال للاستصحاب . امّا في الحكم ، فللشك في بقاء الموضوع ، فيكون التمسك بأخبار الاستصحاب من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية . وامّا في الموضوع ، فلعدم تعلق الشك ببقاء ماتعلق اليقين بحدوثه ، بل هناك أمر متيقن الارتفاع ، وهو زوال الصورة النوعية ، وأمر متيقن البقاء ، وهو المادة المشتركة بين الخشب والفحم ، فأي شيء يستصحب .

نعم بقاء الموضوع بعنوان الموضوعية مشكوك ، إلّا ان استصحابه كذلك يرجع الى استصحاب الحكم ، بداهة ان ذات الموضوع بما هي لاشك فيها ، فالشك في بقاء موضوعيته عبارة عن ثبوت الحكم له ، فاستصحابه بهذا العنوان استصحاب بقاء الحكم ، وقد عرفت عدم جريانه .

ومن هنا ذهب المحقق الثاني الى المنع عن الاستصحاب في الاستحالة في الأعيان النجسة ، وتردد في جريانه في الاعيان المتنجسة .

وبعين هذا البيان يمنع عن جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية التي يكون منشأ الشك فيها هو الشك في سعة المفهوم وضيقه كالغروب ، فان الاستصحاب في الحكم لايجري ، لعدم احراز كونه مورداً لأدلة الاستصحاب . كما لايجري في الموضوع ، لعدم الشك في ماتعلق اليقين بحدوثه ، والشك في بقاء الموضوع بوصف الموضوعية يرجع الى الشك في الحكم ، وقد تقدم تفصيله .

ومن هنا وقع الكلام في ان الميزان في اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة هل هو نظر العقل ، أو العرف ، أو بلسان الدليل ؟ فيفرق بين ما اذا ورد في الدليل الماء المتغير ينجس ، فالتغير حينئذ يكون دخلاً في الموضوع ، وما اذا ورد في الدليل الماء اذا تغير ينجس ، فيكون الموضوع نفس الماء ، والتغير علة لثبوت النجاسة له على ماهو الشأن في الجملة الشرطية .

وبالجملة بعد اعتبار اتحاد القضيتين ، يقع الكلام في أنه لابد وان يرى العقل

المتيقن والمشكوك أمراً واحداً ، أو يكفي فيه الاتحاد العرفي .

وقد ذكر الشيخ أنه لو كان الميزان في ذلك بالدقة العقليه لأختص جريان الاستصحاب بموارد الشك في الرافع دون غيره [١] .

وذكر الآخوند [٢] أنه عليه لايجري الاستصحاب في مورد اصلاً ، وعلله بان الشك في البقاء لابد وان يكون لتبدل بعض خصوصيات الموضوع ، فيكون بقاؤه مشكوكاً إلّا في موارد الشك في النسخ التي هي خارجة عن محل الكلام .

والظاهر انه ناظر الى الايراد على الشيخ ، حيث انه ﷺ جعل المانع عن اعتبار النظر العقلي لزوم اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في الرافع ، فأورد عليه بأن لازمه سقوط الاستصحاب رأساً .

ثم اورد عليه ثانياً بان هذا ليس محذوراً على مسلكه من اختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع ، فان الاختصاص على مسلكه ثابت ولو جعل الميزان في الاتحاد بنظر العرف دون العقل ، فليس هذا ايراداً على مبناه ﷺ .

ومن هنا وجه الميرزا مراد الشيخ من الشك في الرافع بوجه آخر [٣] حاصله : ان الرافع قد يكون في مقابل المقتضي ، والمراد بالشك فيه ان يكون المتيقن في نفسه قابلاً للاستمرار والبقاء في عمود الزمان ، بحيث لايشك فيه مع قطع النظر عن حدوث حادث أو ارتفاع موجود ، فاذا شك في بقائه لا محالة يكون الشك في الرافع ، فيجري فيه الاستصحاب .

وفي مقابله الشك في المقتضي ، وهو ان لايكون للمتيقن في نفسه بقاء في عمود الزمان ، بحيث يضمحل ولو لم يحدث في العالم شيء ولم ينعدم أمر موجود ،

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٦٩٣ (ط . جامعة المدرسين) .

(٢) الكفاية : ٢/٣٤٦ ـ ٣٤٧ .

(٣) اجود التقريرات : ٢/٤٤٩ .

نظير الخيار اذا شك في فوريته .

وربما يراد بالرافع في مقابل المانع ، فان الأمر العدمي اذا اخذ في الموضوع ، تارة : يكون مأخوذاً فيه حدوثاً وبقاء ، بحيث لايحدث الأثر بدونه ، ويعبر عنه بالمانع . واخرى : لايكون مأخوذاً فيه كذلك ، بل اذا تحقق ذاك الأمر رفع الأثر بقاءً ، ويعبر عنه بالرافع ، كالطلاق الرافع للزوجية ، فانه يستحيل اخذ عدمه في الزوجية حدوثاً .

وبعبارة اخرى : تارة : يؤخذ في الموضوع أمر وجودي ، واخرى : يؤخذ فيه أمر عدمي ، والأمر العدمي ، تارة : يكون مأخوذاً فيه حدوثاً ، واخرى : بقاءً فقط . ويعبر عن الأخير بالرافع في مقابل المانع ، فاذاً لامنافاة بين ذهابه الى اختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع بالمعنى الأول ، وانكاره اختصاصه بالرافع بهذا المعنى .

والصحيح : ما ذهب اليه في الكفاية من انه لو كان الميزان في اتحاد القضيتين بالدقة العقلية لم يجر الاستصحاب في الشبهات الحكمية ظاهراً ، وانّما يختص جريانه ببعض أقسام الشبهة الموضوعية . وذلك لأن الامور التكوينية يستحيل ان تكون رافعة للأحكام الشرعية ، التي هي من الامور الاعتبارية ، وأمر وضعها ورفعها بيد الشارع ، فالشك في بقاء الحكم دائماً يكون ناشئاً عن تبدل أمر مأخوذ في موضوعه شرعاً ، سواء كان وجودياً أو عدمياً ، مأخوذاً فيه حدوثاً وبقاءً أو بقاء فقط .

وبعبارة اخرى : الشرطية والجزئية والسببية والمانعية والرافعية كلها منتزعة من أخذ الشارع أمراً وجودياً أو عدمياً في موضوع حكمه حدوثاً أو بقاء فقط . مثلاً الطلاق الذي هو رافع للزوجية مأخوذ في حكم الشارع بالزوجية بقاءً ، فان طلق الزوج زوجته ، وقال لها : أنت خلية أو برية ، أو انشأ الطلاق

بالجملة الفعلية ، وشك في صحة الطلاق بذلك ، لا محالة يشك في بقاء الموضوع ، فلا فرق من هذه الجهة بين الرافع والمانع . فما في الكفاية هو الصحيح .

والحاصل : انه بعد اعتبار اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة يقع الكلام في ان الاتحاد المعتبر هل هو الاتحاد بالنظر الدقي ، أو بالنظر العرفي ، أو بحسب لسان الدليل ؟ وهذا التشقيق الثلاثي مختص بالاستصحاب في الشبهات الحكمية . وأما في الشبهات الموضوعية فالتشقيق ثنائي ، إذ ليس الدليل متكفلاً لبيان موضوع نفسه ، وانما هو حكم ثابت للموضوعات المقدر وجودها ، فيدور أمر بقاء الموضوع فيها بين ان يكون بنظر العرف أو يكون بالدقة العقلية .

ثم انه ربما يتوهم أن التشقيق غير تام حتى في الشبهات الحكمية ، بل يتعين فيها بقاء الموضوع بحسب لسان الدليل ، وذلك لأن العقل بعيد عن الأحكام الشرعية ، ولا طريق له الى معرفة موضوعها ، بل لابد وان يعين موضوع الحكم الشرعي من الدليل الدال عليه شرعاً . فاحتمال ان يكون الميزان في بقاء الموضوع بالنظر العقلي فاسد .

وامّا الترديد بين النظر العرفي ولسان الدليل فكذلك لا وجه له ، لأنه ان اريد من النظر العرفي مايفهمه العرف من الدليل ، ويراه موضوعاً للحكم ، ولو بملاحظة القرائن الخارجية المتصلة أو المنفصلة ، فهو عين الموضوع الدليلي ، إذ المراد بالموضوع في لسان الدليل مايكون الدليل ظاهراً فيه ولو بملاحظة القرائن الخارجية ، متصلة كانت أو منفصلة ، فالموضوع العرفي على هذا ليس أمراً مغايراً للموضوع الدليلي ليجعل الترديد بينهما . وان اريد بالنظر العرفي المسامحات العرفية ، فهو وان كان مغايراً للموضوع بحسب الدليل ، إلّا انه لا اعتبار به كما هو ظاهر . فاذاً لامناص من أن يكون الميزان في بقاء الموضوع بلسان الدليل دون غيره .

ونقول : ما ذكر وان كان متيناً ، إلّا انه انما يتم في مرحلة حدوث الحكم وثبوته ، فالموضوع الذي يثبت له الحكم في لسان الدليل هو مايراه العرف موضوعاً ، إلّا أنه لايتم في مرحلة البقاء الذي هو محل الكلام ، فان الترديد انما هو في ان عنوان نقض اليقين بالشك ، أو المضي على طبق الحالة السابقة المتقوم ببقاء الموضوع ، هل هو ببقاء ماأخذ موضوعاً في لسان الدليل فقط ، فيصدق هذا العنوان بمجرد بقاء موضوع الدليل ، أو هو ببقاء مايراه العرف موضوعاً ولو من القرائن الخارجية أو من مناسبة الحكم والموضوع ؟ فالترديد في محله .

توضيحه : ان الحكم الواحد يمكن ان يختلف بحسب الالقاء ولسان الدليل ، فنجاسة الماء المتغير تارة : تلقى بجملة حملية ، فيقال : الماء المتغير ينجس ، واخرى : بجملة شرطية ، فيقال : الماء ينجس اذا تغير ، وهكذا وجوب القصر على المسافر . وبحسب اللب والواقع وان لم يكن فرق بين الكيفيتين ، لرجوع القضية الشرطية بحسب الواقع الى القضية الحقيقية وكذا العكس ، إلّا ان الموضوع للحكم على الأول هو عنوان المتغير ، وعلى الثاني نفس الماء ، والتغيير يكون شرطاً ، أي علة لثبوت الحكم له ، ولذا التزمنا بثبوت المفهوم للجملة الشرطية ، ولم نلتزم به في الوصف ، خصوصاً اذا لم يكن معتمداً على الموصوف ، بل كان من قبيل المشتق ، فثبوت الحكم للموضوع بحسب الدليل ومرحلة الاثبات تختلف .

وعليه فان كانت العبرة بلسان الدليل ، لابد وان يفصل في جريان الاستصحاب بعد زوال التغير بين الفرضين ، فعلى الأول لامجال لجريانه ، لتبدل الموضوع ، وعلى الثاني يجري . إلّا ان العرف يفهم من الدليل بملاحظة القرائن ان موضوع النجاسة دائماً هو الماء ، فالنجاسة كالتغير عارضة له ، إذ لامعنى لعروضها على التغير ، فلو كانت العبرة في صدق نقض اليقين بالشك ببقاء الموضوع بنظره لايفرق بين القسمين ، فيجري الاستصحاب على كلا التقديرين . وهكذا اذا

انعكس الأمر ، بأن كان القيد مقوماً للموضوع صرفاً ، كالاجتهاد في وجوب التقليد ، والعدالة في قبول الشهادة ، فلا مجال للاستصحاب عند زواله ، سواء اخذ في لسان الدليل مقوماً للموضوع ، أو شرطاً للحكم . وبما أن عنوان نقض اليقين بالشك عنوان عرفي ، ورد في الدليل ، لابد من حمله على النقض العرفي ، والمضي العرفي ، فيكون العبرة في البقاء بنظر العرف دون لسان الدليل ، فلا عبرة به .

ونظير هذا ماذكرناه في كتاب البيع من ان تخلف الصور النوعية العرفية يوجب بطلان البيع ، سواء اخذ في مقام الانشاء مقوماً للمبيع ، كما اذا قال : بعتك هذا الفرس وكان حماراً ، أو قال : بعتك هذا البساط فبان كونه عباءً . أو اخذ شرطاً في البيع ، كما اذا قال : بعتك هذا على أن يكون فرساً أو بساطاً ، وتخلف الوصف لايوجب سوى الخيار ، من غير فرق بين جعله عنواناً للمبيع ، كما اذا قال : بعتك العبد الكاتب ، وجعله شرطاً بقوله : بعتك هذا العبد على أن يكون كاتباً . فالميزان بكون العنوان مقوماً أو وصفاً بنظر العرف ، ولا اعتبار بالدليل وكيفية الأخذ فيه . ومقامنا أيضاً كذلك ، لابد في شمول دليل الاستصحاب من صدق عنوان النقض والمضي عرفاً ، وهو متقوم ببقاء الموضوع عرفاً .

قاعدة المقتضي والمانع:

ثم بعد ماعرفت اعتبار اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة في صدق عنوان نقض اليقين بالشك ، وعنوان المضي على اليقين ، عرفت عدم شمول أخبار الاستصحاب لقاعدة المقتضي والمانع ، وذلك لعدم تعلق الشك فيها بما تعلق به اليقين ، وانما تعلق اليقين بوجود المقتضي ، والشك بوجود المانع ، فاذا صب الماء على الجسد للغسل واحتمل وجود المانع ، كان الصب وهو المقتضي متيقناً ،

ووجود الحاجب وهو المانع مشكوكاً ، ولا يحصل منها اليقين بالطهارة ، لأن النتيجة تابعة لأخس المقدمتين ، فليس رفع اليد عنها مصداقاً لنقض اليقين بالشك ، ولا ترتيب آثارها من المضي على طبق اليقين السابق ، فلا يعمه اخبار الاستصحاب . نعم مقتضى الاستصحاب عدم تحقق المانع ، إلّا أنه لايترتب عليه آثار المقتضي إلّا بنحو الأصل المثبت .

وقد يتمسك لقاعدة المقتضي والمانع بسيرة العقلاء .

ولكنها غير ثابتة ، ولذا لو فرضنا أن أحداً القى من السطح حجراً ، وكان مقتضياً لتلف نفس أو مال ، إلّا أنه احتمل وجود مانع في البين عن وقوع الحجر على ذاك الشخص أو العين لايرتّبون العقلاء عليه آثار التلف أو القتل كما هو واضح ، فلا دليل على قاعدة المقتضي والمانع اصلاً ، لا من الأخبار ولا من السيرة .

قاعدة اليقين:

ثم هل تعم الأخبار قاعدة اليقين بعد امتناع اختصاصها بها ، لأن مورد جملة منها هو الاستصحاب ، مثل ماورد في جواب قوله « فان حرك في جنبه شيء وهو لايعلم » ربما يقال بأن اطلاق كلام الامام عليه السلام حتى في مورد الاستصحاب هو المتبع ، فان المورد لايكون مخصصاً ، فقوله عليه السلام « من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه »[1] يقتضي المضي على طبق اليقين السابق مطلقاً ، سواء تعلق الشك أيضاً بالحدوث أو بالبقاء ، فمطلق من كان على يقين فشك لابد له من المضي على طبق يقينه السابق ، فيعم قاعدة اليقين ، فاذا تيقن المكلف بطهارة شيء ثم شك فيها بالشك الساري مضى على اليقين بالطهارة الى غير ذلك من الموارد .

---

(١) وسائل الشيعة : ١ / باب ١ من ابواب نواقض الوضوء ، ح٦ .

والمحقق النائيني منع اطلاق الأخبار، وامكان شمولها للاستصحاب وقاعدة اليقين معاً، فيتعين حملها على الاستصحاب [١]. وذكر للمنع وجوهاً ثلاثة :

الأول : أن التعبد في الاستصحاب بكون البقاء بعد فرض حدوث المتيقن، فيفرض المتيقن حادثاً، وبعد فرض حدوثه يعبدنا ببقائه في ظرف الشك، فالاستصحاب متقوم بفرض حدوث المتيقن. وهذا بخلاف قاعدة اليقين، فان التعبد فيها يكون بالحدوث، وهو مستلزم لعدم فرض الحدوث، ومن الواضح ان فرض الحدوث وعدم فرضه متنافيان، فلا يمكن الجمع بينهما بدليل واحد، فيدور الامر بين اختصاصها بالاستصحاب أو بالقاعدة، فيتعين الأول لمكان مورد جملة منها.

الثاني : ان ظاهر اليقين المأخوذ فيها هو اليقين الفعلي، على ما هو ظاهر كل قضية شرعية أو عقلية، وهو مورد النزاع بين الفارابي والشيخ، فاذا قال : الخمر حرام، ظاهره حرمة ماهو خمر بالفعل، لا ماكان خمراً أو خمر بالامكان، فقوله « فليمض على يقينه » ظاهر في المضي على اليقين الفعلي، فلا يعم اليقين اليقين المعدوم، كما في مورد القاعدة، فيختص بالاستصحاب.

لايقال : أنه مبني على كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس. وأما على القول بكونه حقيقة في الأعم منه ومن المنقضي عنه المبدء فلا مانع من استعمال اليقين في الموجود والمعدوم بأن يعمهما.

لأنه يقال : **أولاً** : ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس.

وثانياً : ذاك البحث انما هو في المشتق الاصطلاحي، ولا يجري في الجوامد وما يلحق بها كاليقين، فانه عبارة عن الصفة النفسانية، وبعد زوالها لايبقى شيء

---

(١) اجود التقريرات : ٤٥١/٢.

ليبحث أن اطلاق اليقين عليه حقيقة أو مجاز ، فلو كان المأخوذ في الأدلة عنوان المتيقن ونحوه من المشتقات لكان لهذا التوهم مجال .

لايقال : ان اطلاق اليقين على اليقين المعدوم بالفعل بلحاظ حال تحققه يكون حقيقة على أي تقدير ، فيعم اليقين اليقين في القاعدة بلحاظ حال ثبوته .

لأنّا نقول : هذا انما يتم لو كان اليقين في الأدلة مأخوذاً بما أنه صفة أي موضوعياً ، لا طريقياً وبما هو كاشف كما هو الظاهر ، إذ كاشفيته انما تكون مادام موجوداً ، وليس له طريقية بعد انعدامه ، فكيف يعم حينئذ اليقين المعدوم بالشك الساري ، فهو ظاهر في اليقين الفعلي بلحاظ حال الجري على طبقه ، وهو حال الشك ، وهو مورد الاستصحاب فقط .

الثالث : ان المنع من نقض اليقين بالشك لايمكن الأخذ بظاهره ، لأن الصفتين متنافيتان ، لايمكن اجتماعهما متعلقاً بشيء في زمان واحد ، فلابد من الالتزام بالمسامحة ومخالفة الظاهر بأحد النحوين . أما بجعل الزمان قيداً لليقين والشك ، مع التحفظ على اتحاد متعلقيهما من جميع الجهات ، كما في مورد القاعدة . وإما بجعل المتعلق هي الطبيعة مع الغاء خصوصية الحدوث والبقاء ، كما في الاستصحاب . فاذا فرضنا تكفل الدليل الواحد لهما لزم لحاظ الزمان وأخذه قيداً وظرفاً في دليل واحد ، وهو محال ، فاذاً يلزم اختصاص الأدلة بالاستصحاب ، لعدم شمولها لهما معاً .

وفي جميع الوجوه نظر :

أما الوجه الأول : فلأن الحدوث في الاستصحاب وان كان مفروضاً ، وفي القاعدة غير مفروض ، إلّا أن الحدوث ليس موضوعاً في الأدلة ، بل الموضوع فيها نفس اليقين والشك ، والحدوث متعلق الموضوع ، ولا مانع من كونه مفروض

التحقق في مورد ، وغير مفروض التحقق في مورد آخر ، واطلاق الموضوع يعم كلا الحالين . فهو نظير اختلاف متعلق اليقين في الاستصحاب ، فانه قد يكون وجود شيء فيشك في بقائه فيستصحب ، وقد يكون عدم شيء فيستصحب أيضاً ، كما انه قد يكون علم زيد ، وقد يكون عدالته الى غير ذلك .

وبعبارة اخرى : ماهو محذور وممنوع أن لا يكون ما جعل موضوعاً في القضية مفروضاً ، فان مرجعه الى موضوعية شيء للحكم وعدم موضوعيته ، وهو خلف ومناقضة . وأما فرض الثبوت في متعلق الموضوع في مورد ، وعدمه في مورد آخر ، لا محذور فيه .

ومن الظاهر ان الموضوع في ادلة الاستصحاب هو نفس اليقين والشك ، وهو مفروض التحقق في كل من القاعدة والاستصحاب ، قد تعلق به التعبد ، غايته قد يكون متعلقه مفروض التحقق ، فيكون التعبد بلحاظ بقائه ، واخرى لايكون كذلك ، فيكون التعبد من حيث حدوثه . ويشهد لذلك انه لامانع من ان يصرح المتكلم بالتعميم فيقول : كلما تيقنت بشيء وشككت فامض على يقينك ، سواء تعلق الشك بالحدوث أو بالبقاء .

وأما الوجه الثاني : ففيه : ان اليقين في القاعدة وان لم يكن فرداً مبائناً لليقين في الاستصحاب ليعمهما اطلاق اليقين ، إلّا أنه لامانع من التعبد به على تقدير وجوده وارتفاعه ، ولا يلزم منه ثبوت الحكم للموضوع بلحاظ وجوده وعدمه ، فان التعبد به في قاعدة اليقين انما هو بلحاظ حال وجوده .

ودعوى : كونه منافياً مع أخذه طريقياً كما ترى . فانه لو اريد من زوال طريقيته بعد انعدامه زوال كاشفيته الذاتية فهو وان كان كذلك ، إلّا ان اليقين في الاستصحاب مع بقائه أيضاً ليس له كاشفية عن البقاء ، الذي هو مورد التعبد ، فان طريقة اليقين انما هي بالاضافة الى متعلقه وهو الحدوث ، دون ما لم يتعلق به وهو

البقاء على الفرض . واما الطريقة التعبدية فهو ممكن في كلتا القاعدتين ، فيعبدنا الشارع بطريقية اليقين المعدوم ، كما يعبدنا بطريقية اليقين بالحدوث بالنسبة الى البقاء أيضاً .

وأما الوجه الثالث : فالجواب عنه يظهر مما بيناه في الوجه الأول ، إذ أخذ الزمان قيداً أو ظرفاً كله خارج عن موضوع الحكم في الأدلة ، وانما هو من حالاته ومتعلقاته ، فلا مانع من التعبد ببقاء اليقين مطلقاً ، سواء كان الزمان قيداً له أو ظرفاً كذلك .

وبالجملة لايتم شيء من الوجوه الثلاثة التي ذكرها الميرزا ﷺ ، فان تعلق الشك بالحدوث في مورد ، وتعلقه بالبقاء في مورد آخر ، لاينافي شمول الدليل ، فان هذا الاختلاف كاف ، كاختلاف متعلقيهما من بقية الجهات ، فالوجه الأول فاسد . كما ان شمول الأدلة لكلتا القاعدتين غير مبتنية على كون المشتق حقيقة في الأعم ، فان التعبد في كلتيهما انما يكون بلحاظ حال وجود اليقين ، فلا يلزم من ذلك ثبوت الحكم بلحاظ حال وجود الموضوع وعدمه ليلزم الجمع بين اللحاظين . كما ان الوجه الثالث فاسد أيضاً ، بداهة ان الزمان لم يؤخذ قيداً في شيء من القاعدتين ، بل الاختلاف بينهما انما هو من حيث تعلق الشك ، فانه قد يكون متعلقاً بعين ماتعلق به اليقين ، فلا محالة يختلف زمانهما ، وقد يتعلق بالبقاء ، فيكون الاختلاف من ناحية المتعلق . ولذا لا مانع من التصريح بالمضي على طبق اليقين مطلقاً ، سواء تعلق الشك بعين ماتعلق به اليقين أو ببقائه .

والتحقيق : ان المانع عن شمول الأدلة للموردين اثباتي لا ثبوتي . أولاً : لعدم المقتضي ، وثانياً : لوجود المانع .

أما عدم المقتضي ، فلأن ظاهر كل قضية ودليل سواء كان دليلاً لحكم واقعي أو ظاهري ثبوت الحكم للموضوع الفعلي حين ثبوته ، مثلاً قوله : الخمر حرام ،

ظاهره حرمة ماهو خمر بالفعل، لا ما كان خمراً سابقاً. وكذا ظاهر قوله ﷺ «رفع ما لا يعلمون»[١] رفع المجهول بالفعل، لا ما كان مجهولاً.

ومن هذا القبيل دليل المنع عن نقض اليقين بالشك، أو المضي على طبق اليقين السابق، فانه ظاهر في أمرين، أحدهما: في اعتبار فعلية اليقين والشك، ثانيهما: اتحاد متعلقي اليقين والشك من جميع الجهات ليصدق عنوان النقض والمضي. ولا يمكن التحفظ على كلا الظهورين، لاستحالة تعلق الصفتين الفعليتين بشيء واحد، فلابد من رفع اليد عن أحدهما. إلّا ان الامام عليه السلام أسقط ظهوره في الاتحاد من جميع الجهات، حيث طبقه عليه السلام في صحيحة زرارة على ما اذا تعلق اليقين بالحدوث، والشك بالبقاء، حيث سأل الامام عليه السلام بقوله «فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم» فيبقى ظهوره في فعلية اليقين والشك على حاله، فلا يعم قاعدة اليقين، لزوال الصفة فيها حين تحقق الشك وثبوت التعبد.

ولا ينافي ماذكرناه من ظهور الأدلة في اليقين الفعلي قوله عليه السلام في بعض الأخبار «من كان على يقين فشك» لعدم دلالة هذا التعبير على المضي، بل هو نظير ماورد في التقليد من قوله عليه السلام «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه»[٢] مع اعتبار فعلية تلك الصفات في التقليد بلا اشكال. ولذا لو فرضنا أن أحداً تيقن بشيء كعدالة زيد، ثم شك فيه حدوثاً وبقاءً، لايمكن استصحاب بقاء عدالته، لعدم فعلية الموضوع، وهو اليقين بالحدوث. فكما لاتعم الأدلة الاستصحاب في الفرض، لعدم فعلية الموضوع، لاتعم القاعدة أيضاً.

وبعبارة اخرى: اذا تيقن أحد بطهارة ماء أو مائية مايع، فتوضأ به وصلى، ثم شك في ذلك حدوثاً وبقاءً، فبناء على جريان قاعدة اليقين يفصل بين الأعمال

---

(١) وسائل الشيعة: ١١/ باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج٢٧ باب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ١٠ ص ١٣١ (ط. آل البيت).

السابقة التي أتى بها مع ذاك الوضوء في حال ثبوت اليقين ، وبين مايريد ان يأتي به فعلاً بعد حصول الشك ، فيحكم بصحة ما أتى به ، ولزوم الوضوء والتطهير لما يريد أن يأتي به . وذلك لأن قاعدة اليقين انما هي ناظرة الحدوث والتعبد بترتيب آثار اليقين حدوثاً ، أي مادام موجوداً ، فلا يجب قضاء ذلك ، وليس لها نظر الى مرحلة البقاء وحكم مابعد الشك أصلاً .

والاستصحاب أيضاً غير جار ، لعدم فعلية اليقين . كما ان قاعدة الفراغ أيضاً لاتجري في الوضوء وما هو من قبيله على ماسيتضح في محله . ولذا يفصل بين الأعمال كما عرفت . والسر في ذلك هو اعتبار فعلية اليقين . وعليه فلا مقتضي لشمول الأدلة لقاعدة اليقين اصلاً .

وأما المانع : فهو انه يلزم من شمول الأدلة لها عدم شموله كذلك ، وما يلزم من وجوده عدمه محال . وذلك لأن قاعدة اليقين ينافيها الاستصحاب في مورده إلّا نادراً . مثلاً اذا تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة ، ثم شك فيها حدوثاً يوم السبت ، وقلنا بجريان قاعدة اليقين ، فمقتضاها التعبد بعدالته الى يوم السبت ، مع ان مقتضى الاستصحاب عدم عدالته ، فان اليقين بالعدالة يوم الجمعة الزائلة مسبوق باليقين بعدم العدالة ولو أزلاً ، فيجري فيه الاستصحاب ، إلّا في بعض الفروض النادرة ، التي لم يكن هناك يقين بالعدم سابقاً حتى ازلاً ، للعلم بتبدله . وهذا مانع عن شمول الأدلة لو فرض ثبوت المقتضي لها .

ومن هنا نقول : شمول الأدلة للاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع أيضاً ممنوع ، حتى مع قطع النظر عما ذكرناه من عدم المقتضي لظهور الأدلة في اتحاد متعلق اليقين والشك ، المفقود في مورد القاعدة . وذلك لمعارضتها باستصحاب عدم تحقق المقتضى ـ بالفتح ـ كوصول الماء الى البشرة اذا علم بالصب واحتمل وجود الحاجب .

فظهر بما بينا عدم امكان شمول الأدلة للقواعد الثلاثة . وعدم شموله للاستصحاب وقاعدة اليقين ، أو الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع ، بل مختص بالاستصحاب .



تعارض الاستصحاب مع الأدلة

قد عرفت فيما سبق من التنبيهات ان اليقين في مادل على المنع عن نقض اليقين بالشك يعم اليقين التعبدي، كالامارات المعتبرة شرعاً، فيجري الاستصحاب فيما اذا قامت على حدوث شيء ثم شك في بقائه، ولو لم يحصل منها اليقين بالحدوث وجداناً.

والكلام في المقام في بيان المراد من اليقين المذكور في ذيل تلك الأخبار، أعني قوله عليه السلام «وانّما تنقضه بيقين آخر»[1] فهل يعم قيام الامارة على الانتقاض، فيرفع بها اليد عن الاستصحاب، وتتقدم عليه، أم لا؟ أصل الحكم، أي تقدم الامارة على الاستصحاب، مما لاريب فيه.

وانما الاشكال في وجه تقدمها عليه، وأنه بالتخصيص، أو الحكومة، أو الورود، أو التخصيص؟ وجوه.

أمّا التخصيص فتقريبه: ان النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل حجية كل من الامارات وان كانت عموماً من وجه، لأن دليل الاستصحاب يعم ما اذا كان بخلافه امارة أو لم يكن، كما ان دليل اعتبار الامارة مطلقة من حيث قيام الاستصحاب على خلافه وعدمه. إلّا أن هذه النسبة ثابتة بين دليل حجية الامارات ودليل الأصل العملي مطلقاً، وتقديمه عليها يستلزم عدم بقاء مورد لها

---

(١) وسائل الشيعة: ١/باب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

اصلاً، إذ لامورد لقيام الامارة على حكم الزامي الا وهو مورد لأصل عملي من براءة أو استصحاب. كما ان تقديم الاستصحاب عليها يستلزم تخصيصه بأفراد نادرة، لجريان الاستصحاب في اغلب موارد قيامها على حكم الزامي، لأنه مسبوق بالعدم ولو أزلاً، وهذا التخصيص مستهجن، فلا يمكن الالتزام به، فلابد من تخصيص دليل الاستصحاب بأدلة اعتبار الامارت.

وفيه: أولاً: ان أخبار الاستصحاب آبية عن التخصيص، لأن المنع عن نقض اليقين بالشك ارشادي الى ما استقل به العقل من عدم رفع اليد عن الأمر المبرم، بغير المبرم وهو غير قابل للتخصيص، خصوصاً اذا كان الارشاد بهذا اللسان، أي بقوله عليه السلام «لاينبغي لك، أو ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»[1] فهذا يؤكد إبائها عن التخصيص.

وثانياً: ان التخصيص يتوقف على بطلان الحكومة والورود، وإلّا فلا مجال للتخصيص أصلاً، وذلك لأن التخصيص عبارة عن رفع الحكم عن الموضوع، فهو متفرع على ثبوت الموضوع، والورود أو الحكومة ينفيان ثبوته، ومعه لامجال للتخصيص، وستعرف تمامية الحكومة.

وأما الورود، فيقرب من وجوه ثلاثة، كلها تحمله من كلام الآخوند في الكفاية:

الأول: ان اليقين في قوله «ولكن انقضه بيقين مثله» طريقي، بمعنى أنه اخذ بما أنه طريق وحجة على الواقع، لا بما هو صفة، وانما جيء به دون غيره من الطرق لكونه أظهر افرادها، فالمراد به مطلق الطريق.

فيتعدى عنه الى غيره من الحجج. فهو نظير أن يقول المولى: اكرم زيداً،

---

(١) وسائل الشيعة: ج٣ باب٣٧.

وعلمنا بأن وجوب اكرامه ليس لخصوصيته ، وانما هو لكونه عالماً ، فيتعدى منه الى غيره من العلماء .

وفيه : انه وإن أمكن ثبوتاً أخذ اليقين في الدليل بما هو طريق ، فيتعدى ، إلّا أنه يحتمل أخذه طريقياً لا موضوعياً ، لكن لا بما أنه طريق تعبدي ، بل بما انه صفة أي أقوى الطرق وكاشفيته ذاتية ، وظهور الدليل في مرحلة الاثبات يعين الثاني ، أي اخذه طريقياً بما أنه طريق خاص ، والغاء الخصوصية يحتاج الى دليل .

الثاني : التمسك بصدر الأخبار كقوله عليه السلام «لاتنقض اليقين بالشك» بدعوى : ان الممنوع وما تعلق به النهي هو نقض اليقين بالشك ، أي رفع اليد عن اليقين لمجرد احتمال الخلاف ، فلا يعم موارد قيام الامارة على الخلاف ، لأن رفع اليد عن اليقين فيها ليس نقضاً لليقين بالشك ، بل هو من نقض اليقين بالحجة . وهذا الوجه أنسب مع ما في الكفاية .

وفيه : ان « لاتنقض اليقين بالشك » ليس ناظراً الى الدواعي ، وليس الممنوع عنه خصوص نقض اليقين بداعي الشك وبسببه ، وإلّا لزم عدم صدقه فيما اذا رفع اليد عن اليقين بداعي اجابة التماس مؤمن ، أو داعي آخر ، ولم يكن لمجرد الشك ، مع وضوح فساده ، بل النهي انما هو عن نقض اليقين بغير اليقين مطلقاً ، كما يظهر من ذيل الأخبار كقوله عليه السلام « لكن انقضه بيقين مثله » .

وبالجملة المراد بالنهي عن نقض اليقين بالشك هو رفع اليد عن اليقين في ظرف الشك بأي داع كان . ويشهد له حصر الامام عليه السلام ناقض اليقين باليقين في قوله عليه السلام « ولكن تنقضه بيقين مثله » وغيره هو الشك ، لأنه خلاف اليقين ، فلا يكون ناقضاً لليقين .

الثالث : ان المراد باليقين وان كان خصوص الصفة الخاصة لا مطلق الطرق ، إلّا ان في مورد قيام الحجة على الخلاف يكون نقض اليقين السابق باليقين بحجية

الامارة ، فيكون مصداقاً لنقض اليقين باليقين لا بالشك .

توضيحه : ان كل حجة لابد وان تنتهي الى اليقين ، الذي حجيته ذاتية ، وإلّا لتسلسل ، فالامارة وان لم تكن موجبة لليقين بمؤداها ، إلّا ان حجيتها متيقنة ، وإلّا لم يمكن الاجتزاء بها مؤمناً . وعليه فالناقض لليقين السابق يكون هو اليقين بحجيتها .

وفيه : ان الناقض لليقين السابق لابد وان يكون اليقين المتعلق بارتفاعه ، لا اليقين بشيء آخر أجنبي عنه ، فانه يستحيل ان يكون ناقضاً له .

وبالجملة اليقين بحجية الامارة وإن كان ثابتاً ، إلّا ان حجية الاستصحاب متيقنة ، ولا وجه لرفع اليد عن احدى الحجتين بالاخرى بلا مرجح . فكل هذه الوجوه الثلاثة في تقريب الورود فاسدة .

فالصحيح : ان الوجه في تقدم الامارات على الاستصحاب هو الحكومة .

توضيحه : ان انتفاء الحكم العام عن بعض الأفراد تارة : يكون من جهة كون أحد الدليلين رافعاً عن الآخر بعض أفراد موضوعه ، من دون أن يكون نافياً لموضوعه ، كقوله ﷺ « نهى النبي عن بيع الغرر »[1] بالنسبة الى قوله سبحانه ﴿ أحلَّ الله البيع ﴾[2] وهذا هو التخصيص الشايع المتعارف حتى قيل : ما من عام إلّا وقد خص . واخرى : يكون انتفاء الحكم عن فرد من جهة خروجه عن الموضوع تكويناً ، من دون حاجة الى التعبد ، وهو التخصص . وبينهما أمران : أحدهما الورود ، والآخر الحكومة . وهما وسطان بين التخصيص الذي ليس ناظراً الى نفي الموضوع اصلاً ، والتخصص الذي يكون انتفاء الموضوع فيه تكوينياً من غير حاجة الى التعبد .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٢ / باب ٤٠ من أبواب آداب التجارة ، ح ٣ .

(٢) البقرة : ٢٧٥ .

وتوضيح الفرق بينهما ان في موارد التعبد يتحقق أمران : أحدهما : نفس التعبد ، فانه يوجد بوجود تكويني خارجي ، ثانيهما : المتعبد به ، فانه يثبت بثبوت تعبدي ، وهذا هو الشأن في جميع الامور التعلقية ، كالفرض والتنزيل ونحوه ، فاذا تحقق التنزيل في الخارج فنفس التنزيل يوجد بوجود تكويني ، ويثبت المنزل بوجود تنزيلي ، وهكذا في الفرض . وبين وجود التعبد وثبوت المتعبد به وان كان ملازمة ، إلّا انه يمكن الفرق بين الحيثيتين ، فان كان انتفاء موضوع الدليل الآخر من حيث ثبوت نفس التعبد كان وارداً عليه . وإن كان بلحاظ ثبوت المتعبد به كان حاكماً عليه .

والأول : كتقدم الامارات على الاصول العملية العقلية في البراءة العقلية ، والاشتغال والتخيير العقليين . وذلك لأن موضوع قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان ، وموضوع الاشتغال العقلي احتمال الضرر ، وموضوع التخيير التحير في مقام اللابدية من الفعل والترك ، وعدم امكان الجمع بينهما ، لاستلزامه اجتماع النقيضين ، مع دوران الأمر بين الوجوب والحرمة ، وعدم مرجح في البين . فاذا تعبدنا الشارع بالفعل أو الترك مثلاً ، فبنفس التعبد يكون بياناً ومؤمناً من الضرر ، ورافعاً للتحير ، ومرجحاً في مقام العمل .

والثاني : كتقدم الامارات على الاصول الشرعية من البراءة والاستصحاب ، فان موضوعها الشك ، وهو ينتفي تعبداً بلحاظ ثبوت مؤدى الامارة .

توضيحه : انَّ كل قضية ، سواء كانت خبرية أو انشائية لاتتكفل اثبات موضوعها ، بل مفادها ثبوت الحكم على الموضوعات المفروضة ، مثلاً قوله : الخمر حرام لايثبت ان المايع المشكوك خمر أو ليس بخمر ، وانما يثبت الحرمة على الخمر الواقعي ، فاذا كان هناك دليل آخر ينفي الموضوع ، أي ذاك التقدير تعبداً ،

لايكون بينهما منافاة وتناقض أصلاً، لأن مايثبته الدليل الأول وهو الحكم لاينفيه هذا، وما ينفيه هذا وهو الموضوع لم يكن ذاك مثبتاً له، كما في قوله تعالى ﴿وحرم الربا﴾ [١] وقوله عليه السلام «لاربا بين الوالد والولد» فان الربا بين الزيادة وان كانت موجودة بينهما وجداناً، إلّا أن الشارع نفاها تعبداً. وكذا قوله عليه السلام «ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه» [٢] مع ادلة الشكوك الى غير ذلك. وفي الموضوعات كما اذا اخبرت البينة بنجاسة اناء زيد، واخبرت بينة اخرى بان هذا ليس بانائه، فلا تهافت بين البينتين، ولذا إذا حكم الامام عليه السلام بوجوب الصلاة عند طلوع الفجر مثلاً، فاخبرت البينة بعدم طلوع الفجر، لم تكن البينة مخالفة لحكم الامام عليه السلام. فالميزان في الحكومة ان يكون الدليل نافياً لموضوع الدليل الآخر تعبداً بحيث لم يكن بينهما تهافت.

وعليه ففي مانحن فيه دليل الاستصحاب وهو لاتنقض اليقين بالشك انما هو متكفل لحرمة النقض على تقدير تحقق موضوعه اعني اليقين والشك، وأما اثبات الشك في مورد دون آخر فهو خارج عن مدلوله، ولا يكون متكفلاً له. ودليل الامارة ينفي الشك واحتمال الخلاف تعبداً في مورد قيام الامارة، فلا تنافي بينهما، بل يكون دليل الامارة حاكماً على دليل الأصل، ورافعاً لموضوعه تعبداً، وهذا من غير فرق بين كون الامارة مخالفة في المؤدى مع الاستصحاب، أو موافقة معه، لعدم بقاء موضوع الاستصحاب معها.

فلا وجه لما في الكفاية من لزوم اعتبار الاستصحاب حينئذ مع الامارة على طبقه [٣]. والظاهر أنه ناظر الى ماذكره الشيخ في وجه حكومة الامارة على

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) وسائل الشيعة: ٥/ باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨.

(٣) كفاية الأصول: ٢/ ٣٥٠.

الاستصحاب من أن الامارة تلغي احتمال الخلاف [١] فكأنّ صاحب الكفاية تخيل ان مراده الغاء احتمال بقاء الحالة السابقة ، فاشكل عليه بأنه عليه لابد من العمل بالاستصحاب اذا كانت الامارة موافقة معه ، لأنها حينئذ لا تلغي احتمال الخلاف . وغفل عن أن مراد الشيخ الغاء الشك واحتمال مخالفة الامارة للواقع ، وهذا ثابت في الامارة الموافقة مع الاستصحاب ، والمخالفة له .

ثم انه ربما يتوهم ان الحكومة المذكورة انما تتم على المسلك المعروف في الفرق بين الامارة والأصل من تقيد موضوع الأصل بالجهل والشك ، دون الامارة ، فانها مطلقة تعم مورد الأصل ، فتكون حاكمة عليه . ولا تتم على المختار من عدم الفرق بينهما من هذه الجهة ، وتقيد موضوع الامارة بالجهل أيضاً ، لاستحالة الاهمال ، واستحالة شمول دليل حجيتها للعالم بالواقع أو اختصاصها به ، فلا محالة تختص بالجاهل .

ولكنه توهم فاسد ، وذلك لأن أدلة الامارة غالباً مطلقة من هذه الجهة ، إلّا قوله سبحانه وتعالى ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾ [٢] وانما قيدناها بحكم العقل باستحالة شمولها للعالم ، فلابد في التقييد من الاقتصار على مايستقل العقل بعدم امكان حجية الامارة فيه ، وهو ما اذا كان الانسان متيقناً وجداناً ، وأما في غيره ولو كان مورد الاستصحاب فاطلاق الأدلة شاملة ، فالامارة تكون حجة ولو كانت مخالفة للاستصحاب .

وأما الاستصحاب فقد اخذ فيه الشك بقول مطلق في لسان الدليل على ماهو ظاهر اطلاقه ، لا خصوص الشك الوجداني ، والشك بقول مطلق ينافيه اليقين التعبدي ، فينتفي بدليل الامارة ، لأنه ينفي الشك تعبداً ، فلا يبقى معها الشك

---

(١) فرائد الأصول : ٢ / ٧٠٤ (ط . جامعة المدرسين) .

(٢) النحل : ٤٣ . الأنبياء : ٧ .

بقول مطلق ، الذي كان موضوعاً للاستصحاب ، فالحكومة ثابتة على كلا المسلكين ، وتمام الكلام في الحكومة موكول الى محله من بحث التعادل والتراجيح .

والحاصل : الكلام في تعارض الاستصحاب مع الادلة يقع في جهات :

الاولى : في تعارضه مع الامارات . وقد عرفت تقدمها عليه للحكومة ، لا للورود ولا بالتخصص ، وذلك لارتفاع موضوع الاستصحاب بقيام الامارة تعبداً . وهذا من غير فرق بين موافقتها في المؤدى ، ومخالفتها . وما في الكفاية من توهم اختصاص الحكومة بصورة المخالفة ناش من تعبير الشيخ في الرسائل ، وهو فاسد ، لأن ملاك الحكومة وهو ارتفاع موضوع الاستصحاب تعبداً ثابت في كلا الفرضين .

الثانية : في تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول العملية من البراءة والاحتياط والتخيير . ولا اشكال في تقدمه عليها . أما تقدمه على الاصول العملية العقلية ، فهو بالورود ، فانه بمجرد جريان الاستصحاب ينتفي موضوع البراءة العقلية ، وهو عدم البيان ، وموضوع الاحتياط العقلي كما في اطراف العلم الاجمالي ، وموضوع التخيير العقلي وهو التحير كما في دوران الأمر بين المحذورين ، فاذا جرى الاستصحاب في بعض الاطراف انتفى ذلك كما تقدم تفصيله .

وأما تقدمه على الاصول الشرعية من حديث الرفع ، والاحتياط الشرعي لو قلنا به في مورد ، أو التخيير كذلك ، فهو بالحكومة بعين البيان المتقدم في تقدم الامارات على الاستصحاب ، فانَّ الاستصحاب أيضاً امارة غايته في طول سائر الامارت ، وحيث لا امارة ، وليست الامارات في عرض واحد كما تقدم ، فبعين البيان المزبور يتقدم الاستصحاب على الاصول الشرعية .

الثالثة : في تعارض الاستصحابين ، وتعارضه مع بعض القواعد الأُخر .

أما في تعارض الاستصحابين، فنقول مقدمة: ان التنافي بين الدليلين، تارة: يكون في أنفسهما مع قطع النظر عن عجز المكلف عن امتثالهما، أي في مقام الجعل، فيكونان متعارضين، سواء كان تعارضهما بالذات، لاستلزام جعلهما اجتماع النقيضين، أو الضدين، كجعل الحكم بشيء وعدمه، أو جعل وجوب شيء وحرمته، أو بالعرض كما في جعل الوجوب للظهر أو الجمعة، فانه يعلم اجمالاً بكذب أحدهما مع عدم التنافي بينهما ذاتاً. وفي مثله يرجع الى مرجحات باب التعارض.

واخرى: يكون التنافي بين الدليلين من جهة عجز المكلف عن امتثال كلا الحكمين، كوجوب الصلاة والازالة، فانه لا مانع من جعلهما إلّا من ناحية عدم قدرة المكلف على امتثالهما. ولابد فيه من الرجوع الى مرجحات باب التزاحم من الأهمية، وكون احدهما ذا بدل، وأخذ القدرة فيه شرعاً، الى غير ذلك.

وعليه فالاستصحابان المتنافيان أيضاً يجري فيهما القسمان. فان تنافيهما قد يكون لعجز المكلف عن امتثال كلا التعبدين، كما في استصحاب وجوب الصلاة والازالة المتزاحمين.

وتوهم: عدم جريان التزاحم ومرجحاته في الاستصحابين، لأن دليلهما واحد، ونسبته اليهما على حد سواء، فلا معنى للترجيح.

مدفوع: بأن التزاحم انما هو بين الحكمين، هو باهمية احد المتيقنين، ولا عبرة باليقينين، ولا بالدليل الواحد، فكما ان وجوب الازالة المتيقنة كانت أهم من وجوب الصلاة في فرض العلم به وجداناً، فكذلك إذا ثبتا بالتعبد الاستصحابي.

وبعبارة اخرى: دليل الاستصحاب وان كان واحداً إلّا انه انحلالي، ينحل لباً الى احكام عديدة، فالأهم منهما يكون أرجح، فالتزاحم معقول في الاستصحابين اذا لم يتمكن المكلف من امتثالهما.

وأما تعارض الاستصحابين وتنافيهما في مرحلة الجعل، فتارة: يكون أحد الشكين فيهما مسبباً عن الشك في الآخر. وليس المراد السببية التكوينية، فان مجرد كون أحد الشكين معلولاً عن الآخر ومسبباً عنه لاينافي شمول الدليل لهما عرضاً، فلا تتم الحكومة، بل المراد بها السببية الشرعية، بأن يكون أحد المشكوكين أثراً شرعياً للآخر، أي يكون أحدهما موضوعاً والآخر حكمه، ففي مثله مع جريان الأصل السببي لايبقى مجال للأصل المسببي، مثلاً في القضايا الحقيقية كقوله: الخمر حرام، اذا شك في خمرية مائع، فلا محالة يشك في حرمته، إلّا أن المشكوك الأول موضوع للمشكوك الثاني، فاذا جرى استصحاب خمريته وتعبدنا الشارع بذلك لا محالة كانت الصغرى محرزة تعبداً، فيترتب عليه حكمه، وليس فيه شك بالتعبد الشرعي ليجري فيه الأصل. وكذا في الثوب المتنجس المغسول بماء مشكوك الطهارة، فان المستفاد من الأدلة ان الحكم بطهارة الثوب مترتب شرعاً على غسله بماء طاهر، ولذا يكون الشك في طهارة الماء سبباً للشك في طهارة الثوب المغسول به، إلّا ان غسل الثوب بالماء محرز بالوجدان، وكون الماء طاهر محرز بالأصل والتعبد، فبضم الوجدان بالأصل يتم الموضوع، ويترتب عليه حكمه، وهو طهارة المغسول تعبداً، فلا يشك فيه ليكون مورداً للأصل.

وعليه فاذا فرضنا أن مورد أحد الاستصحابين كان هو الموضوع، ومورد الآخر حكمه، جرى الاستصحاب في الموضوع، ولا مجال معه للاستصحاب في الحكم.

ثم انه ربما يتوهم ان الشك في حكم لحم الحيوان، والشك في جواز الصلاة في اجزائه، يكون من هذا القبيل، فاذا جرى اصالة الحل في اللحم أو في الحيوان ترتب عليه حكمه، وهو جواز الصلاة فيه.

وهو فاسد، وذلك لأن اصالة الحل مفادها الترخيص الظاهري، وجواز

الصلاة في اجزاء الحيوان مترتب على حليته ذاتاً وبطبعه . كما ان عدم جواز الصلاة فيها أيضاً مترتب على حرمة أكله ذاتاً وفي طبعه ، فاذا احلّ الحيوان المحرم لضرورة أو تقية أو مخمصة لم يجز في اجزائه الصلاة . كذلك إذا حرم المحلل بالعرض لنذر أو ضرر أو صوم ونحو ذلك .

وبالجملة فجواز الصلاة في أجزاء الحيوان حكم مترتب على حلية أكله في نفسه لا لعارض ، ولو للترخيص الظاهري المستفاد من الأصل .

نعم ربما تستفاد الحلية الذاتية الطبعية من الأصل المحرز أحياناً ، كما اذا احتمل الجلل في حيوان ، فان استصحاب عدم الجلل يثبت حليته ذاتاً فيترتب عليه جواز الصلاة في اجزائه ، وهذا بخلاف اصالة الحل كما هو ظاهر .

وبالجملة التنافي بين الاستصحابين قد يكون من باب التعارض . وقد يكون من باب التزاحم . فانهما كما يجريان في الأحكام الواقعية يجريان في الأحكام الظاهرية أيضاً . وفي مورد التعارض يرجع الى مرجحات باب المعارضة من أقوائية أحد الدليلين . وفي مورد التزاحم لايرجع الى ذلك ، بل يرجع الى مرجحات باب التزاحم من الأهمية ونحوها .

والسر في ذلك انه في فرض التعارض يكون التنافي في ثبوت الحكمين المدلولين للدليلين لموضوع واحد أو ما في حكمه ، كما اذا دل دليل على وجوب شيء ، ودليل آخر على حرمته أو عدم وجوبه ، فان ثبوتهما معاً مستلزم لاجتماع الضدين أو النقيضين ، وهو مستحيل ، فالتنافي يكون بين نفس الحكمين . وأما في التزاحم فلا تنافي بين ثبوت الحكمين والدليلين اصلاً ، وانما التنافي بين موضوعيهما ، فان القدرة مأخوذة في موضوع كل من الحكمين ، اما شرعاً واما عقلاً ، وصرف القدرة في كل منهما ينافي صرفها في الآخر ، فالتنافي يكون بين فعلية الموضوعين ، فان فعلية كل منهما يستلزم عدم فعلية الآخر ، وانتفاء حكمه حينئذ

يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، فلا مجال فيه للرجوع الى مرجحات الدليل ، كما كان في باب التعارض . وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله .

وكيف كان اذا كان التنافي بين الاستصحابين من باب التزاحم يرجع الى مرجحاته . وإن كان من باب التعارض ، فان كان هناك بينهما سببية شرعية لا تكوينية ، فان ثبوت الحكم الظاهر بدليل واحد للعلة والمعلول في عرض واحد كالحكم الواقعي ممكن ، والمراد بالسببية الشرعية كما تقدم كون أحد المشكوكين حكماً شرعياً للمشكوك الآخر ، فحينئذ يكون الأصل السببي ولو لم يكن محرزاً حاكماً على الأصل المسببي ، كما في الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته ، فان اصالة الطهارة في الماء يكون حاكماً على استصحاب نجاسة الثوب وان لم تكن محرزاً ناظرة الى الواقع .

وذلك لأن التعبد بطهارة الماء ظاهراً عبارة اخرى عن التعبد بآثاره ، ومن آثاره طهارة المغسول به ، فمعه لا يبقى شك في المغسول لتستصحب نجاسته . وكذا في الأصل المحرز كالاستصحاب .

نعم لابد في ذلك من كون المشكوك الثاني مترتباً على المشكوك الأول ، ولو بوجوده الظاهري . وأما اذا كان مترتباً على الحكم بوجوده الشأني الطبعي ، كجواز الصلاة في اجزاء مايؤكل لحمه ، فلا يترتب على الحلية الفعلية الثابتة باصالة الحل .

نعم قد تثبت الحلية الشأنية بالاستصحاب كما في الجلل . هذا كله في فرض تحقق السببية الشرعية بين الاستصحابين .

وأما اذا لم يكن بينهما سببية ، فان كان هناك حكم الزامي معلوم بالاجمال كان جريان كلا الاستصحابين منافياً معه ، كما اذا علمنا بطرو النجاسة على أحد الانائين المعلوم طهارتهما ، فان استصحاب الطهارة في كليهما مخالف للالزام المعلوم

في البين اجمالاً أي نجاسة احدهما ، وفي هذا الفرض يسقطان معاً ، لما تقدم من ان جريانهما معاً مستلزم للمخالفة القطعية ، وفي احد الطرفين معيناً ترجيح بلا مرجح ، وفي أحدهما لا بعينه مخيراً وان كان ممكنا إلّا انه يحتاج الى دليل آخر وهو مفقود ، فيسقطان معاً .

وأما اذا لم يكن الزام معلوم بالاجمال ليخالفه جريان الاستصحابين ، كما اذا علم اجمالاً بطروء الطهارة على أحد الانائين المعلوم نجاستهما ، فانه ليس هناك حكم الزامي معلوم بالاجمال يكون استصحاب النجاسة في كليهما منافياً له ، فليس في البين إلّا مخالفة التزامية ، والعلم بمخالفة أحد الأصلين للواقع .

وفي هذا الفرض لو كان الاصلان غير محرزين لامانع من جريانهما . وأما ان كانا محرزين ففي جريانهما وعدمه خلاف . ظاهر الكفاية [١] هو الجريان ، ومنع الميرزا [٢] تبعاً للشيخ [٣] عن ذلك .

وتظهر الثمرة ، بعد وجوب الاجتناب عن الطرفين على كلا المسلكين للعلم الاجمالي ، في ملاقي أحد الطرفين ، فانه على مسلك الشيخ لايجب الاجتناب عنه ، لأنه ملاقي بعض أطراف الشبهة . وعلى المسلك الآخر يجب ، لأنه ملاقي لما حكم بنجاسته تعبداً . فلابد من البحث في ان دليل الاستصحاب هل يعم كلا الطرفين أو لا ؟

وبالجملة مجرد العلم الاجمالي بمخالفة أحد الأصلين للواقع يمنع عن جريانهما أم لا ؟ وقع الخلاف في ذلك بين الاعلام . فذهب الشيخ وتبعه الميرزا الى الأول ، والآخوند الى الثاني .

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٣٥٦.

(٢) اجود التقريرات : ٢/٤٩٩.

(٣) فرائد الأصول : ٢/٧٤٣ (ط . جامعة المدرسين) .

واستدل عليه الشيخ باجمال الدليل ، فانه ان لاحظنا كلاً من الطرفين بخصوصه ، كالاناء الشرقي مثلاً أو الاناء الغربي ، يكون مشكوك النجاسة بعد اليقين بنجاسته سابقاً ، ومقتضى اطلاق صدر الأدلة أي قوله عليه السلام « لاتنقض اليقين بالشك » جريان الاستصحاب . وان لاحظنا العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في الجملة وطهارة احدهما ، لابد من رفع اليد عن الحالة السابقة ، وعدم جريان الاستصحاب في واحد منهما ، لاطلاق ذيلها ، وهو قوله عليه السلام « ولكن تنقضه بيقين مثله » فانه يعم اليقين الاجمالي . ولا يمكن الجمع بين الأمرين ، لأن السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية ، أي جريان الاستصحاب في كلا الطرفين يناقضه عدم جريانه في واحد منهما ، فيدور الأمر بينهما ، وبما أنه لامرجح لأحد الاطلاقين ، يكون الدليل مجملاً ، لايمكن الأخذ بشيء منهما [1] .

وفيه : أولاً : انه لا اجمال في الدليل ، لظهور اليقين في ذيل الحديث في اليقين التفصيلي ، وذلك لأن الناقض لكل يقين لابد وان يكون اليقين المتعلق بما تعلق به اليقين السابق ، لا المتعلق بغيره ، فظاهر قوله (انقضه بيقين مثله) هو اليقين المتعلق بعين ماتعلق به اليقين الأول .

وفي محل الكلام اليقين الاجمالي لم يتعلق بما تعلق به اليقين التفصيلي ، فان اليقين التفصيلي كان متعلقاً بنجاسة كل من الانائين بخصوصه ، ولم يتعلق به يقين على خلاف تلك الحالة ، وما تعلق به اليقين الاجمالي هو طهارة أحدهما ، فمتعلقه ليس اناء خاص ، ولو كان الطاهر الواقعي أحدهما المعين عند الله تعالى ، فان العلم حقيقته الانكشاف ، ولم ينكشف سوى طهارة أحد الانائين ، فضلاً عما لم يكن كذلك ، بان كانا معاً طاهرين ، فلا يمكن ان يكون اليقين الاجمالي بالطهارة ناقضاً لليقين التفصيلي بنجاسة كل منهما ، فيعمه صدر الأدلة دون ذيلها .

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٧٤٤ ـ ٧٤٥ (ط . جامعة المدرسين) .

وثانياً : لو تنزلنا عن ذلك ، وبنينا على ان اطلاق اليقين يعم الاجمالي ، يرد عليه مافي الكفاية من ان دليل الاستصحاب غير منحصر بما هو مشتمل على هذا الدليل ، بل بعضها غير مشتمل عليه ، فيتمسك باطلاقها . واجمال ماهو مقيد بالذيل لايوجب رفع اليد عن اطلاق المطلق منها ، لأن الاجمال معناه عدم الدلالة على الاطلاق ، لا الدلالة على عدمه ، كما هو واضح . فالمانع الاثباتي مفقود في المقام .

ولذا جعل الميرزا ﷺ المانع ثبوتياً ، وحاصل ماذكره : ان الاصول التي يعلم بمخالفة بعضها للواقع ان كانت غير محرزة ، بأن لم تكن ناظرة الى الواقع ، بل كانت وظائف عملية للشاك ، كالاحتياط الشرعي في الأعراض والأموال مثلاً ، لا مانع من جريانها ، فاذا علم اجمالاً بأن احدى المرأتين محرم له ، ويجوز له النظر اليها ، والاخرى أجنبية ، لا مانع من جريان اصالة الاحتياط فيهما معاً ، إذ لامانع من ان يلزم الشارع ظاهراً بترك مباح واقعي تحفظاً على عدم وقوع المكلف في الحرام الواقعي . وأما ان كانت من الأصول المحرزة الناظرة الى الواقع كالاستصحاب ، فيستحيل جريانها مع العلم بمخالفة بعضها للواقع ، فكيف يعبد الشارع من يعلم وجداناً طهارة أحد الانائين بأنه عالم بنجاستها تعبداً . ونظيره مااذا قامت امارة كالبينة على طهارة أحدهما ، فانه حينئذ لايمكن جريان استصحاب النجاسة في كليهما ، إذ لازمه ان يعتبره الشارع عالماً بالنجاسة وبالطهارة ، وهو كما ترى .

ويرد عليه : أولاً : النقض بما اذا كان المكلف جنباً فصلى ، ثم شك في انه اغتسل قبلها أو صلى جنباً ، فانه يجري قاعدة الفراغ في صلاته ، ويحكم بصحتها ، واستصحاب بقاء جنابته بالاضافة الى سائر اعماله المشروطة بالطهارة ، كاللبث في المساجد ومس المصحف ونحو ذلك ، مع العلم بمخالفة أحد الأصلين المحرزين

للواقع ، فانه ان كانت صلاته مع الطهارة فقد ارتفع حدثه ، وإلّا فصلاته فاسدة .

وثانياً : بالحل ، وهو أن مورد التعبد ان كان مجموع الطرفين أو الأطراف ، كالتعبد بنجاسة كلا الأنائين معاً من حيث المجموع ، كان ذلك مستحيلاً ، لكونه مخالفاً للعلم الوجداني . إلّا ان استحالته غير مختصة بما اذا كان التعبد بالأصل المحرز ، بل يستحيل ذلك ولو كان بالأصل غير المحرز ، فيستحيل التعبد بحرمة النظر الى مجموع المرأتين ، المعلوم كون احداهما من المحارم ولو باصالة الاحتياط ، وذلك للعلم التفصيلي بمخالفتها للواقع ، فلا موضوع للأصل ، إذ لاشك في حرمة مجموع الأمرين . ولا يحتمل مطابقة الأصل الجاري فيه للواقع اصلاً ، ويعتبر في جريانه احتمال مطابقته للواقع ، وإلّا فلا يتحقق موضوع الأصل وهو الشك .

وأما ان كان مورد التبعد كل من الطرفين في نفسه ، فلا مانع منه ، ولو كان بالأصل المحرز كالاستصحاب ، لتمامية اركانه في كل من الطرفين ، وهو الشك في بقاء نجاسته . والعلم الاجمالي بطهارة أحدهما لاينافي الاستصحاب فيهما ، بل هو منشأ الشك في بقاء نجاستهما كما هو ظاهر .

فلا فرق من هذه الجهة بين الاصول المحرزة وغير المحرزة .

ومن الغريب ان الشيخ والميرزا ﷺ مع منعهما عن جريان الاصول المحرزة في مورد العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في الجملة ، التزموا بجريانها في المتلازمين من حيث الحكم مع مخالفة مؤدى كل منهما مع الآخر [1] ، كما فيما لو توضأ بمايع مردد بين الماء والبول ، فانهما ذهبا الى جريان استصحاب طهارة الأعضاء وبقاء الحدث ، مع ثبوت الملازمة بين طهارة الأعضاء وارتفاع الحدث ،

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٧٤٦ (ط . جامعة المدرسين) . أجود التقريرات : ٢/٥٠٠ .

وكذلك العكس ، والى الآن لم نفهم الوجه في ذلك مع ان الملازمة ثابتة في كلا المقامين ، أي مورد الملازمة كالمثال وما نحن فيه ، غاية الأمر الملازمة فيما نحن فيه تكون بالعرض ، وفي المثال بالذات .

فالانصاف أنه ليس لجريان الأصل في اطراف العلم الاجمالي مانع اثباتي ، ولا ثبوتي ما لم يستلزم المخالفة العملية .

نعم اذا علم من الخارج ثبوت الملازمة بين الموردين حتى من حيث الحكم الظاهري ، لامجال لجريان الاصلين ، كما في الماء المتمم كراً اذا فرضنا عدم استفادة نجاسته مع دليل تنجس الماء القليل ولا عاصميته من دليل عدم تحمل الكر خبثاً ، ووصلت النوبة الى الأصل ، لايمكن استصحاب نجاسة المتمم ـ بالفتح ـ وطهارة المتمم ، فيحكم بنجاسة الطرف الاسفل وطهارة الطرف الأعلى مثلاً ، للاجماع على ان الماء الواحد لايكون محكوماً بحكمين مختلفين حتى ظاهراً .

تعارض الاستصحاب مع قاعدة الفراغ واصالة الصحة:

بقي الكلام في معارضة الاستصحاب مع قاعدة الفراغ واصالة الصحة . فان بناء العقلاء جارٍ على البناء على الصحة فيما اذا شك بعد الفراغ عن العمل الصادر عن الملتفت في صحته وفساده . واذا كان جارياً في فعل الغير عبر عنه باصالة الصحة . وإن كان في فعل نفس الانسان عبر عنه بقاعدة التجاوز أو الفراغ .

ويقع الكلام في وجه تقدمها على الاستصحاب ، وهو أنه بناءً على ماهو الظاهر من كون قاعدة الفراغ من الامارات الناظرة الى الواقع ، الكاشفة عن تمامية العمل المأتي به واقعاً ، فان الاخلال العمدي بشيء مما اعتبر به خلف ، إذ الشخص الملتفت اذا شرع في عمل مركب بانياً على اتمامه لا يخل بشيء من اجزائه وشرائطه متعمداً . والاخلال السهوي الناشيء عن الغفلة والاشتباه مدفوع باصالة عدم

الغفلة ، فظاهر الحال كاشف عن تمامية العمل ، وبناء العقلاء جار على ذلك . كما ان ظاهر جملة من الأخبار أيضاً ذلك ، كقوله عليه السلام « قد ركع » وقوله عليه السلام « هو حين يتوضأ أذكر منه حين مايشك » .

وبناءً على كون الاستصحاب من الاصول العملية فالوجه في تقدمها عليه ظاهر ، كتقدم سائر الامارات عليه .

وأما بناء على كونها أيضاً اصلاً ، أو بناء على كون الاستصحاب أيضاً من الامارات ، غايته امارة ضعيفة في طول سائر الامارات ، فهل يكون تقدمها عليه بالحكومة ، أو بالتخصيص ؟ ظاهر الميرزا هو الأول[1] ، بدعوى : ان دليل القاعدة يكون ناظراً الى دليل الاستصحاب ، فان ظاهرها الغاء الشك والبناء على تحقق ماهو المعتبر في العمل واقعاً ، فلا يبقى معها شك تعبداً ليجري فيه الاستصحاب .

وفيه : انه ان اراد بالحكومة كون دليل القاعدة بمدلوله اللفظي ناظراً الى دليل الاستصحاب ، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم كان ورود الدليل الحاكم لغواً ، كما في قوله عليه السلام « لا شك لكثير الشك » فانه لو لم تكن أدلة الشكوك والآثار المترتبة عليها كان صدوره لغواً بلا مورد ، فثبوتها في المقام واضح الفساد ، بداهة انه لو لم يكن دليل الاستصحاب أيضاً كانت قاعدة الاشتغال العقلي مقتضية لاعادة العمل المشكوك فيه لو لم تثبت قاعدة الفراغ والتجاوز ، فلا تكون لغواً بلا مورد ، فلابد وأن يكون تقدمها عليه بالتخصيص .

وذلك لأن بعض روايات القاعدة واردة في خصوص مورد الاستصحاب ، كقوله عليه السلام « قد ركع »[2] ، فانه مورد لاستصحاب عدم الاتيان بالركوع ،

---

(١) اجود التقريرات : ٢/٤٦٣ ـ ٤٦٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ٤ / باب ١٣ من أبواب الركوع ، ح ٦ .

فهو مخصص لدليل الاستصحاب لا محالة . وبعضها وان كانت مطلقة كقوله عليه السلام « ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه »[١] وقوله عليه السلام « هو حين يتوضأ أذكر »[٢] إلّا أنها معارضة مع الاستصحاب غالباً إلّا في موردين :

أحدهما : ما اذا لم يعين الحالة السابقة ، كموارد توارد الحالتين ، مثلما ما اذا كان المكلف محدثاً في زمان ومتطهراً في زمان ، واشتبها ثم صلى ، وبعد الفراغ شك في انه حين الشروع هل كان ملتفتاً وصلى مع الطهارة أو صلى محدثاً ؟ فانه لا مجال لشيء من استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث . اما لمانع ثبوتي كما ذهب اليه الميرزا . أو للتعارض لاجمال الدليل ، كما اخترناه ، ففي مثله ليست القاعدة معارضة مع الاستصحاب .

الثاني : ما اذا كان الاستصحاب موافقاً مع القاعدة ، كموارد الشك في تحقق المانع .

وأما في غيرهما ، فدائماً تكون القاعدة معارضة مع الاستصحاب ، فلا مناص من تخصيص الاستصحاب بالقاعدة ، لأنْ لاتختص بالموارد النادرة . وقد بين في محله ان الدليلين وان كانت النسبة بينهما عموماً من وجه ، إلّا انّه اذا استلزم تقديم أحدهما على الآخر تخصيصه بالفرد النادر لابد من العكس ، لأن لا يلزم المحذور . هذا مضافاً الى ما ذكرنا من ورود بعض الأخبار في مورد المخالفة مع الاستصحاب ، فانه أيضاً يؤكد تقديم مطلقات قاعدة الفراغ على دليل الاستصحاب . فالوجه في التقديم على هذا هو التخصيص لا الحكومة .

(١ ، ٢) وسائل الشيعة : ١ / باب ٤٢ من أبواب الوضوء ، ح ٦ ـ ٧ .

تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد:

وأما تقديم قاعدة اليد على الاستصحاب فالوجه فيه : هو أن اليد من الامارات الناظرة الى الواقع ، الذي لم يؤخذ الشك فيها في لسان الدليل ، وقامت السيرة على كونها كاشفة عن الملك ، كما اشير الى ذلك في قوله عليه السلام « لولاه لما قام للمسلمين سوق »[1] .

وعليه فهي في عرض سائر الامارات ، ويكون تقدمها على الاستصحاب كتقدم سائر الامارات عليه . هذا مضافاً الى أنها معارضة بالاستصحاب غالباً ، بل دائماً ، فلو قدمنا دليل الاستصحاب عليها لزم تخصيصها بالموارد النادرة ، على ما عرفت في وجه تخصيص دليل الاستصحاب بدليل قاعدة الفراغ .

نعم في بعض الموارد لاتجري قاعدة اليد في نفسها ، فيرجع فيها الى الاستصحاب ، لا من جهة تقديمه عليها . من تلك الموارد ما اذا أقر المنكر الذي يكون المال تحت يده بأن يده مسبوق بيد المدعي ، وان المال كان ملكاً له فاشتراه منه مثلاً ، فان اقراره للمدعي يوجب انقلاب الدعوى ، فيكون المنكر مدعياً وبالعكس ، فلابد للمقر من اثبات انتقاله اليه ، وليس يده حينئذ امارة الملك . ولم تثبت السيرة على اعتبارها . كما ليس للرواية اطلاق يعمها ، إذ لا يلزم من عدم حجية مثل هذا اليد اختلال السوق ، فلا تكون معتبرة . ولذا يرجع الى الاستصحاب ، ولولاه لكان اللازم الرجوع الى دليل آخر .

ومن تلك الموارد ما اذا كان اليد مسبوقة بحالة سابقة ، ولم تكن مشكوكة كما اذا كان المال تحت يد شخص عدواناً أو عاريه مثلاً ، ثم ادعى أنه ملكها ، وان يده يد مالكي . وقد ذكر الميرزا قدس سره في وجه تقدم الاستصحاب على اليد في هذا الفرض

---

(١) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ، ح ٢ .

ما حاصله : انَّ الموضوع في قاعدة اليد مقيد ، وهو اليد المشكوكة الحال ، ولا يعم غيرها ، وبعبارة اخرى : الاستصحاب يجري في الموضوع ، وينتفي به موضوع قاعدة اليد .

وهو غير تام ، لعدم تقيد موضوع قاعدة اليد بكونها مشكوكة ليرتفع بالاستصحاب ، بل الوجه ماذكرناه من عدم شمول دليل اليد للمقام . أما السيرة فغير ثابتة . وأما الرواية فليس لها اطلاق كما عرفت . فلعدم جريان قاعدة اليد يرجع الى الاستصحاب ، ولولاه لكان المرجع دليلاً أو اصلاً آخر .

تعارض الاستصحاب مع القرعة :

وأما معارضة الاستصحاب مع القرعة ، فلا اشكال في تقدم الاستصحاب عليها . والسر في ذلك : ان موضوع أكثر اخبار القرعة عنوان المشكل والمشتبه . وفي بعضها وان اخذ عنوان المجهول ، إلّا أنه أيضاً يحمل على ذلك ، بقرينة تلك الاخبار . وعنوان المشكل والمشتبه لايصدق إلّا في فرض التحير والجهل بالشيء واقعاً ، كما يظهر من موارد استعمال الفقهاء لهذا العنوان ، فانهم لايطلقون المشكل إلّا في مثل ذلك ، وإلّا لكانت جميع الفروع مشكلة ، إلّا الموارد المقطوعة وهي قليلة .

فاذا كان المورد مورداً للاستصحاب ، لم يصدق عليه عنوان المشتبه والمشكل ، إذ لا تحير حينئذٍ . ولما ذكرنا يتقدم أضعف الاصول على القرعة ، كاصالة الاحتياط الشرعي فيما اذا علم اجمالاً بأن احدى المرئتين أجنبية ، فانه لايرجع في تعيينها الى القرعة ، بل يرجع الى اصالة الاحتياط .

وبالجملة مورد القرعة فرض التحير والجهل بالحكم الواقعي والظاهري . مثل ما اذا وكل من له زوجات ثلاثة احداً في ان يزوج له امرأة ، فعقد الوكيل على امرأة ، وهو أيضاً بنفسه عقد على امرأة اخرى ، فلم يعلم السابق منهما ، ففي مثله

يرجع الى القرعة للتحير والجهل بالحكم الواقعي والظاهري . وهكذا اذا أوصى بمال أو وقف لعمل ، وتردد بين أمرين ، فانه ليس في البين أصل يعين ذلك ، فيصدق عليه عنوان المشكل والمشتبه ، ويعين بالقرعة .

وبما ذكرناه ظهر ان ما ادعى من ورود مخصصات كثيرة على دليل القرعة ، بحيث لايمكن العمل بها إلّا في موارد الانجبار بالعمل ، فاسد ، بل اكثر موارد عدم جريانها من جهة عدم تحقق موضوعها ، وهو عنوان المشتبه والمشكل ، فليس وجه تقدم الاستصحاب عليها ذلك كما توهم ، بل مابيناه .

وبالجملة لاريب في العمل بالقرعة في كل مورد ورد النص بها بالخصوص ، سواء كان هناك أصل عملي يوافقها ، أو لم يكن . وأما في غير الموارد المنصوصة التي يرجع فيه الى القرعة بمقتضى عمومات الأدلة ، فلابد وان لايكون مورداً لشيء من الاصول العملية من الاستصحاب والبراءة والاحتياط . وأما التخيير فقد ارجعناه الى البراءة عن التقيد بكل من الخصوصيتين ، بأن لايكون الشك في التكليف ، فانه ان كان مسبوقاً بالحالة السابقة كان مورداً للاستصحاب ، وإلّا كان مورداً للبراءة . ولايكون الشك في المكلف به الذي هو مورد للاشتغال ، ولا من قبيل دوران الأمر بين المحذورين . وذلك لعدم تحقق موضوعها ، وهو المشتبه والمجهول والمشكل إلّا بذلك . فينحصر موردها بموارد الترافع ، كما اذا كان مال تحت يد شخص ، وادعاه شخصان آخران ، واعترف من بيده المال بعدم كونه له ، ولكنه لايدري لأي منهما هو ، فانه لايعرف مالكه حينئذ لا واقعاً ولا ظاهراً ، فيعين بالقرعة . وما اذا تردد أمر المال الموصى به أو الوقف بين مصرفين ، فانه ليس هناك أصل يعين به ذلك ، فيصدق عليه المشكل والمشتبه ، ويرجع فيه الى القرعة .

فظهر بما ذكرنا سر تقدم الاستصحاب ، وكذا بقية الاصول العملية على القرعة .

بقي شيء ، وهو أنه ورد في بعض الاخبار ان القرعة سهم من سهام الله ، وظاهره أنه يعين الواقع المعين المجهول ، فينحصر موردها بما اذا كان هناك واقع معين وكان مجهولاً . وأما اذا لم يكن هناك تعين اصلاً حتى في الواقع ، كما اذا طلق الرجل احدى زوجتيه بهذا العنوان ، وبنينا على صحته ، فانه ليس للمطلقة واقعاً تعين اصلاً ليعرف بالقرعة ، إلّا اذا كان الرجوع الى القرعة فيه منصوصاً .



قاعدة الفراغ والتجاوز

- هل هي قاعدة فقهية أو مسألة اصولية ؟
- التعدي من الصلاة والطهور الى سائر المركبات
- هل هما قاعدتان أو قاعدة واحدة
- الفرق بين قاعدتى الفراغ والتجاوز

قاعدة التجاوز والفراغ

والكلام فيها يقع في جهات:

الجهة الأولى : في كونها من المسائل الاصولية أو القواعد الفرعية . الميزان في كون المسألة اصولية ان تكون نتيجتها كبرى كلية ، لو انضم اليها صغراها أنتجت حكماً كلياً فرعياً الهياً . والمسألة الفرعية التي هي نتيجة المسألة الاصولية بعد ضم صغراها اليها ، كبرى كلية لو انضم اليها صغراها أنتجت حكما جزئياً .

هذا هو الفرق بين المسألة الاصولية والفرعية من الناحية الاولى . وهناك فرق بينهما من ناحية ثانية ، وهي ان المسألة الاصولية غير قابلة للالقاء الى المقلد ، بل تطبيقها على صغرياتها يكون من وظائف المجتهد ، بخلاف المسألة الفرعية ، حيث ان تطبيقها على صغرياتها يكون بيد المقلد ، وتطبيق المجتهد لا أثر له ، إلّا من باب حجية قوله ، بناءً على حجية الخبر الواحد في الموضوعات .

اذا عرفت ذلك وضح لك ان قاعدة الفراغ تكون من المسائل الفرعية من كلتا الناحيتين . أما من الناحية الاولى ، فلأنها حكم كلي الهي ، مستفاد من نتيجة المسألة الاصولية ، كحجية الخبر والظواهر وغيرها ، بعد ضم صغراها اليها ، وهو عدم الاعتناء بالشك اذا كان بعد الفراغ من العمل ، لو انضم اليه صغراه انتج حكماً جزئياً ، وهو عدم اعتناء الشخص الخاص بشكه الجزئي الخارجي الذي حدث بعد الفراغ .

وأما من الناحية الثانية ، فلأن تطبيق هذه القاعدة ، أعني عدم الاعتناء

بالشك الحادث بعد الفراغ، يكون بيد المقلد دون المجتهد كما هو ظاهر.

الجهة الثانية: ان بعض أخبار القاعدة وإن كان وارداً في خصوص الصلاة والطهور، إلّا أنه يتعدى منهما الى سائر المركبات لوجهين:

أحدهما: عموم العلة في قوله عليه السلام «هو حين يتوضأ أذكر»[1] وهي اشارة الى أمر ارتكازي من ان من اشتغل بعمل مركب يكون حين الاشتغال أشد تحفظاً على خصوصياته مما بعد الفراغ، فانه شيء للانسان غالباً.

ثانيهما: اطلاق بعض الأخبار، كقوله عليه السلام «اذا شككت في شيء، ودخلت في غيره، فليس شكك بشيء»[2] وقوله عليه السلام «انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه»[3] فتجري قاعدة الفراغ في جميع المركبات، ولا تختص بالبابين المذكورين.

والحاصل: ان قاعدتي التجاوز والفراغ تكونان من القواعد الفرعية، وليستا من المسائل الاصولية.

ثم هل هما من الاصول العملية، أي وظائف مقررة للشاك في مقام العمل، أو أنهما من الامارات الناظرة الى الواقع؟ ظاهر بعض الأخبار كقوله عليه السلام «انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه» وان كان هو الأول، إلّا ان ظاهر جلّها هو الثاني، كقوله عليه السلام «لأنه حينما يتوضأ أذكر منه حينما يشك» فالأظهر أنهما من الامارات، فان الملتفت اذا شرع في عمل مركب، فانَّ اخلاله بما اعتبر فيه لابد وأن يكون لأحد وجهين، إما الترك العمدي، وهو خلف، وإما الترك عن غفلة، وهو خلاف الأصل، فان ظاهر حال من هو مشغول بالعمل الالتفات الى خصوصياته، وبعد

---

(١) وسائل الشيعة: ١/باب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ٥/باب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١/باب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٢.

العمل نسي ، فنفس هذا المعنى كاشف عن عدم الاخلال وتمامية العمل .

إلّا انه لايترتب أثر عملي على هذا البحث أصلاً ، فان القاعدة مقدمة على الاستصحاب والاشتغال قطعاً ، سواء كانت امارة أو أصلاً ، على ماتقدم تفصيله . وجميع الامارات تتقدم عليها ، سواء كانت اصلاً أو امارة أيضاً .

وربما يقال : بظهور الثمرة في ترتيب آثار لوازمها العقلية وعدمه . فعلى القول بكونها امارة اذا جرت في الصلاة المشكوك وقوعها مع الطهارة ، وحكم باقترانها مع الطهارة ، كان لازمها عقلاً ثبوت الطهارة حتى بالنسبة الى الأعمال اللاحقة ، فيجوز الشروع معها في صلاة اخرى . وهذا بخلاف ما اذا قلنا بأنها اصل عملي ، فان مثبتاتها حينئذ لاتكون حجة .

وفيه : مابيناه في محله من ان حجية المثبتات لا تدور مدار الامارية والأصلية ، فكثير من الامارات لاتكون لوازمها حجة ، كاليد والظن في باب القبلة ونحو ذلك ، بل تدور حجية المثبتات مدار دليل الحجية ، فان كان دليل الحجية دالاً على ترتيب آثار اللوازم أيضاً رتب ، وإلّا فلا .

والظاهر ان حجية المثبتات منحصرة بباب الاخبارات والحكايات ، لا لما ذكره الآخوند من ان الاخبار عن الملزوم اخبار عن لازمه ، فيعمه دليل حجية الخبر ، فانه غير تام على اطلاقه ، لأنه يتوقف على العلم بالملازمة ، ولذا لايكون المنكر لما علم اخبار الامام به مكذباً للامام عليه السلام اذا لم يكن ملتفتاً الى الملازمة ، وهو واضح ، بل لقيام السيرة الممضاة شرعاً على ترتيب آثار لوازم الاخبار في باب الاقرار وغيره . ومن الواضح عدم قيام الدليل على ترتيب آثار لوازم القاعدة ، اصلاً كانت أو امارة ، لأن مفاد الأخبار عدم الاعتناء بالشك فيما مضى ، لا فيما لم يأت . فلا ثمرة لهذا البحث .

اذا عرفت المقدمة نشرع في المقصود فنقول : لم يستشكل أحد في أن قاعدة

الفراغ عامة تجري في جميع ابواب العبادات من الصلاة والطهارات والحج ، بل في المعاملات بالمعنى الأخص من العقود والايقاعات ، بل في المعاملات بالمعنى الأعم كالتطهير ونحوه ، كما هو الحال في اصالة الصحة في فعل الغير . كما لم يستكشل ظاهراً أحد في عدم جريان قاعدة التجاوز في الطهارات الثلاث ، اما تخصيصاً أو تخصصاً .

وانما الكلام في انَّ قاعدة التجاوز عامة تعم جميع أبواب الفقه ، وقد خرج عن عمومها باب الوضوء بالنص الصريح الدال على الاعتناء بالشك في الأثناء ، وألحق به الغسل والتيمم بالاجماع أو للمناط . أو انها مختصة بباب الصلاة ، وخروج الطهارات الثلاث يكون بالتخصص لا بالتخصيص ؟ ظاهر كلام الشيخ هو الأول .

ولكن الميرزا اصرّ على اختصاصها بباب الصلاة دون غيرها[1] ، فلا حاجة في اثبات عدم جريانها في الوضوء بالتمسك بالنص ، ولا في الحاق الغسل والتيمم به الى الاجماع والعلم بالملاك .

وتحقيق الكلام في ذلك مبني على بيان ان قاعدة التجاوز والفراغ قاعدتان ، أو أنهما قاعدة واحدة ، يعبر عنها تارة بقاعدة الفراغ ، واخرى بقاعدة التجاوز .

الجهة الثالثة : في انهما قاعدتان أو قاعدة واحدة .

قد يقال : بأنهما قاعدتان . ويستدل على ذلك بوجوه :

الوجه الأول : ان المجعول في كل منهما مغاير للمجعول في الآخر ، فان التعبد في مورد قاعدة التجاوز انما هو بأصل وجود المشكوك بنحو مفاد كان التامة ، وفي مورد قاعدة الفراغ يكون الوجود مفروغاً عنه ، والتعبد بصحته بنحو مفاد كان الناقصة ، أي بالملزوم دون اللازم فلا يمكن الجمع بينهما بدليل واحد .

---

(١) اجود التقريرات : ٤٦٨/٢ .

وبعبارة اخرى : التعبد في مورد قاعدة الفراغ انما هو بالصحة ، ويكون وجود أصل المشكوك مفروض الوجود ، وبعد فرض وجوده يعبدنا الشارع بصحته . والمشكوك في مورد قاعدة التجاوز مفروض العدم ، ولذا يكون التعبد بأصل وجوده . ومن الظاهر ان فرض الوجود وفرض العدم متنافيان ، لايمكن الجمع بينهما في دليل واحد .

وأجاب [١] عنه الشيخ ﷺ بأن المشكوك في كلا الموردين هو الوجود بنحو مفاد كان التامة ، غايته انه في قاعدة التجاوز هو وجود الجزء ، وفي قاعدة الفراغ وجود المجموع المركب من حيث المجموع . كما أن التعبد أيضاً في كلا الموردين متعلق بأصل الوجود بنحو مفاد كان التامة ، غايته في قاعدة الفراغ بوجود العمل الصحيح . فالمشكوك فيه والمجعول في كلتا القاعدتين شيء واحد .

وأورد عليه الميرزا [٢] بوجهين :

أحدهما :ان ارجاع قاعدة الفراغ الى الشك في وجود المركب من حيث المجموع ، وكون التعبد فيها بوجود العمل الصحيح أي الجامع للشرائط ، خلاف ظاهر دليلها ، كقوله ﷺ «مامضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه» [٣] فان ظاهره كون أصل العمل مفروغاً عنه ، والتعبد انما هو بصحته . بخلاف دليل قاعدة التجاوز ، كقوله ﷺ « اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » فانه ظاهر في الشك في أصل وجود الشيء ، وان التعبد يتعلق بأصل وجوده وتحققه ، فارجاع الأول الى الثاني يكون من قبيل الأكل من القفا .

ثانيهما : أنه في باب العبادات يترتب الأثر على التعبد بوجود طبيعي العمل

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٧٠٩ ـ ٧١٠ .

(٢) اجود التقريرات : ٢/٤٦٥ .

(٣) وسائل الشيعة : ١ / باب ٤٢ من أبواب الوضوء ، ح ٦ .

المأمور به في الخارج ، لأن هم العقل فيها هو تحصيل المؤمن من العقاب فراراً من الاشتغال اليقيني ، وهو يحصل بذلك ، إلّا ان الأثر في باب المعاملات لايترتب على ذلك ، أي على وجود طبيعي المعاملة خارجاً ، بل هو مترتب على صحة المعاملة الشخصية الخاصة ، فلا يكفي فيها التعبد بوجودها خارجاً . فعلى ماذكره الشيخ لايترتب الأثر على قاعدة الفراغ إلّا في باب العبادات دون المعاملات .

ونقول : أما ما أفاده من أن ارجاع قاعدة الفراغ الى التعبد بوجود العمل الصحيح خلاف ظاهر الدليل ، متين جداً كما عرفت .

وأما ماذكره ثانياً ، ففيه : انه ليس مراد الشيخ من كون مفاد قاعدة الفراغ هو التعبد بتحقق العمل الصحيح وجود طبيعي العمل خارجاً من أي فاعل ، وإلّا لما نفع جريانها في العبادات أيضاً ، بداهة ان وجود طبيعي المأمور به خارجاً ولو من غير المكلف لا يوجب أمنه عن العقاب ، ولا فراغ ذمته ، بل المراد وجود العمل الصحيح من شخص المكلف الشاك .

وعليه يترتب الأثر على جريانها في المعاملات أيضاً ، وذلك لأن الأثر في لسان الأدلة وان رتب على المعاملة الموجودة في الخارج بنحو القضية الحقيقية ، إلّا أنه اذا جرت القاعدة في معاملة في صحتها شك بعد الفراغ عنها ، فمعناها التعبد بصدور المعاملة الواقعة على المورد الخاص من الشخص المعين وهو الشاك ، ولم يؤخذ في موضوع الأثر أكثر من ذلك ، فالارجاع المزبور لايوجب اختصاص القاعدة بالعبادات .

ولكن الاشكال في نفسه غير وارد ، وذلك لأن الاطلاق كما بين في محله عبارة عن رفض القيود لا أخذها ، فمعنى اطلاق قوله : الخمر حرام عدم دخل خصوصية من خصوصياته في موضوع الحكم ، بحيث لو امكن وجود خمر في الخارج عار عن جميعها لشمله الحكم .

وعليه ففي الأخبار الواردة في المقام أن الشك في الشيء بعد التجاوز عنه لايعتنى به مطلقاً ، سواء كان في الوجود أو في الصحة . ولا يستلزم اطلاقه فرض وجود المشكوك وفرض عدمه في دليل واحد ، بل يكون ذلك من قبيل اختلاف الموارد في بقية الاطلاقات .

وبالجملة كما يعم دليل حجية البينة مثلاً أو غيرها من الحجج موارد قيامها على وجود المشكوك وموارد قيامها على صحته ، من دون لزوم الجمع بين متنافيين ، كذلك في المقام . فثبوتاً لا مانع من شمول دليل واحد وتكفل جعل فارد لكلتا القاعدتين .

إلّا انه ربما يمنع عن ذلك اثباتاً ، بدعوى : ان صدق عنوان التجاوز والمضي والدخول في الغير فيما اذا كان الشك في أصل الوجود ، أي في مورد قاعدة التجاوز حقيقي ، بداهة ان المضي والتجاوز عن ذات المشكوك مع فرض الشك في وجوده لا معنى له ، فلابد وأن يراد به تجاوز محله ، وهذا متحقق فيه حقيقة وبلا عناية . بخلاف موارد الشك في الصحة ، فانه لامعنى لتجاوز محلها إلّا بعناية ومسامحة ، بأن يراد بها وجود العمل الصحيح ، فلا يعمها هذه العناوين المأخوذة في الأدلة ، فالمانع اثباتي .

وفيه : ان الشك في الصحة لابد وان يرجع الى الشك في الوجود ، لا لما ذكره الشيخ ، المحتاج الى عناية ومسامحة ، بل لأن الصحة أمر انتزاعي ، فالشك فيها يرجع الى الشك في منشأ انتزاعها ، وهو شرط الجزء أو جزء الجزء ، مثلاً الشك في صحة تكبيرة الاحرام لابد وان يكون من جهة الشك في الاتيان بجزئها كالهمزة مثلاً ، أو شرطها كوقوعها في حال القيام الذي هو شرط للنص الصريح ، فيصدق عليه عنوان التجاوز حقيقة بلا عناية ، ويكون التعبد في كلا الموردين بأصل الوجود .

ثم انه قد يتوهم عدم تمامية ذلك في شرط الجزء ، فانه اذا شككنا بعد الفراغ عن الصلاة في صحتها من حيث اقترانها مع الطهارة وعدمه ، فان قلنا : بأن قاعدة الفراغ مفادها التعبد بصحة المأتي به ، فلا يلزم من جريانها محذور ، بل لايترتب عليه سوى صحة مامضى منها لا مايأتي كما هو ظاهر الدليل . وأما ان قلنا : بان مفادها التعبد بتحقق الشرط كالطهارة في المثال ، فلازمه عدم الاحتياج الى التطهير بالاضافة الى العبادات المشروطة بها فيما بعد أيضاً ، لأن الطهارة حاصلة بالتعبد ، ولم يتحقق لها ناقض بالوجدان ، مع أنه لم يقل به أحد .

وبالجملة الشك في الصحة غير معقول إلّا اذا رجع الى الشك في وجود الجزء أو الشرط ، فيصدق تجاوز المكلف عن المشكوك فيه ودخوله في غيره بلا عناية حتى في مورد قاعدة الفراغ .

وقد يقال : ان هذا لايتم بالاضافة الى الشرط ، وان تم بالقياس الى الجزء ، فان التعبد بوجود الجزء لايترتب عليه سوى صحة العمل الماضي ، ولا ربط له بالعمل الذي لم يأت بعد ، وهذا بخلاف التعبد بوجود الشرط ـ كالطهارة ـ حين الاشتغال بالعمل الذي فرغ عنه ، والمفروض عدم تحقق ناقض له بعد ذلك ، فهو متطهر وواجد للشرط بحكم الشارع ، فيجوز له الاتيان بما يعتبر فيه الطهارة بعد ذلك أيضاً . ولم يقل به أحد ، فان الأدلة كلها ناظرة الى الاعمال التي تجاوز عنها المكلف ومضت ، دون ما لم يأت ، فلا يتم ارجاع الشك في الصحة الى الشك في وجود الشرط أو الجزء .

والجواب عنه : مبني على بيان الفرق بين الجزء والشرط ، وان تقدم الكلام فيه مفصلاً ، فنقول : الجزء عبارة عما تعلق به الأمر الضمني الانحلالي من الأمر بالمركب . بخلاف الشرط ، فان ذات الشرط لايتعلق بها الأمر من المركب أصلاً ، بل ربما لايكون مقدوراً كالوقت ، وانما يتعلق الأمر بالتقيد به ، أي باقتران الواجب

معه و وجودها معاً في زمان واحد في الزمانيات دون نفس الزمان ، فهذا التعبير أيضاً لايخلو عن مسامحة ، فنعبر عنه بالعند ، ونقول : الوجوب تعلق بوجود الواجب عند تحققه .

وعليه فالشك في وجود الشرط معناه الشك في وجود التقيد والتقارن الواجب . والتعبد بوجوده عبارة عن التعبد بوجود ذاك التقارن ، لا بتحقق أصل الشرط . نعم هو لازم وجود التقيد عقلاً ، إلّا انك عرفت عدم حجية مثبتات قاعدة الفراغ . فاذاً لا محذور في ارجاع الشك في الصحة والتعبد بها الى الشك في وجود الشرط أو الجزء .

فتلخص : ان المجعول في كلتا القاعدتين هو التعبد بوجود المشكوك فيه ، لا أن المجعول في كل منهما مغاير لما هو المجعول في الآخر ، فلا مانع من التعبد بهما بجعل واحد ثبوتاً . كما لا مانع من شمول الدليل الواحد لهما ، لصدق عنوان التجاوز والمضي عن محل المشكوك في كلا الموردين ، فقوله عليه السلام « اذا شككت في شيء ودخلت في غيره » يعمها .

الوجه الثاني : الذي استدل به لتغاير القاعدتين ماذكره الميرزا قدس سره [1] وحاصله : ان لحاظ الجزء بما هو لحاظ استقلالي ، وبما أنه جزء للمركب ملحوظ بلحاظ تبعي ، كما يتضح ذلك بلحاظ الدار مجموعاً ، ولحاظ كل من اجزائه مستقلاً . وعليه فاذا فرضنا ان القاعدتين مجعولتان بجعل واحد ودليل فارد ، لزم كون لحاظ الاجزاء الذي هو لحاظ واحد تبعياً واستقلالياً ، وهو محال ، وذلك لأن التعبد في قاعدة الفراغ انما هو بتحقق المركب من حيث المجموع ، وفي قاعدة التجاوز بتحقق الجزء بما هو ، فيلزم من الجمع بينهما بدليل واحد اجتماع اللحاظين .

---

(١) اجود التقريرات : ٤٦٥/٢ .

والجواب عنه بوجوه :

الأول : النقض ، فانه على هذا يلزم استحالة جعل قاعدة الفراغ في نفسها ، فانها تجري عند الشك في صحة الاجزاء أيضاً ، كما تجري اذا شك في صحة مجموع العمل من حيث المجموع ، فيلزم من ذلك المحذور المذكور ، إذ يلزم حينئذ كون لحاظ الأجزاء الذي لحاظه واحد تبعياً واستقلالياً .

الثاني : ما ذكرنا من ان الاطلاق عبارة عن رفض القيود لا اخذها ، فموضوع الحكم المطلق هو الكلي الملغى عنه جميع الخصوصيات الفردية ، وهي من اختلاف الموارد ، فلم تلحظ في المقام خصوصية المركب ، ولا خصوصية الجزء بما هو ، بل كل ذلك ملغى ، وموضوع الحكم ماشك فيه بعد التجاوز عنه ، سواء كان جزءً أو كلاً .

ومن هنا لو حكمنا بأن كل ممكن محتاج الى المؤثر ، وجعل موضوعه عنوان الممكن ، شمل الحكم للمختلفين في المرتبة كالعلة والمعلول ومثاله النار والحرارة ، والجزء والكل ومثاله الباب والدار ، لصدق عنوان الممكن على جميعها ، وفي المقام أيضاً .

الثالث : ماذكرناه من رجوع الشك في الصحة الى الشك في وجود الجزء أو الشرط بالمعنى الذي ذكرناه ، فلا يلزم من تكفل الدليل الواحد لهما الجمع بين اللحاظين ، بل المجعول هو عدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز ، سواء كان في الوجود أو في الصحة في الأثناء أو بعد العمل .

ومما اورد به عليه أن المضي والتجاوز في مورد قاعدة الفراغ ، أعني الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل المركب ، حقيقي غير محتاج الى عناية ، وفي مورد قاعدة التجاوز بما انَّ المشكوك فيه اصل وجود الجزء أو الشرط لا معنى فيه للمضي والتجاوز عنه حقيقة ، فلابد من عناية ، اما في الاسناد بأن يكون التجاوز

مسنداً حقيقة الى محل الجزء أو الشرط واسند مسامحة الى نفسه ، واما في اللفظ بالاضمار والتقدير . ومن الظاهر عدم امكان اعمال العناية وعدمه في استعمال واحد ، أي الجمع بين ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً في استعمال واحد ، فلابد وأن تكونا قاعدتين ، ويدل على كل منها دليل مستقل .

والجواب عنه يظهر مما ذكرناه من رجوع الشك في صحة المركب الى الشك في وجود الجزء أو الشرط ، وهو مهم المكلف الذي يحصل به الامتثال . فانه عليه دائماً يكون الشك في الوجود ، ويكون التجاوز باعتبار محله ، واطلاقه بعناية ومسامحة في الجميع .

الوجه الثالث : مما استدل به على تعدد القاعدتين ماذكره الميرزا ﷺ من انهما إن كانتا قاعدتين لايلزم محذور . وإن كانتا قاعدة واحدة لزم التدافع بين دليل قاعدة الفراغ ، وذلك لأن دليل الفراغ كقوله عليه السلام «كل مامضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه»[1] بمنطوقه يدل على عدم الاعتناء بالشك اذا كان بعد الفراغ ، وبمفهومه يدل على الاعتناء به اذا كان قبل المضي والفراغ ، فالشك في اتيان الجزء بعد التجاوز في الاثناء يكون مورداً للمفهوم ، فبناءً على كونهما قاعدتين يكون دليل التجاوز وارداً في مورد المفهوم ، فيقدم عليه بالحكومة أو التخصيص ، فلا تدافع . وأما اذا كانتا قاعدة واحدة ، فالشك في الجزء أو الشرط في الأثناء يكون داخلاً تحت المنطوق والمفهوم باعتبارين ، فمن حيث شمول الرواية للمركب يكون الشك في الجزء قبل المضي ، فلابد من الاعتناء به بمقتضى المفهوم ، ومن حيث شمولها للشك في الجزء بعد تجاوز محله لابد من الغائه وعدم الاعتناء به ، فيلزم التدافع ، فلابد وأن تكونا قاعدتين لأن لايلزم هذا المحذور .

---

(١) وسائل الشيعة : ١ / باب ٤٢ من أبواب الوضوء ، ح ٦ .

ونقول : لو كان عند الشك في وجود الجزء أو الشرط شك واحد لكان لهذا الاشكال مجال ، وإن كان قابلاً للدفع . إلّا ان الموجود هناك شكان ، أحدهما شك في حصول الامتثال وسقوط الأمر ، أي الامتثال وسقوط الأمر من حيث الجزء مشروطاً بانضمام سائر الاجزاء ، وهو مسبب عن الشك في تحقق الجزء أو الشرط ، فاذا فرضنا سقوط الشك الأول بالتعبد لايبقى مجال للشك الثاني .

وبعبارة اخرى : بعد ما أرجعنا الشك في الصحة الى الشك في الوجود ، نرى انه لا منشأ للشك في صحة المجموع المركب قبل مضيه سوى الشك في وجود الجزء أو الشرط المشكوك فيه ، إذ المفروض أنه تام من بقية الجهات ، والشك فيه انما هو من جهة احتمال الاخلال بذاك الجزء أو الشرط المتقدم ، الدخيل في صحة المجموع المركب ، حتى الاجزاء اللاحقة ، فاذا الغي بالتعبد الشرعي لايبقى شك في صحة المركب ليكون قبل المضي ومورداً للاعتناء .

فتحصل : انه لا مانع ثبوتاً من كونهما قاعدة واحدة مدلولة لدليل واحد .

ثم ان المحقق النائيني أرجعهما الى قاعدة واحدة ، لكن بعكس ما صنعناه ، أي أرجع التجاوز الى قاعدة الفراغ ، بدعوى : ان المجعول انما هو التعبد بعدم الاعتناء بالشك اذا كان بعد الفراغ والتجاوز عن المركب ، ثم في خصوص باب الصلاة باعمال المولوية اعتبر الشارع الجزء بمنزلة الكل ، وجعل التجاوز عن محله بمنزلة التجاوز عن المركب ، فبالتعبد أوجد صغرى تعبدياً لقاعدة الفراغ ، أعني الشك بعد العمل المركب . ويمكن الاستدلال عليه بقوله عليه السلام في رواية ابن أبي يعفور « اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء ، انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه »[1] فانه مشتمل على الأصل والعكس ، أي على عدم

---

(١) وسائل الشيعة : ١ / باب ٤٢ من أبواب الوضوء ، ح ٢ .

الاعتناء بالشك بعد الفراغ عن المركب، والاعتناء به اذا كان قبل التجاوز عنه.

ثم في صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر صرح بعدم الاعتناء بالشك في اجزاء الصلاة في الاثناء بعد التجاوز عنها بقوله «رجل شك في الركوع وهو ساجد، أو شك في السجود وهو قائم» فجعل التجاوز عن محل الجزء في الصلاة كالتجاوز عن المجموع المركب في غيرها.

ويمكن أن يقال: انه ليس ملاك قاعدة الفراغ كون الشك بعد الفراغ عن المركب، بل ملاكها الشك في الصحة، سواء كان صحة مجموع العمل بعد الفراغ عنه، أو صحة الجزء بعد التجاوز عن محله. كما ان ملاك قاعدة التجاوز كون الشك في الوجود، والشاهد عليه اطلاق دليل قاعدة الفراغ بل عمومه الشامل لما اذا كان الشك بعد مضي مجموع العمل أو مضي الجزء المشكوك فيه ولو كان في اثناء العمل. كقوله عليه السلام «إذا شككت في شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء» وبعد ما ارجعنا الشك في الصحة الى الشك في الوجود اتحدت القاعدتان.

وأما رواية ابن أبي يعفور فمضافاً الى اختصاصها بباب الوضوء دون سائر الأبواب، فهي مجملة، لأن الاستدلال بها مبني على رجوع الضمير الى الوضوء، وهو خلاف الظاهر، بل الظاهر رجوعه الى المشكوك من الجزء أو الشرط، والدخول في غيره لا في غير الوضوء، كما يستفاد ذلك من بقية الاخبار، ولا أقل من الاجمال، فلا يستفاد منها الاختصاص، أي اختصاص قاعدة الفراغ بما اذا كان الشك بعد الفراغ عن المجموع المركب، هذا أولاً.

وثانياً: ان موثقة جابر[1] وصحيحة زرارة[2] وان كانتا واردتين في

---

(١) وسائل الشيعة: ٤/ باب ١٣ من أبواب الركوع، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٥/ باب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة، ح ١.

خصوص الصلاة ، إلّا انهما مشتملتان على كبرى كلية . ومجرد الاجماع على لزوم الاعتناء بالشك في الاثناء في غير باب الصلاة لايوجب انقلاب ظهور الرواية في الكبرى الكلية واختصاصه باب الصلاة .

فتحصل : انه ثبوتاً لا مانع من دخول الشك في الأجزاء أو الشرائط في الأثناء أو بعد العمل تحت قاعدة واحدة ، بارجاع الفراغ الى التجاوز على ماتقدم . وليس المجعول في كل من الموردين مخالفاً للمجعول في المورد الآخر .

فيقع الكلام في مقام الاثبات ، وان المستفاد من الأدلة أي شيء . هل المستفاد منها قاعدة واحدة أو قاعدتان في موردين ؟ . وعليه يمكن ان يعتبر في احداهما ما لم يعتبر في الاخرى ، كالدخول في الغير في قاعدة التجاوز دون الفراغ .

ونقول : الروايات المشتملة على عنوان المضي كقوله عليه السلام «كل ما شككت في شيء مما قد مضى فأمضه كما هو »[1] ظاهرة في قاعدة الفراغ ، لظهور المضي في المضي الحقيقي ، كما ان ظاهر الاسناد يكون حقيقياً . وعليه فيختص بموارد الشك في صحة العمل الذي مضى حقيقة ، ولا يعم موارد الشك في أصل وجود الجزء أو الشرط ، بداهة عدم صحة اسناد المضي اليه حقيقة ، فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، وكيف يصدق المضي على مالم يحرز وجوده بعد ؟ !

نعم تعم هذه الأخبار موارد الشك في صحة الجزء وفساده بعد فرض تحققه ، لاطلاقها وصدق مضي الجزء الذي يشك في صحته وفساده . فهذه الروايات مختصة بقاعدة الفراغ وعدم الاعتناء بالشك في صحة العمل بعد الفراغ عنه .

وأما أخبار قاعدة التجاوز ، فهي منحصرة بصحيحة زرارة ، وموثقة

---

(١) وسائل الشيعة : ٥ / باب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة ، ح ٣ .

اسماعيل [١] بن جابر . وهما مشتملتان على عنوان الخروج عن المشكوك ، والدخول في غيره ، ولابد وان يكون اسناده اليه مسامحياً لما عرفت . ومفادهما عدم الاعتناء بالشك في الجزء أو الشرط بعد تجاوز محلهما ، فالمجعول بحسب مقام الاثبات أمران بملاكين ، أحدهما : الغاء الشك في الصحة بعد الفراغ ، والثاني : الغاء الشك في وجود الجزء أو الشرط بعد تجاوز محله . هذا وإن أمكن استفادة قاعدة الفراغ من الصحيحة والموثقة أيضاً ، بناء على ماذكرناه من رجوع الشك في الصحة الى الشك في الوجود ، لو لم تكن بنفسها مجعولة بملاك يخصه كما عرفت .

فمقام الاثبات يقتضي تعدد القاعدتين . فلابد من البحث عن خصوصيات كل منهما ، من عمومها وخصوصها ، واعتبار ما احتمل اعتباره فيها .

فنقول : أما قاعدة الفراغ ، فلا اشكال في كونها عامة ، تجري في جميع الأبواب من العبادات والمعاملات ، على ماهو مقتضى عموم دليلها . بل هي عين اصالة الصحة ، الجارية في فعل الغير ، غاية الأمر انها تجري في فعل نفس الانسان .

وأما قاعدة التجاوز فذهب الميرزا ﷺ الى اختصاصها بباب الصلاة [٢] ، تبعاً لبعض من تقدم . والمعروف انها أيضاً عامة ، وقد خرج عنها باب الوضوء جزماً ، والغسل والتيمم احتمالاً الحاقاً . والظاهر من الأدلة هو الثاني .

وقد ذكر في وجه الاختصاص ما حاصله : ان الصحيحة وان كانت مطلقة ، والموثقة عامة ، إلّا أنه لايمكن الأخذ باطلاق الاولى وعموم الثانية ، وذلك لأن من مقدمات الاطلاق عدم وجود القدر المتيقن في البين ، وهو موجود في الصحيحة ، وهو موارد السؤال ، فيها رجل شك في التكبير وهو في القراءة أو شك في الركوع

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ / باب ١٣ من أبواب الركوع ، ح ٤ .

(٢) أجود التقريرات : ٢ / ٤٦٨ .

وهو ساجد الى غيره من اجزاء الصلاة ، فلا يتحقق للجواب اطلاق . وكذلك العموم ، فان دلالته عليه مبني على جريان مقدمات الاطلاق في المدخول ، واثبات ان المراد به الطبيعة المحضة ، وقد عرفت عدم تماميته ، لوجود القدر المتيقن في البين .

ونقول : الحق عدم تمامية شيء منهما . أما الاطلاق فهو متوقف على عدم البيان . واما وجود المتيقن فغير مانع عن جريان المقدمات ، ولذا لم يتوقف احد من الفقهاء من التمسك بالمطلقات مع وجود القدر المتيقن لها ، منها : رواية ابن أبي بكير ، فانَّ مورد السؤال فيها الصلاة في وبر السنور والسنك والسنجاب ، وهي المتيقن من اطلاق جواب الامام عليه السلام ومنعه عن الصلاة في وبر ما لايؤكل لحمه [1] ، ولم يتوقف احد من الفقهاء في التمسك باطلاقه الى غير ذلك من الموارد الكثيرة .

هذا ومع التنزل فلا ينبغي الشك في التمسك بعموم الموثقة ، ولو سلمنا كون القدر المتيقن مانعاً عن التمسك بالاطلاق ، وذلك لما بيناه في بحث العام والخاص من ان شمول العام يكون بالوضع من غير حاجة الى مقدمات الحكمة في المدخول ، ومن هنا قدمناه على المطلق عند المغارضة . نعم على مسلك الآخوند يكون حالها حال الصحيحة من هذه الجهة .

ثم هل يعتبر في قاعدة الفراغ أو التجاوز الدخول في الغير أو لا يعتبر ذلك ؟

أما قاعدة التجاوز ، فالظاهر فيها اعتبار الدخول في الغير ، فانه صرح بذلك في الصحيحة والموثقة . ولو لم يكن مذكوراً فيهما لقلنا باعتباره فيها أيضاً ، لما عرفت من ان استناد التجاوز الى ما يشك في وجوده لابد وأن يكون مسامحياً باعتبار تجاوز محله ، إذ يستحيل صدق التجاوز عن الشيء الذي لم يحرز وجوده بعد حقيقة ، فلابد وان يكون بلحاظ تجاوز محله ، ومن الظاهر عدم تحقق التجاوز

---

(١) وسائل الشيعة : ٣/باب ٢ من أبواب لباس المصلي ، ح ١ .

عن محل المشكوك قبل الدخول في غيره ، فلا يكون الشك في وجود الجزء أو الشرط ملغى إلّا اذا كان بعد الدخول في غير المشكوك . وسنتكلم في اعتبار خصوصية خاصة في الغير وعدمه .

وأما قاعدة الفراغ : فمن هذه الجهة لايعتبر فيها الدخول في الغير ، لصدق المضي عن الشيء حقيقة فيما اذا شك في صحته بعد الفراغ عنه قبل الدخول في الغير ، فعنوان المضي لايقتضي الدخول في الغير .

إلّا انّه يقع الكلام فيها في مقامين :

أحدهما : في انّه هل لدليلها اطلاق يعم موارد الشك في الصحة قبل الدخول في الغير ، أي من حيث ثبوت المقتضي لعدم اعتبار الدخول في الغير .

ثانيهما : في أنه بعد ثبوت الاطلاق ، هل يكون هناك مانع عن التمسك به أي مقيد أو مخصص لاطلاقه أو عموم ، أو لا ؟

أما المقام الأول : فقد يمنع عن التمسك باطلاق أحدى الروايتين ، وعموم الاخرى من جهات :

أحداها : ان المطلق ينصرف الى أفراده الشايعة ، ولا يعم الأفراد النادرة ، والأفراد الشايعة للشك فيما مضى موارد الدخول في الغير دون غيره .

وفيه : ان اختصاص المطلق بالفرد النادر مستهجن لا عمومه له ، وإلّا لما أمكن التمسك باطلاق اكثر المطلقات ، مع أنه لم يستشكل في التمسك باطلاقها أحد ، ولذا تمسكوا باطلاق موثقة ابن بكير التي حكم الامام عليه السلام فيها بفساد الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه ، وحكموا بفسادها في اجزاء الأفراد النادرة من الحيوان كالأسد والكركدن ونحوها من دون نكير .

ثانيها : وجود القدر المتيقن في البين ، فان المتيقن من الشك فيما مضى ما اذا كان بعد الدخول في الغير .

وفيه : أولاً : ان وجود القدر المتيقن لايمنع التمسك بالاطلاق .

وثانياً : على فرض تسليمه لايمنع ذلك في التمسك بعموم الرواية الاخرى .

ثالثها : وهو الذي اختاره الميرزا ، وبنى عليه ، وهو ان التمسك بالاطلاق انما يكون في الماهية التي يكون صدقها على جميع أفرادها على حد سواء ، كالماء الصادق على ماء الفرات وماء دجلة وماء البحر وغيرها بنحو واحد . وأما الماهية التشكيكية فلا يجوز فيها التمسك بالاطلاق ، كعنوان الحيوان ، فانه لغة وان كان صادقاً على الانسان أيضاً ، إلّا أنه منصرف عنه عرفاً ، ولذا لو اطلق على أحد اشمأز وانضجر ، ففي مثله لايمكن الأخذ بالاطلاق ، ولذا لم يتمسك أحد باطلاق موثقة ابن أبي بكير للحكم بفساد الصلاة في شيء من اجزاء الانسان كشعره مثلاً .

ثم طبق هذا المعنى على المقام وادعى ان المضي عن المشكوك ماهية تشكيكية صدقه على ماقبل الدخول في الغير خفي ، فلا يمكن الأخذ باطلاقه .

وفيه : ان التشكيك في صدق الماهية على قسمين ، لأن اختلافها في الصدق تارة : يكون من حيث الظهور والأظهرية ، بأن تكون صدقها على جميع افرادها ظاهراً إلّا ان صدقه على بعضها اظهر من صدقها على البعض الآخر ، وفي مثله لا مانع من التمسك بالاطلاق ، بل اكثر المطلقات من هذا القبيل . واخرى : يكون الاختلاف من حيث الخفاء والظهور ، بأن يكون صدق الماهية على فرد خفياً ، كصدق الحيوان على الانسان حيث لايراه العرف فرداً لتلك الطبيعة ، وفي مثله يتم ما افاده ﷺ . إلّا ان عنوان المضي من قبيل الأول دون الثاني ، فان صدقه على جميع الموارد ظاهر ، إلّا انه اظهر صدقاً فيما اذا كان الشك بعد الدخول في الغير ، وإلّا لزم الاقتصار في مورد القاعدة على ما اذا كان الشك بعد الحيلولة أي بعد خروج الوقت ، لأن صدق الشك فيما مضى عليه اوضح من صدقه على غيره .

فتحصل : ان المقتضي لعدم اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ تام ،

وهو اطلاق أحدى الروايتين وعموم الآخرى .

المقام الثاني : وهو البحث عن المانع . ربما يقال : ان المانع عن التمسك باطلاق ادلة الفراغ اعتبار الدخول في الغير في صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر ، حيث اعتبر فيهما الدخول في الغير بقوله عليه السلام « اذا شككت في شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » وقوله عليه السلام في الاخرى « كلما شككت في شيء مما جاوزته ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » فانه يوجب تقييد اطلاق ما دل على عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ .

وفيه : **أولاً** : ان الروايتين واردتان في قاعدة التجاوز ، واعتبار الدخول في الغير فيها لايوجب اعتباره في قاعدة الفراغ ، بعد مافرضناهما قاعدتين .

وبعبارة اخرى : ماتعلق به الشك في مورد قاعدة التجاوز انما هو الجزء أو الشرط لا بما هي ، بل بوجود الطبيعي الذي هو المأمور به ، والتجاوز عنه لابدَّ وأن يكون بعناية التجاوز عن محله ، وهو لا يتحقق إلّا بالدخول في الغير . وهذا بخلاف الشك في الصحة ، الذي هو مورد قاعدة الفراغ ، فاعتبار الدخول في الغير في دليل تلك القاعدة غير مستلزم لتقييد اطلاق دليل هذه القاعدة .

وبعبارة ثالثة : ان التعبد في مورد قاعدة الفراغ وهو الشك في الصحة بملاك مغاير لملاك التعبد بالغاء الشك في مورد قاعدة التجاوز ، وهو الشك في الوجود ، فاعتبار أمر في احداهما لايستلزم اعتباره في الاخرى .

وثانياً : ان هذا القيد أعني الدخول في الغير توضيحي وليس باحترازي ، لأن الدخول في الغير كما عرفت عند الشك في وجود الجزء محقق للتجاوز ، ولذا ذكرنا انه لابد من القول باعتباره ولو لم يدل عليه دليل خاص ، فاذاً لايمكن ان يكون مقيداً لاطلاق دليل الشك في الصحة ، الذي يتحقق فيه المضي حقيقة قبل الدخول في الغير .

وربما يتمسك لتقييد الاطلاقات بقوله عليه السلام في موثقة ابن أبي يعفور «اذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء» فاعتبر فيها الدخول في الغير في قاعدة الفراغ، فيقيد به اطلاق مادل على الغاء الشك في الشيء بعد مضيه أو عمومه.

وفيه: أولاً: ان هذه الرواية مجملة، لاحتمال رجوع الضمير الى المشكوك، فيكون دليلاً على قاعدة التجاوز كالصحيحة والموثقة المتقدمتين. وقيام الدليل على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء لايوجب ظهور الرواية فيما لم يكن ظاهراً فيه، ولا رجوع الضمير الى الوضوء.

وثانياً: نفرض رجوع الضمير فيها الى نفس الوضوء، إلّا ان قوله عليه السلام في ذيل الرواية «انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه» الذي هو كبرى كلية ينافي ـ لاشتماله على الحصر ـ اعتبار الدخول في الغير على نحو الاطلاق، إذ حينئذ يكون في البين واسطة، وهو ما اذا كان الشك بعد التجاوز وقبل الدخول في الغير، فلابد من حمل اعتبار الدخول في الغير على ما اذا توقف صدق التجاوز على ذلك.

وثالثاً: الغير مطلق لم يقيد بكونه غيراً مترتباً على المشكوك، فيعم حتى مثل السكوت والتكلم أو السكون والحركة من الاكوان الاربعة التي لايخلو عنها انسان، ومن الظاهر ان الدخول في مثل ذلك ملازم لتحقق عنوان المضي، فان المصلي بمجرد ان سلم دخل فيها لا محالة. والدخول في الغير بهذا المعنى مما لابد منه، وهو خارج عن محل الكلام.

ورابعاً: على فرض التنزل عن جميع ذلك، فالرواية انما اعتبرت الدخول في الغير في جريان قاعدة الفراغ في خصوص الوضوء، وبينت كبرى كلية بعد ذلك من غير تقييد، ولعل للوضوء خصوصية لايتحقق المضي عنه احياناً إلّا بذلك، بخلاف غيره كالصلاة مثلاً، فانه بمجرد التسليم فيها يصدق المضي عليها، وأن

الشك في شيء من اجزائها أو شرائطها شك بعد المضي .

فتحصل : انّه ليس لاطلاق دليل الفراغ أو عمومه مقيد . امّا موثقة ابن أبي يعفور ، فلما عرفت من ان ذيلها قرينة على عدم اعتبار الدخول في الغير إلّا فيما اذا توقف صدق التجاوز عليه .

وبهذا ظهر عدم صلاحية صحيحة زرارة أيضاً لتقييد الاطلاقات ، وهي ماورد فيمن شك في غسل يديه وهو على وضوئه أي مشغول به ، فأمر عليه السلام بالاعتناء بالشك ، ثم ذكر عليه السلام ما مضمونه أنه اذا فرغ من وضوئه وأتمه ودخل في الصلاة او غيرها ثم شك فيه فلا يعتني بشكه .

وقد يتخيل تقييد المطلقات بها ، حيث صرح فيها بالدخول في الغير بعد الفراغ واتمام الوضوء .

وفيه : ان ذكر هذا القيد ان كان للاحتراز لزم اهمال الامام عليه السلام لبيان حكم بعض صور الشك ، وهو ما اذا كان الشك بعد الفراغ وقبل الدخول في الغير ، وهو بعيد ، فلابد من ان يكون ذكره لبيان مفهوم صدر الحديث ، أعني عدم الاعتناء بالشك اذا كان بعد الفراغ ، أو لبيان الافراد الشايعة من موارد الشك في الصحة ، أعني جريان قاعدة الفراغ ، أو لأن الشك في صحة الوضوء اذا كان من جهة احتمال عدم الاتيان بالمسح الأخير لايصدق عليه كونه فيما مضى إلّا اذا كان بعد الدخول في الغير من الصلاة ونحوها ، أو بعد فوات الموالات بيبوسة الاعضاء مثلاً ، وإلّا فهو شك فيما لم يمض .

ويؤكد ما ذكرناه من عدم اختصاص قاعدة الفراغ بما اذا كان الشك بعد الدخول في الغير ان العلة المذكورة في بعض الاخبار وهي قوله عليه السلام « لأنّه حين ما يتوضأ أذكر منه حين ما يشك » عامة لايفرق فيها بين كون الشك بعد الدخول في الغير أو قبله . وقد بينا انها ليست قاعدة تعبدية ، وانما هي اشارة الى أمر

ارتكازي ، وهو اذكرية الانسان حين اشتغاله بالعمل .

وبالجملة المدعى ان قاعدة الفراغ والتجاوز وان امكن ثبوتاً كونهما قاعدة واحدة ، إلّا انهما بحسب مقام الاثبات قاعدتان ، ويعتبر في احداهما ـ وهي التجاوز ـ الدخول في الغير دون الاخرى لما عرفت ، فلا نعيد .

بقي الكلام في امور :

احدها : أن عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء منصوص . ومما دل عليه نفس الصحيحة المتقدمة . ولم يستشكل في ذلك أحد . والمشهور الحقوا به الغسل والتيمم . والكلام في وجه الالحاق ، ويحتمل فيه أحد وجهين :

الأول : مابنى عليه الميرزا من اختصاص دليل قاعدة التجاوز بالصلاة ، وان مفادها جعل صغرى تعبدية لقاعدة الفراغ كما تقدم تفصيله . وعليه لا تجري في غير الصلاة من الغسل والتيمم وغيرهما .

وقد عرفت فساده ، وان المذكور في الصحيحة وموثقة جابر كبرى كلية ، وقد طبقها الامام عليه السلام على مورد السؤال فيهما ، وهي أجزاء الصلاة من غير أن يكون لها خصوصية .

الثاني [1] : ما ذكره الشيخ من ان الوجه في عدم جريان القاعدة في الوضوء انَّ الوضوء وإن كان مركباً من الغسلات والمسحات ، إلّا ان الشارع اعتبرها امراً واحداً ، سماها بالطهارة ، فكأنه أمر بسيط لايعقل فيه الشك في الاجزاء بعد التجاوز عنها .

وفيه : انّه ان اراد ان المأمور به عنوان بسيط متحصل من الغسلات والمسحات كما هو ظاهر الكلام ، فيرد عليه :

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٧١٣ (ط . جامعة المدرسين) .

أولاً : أنه مناف لظاهر الآية ، وهي قوله تعالى ﴿فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق﴾ [١] والروايات الظاهرة في حمل الاثار كالطهور والنور على نفس الافعال ، كقوله عليه السلام « الوضوء نور أو طهور » [٢] .

وثانياً : نفرض صحة ذلك ، إلّا ان الأفعال الخارجية لاريب في كونها مقدمة شرعية لذاك الأمر البسيط ، فتكون مأموراً بها شرعاً بالأمر المقدمي ، وليست كالمقدمات العقلية ، فتجري فيها قاعدة التجاوز ، لعدم اختصاصها بما هو مأمور به بالأمر النفسي ، فلا دليل على الحاق التيمم والغسل بالوضوء . وصاحب الجواهر رحمه الله على ما ببالي ناقش في الالحاق أيضاً .

فالصحيح : جريان التجاوز فيهما ، فاذا شك في الجزء السابق من الغسل أو التيمم بعد الدخول في اللاحق جرت فيه قاعدة التجاوز .

وقد ظهر مما بيناه ان الغسل والتيمم تجري فيهما قاعدة التجاوز ، لما عرفت من انَّ القول بعدم جريان قاعدة التجاوز فيهما يبتني على أحد أمرين ، لايتم شيء منهما . وعرفت أيضاً ان دليلها عام غير مختص بباب الصلاة ، إلّا أنه خصص في باب الوضوء للنص دون غيره . فاذا شك في جزء من اجزاء احدهما بعد الدخول في الجزء الآخر كان الشك ملغى ، ولا يعتنى به .

نعم لايبعد القول بأن غسل الطرفين في الغسل ليس بينهما ترتب شرعاً ، بل هما جزء واحد . وعليه اذا شك في غسل الجانب الأيمن بعد الدخول في غسل الجانب الأيسر كان الشك في المحل ، لابعد تجاوزه .

وأما الوضوء فقاعدة التجاوز غير جارية فيه ، فاذا شك في الاتيان ببعض أجزائه بعد الدخول في الجزء الآخر لابد من الاعتناء به ، كما صرح بذلك في

---

(١) المائدة : ٦ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ / باب ٨ من أبواب الوضوء ، ح ٨ .

صحيحة زرارة .

وأما اذا شك في صحة بعض اجزائه بعد التجاوز عنه جرت فيه قاعدة الفراغ ، لما عرفت من ان عموم دليلها يقتضي جريانها عند الشك في صحة الأجزاء أيضاً . إلّا اذا شك في صحة غسل الوجه أو اليدين ، من جهة الشك في أنه غسله بالماء المطلق أو بغيره ، فانه لاتجري فيه قاعدة الفراغ ، لا لقصور في دليلها ، بل لصحيحة زرارة ، حيث صرح فيها بلزوم الاعتناء بالشك فيما سماه الله إذا كان في الاثناء ، والغسل بالماء المطلق مما سماه الله بقوله تعالى ﴿**فاغسلوا وجوهكم وايديكم**﴾ [1] فانه ظاهر في وجوب الغسل بالماء ، فهو مما سماه سبحانه في كتابه ، فالشك فيه مما يعتنى به . وهذا بخلاف ما اذا شك من غير جهة الغسل بالماء ، كما اذا شك في صحة غسل اليدين ، لاحتمال كونه منكوساً ، فتجري فيه قاعدة الفراغ ، لعدم كون هذا الشرط مما سماه الله تعالى في كتابه ، فان قوله سبحانه : ﴿**الى المرافق**﴾ قيد للمغسول لا غاية للغسل ، وانما نعتبر الغسل من الأعلى الى الاسفل للروايات الدالة عليه . ولو كان القيد غاية للغسل لزم طرح الروايات ، لمخالفتها للكتاب . وهكذا قوله سبحانه ﴿**وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين**﴾ [2] فان القيد غاية للممسوح لا للمسح ، ولذا ذهب المشهور الى جواز المسح من الكعب الى الاصابع .

وبالجملة الشك في صحة جزء من اجزاء الوضوء اذا لم يكن مما سماه الله تعالى يكون مورداً لقاعدة الفراغ .

وقد يناقش في ذلك لموثقة ابن أبي يعفور ، حيث يظهر منها عدم الاعتناء بالشك في صحة أجزاء الوضوء اذا لم يكن بعد الدخول في غير الوضوء والفراغ عنه .

(١، ٢) المائدة : ٦.

وفيه : أولاً : انّه مجمل ، لاحتمال رجوع الضمير في غيره الى المشكوك ، لا الوضوء ، وعليه فيكون بياناً لصدق التجاوز عن المشكوك .

وثانياً : ان تلك الرواية ليس لها اطلاق من هذه الجهة ، أي من جهة المفهوم ، لعدم كونها في مقام البيان منها ، بل هي في مقام بيان عدم الاعتناء بالشك اذا كان بعد الفراغ ، وأما اذا كان في الأثناء فلابد من الاعتناء به مطلقاً .

وثالثاً : على تقدير التنزل تقع المعارضة بين اطلاقها وعمومات دليل قاعدة الفراغ بالعموم من وجه ، وقد بينا في محله تقدم العام على المطلق عند المعارضة اذا كانت بالعموم من وجه .

الأمر الثاني : انّه على فرض تسليم عدم جريان التجاوز في الغسل والتيمم ، لاريب في عدم الاعتناء بالشك ، لقاعدة الفراغ ، اذا شك في صحة جزء بعد المضي عنه من جهة احتمال الاخلال بشرط الجزء أو جزء الجزء . وهكذا في الوضوء ، من غير فرق بين الجزء الأخير منها والاجزاء السابقة ، فاذا علم المتوضيء باصل غسل يديه ، وشك في صحته ، لاحتمال انه غسلهما منكوساً ، لايعتني بشكه ، وهكذا اذا شك في صحة المسح بعد احراز أصله بنى على صحته .

الجهة الرابعة : في بيان الفرق بين قاعدتي التجاوز والفراغ ، وما يعتبر فيهما أو في احداهما .

قد عرفت ان قاعدة الفراغ انما تجري عند الشك في صحة العمل بعد تحققه . وقاعدة التجاوز انما تجري عند الشك في أصل وجوده ، ويعتبر فيها الدخول في الغير نصاً وقاعدة ، بخلاف قاعدة الفراغ ، لصدق مضي العمل في موردها بدون الدخول في الغير . وتوهم اعتباره فيها لصحيحة زرارة قد عرفت فساده .

فلابد من التكلم في ما يعتبر في الغير الذي يلزم الدخول فيه في صدق عنوان التجاوز .

ويقع الكلام أولاً فيما اذا شك في الجزء الأخير من العمل ، كالتسليم في الصلاة ، وصوره ثلاثة . فانه تارة : يكون الشك في التسليم قبل الدخول في عمل أصلاً ، كما اذا اعتقد أنه سلم ثم تبدل اعتقاده بالشك فيه ، أو بعد الدخول في عمل مباح ، أو مستحب غير مترتب عليه ، كالاشتغال بالكتابة أو قضاء حوائج الاخوان أو نحوه . واخرى : يكون الشك فيه بعد الدخول في التعقيب ونحوه مما هو مترتب عليه شرعاً . وثالثة : يكون بعد الاتيان بالمنافي ، ولو مثل السكوت الطويل .

أما في الصورة الاولى : فلابد من الاتيان بالتسليم ، لعدم صدق المضي ، ولا التجاوز عنه ، لاحتمال كونه في الصلاة ، وعدم فوات محل التسليم .

وقد ذهب الميرزا الى صدق كلا العنوانين . أما المضي ، فلأنه يصدق عند مضي معظم الأجزاء ، والمفروض تحققه في الفرض . وأما التجاوز ، فلأنه اكتفى في صدقه بالدخول في مطلق الغير ولو لم يكن مترتباً ، وهو متحقق أيضاً .

وفيه : ان التجاوز عن ما شك في وجوده لايكون إلّا بعد التجاوز عن محله ، والمفروض عدم فوات محل التسليم . والمضي عن المركب لايكون إلّا بمضي جميع اجزائه ، وفي الفرض يحتمل بقاء بعضها .

نعم بناءً على ماذكره بعضهم من ان المراد بالمضي هو المضي الاعتقادي ، وإلّا لم يمكن احراز المضي الحقيقي مع الشك في الاتيان ببعض مايعتبر فيه في مورده اصلاً . يمكن دعوى مضيه في المقام ، إلّا أنه في نفسه غير تام ، فان ظاهر المضي هو المضي الحقيقي ، غايته أعم من المضي صحيحاً أو فاسداً ، كما يستفاد العموم من نفس الأدلة ، حيث اطلق فيها المضي مع فرض الشك في الصحة واحتمال الفساد ، فلابد وان يكون المضي أعم من الفاسد والصحيح . فلا يصدق عنوان المضي في محل الكلام ، كما لايصدق التجاوز أيضاً .

وأما الصورة الثانية [١] : فكذلك لايصدق فيها التجاوز ولا المضي .

ولكن الميرزا ذهب فيها الى صدق التجاوز عن التسليم . وذكر ان الفقيه يشرف على القطع بأن لواحق الصلاة بمنزلة [٢] اجزائها ، لما ورد في مقدمات الصلاة كالأذان والأقامة ، وأن الشك في الأذان بعد الدخول في الاقامة لايعتنى به .

وفيه : ما لا يخفى ، فان صدق التجاوز عن الشيء بالدخول في غيره انما يكون فيما اذا اعتبر تقدمه عليه ولو استحباباً ، كما في الاذان والاقامة ، فان الاذان الوارد اعتبر فيه التقدم على الاقامة ، فيصدق التجاوز عنه بعد الشروع في الاقامة على مافي الرواية على القاعدة . وهذا بخلاف التسليم ، حيث لم يعتبر فيه التقدم على التعقيب كتسبيحة الزهراء عليها السلام وان اعتبر فيها التأخر استحباباً . فالتسليم والتعقيب من هذه الجهة نظير صلاة الظهر والعصر ، فان قوله عليه السلام « إلّا ان هذه قبل هذه » [٣] تعبير عن الملزوم بلازمه ، أي كناية عن تأخر العصر عن الظهر ، لا تقدمه على العصر . فلا يقاس التسليم والتعقيب بالاذان والاقامة ، فليس الدخول في التعقيب إلّا مثل الدخول في أمر مباح أو مستحب أجنبي عن الصلاة ، ولذا لو شك في أصل الصلاة بعد الدخول في التعقيب يجب الاعتناء به بلا خلاف ، لبقاء الوقت ، ولم يتوهم فيه أحد جريان قاعدة الفراغ .

نعم في الصورة الثالثة يصدق المضي اذا كان المنافي منافياً ولو سهواً . وأما المنافي العمدي ، فلا أثر فيه لقاعدة الفراغ من حيث صحة الصلاة ، فانها صحيحة ولو لم تجر القاعدة . وانما يترتب عليها الأثر من حيث الاتيان بالتسليم وسجدتي السهو . وهذا بخلاف ما اذا كان الشك بعد الاتيان بالمنافي ولو سهواً ، فانه يوجب

---

(١) اجود التقريرات : ٢/٤٧٢ .

(٢) نفس المصدر : صفحة ٤٦٧ .

(٣) وسائل الشيعة : ٣ / باب ٤ من أبواب المواقيت ، ح ٢٠ .

البطلان لو لم تجر القاعدة .

والحاصل : أن عنوان المضي الحقيقي الذي هو مورد قاعدة الفراغ انما هو بمضي المشكوك فيه ، الأعم من الصحيح والفاسد ، بحيث لو اريد احراز صحته لم يمكن ذلك إلّا بتكرار أصل العمل . كما ان عنوان التجاوز عن محل المشكوك وجوده ، الذي هو مورد قاعدة الفراغ ، لايتحقق إلّا اذا كان للمشكوك فيه محل شرعي اخذ فيه التقدم على مادخل فيه ، كالاذان والاقامة ، حيث ان الاذان الموجب لحصول المزية الخاصة في الصلاة أخذ فيه السبق على الاقامة ، وبدونه لا يحصل للصلاة تلك المزية . وكذا في اجزاء الصلاة حيث أنها ارتباطية قد اخذ في كل منها ملحوقيته ببقية الاجزاء المتأخرة عنه .

وعليه فلا يصدق شيء من العنوانين فيما اذا شك في التسليم بعد الدخول في التعقيب ، أو فيما هو مناف مع الصلاة لكن عمداً لا سهواً . أما عدم تحقق المضي ، فلأنه ان يكون في اثناء الصلاة ، إذ التعقيب لا ينافيهما ، وكذا المنافي السهوي على الفرض ، فيمكنه احراز الصحة من دون استلزامه التكرار بالاتيان بالتسليم . وأما عدم صدق التجاوز ، فلعدم اعتبار تقدم التسليم على التعقيب ، وان اعتبر تأخره عنها كما هو واضح ، فلابد من الاعتناء بالشك الّا اذا كان بعد الاتيان بالمنافي العمدي والسهوي ، كالحدث والاستدبار ونحوه ، فان عنوان التجاوز حينئذ ولو لم يكن صادقاً إلّا ان المضي صادق ، حيث انه خارج عن الصلاة قطعاً ، ولا يمكنه احراز صحتها إلّا بالتكرار ، فتجري قاعدة الفراغ . هذا كله في التسليم في الصلاة .

وأما الوضوء اذا شك في الجزء الأخير منه ، فان كان بعد زوال الرطوبة عن الاعضاء ، فالمضي متحقق تجري فيه قاعدة الفراغ . وإلّا فمقتضى القاعدة هو الاعتناء بالشك ، والاتيان بالمشكوك فيه حتى اذا كان الشك بعد الدخول في الصلاة ، لعدم صدق شيء من العنوانين . إلّا ان النص دل على الاعتناء بالشك في

اجزاء الوضوء اذا كان المكلف حين الشك على وضوئه ، وعدم الاعتناء به اذا لم يكن حين الشك قاعداً على وضوئه ، وباطلاقه يعم الشك في الجزء الأخير من اجزاء الوضوء أيضاً .

وأما الغسل ، فلابد من الاعتناء بالشك في الاتيان بجزئه الأخير مطلقاً حتى اذا كان الشك بعد الشروع في الصلاة ، لعدم اعتبار الموالاة فيه ، فلا يصدق عليه المضي ، ولا التجاوز ، كما لم يرد فيه نص .

وبالجملة عنوان التجاوز عن محل المشكوك فيه لايتحقق إلّا فيما اذا كان له محل سابق على الجزء المتأخر عنه ، ولم يؤخذ في الغسل . سبقه على الصلاة ، وان اعتبر في الصلاة التأخر عن الغسل .

هذا كله في الجزء الأخير .

وأما الشك في بقية الاجزاء فله صور ، لأنه قد يشك في الجزء بعد الدخول في جزء مستقل آخر . وقد يشك في جزء بعد الدخول في جزء آخر غير مستقل ، أي في جزء الجزء . وهو قد يكون مستقلاً في نفسه ، كما اذا شك في جملة بعد الدخول في جملة اخرى . وقد لايكون مستقلاً في نفسه أيضاً ، كما اذا شك في حرف من كلمة واحدة بعد الدخول في حرف آخر ، أو شك في المبتداء بعد الدخول في الخبر في جملة واحدة . كما أنه قد يشك في الجزء بعد الدخول في جزء استحبابي كالقنوت ، وقد يشك فيه بعد الدخول في مقدمة جزء آخر .

وبالجملة هل يعتبر في الدخول في الغير أن يكون جزءً مستقلاً واجباً ، أو يكفي فيه الدخول في الجزء المستقل حتى إذا كان من جملة واحدة ، أو يكفي الدخول في الجزء الاستحبابي ، أو يكفي الدخول في مقدمة الجزء الآخر ؟ .

لاينبغي الريب في ان المتيقن من مورد الروايات انما هو الدخول في الجزء المستقل من الامور المذكورة فيها ، كالشك في التكبيرة بعد ماركع وهكذا . كما

يلحق بالامور المذكورة فيها التشهد ، لأنه أيضاً جزء مستقل ، فتعمه الاخبار ، ولو كانت الامثلة للتحديد ، بداهة عدم خصوصية لها من بين الاجزاء المستقلة ، وانما ذكر فيها الشك في السجود بعد ما قام ، ولم يذكر الشك فيه بعد ما تشهد ، لأنَّ فرض كلام الراوي كان في الركعة الاولى ، ولا تشهد فيها .

كما لاينبغي الشك أيضاً في ان السورة جزء مستقل في مقابل الفاتحة ، كل منهما ثابت بدليل خاص ، فاعتبار الحمد ثابت بقوله عليه السلام « لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب »[1] واعتبار السورة انما هو بما دل على وجوب الاتيان بسورة تامة بعد الحمد . فعنوان القراءة وإن كان يعمهما ، إلّا انهما جزآن مستقلان ، فالشك في الحمد بعد الدخول في السورة مورد للرواية .

وانما الكلام في شمولها لما اذا شك في شيء بعد الدخول في جزء آخر غير مستقل .

وقد ذهب الميرزا الى عدم شمول الرواية له ، لما بني عليه من ان المجعول الشرعي ليس إلّا قاعدة واحدة ، وهي قاعدة الفراغ ، ولم يجعل قاعدة اخرى للشك في الأثناء ، وانما الحق الشارع بالحكومة الشك في اجزاء الصلاة في الاثناء بالشك في الصحة بعد العمل ، ولابد فيه من الاقتصار على المتيقن من مورد الرواية ، وهو ما اذا كان الشك في الجزء بعد الدخول في جزء آخر مستقل[2] .

وفيه : مضافاً الى ضعف المبنى على ماتقدم ، ان جواب الامام عليه السلام في الرواية كبرى كلية ، وهي قوله عليه السلام « يازرارة اذا شككت في شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » وليس عنوانه إلّا الدخول في الغير ، الذي هو صادق عرفاً

---

(١) مستدرك الوسائل : ج ٤ باب ١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٥ و ٨ ص ١٥٨ .

(٢) أجود التقريرات : ٢/٤٧٣ ـ ٤٧٥ .

عند الشك في جزء بعد الدخول في جزء آخر غير مستقل، ولا عبرة بما اخذ في كلام السائل.

نعم فيما اذا شك في الحرف الأول من كلمة واحدة بعد الدخول في الحرف الآخر وان كان العنوان صادقاً بالدقة، إلّا انه غير صادق عرفاً، والميزان انما هو بالصدق العرفي، فلا تعمه الكبرى المذكورة في كلام الامام عليه السلام. وهكذا في جملة واحدة. وأما في غير ذلك فعنوان التجاوز صادق عرفاً، فيعمه الدليل.

وأما اذا كان الشك بعد الدخول في الغير المستحب، أو فيما هو مقدمة لجزء آخر، كالهوي أو النهوض. أما الدخول في الجزء المستحب كالقنوت، فالمعروف أنه موجب لصدق عنوان التجاوز، بل لم نعثر على مخالف في ذلك. إلّا أنه قابل للمناقشة، وذلك لأن الجزء المستحب لعمل واجب لامعنى له إلّا أن الواجب ظرف للمستحب، وأما الاستحباب والجزئية للواجب حقيقة فهما متنافيان، فلا يراد بالجزء الاستحبابي إلّا ماذكرناه، لما بيناه في بحث الأقل والأكثر، وبحث اجتماع الأمر والنهي، من ان الخصوصيات التي يمكن تقيد الواجب بها لابد وان يكون الواجب مقيداً بوجودها، فيكون شرطاً، أو بعدمها فيكون مانعاً، أو يكون مطلقاً ولا شرط بالاضافة اليها. والقسم الثالث منها ربما لا تكون راجحة في نفسها، ولا توجب انضمامها الى الواجب مزيه ولا نقصاناً وحزازة فيه. كما قد توجب المزية فيه كالصلاة في المسجد. وربما توجب الحزازة وان لم تكن في نفسها مرجوحة، كالصلاة في الحمام، فان الكون هناك وان لم يكن مرجوحاً في نفسه، إلّا أنه غير مناسب لأن يتحقق في ضمنه ماهو معراج المؤمن، فيوجب حزازة فيها من دون أن يكون الواجب مقيداً بشيء من ذلك وجوداً ليكون شرطاً، أو عدماً ليكون مانعاً. بل مع عدم دخل شيء من تلك الخصوصيات في الواجب، منها ما لا يوجب تخصص الواجب مزية فيه ولا منقصة. ومنها مايوجب المزية. ومنها

مايوجب المنقصة .

وهذا الذي ذكرناه في القيود يجري في الامور المستقلة أيضاً كالقنوت ، فان انضمام الواجب ببعضها قد يوجب مزية في الواجب ، كما قد يوجب منقصة فيه ، وربما لايوجب شيئاً من الأمرين . هذا من دون ان يكون لها دخل في الواجب ، أو يكون جزءً له اصلاً ، فالجزء المستحب ليس إلّا كالشرط المستحب مما يوجب انضمامه الى الواجب مزية فيه من دون ان يكون دخيلاً فيه .

وعلى هذا ليس الدخول في الجزء المستحب محققاً لعنوان التجاوز ، لما عرفت من أن المراد بالتجاوز هو التجاوز عن محل المشكوك ، إذ لا معنى لتجاوزه بنفسه مع فرض الشك في اصل وجوده ، وهو انما يكون فيما اذا كان السبق في المشكوك فيه على مادخل فيه معتبراً . وذكرنا ان الجزء المستحب ليس جزءً حقيقة ليكون سبق الاجزاء السابقة عليه معتبراً فيها ، ولم يتقيد المشكوك فيه بالتقدم على ذاك الأمر المستحب .

نعم القنوت اعتبر تأخره على القراءة المشكوك فيها على الفرض إلّا أنه لايكفي في صدق التجاوز كما تقدم .

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اذا شك في تكبيرة الاحرام بعد الدخول في الاستعاذة ، فانه لابد من الاعتناء به . ويترتب على ماذكرنا ثمر مهم في فروع العلم الاجمالي .

وأما الدخول في مقدمات الجزء الآخر ، فالأقوال في تحقق التجاوز به ثلاثة . ثالثها ماذهب اليه صاحب المدارك من التفصيل بينما اذا شك في الركوع بعد الهوي الى السجود فلا يعتني بالشك ، وبين ما اذا شك في السجود بعد مانهض للقيام فلابد من الاعتناء به .

وأورد عليه في الحدائق بأنه من الجمع بين متناقضين ، فان الدخول في

مقدمة الجزء الآخر ان كان محققاً للتجاوز لزم الغاء الشك في الموردين ، وإلّا لزم الاعتناء به كذلك .

وفيه ما لا يخفى ، فان المقام ليس من قبيل الأحكام والملازمات العقلية التي لاتقبل التخصيص . وقد استظهر صاحب المدارك هذا التفصيل من روايتين واردتين في المقام :

احداهما : صحيحة زرارة الواردة في من شك في السجود بعدما نهض وقبل ان يستوي قائماً من أنه يسجد .

والثانية : رواية عبد الرحمن فيمن شك في الركوع بعد ما اهوى الى السجود ، فقال عليه السلام « قد ركع » واستفاد من الثانية الغاء الشك في الركوع بعد الشروع في الهوي . فمناقشة الحدائق بلا وجه ، خصوصاً على مسلكه قدس سره .

ولكن الصحيح هو الاعتناء بالشك في كلا الموردين . أما على القاعدة فواضح ، لأن مقدمات الاجزاء ليست بمأمور بها ، لخلو الأخبار الواردة في بيان الأجزاء عنها . بل يستحيل ذلك ، لأنها مما لابد منها ، كالهوي والنهوض ، لاستحالة الطفرة أو عجزنا عنها ، ومعها كيف يعقل تعلق الأمر بها شرعاً ، فليس لها محل شرعي فضلاً عن اعتبار تقدم الجزء السابق عليها ، فلا يتحقق بها عنوان التجاوز أصلاً .

وهكذا بملاحظة الرواية أعني رواية عبد الرحمن [1] . لا لما ذكره الميرزا قدس سره من ان رواية عبد الرحمن مطلقة [2] ، لأن قوله « أهوى الى السجود » مطلق يعم فرض الوصول الى السجود وعدمه ، فيقيد اطلاقه برواية اسماعيل بن جابر ، فان قوله فيها « ان شك في الركوع بعد ماسجد أو في السجود بعدما قام » يدل على

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ /باب ١٣ من أبواب الركوع ، ح٦ .

(٢) اجود التقريرات : ٢/٤٧٤ .

الاعتناء بالشك في ما اذا شك في الركوع ولم يدخل بعد في السجود .

فانه فاسد ، وذلك لعدم ثبوت المفهوم لهذه الرواية ، وهي غير قابلة للتقييد ، لأنَّ الجملة الشرطية فيها مسوغة لبيان الموضوع ، فان الرواية لو كانت هكذا ، إن كان شكه في الركوع بعد ما سجد لايعتني به ، لكان لثبوت المفهوم وجه ، إلّا انها ليست كذلك ، بل الموضوع فيها اذا شك في الركوع بعد ماسجد ، ومفهومه عدم تحقق الشك في الركوع بعد ما سجد . وهذا نظير ماذكرناه في آية النبأ على ماتقدم تفصيله ، فمفهوم الشرط غير ثابت فيها . نعم مفهوم الوصف موجود ، إلّا انه غير معتبر .

بل لعدم ثبوت الاطلاق لرواية عبد الرحمن بالاضافة الى ماقبل الوصول الى السجود ، حيث عبر فيها عن الهوي بصيغة الماضي ، فانها هكذا « اهوى الى السجود وشك في الركوع » ومن الظاهر ان صيغة الماضي للتحقيق والمضي ، وتحقق الهوي ومضيه لايكون إلّا بالوصول الى السجود ، فلا يقال : أهوى الى السجود إلّا بعد وصوله اليه . واذا كان الشك في حال الهوي يعبر بصيغة المضارع ، فيقال : يهوى الى السجود ، ويشك في الركوع .

وبالجملة ظاهر قوله عليه السلام « اهوى الى السجود وشك في الركوع » ان الشك كان بعد الهوي وتحققه ، وهو لايكون إلّا بالدخول في السجود ، وهذا بخلاف ما اذا كان التعبير بصيغة المضارع ، بأن كان هكذا « يهوي الى السجود وشك » فانه ظاهر في كون الشك في حال الهوي .

ومع التنزل فلا أقل من الاجمال ، فلا ينعقد للرواية اطلاق لما اذا كان الشك في حال الهوي ليتمسك به صاحب المدارك للتفصيل بين الهوي والنهوض .

ثم في المقام فرع لابأس بالتعرض له . وهو أنه اذا قام المصلي عن الهوي فشك في أنه هل وصل في انحنائه الى حد الركوع ، أو لم يركع ، هل يكون شكه

ملغى أو لا ؟ ذكر في الحدائق انه لابد فيه من الاعتناء بالشك نصاً وفتوى . والظاهر ان نظره الى رواية عمرو الحلبي وغيرها مما ورد في الاعتناء بالشك في الركوع في حال القيام .

ولكن الصحيح ان الشك فيه ملغى ، لصدق التجاوز فيه ، إذ المفروض ان القيام الذي هو فيه قيام بعد الهوي ، ومن الظاهر ان الركوع مقيد بالسبق عليه ، فيصدق عنوان التجاوز فيه ، ويكون مورداً لتلك القاعدة . هذا مضافاً الى ان رواية فضيل بن يسار مصرحة بالغاء الشك في الفرض ، فانه ذكر فيها ان الرجل يستتم قيامه فيشك في انه ركع أو لم يركع ، فحكم عليه السلام بأنه يركع ، فيكفي النص الخاص على الغاء الشك في المقام مع ماعرفت من شمول الاطلاقات له أيضاً .

وأما ماورد في النصوص والفتاوى من الاعتناء بالشك في الركوع في حال القيام فهو فيما اذا كان المصلي قائماً وشك في انه ركع أم لا ، ولم يعلم بكون قيامه قيام بعد الهوي الى الركوع أو قبله وهو القيام المتصل بالقراءة . وفي الظاهر عدم تحقق عنوان التجاوز فيه ، فيكون الشك شكاً في المحل ، لابد من الاعتناء به . وهذا بخلاف ما اذا علم بأن القيام الذي هو فيه قيام بعد الهوي الى الركوع ، فانه محقق لعنوان التجاوز ، فيكون مورداً لقاعدته .

الجهة الخامسة:

الأخبار الواردة في المقام هل هي مختصة بما اذا كانت الغفلة محتملة ، أو تعم ما اذا كانت الغفلة متيقنة ؟

وبعبارة اخرى : القاعدة مختصة بما اذا احتمل الفاعل كونه اذكر حين الامتثال ، أو تعم ما اذا كان عالماً بكونه غافلاً حين العمل وكانت الصحة لمجرد احتمال المصادفة الواقعية ؟ كما اذا كان المتوضيء بيده محبس ، وعلم بعد الوضوء بأنه لم يحركه حين غسل اليد لغفلته عن ذلك ، ولكن احتمل وصول الماء تحته

لكثرة الماء مثلاً . أو علم بعد الغسل بوجود حاجب في بدنه وانه كان غافلاً عنه حين الغسل ، ولكنه احتمل وصول الماء تحته ، أو زواله حين الغسل اتفاقاً . ذهب جمع ـ منهم الميرزا ـ الى جريان القاعدة في كلا الفرضين ، تمسكاً باطلاق الأدلة .

ولكن الصحيح : اختصاصها بصورة احتمال الذكر حين الامتثال ، وعدم جريانها عند القطع بالغفلة .

أولاً : لقصور الاطلاقات عن الشمول لفرض اليقين بالغفلة ، لما ذكرنا من ان مفادها ليس حكماً تعبدياً ، بل المستفاد منها كون القاعدة امارة نوعية على تمامية العمل ، لأن احتمال الاخلال العمدي مفروض العدم ، واحتمال الاخلال عن سهو أو غفلة ساقط ، لأن المشغول بالعمل نوعاً يكون حين اشتغاله به أذكر للخصوصيات المعتبرة فيه ، ثم بعد الفراغ قد يشك في ذلك ويغفل عنها ، فيكون احتمال الغفلة ساقطاً من جهة الظن النوعي . وعليه فلا تعم موارد اليقين بالغفلة ، بل تختص بموارد احتمالها .

وثانياً : ان العلة المذكورة في رواية الوضوء وهي قوله عليه السلام « هو حين يتوضأ اذكر »[1] وفي ما ورد في عدد الركعات من أنه حين ماينصرف أي يسلم أقرب الى الحق تكون قابلة لتقييد الاطلاقات على فرض تحققها . وظهور الجملتين عرفاً في العلية التي يدور مدارها الحكم غير قابل للانكار .

وما ذكره الميرزا من ان هذه الجملة حكمة ، وليست بعلة ، فلا تكون مطردة[2] ، وقد بنى ذلك على ماذكره في الفرق بين العلة والحكم في بحث اللباس المشكوك ، غير تام ، لعدم تمامية ذاك المبنى على مابيناه في محله ، بل الميزان في العلية

---

(١) وسائل الشيعة : ١ / باب ٤٢ من أبواب الوضوء ، ح ٧ .

(٢) اجود التقريرات : ٢/ ٤٨١ .

وعدمها بظهور اللفظ عرفاً . وظهور الجملتين في العلية غير قابل للانكار ، فتقيد بهما الاطلاقات .

ثم انه قد يستدل على الغاء الشك بعد الفراغ مع العلم بالغفلة بما رواه في الوسائل في باب الوضوء مسنداً ، وروى في غيره مرسلاً عن الصادق عليه السلام ما مضمونه أنه سئل عمن في يده محبس فيغتسل أو يتوضأ فأمر عليه السلام بأنه يحوله في الغسل ويديره في الوضوء واذا نسيه حتى صلّى فلا آمره بالاعادة[1] . فيتوهم دلالتها على الغاء الشك في صحة الوضوء والغسل لمجرد احتمال وصول الماء الى المحل في نفسه مع اليقين بالنسيان عن تحويل المحبس أو ادارته وايصال الماء تحته .

ولكن الظاهر عدم دلالته على ذلك . بل هذا الفرض داخل تحت ماورد من لزوم الاستبان بوصول الماء الى البشرة ولو بالاعادة . وذلك لأن ظاهر الرواية على مايستفاد من تخصيص التحويل بالغسل والادارة بالوضوء انهما أمران معتبران في الغسل والوضوء ، وإلّا لم يكن وجه للاختصاص ، لامكان ايصال الماء الى البشرة بالعكس أو بغير ذلك . ولكن يعلم من نفس الرواية ومن الخارج بعدم وجوب ذلك ، فيحمل على الاستحباب ، فيكون تحويل المحبس للمغتسل ، وادارته للمتوضئ مستحباً .

وعليه فعدم وجوب الاعادة اذا نسي ذلك حتى صلى لايكون من جهة جريان قاعدة الفراغ مع العلم بالغفلة ، بل لاربط له بالقاعدة اصلاً ، فمورد الشك في وصول الماء الى البشرة مع اليقين بنسيان تحويل المحبس الذي هو مانع عن وصول الماء لضيقه داخل تحت مادل على الاعادة حتى يستيقن بوصول الماء .

ثم ان صور الشك في صحة العمل ثلاثة . لأن الشك فيها قد يكون من جهة

---

(١) وسائل الشيعة : ١ / باب ٤١ من أبواب الوضوء ، ح ٣.

الشك في تحقق الأمر الذي هو فعل المولى . وقد يكون من جهة الشك في انطباق المأمور به على المأتي به بعد العلم بأصل الأمر وبما تعلق به .

وبعبارة اخرى : صحة العمل في الخارج متقوم بأمرين :

أحدهما : ثبوت الأمر الذي هو فعل المولى .

ثانيهما : انطباق ماتعلق به على المأتي به .

فالشك في الصحة ، تارة : يكون من الناحية الاولى ، أي ناشئاً من فعل المولى مع احراز ما أتى به خارجاً ، كما اذا اغتسل من اعتقد الجنابة ثم شك في صحة غسله من جهة الشك في انه كان مأموراً به أي كان جنباً أو لا . واخرى : يكون الشك في الصحة ناشئاً من الناحية الثانية ، أي من جهة الشك في انطباق المأمور به على ما أتى به خارجاً بعد احراز الأمر .

ثم الشك في الانطباق قد يكون فيما يرجع الى فعل اختياري للعبد ، كما هو الغالب . واخرى : فيما هو خارج عن تحت اختياره ، ويعبر عنه بما اذا كانت صورة العمل محفوظة ، كما اذا علم بأنه صلى الى جهة خاصة ، وكان حين العمل ملتفتاً وتيقن بكون القبلة في تلك الجهة ، أو كان الالتفات محتملاً ، إلّا أنه بعد الصلاة يشك في ان الكعبة كانت في تلك الجهة المعلومة التي صلى اليها أو لا ؟ ففي مثل ذلك ما أتى به في الخارج معلوم ، والشك انما هو في مجرد المصادفة الواقعية وكون تلك الجهة هي القبلة . فهذه صور ثلاثة .

أما الصورة الاولى : وهي ما اذا كان الشك في الصحة من جهة الشك في الأمر ، فلا ينبغي الشك في خروجها عن مورد الاخبار ، فانها ناظرة الى اصلاح فعل المكلف ، لا الى فعل المولى ، وان ما أتى به المكلف لم يكن فاسداً . وأما ان المولى أمر أو لم يأمر فالروايات اجنبية عنه .

ومن هذه الصورة ما اذا صلى المكلف تام الأجزاء والشرائط ، وكانت صورة

الصلاة التي أتى بها محرزة ، إلّا انه شك في صحتها من جهة الشك في ثبوت الأمر ، لاحتمال عدم دخول الوقت .

وأما الصورة الثانية : وهي ما اذا كان الشك في الانطباق فيما يرجع الى اختيار المكلف ، فهي القدر المتيقن من مورد الروايات .

وأما الصورة الثالثة : وهي ما اذا كان الشك في الانطباق لأمر خارج عن اختيار المكلف ، فالظاهر أيضاً انصراف الأخبار عنها ، لما عرفت من ان مفادها ليس تعبدياً ، وانما هو امارة نوعية من جهة ان الفاعل حين الاشتغال بالعمل يكون اذكر ، ولا يغفل عن الاتيان بما يعتبر فيه ، ومن الظاهر انَّ الأذكرية حين العمل اجنبية عن المصادفة الواقعية وعدمها ، بداهة انها لا توجب كون الكعبة في الجهة التي صلى اليها ، وانما هي امارة بالاضافة الى ماهو فعل اختياري للفاعل ، فان اذكريته حين الاشتغال تقتضي عدم الاخلال به ، وهذا واضح .

نعم قد يكون العمل بحسب الظاهر صورته محرزة ، ويكون الشك فيه فيما هو خارج عن اختيار المكلف ، إلّا أنه بالدقة يرجع الى ماهو فعل اختياري له ، كما اذا علم بأنه صلى مدة بلا سورة ، ثم شك في صحتها كذلك ، فان صورة العمل ظاهراً محفوظة ، إلّا ان الشك في صحتها وفسادها بالدقة ناش عن أن ما أتى به من الصلاة بدون السورة هل كان فيها مستنداً الى فتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حتى لا تكون فاسدة ، أو كان بدون استناد اليها لتكون فاسدة . ومن الظاهر ان الاسناد وعدمه فعل اختياري للمكلف ، فتجري في مثله قاعدة الفراغ .

ومن هذا القبيل ما اذا علم المسافر بأنه صلى تماماً ولكن احتمل أنه قصد الاقامة فأتم صلاته ، فان هوية العمل بحسب الظاهر ولو كانت محرزة ، إلّا ان منشأ الشك ليس إلّا قصد الاقامة ، الذي هو فعل اختياري للمصلي .

وبالجملة في الصورة الاولى لا مجال للقاعدة جزماً . وفي الثانية تجري

جزماً . وفي الثالثة الظاهر عدم الجريان ، لانصراف الأدلة عنها ، واختصاصها بما اذا كانت الأذكرية امارة على الصحة ، وهو غير هذه الصورة .

الجهة السادسة:

لا اشكال في جريان قاعدة الفراغ اذا شك في صحة العمل بعد الفراغ عنه ، سواء كان منشؤه الشك في وجود بعض اجزائه ، أو الشك في تحقق بعض شرائطه ، لاطلاق الأدلة .

وأما قاعدة التجاوز فيما اذا شك في صحة العمل في الأثناء ، فان كان منشؤه الشك في وجود الجزء السابق ، فلا ريب في جريانها اذا كان محل الجزء المشكوك فيه متجاوزاً بالدخول في الغير المترتب عليه شرعاً على ما تقدم تفصيله .

وأما إن كان منشأ الشك الشك في تحقق شرط الجزء السابق ، ففي جريان القاعدة تفصيل . وذلك لأن الشرائط المعتبرة في العمل كالصلاة على قسمين :

أحدهما : مايكون معتبراً في خصوص الأجزاء دون الأكوان المتخللة فيها ، كالاستقرار ، فانه غير معتبر في الاكوان المتخللة بين اجزاء الصلاة . ومن هذا القبيل النية بكلا معنييها بمعنى قصد القربة ، وبمعنى قصد عنوان العمل ، فان القربة والاضافة الى المولى انما يعتبر في افعال الصلاة . وهكذا قصد عنوان صلاة الظهر مثلاً ، فان الافعال لابد وان يؤتى بها بذاك العنوان ، وأما الاكوان المتخللة بينها فلا يعتبر فيها شيء من الأمرين .

ومن هنا اذا عدل المصلي في الأثناء عن قصده ، ثم بدى له الاتمام ، صحت صلاته على خلاف . ولكن لا خلاف في ذلك في الوضوء اذا عدل المتوضىء عن قصده في الاثناء ثم بدى له اتمامه . نعم اذا عدل في اثناء الصوم عما نواه بطل ، ولايمكن اتمامه بعد ذلك ، لأن الامساك في كل آن جزء من الصوم ، لابد من وقوعه مع النية ، فاذا لم يقع كذلك بطل ، فهو خارج عن محل الكلام .

وبالجملة الاستقرار والنية انما يعتبران في افعال الصلاة دون اكوانها .

ثانيهما : مايكون معتبراً في العمل مستمراً من مبدئه الى منتهاه ، كالاستقبال والطهارة .

ثم المشكوك فيه إن كان من قبيل الثاني ، فان كان للشرط المزبور محل شرعي قد مضى حين الشك وتجاوز جرت فيه قاعدة التجاوز ، كما في الاقامة ، فانها معتبرة في الصلاة مستمراً ، ولابد أن تكون الصلاة من اولها الى آخرها مسبوقة بالاقامة على ماهو الصحيح ، وذهب اليه جملة من المتأخرين ، ولكن عين لها محل شرعي ، وهو قبل الشروع في الصلاة ، فاذا شك المصلي في أثناء الصلاة في أنه أتى بالاقامة أو لم يأت بها يصدق أنه تجاوز محلها ومضى ، فتجري فيها القاعدة ، ويكون الشك فيها ملغى .

وأما إن لم يكن للشرط المشكوك فيه محل شرعاً ، فان كان المكلف محرزاً له في حال الشك ، وكان شكه فيما مضى من الأجزاء جرت القاعدة أيضاً ، لصدق المضي بالاضافة الى الأجزاء السابقة وما اعتبر فيها ، كما اذا فرضنا ان المصلي حين الشك يعلم بأنه الى القبلة ، ولكنه يشك في وقوع الاجزاء السابقة اليها . وأما اذا لم يكن محرزاً للشرط حين الشك أيضاً ، فبالنسبة الى الحال الفعلي لايصدق عنوان المضي والتجاوز ، بل يكون المحل باقياً ، ومقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاحراز .

وبما ذكرناه ظهر الحال فيما اذا شك في النية ، كما اذا أتى المكلف بصلاة الظهر ، ثم شرع في صلاة اخرى ، وفي الاثناء شك في أنه نوى بالثانية أيضاً صلاة الظهر لتكون فاسدة ، أو نوى بها العصر لتكون صحيحة . فان كان حين الشك ناوياً للعصر ، وكان شكه في انه نواه في الركعة السابقة أو لا ، جرت فيه قاعدة التجاوز ، لصدق عنوان المضي والتجاوز . وأما اذا لم يكن محرزاً للنية حين الشك أيضاً ، فلا يصدق المضي بالقياس الى حال الشك ، فلا مجال لجريان القاعدة .

وأما الشك في الطهارة ، فان قلنا : بأنها عبارة عن نفس الأفعال ، وهي الشرط في الصلاة ، فيكون حالها حال الاقامة ، حيث اعتبر فيها محل شرعي ، فاذا شك فيها بعد تجاوزه جرت فيه قاعدة التجاوز . وأما بناءً على ماذهب اليه بعض من ان الشرط هي الطهارة المعنوية الحاصلة من تلك الأفعال ، لاسناد النقض اليها في الاخبار ، ولا يصح اسناده إلّا الى مافيه بقاء واستمرار ، والافعال لاتكون قابلة للبقاء ، أو اذا قلنا : بأن الشرط نفس الافعال لكن لا بوجودها الحدوثي ، بل بوجودها الاستمراري ولو اعتباراً ، كما هو الصحيح ، فيجري فيها القسمان المتقدمان . فان كان المصلي حين الشك محرزاً للطهارة وكان شكه منحصراً بما تقدم من الاجزاء ، صدق عنوان التجاوز ، وجرت فيه القاعدة . وإن كان شاكاً في ذلك حتى حين الشك ، فالمضي والتجاوز غير متحقق بالاضافة الى حال الشك ، فلا مجال لقاعدة التجاوز .

والحاصل : اذا شك في اقتران العمل بشرطه وعدمه بعد الفراغ عنه جرت فيه قاعدة التجاوز ، وحكم بصحته ، إلّا انه لايترتب عليه الأثر بالنسبة الى الأعمال اللاحقة ، كما هو واضح . وأما اذا شك في ذلك في الأثناء ، ففي جريان قاعدة التجاوز وعدمه تفصيل . فاذا كان الشرط مما يعتبر في الاجزاء دون الآنات المتخللة جرت قاعدة التجاوز بالنسبة الى الأجزاء السابقة ، وحكم بصحتها ، فاذا امكن احراز الشرط بالنسبة الى الاجزاء الاخر تم العمل وصح .

واذا كان الشرط شرطاً مستمراً معتبراً حتى في الاكوان المتخللة من العمل ، فان كان من قبيل الشرط المتقدم ، كالاقامة بالاضافة الى الصلاة ، والوضوء ايضاً بناءً على ان يكون نفس الأفعال شرطاً للصلاة ، جرت فيه قاعدة التجاوز عند الشك فيه ، فتصح الاجزاء السابقة ، ويكفي ذلك في الاتيان بالأجزاء اللاحقة ، بل الأعمال المتأخرة أيضاً . وذلك لأن نفس الشرط يكون مورداً للقاعدة ، لصدق

عنوان التجاوز ومضي المحل عليه ، حيث انه مقيد بالسبق على اجزاء الصلاة ، كما انها مقيدة بتقدمه عليها ، لمكان الارتباطية ، كما في الاجزاء بعضها مع بعض ، فللشرط محل شرعي قد تجاوز على الفرض ، فتجري في نفسها قاعدة التجاوز ، ويحكم بتحققه ، فيترتب عليه الأثر بالقياس الى الاجزاء السابقة واللاحقة والاعمال الاخر المشروطة به .

وأما إن كان من قبيل الشرط المقارن ، ولم يكن له محل شرعي سابق على العمل ، كالطهور بناءً على أن الشرط ليس نفس الأفعال ، وانما هو عنوان متولد أو منتزع عنها المقارن للصلاة ، فلا مجال حينئذ لقاعدة التجاوز اذا شك في تحققه في الاثناء . وذلك لعدم صدق التجاوز على الآنات المتخللة حال الشك ، وقد فرضنا اعتبار الشرط فيها أيضاً .

وبهذا ظهر فساد ما افتى به بعض من الحكم بصحة الصلاة باجراء القاعدة في الاجزاء السابقة ، وتحصيل الطهارة للأجزاء اللاحقة ، فان نفس الآنات المتخللة الى أن يتطهر ليس بمتطهر ، لا تعبداً ولا وجداناً .

وقد يقال : بامكان اجراء القاعدة على هذا الفرض أيضاً ، لأن الشك في الطهارة التي فرضناها شرطاً مقارناً مسبب عن الشك في الاتيان بالافعال قبل الصلاة وعدمه ، والسببية شرعية ، وقد تجاوز محل الافعال ، فتجري فيها قاعدة التجاوز ، ويترتب على ذلك صحة الاجزاء السابقة واللاحقة .

وفيه : ان الافعال على هذا المسلك ليست بواجبة شرعاً ، ولابد من الاتيان بها قبل الصلاة عقلاً ، حيث ان تحصيل الشرط وهي الطهارة المقارنة لأول جزء من الصلاة لايكون إلّا بذلك ، فليس لها محل شرعي ، ولم تتقيد بالتقدم على اجزاء الصلاة شرعاً ليصدق التجاوز عن محلها بالدخول في اجزاء الصلاة .

وقد يقال : ان محلها الشرعي وان لم يتجاوز ، لعدم ثبوت محل شرعي لها ،

إلّا ان تجاوز المحل العقلي كاف في جريان قاعدة التجاوز ، لأنها ليست وظيفة عملية تعبدية ، بل هي من الامارات على ما استظهرنا من الأدلة ، والتعليل فيها وعموم العلة يقتضي جريانها عند تجاوز المحل العقلي أيضاً ، لأن الأذكرية النوعية في المحل العقلي أيضاً متحققة .

وفيه : ان القاعدة وان كانت من الامارات النوعية ، إلّا انها انما اعتبرت شرعاً في مقام الامتثال لا مطلقاً . وعموم العلة لايقتضي التعدي إلّا الى مايكون مماثلاً لموردها ، فالأذكرية النوعية الكاشفة عن الاتيان بالمشكوك جعلها الشارع حجة في مقام امتثال المأمور به دون غيره .

ويؤيد الاختصاص أنه لم يتوهم أحد جريان قاعدة التجاوز بتجاوز المحل العادي ، كما اذا فرضنا أن أحداً كان من عادته الصلاة في أول الوقت ، فشك في يوم بعد تجاوزه ، أو كان معتاداً بالاستنجاء بعد البول ، فشك فيه بعد القيام عن البول ، مع ان الأذكرية النوعية متحققة في تجاوز المحل العادي أيضاً .

والحاصل : انه إذا شك في صحة العمل بعد الفراغ عنه ، لأجل احتمال الاخلال بشرط من شروطه تجري فيه قاعدة الفراغ ، ويترتب عليها صحة ما أتى به دون ما لم يأت به بعد .

وأما إذا شك في ذلك في اثناء العمل ، فان كان الشرط معتبراً في مجموع العمل حتى الاكوان المتخللة في البين ، لابد من الاعتناء بالشك ، لعدم صدق التجاوز بالاضافة الى حال الشك .

وإن كان الشرط لمجموع العمل . فان كان من قبيل الشرط المقارن ، جرت قاعدة التجاوز في الأجزاء السابقة دون اللاحقة . وإن كان من قبيل الشرط المتقدم ، وكان له محل شرعي سابق على العمل ، جرت القاعدة في نفس الشرط ، لصدق تجاوز محله ، وترتب عليه صحة الأجزاء السابقة واللاحقة والأعمال الآتية

أيضاً ، لأن الشرط على الفرض اعتبر فيه التقدم على جميع اجزاء العمل .

وقد يتخيل كون صلاة الظهر بالاضافة الى صلاة العصر من هذا القبيل ، فاذا فرضنا ان المصلي في اثناء اشتغاله بصلاة العصر شك في أنه هل أتى بالظهر أم لم يأت بها ؟ جرت قاعدة التجاوز في صلاة الظهر ، فلا يجب اعادتها ، وصحت صلاة العصر أيضاً ، لأن صلاة العصر مشروطة بصلاة الظهر كاشتراط الصلاة بالغسلات والمسحات .

وفيه : أولاً : ماذكره الشيخ من ان الترتيب بين العصر والظهر شرط ذكري لا واقعي ، وليس العصر في فرض النسيان مشروطاً بأن تكون متعقبة بالظهر ، ولذا لو فرضنا ان المصلي نسي الاتيان بصلاة الظهر حتى أتم العصر صحت صلاته ، فامّا أن تحسب ظهراً ، كما صرح به في العروة لقوله عليه السلام « اربع مكان أربع »[1] وامّا تحسب عصراً ، فيجب عليه الاتيان بالظهر بعد ذلك ، فليس لصلاة الظهر محل شرعي سابق على صلاة العصر في فرض النسيان ليصدق انه تجاوز محله ، بل لايشك في صحة الصلاة حينئذ ليرجع الى قاعدة التجاوز أو غيرها .

وثانياً : نفرض ان الترتيب بين الصلاتين شرط واقعي ، إلّا أنك قد عرفت ان صلاة الظهر غير مشروطة بالسبق على العصر ، ولذا تصح ولو لم يأت المكلف بصلاة العصر بعد ذلك عصياناً أو لموت ونحوه . بل صلاة العصر مشروط بالتعقب بالظهر ، لقوله عليه السلام « إلّا ان هذه قبل هذه »[2] فليس لصلاة الظهر محل شرعي ليصدق مع فوته عنوان التجاوز ، فمقتضى قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب لزوم الاتيان بها .

وبعبارة اخرى : في صلاة الظهر حيثيتان : حيثية وجوبها النفسي ، وحيثية

---

(١) وسائل الشيعة : ٣ / باب ٦٣ من أبواب المواقيت ، ح ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ / باب ٤ من أبواب المواقيت ، ح ٢٠ .

وجوبها الشرطي . فمن حيث وجوبها النفسي ليس لها محل شرعي لتجري فيه قاعدة التجاوز ، فيكون مقتضى الاشتغال العقلي أو الاستصحاب البناء على عدم الاتيان بها ، فلابد من اتيانها ، ومعه لايترتب أثر على اجراء قاعدة التجاوز من حيث وجوبها الشرطي .

وأما الموالات فتارة : يتكلم في الموالات المعتبرة بين الأجزاء المستقلة . واخرى : بين اجزاء كلمة واحدة . وثالثة : بين كلمتين .

أما الموالات المعتبرة بين الأجزاء المستقلة فلابد وأن تكون شرعية ، ولذا لاتعتبر فيما لم يعتبرها فيه الشارع كالغسل ، فان كان الشك في تحققها بين الأجزاء السابقة كالركعة السابقة جرت قاعدة التجاوز فيه ، وحكم بتحققها ، وصحة ماتجاوز محله . وإن كان الشك فيها في غير الاجزاء السابقة فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز . نعم يجري استصحاب عدم تحقق الفصل الطويل ، وهو خارج عن محل الكلام .

وأما الموالات المعتبرة بين أجزاء كلمة واحدة وكلمتين فهي عقلية ، بل هي مقومة لتحقق الكلمة أو الكلام واستفادة المراد منها فاذا شك في تحققها لا محالة يرجع الشك الى وجود تلك الكلمة . مثلاً اذا كبر ، فشك في أنه فصل بين لفظ الله ولفظ اكبر أم لم يفصل ، بما ان الموالات بينهما مقومة لحقيقتها كان الشك في وجود التكبيرة ، وبما ان محلها باق لزم الاعتناء بالشك . نعم ان كان الشك في الموالات بين الكلمات التي جاز محلها جرت القاعدة فيها .

وبالجملة الموالات تارة : تكون معتبرة شرعاً ، كالموالات بين الأجزاء المستقلة . واخرى : يكون اعتبارها عقلياً ، كالموالاة المعتبرة بين الكلمات ، أو بين اجزاء كلمة واحدة المقومة لحقيقتها . أما الموالات الشرعية ، فحالها حال سائر الشرائط ان كان الشك فيها بعد تجاوز محلها ، كما اذا شك في اقتران الأجزاء السابقة

بها جرت فيه قاعدة التجاوز ، وإلّا فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الاعتناء بالشك ، إلّا اذا قلنا : بأن المعتبر شرعاً بين الاجزاء هو عدم الفصل الطويل ، لا العنوان الوجودي ، فانه حينئذٍ يجري استصحاب عدم الفصل الطويل ، فيحكم بصحة الصلاة .

وأما الموالات العقلية فالشك فيها يرجع الى الشك في وجود المشروط ، فلا مجال فيه لقاعدة الفراغ أصلاً . وقاعدة التجاوز انما تجري فيما اذا شك في تحققها بين اجزاء الكلمة التي تجاوز محلها دون غيره .

وأما النية فما يكون معتبرة منها شرعاً ، وهي قصد القربة ، فحالها حال سائر الشرائط المعتبرة شرعاً ، فان كان الشك فيها بعد تجاوز المحل ، كما إذا شك المصلي في انه أتى بالافعال السابقة رياء أو مع قصد القربة جرت القاعدة ، وحكم باقترانها مع قصد القربة . وإن كان قبل تجاوز المحل فلابد من الاعتناء بالشك كما انها مورد لقاعدة الفراغ اذا كان الشك بعد الفراغ .

وأما ما يكون معتبرة منها عقلاً ، وهو قصد عنوان العمل المقوم لحقيقته ، فحاله حال الموالات العقلية . فان كان الشاك حين شكه محرزاً له ، بأن كان قاصداً لعنوان صلاة العصر مثلاً ، وشك في أنه قصدها فيما مضى من اجزاء الصلاة أو اتى بها لتعليم الغير ولم يقصد العنوان ؟ جرت فيه قاعدة التجاوز . وإن لم يكن محرزاً لذلك حين الشك ، فمرجع الشك الى الشك في الوجود ، وأنه هل شرع في الصلاة أم لم يشرع فيها ، ومن الظاهر انه ليس مورداً لقاعدة التجاوز . ومقتضى الاستصحاب والاشتغال لزوم الاستيناف .

وبما بيناه من التفصيل ظهر فساد ماذكره السيد في الفرع الأول ، مما جعله ختاماً للشكوك في كتاب العروة ، وهو انه اذا شك المصلي في اثناء صلاته انه قصد صلاة الظهر أو العصر . فان لم يكن عالماً بانه صلى الظهر صحت صلاته ، ولابد له

من العدول الى الظهر ، لأن مقتضى قاعدة الاشتغال والاستصحاب هو وجوب الظهر عليه ، فان كان ما بيده من الصلاة قد قصد بها الظهر فهو ، وإلّا فبالعدول تحتسب ظهراً . وإن كان عالماً بأنه قد أتى بالظهر قبل ذلك ، فالعدول لاوجه له ، فيحكم ببطلان صلاته ، حيث لايعلم بأنه قصد عنوان العصر أم لم يقصد ذلك .

وفيه : أنه في الفرض الثاني أيضاً تصح صلاته فيما اذا كان حال الشك قاصداً لصلاة العصر ، فانه تجري قاعدة التجاوز فيما سبقه من الأجزاء .

الجهة السابعة:

الظاهر اختصاص القاعدتين بما اذا كان الشك في الصحة من جهة احتمال الاخلال السهوي . ولا يجري شيء منهما اذا كان منشاء الشك احتمال الاخلال العمدي . وذلك لما ذكرناه من ان الغاء الشك فيها ليس حكماً تعبدياً ، وانما هو من جهة ظاهر الحال ، وان المشغول بالعمل يكون حين اشتغاله به اذكر ، ونفس الأدلة منصرفة الى ذلك . مضافاً الى استفادته من التعليلين .

ومن الظاهر ان ظاهر الحال لايقتضي عدم ابطال العمل عمداً . كما لا تقتضيه أذكرية الفاعل حين الاشتغال بالعمل ، فاذا احتمل المكلف بعد الفراغ أو في الأثناء أنه ترك ركوعاً من الركعة السابقة ، أو احتمل الصائم عند الغروب أنه شرب الماء عمداً في الصبح وأبطل صومه ، لا مجال للرجوع الى قاعدة التجاوز ولا الفراغ ، بل لابد له من الرجوع الى أصل آخر . فان كان المشكوك فيه مما اعتبر وجوده في العمل كان مقتضى الاستصحاب فساد العمل . وإن كان مما اعتبر عدمه فيه كان مقتضى الاستصحاب صحة العمل ، كما في الصوم .

اصالة الصحة

- الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ
- مدرك اصالة الصحة
- مثبتات اصالة الصحة ولوازمها العقلية
- تقدم اصالة الصحة على الاستصحاب



اصالة الصحة

والمعروف جريانها في الجملة . ويقع الكلام فيها من جهات :

الجهة الاولى : في الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ ، وهو من ناحيتين :

احداهما : ان قاعدة الفراغ انما تجري في فعل الفاعل نفسه . واصالة الصحة تجري في فعل الغير .

ثانيتهما : ان القاعدة يختص جريانها بما اذا كان الشك بعد الفراغ عن العمل ، غايته عممنا ذلك من حيث الفراغ عن العمل المركب ، وعن اجزائه . واصالة الصحة تجري فيه ، وفيما اذا كان الشك في الأثناء ، فاذا رأينا أن أحدا يصلي على الميت ، وفي اثناء صلاته شككنا في ان الميت وضع على الأرض مقلوباً أو كما هو اللازم ، يحمل فعله على الصحة ، بناءً على جريانها . فالفرق بينهما انما هو في ان القاعدة مختصة بفعل الفاعل نفسه ، ولا تجري إلّا بعد الفراغ عن العمل ، بخلاف اصالة الصحة .

الجهة الثانية : في بيان مدرك اصالة الصحة . تارة : يراد من الصحة فيها الحسن ، ويقابله القبح والحرام ، فاذا شك في ان ماصدر عن الغير كان قبيحاً أو حسناً يحمل على الحسن بمقتضى اصالة الصحة . واخرى : يراد بها المؤثر ، ويقابله الفاسد .

أما اصالة الصحة بالمعنى الأول ، أي حمل فعل الغير على الحسن دون القبيح ، فلا تستلزم صحته بالمعنى الثاني ، أي ترتب الأثر عليه ، كما هو واضح .

ويدل عليها الكتاب والسنة ، إلّا أن موضوعها فعل المؤمن دون غيره .

وأما اصالة الصحة بالمعنى الثاني ، أي بمعنى ترتب الأثر في المعاملات بالمعنى الأخص ، بل بمعناها الأعم منها ومن الايقاعات ، بل الأعم من ذلك ومن التوصليات ، بل في العبادات أيضاً ، فقد استدل عليها بوجوه :

الوجه الأول : الاجماع واتفاق الأصحاب على اجرائها عند الشك في الصحة ، فاذا ترافع شخصان في صحة معاملة وفسادها ، كان المدعي من يدعي الفساد ، وعليه الاثبات . وأما مدعي الصحة فهو مستريح عن ذلك ، لأن قوله موافق لاصالة الصحة .

وفيه : ان تحصيل الاتفاق في كل مورد بخصوصه مشكل جداً ، وكونه تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم أشكل .

الوجه الثاني : قوله سبحانه **﴿أوفوا بالعقود﴾** [١] وقوله تعالى **﴿إلّا أن تكون تجارة عن تراض﴾** [٢] بدعوى : ان الخطاب يعم جميع المكلفين ، وعمومه يقتضي ان يرتب كل أحد آثار الصحة على فعل غيره .

وفيه : **أولاً** : ان الدليل أخص من المدعى ، لاختصاصه بالعقود ، ولو بمعناها اللغوي الشامل للايقاع دون الاصطلاحي .

وثانياً : بينا في محله ان الخطاب فيهما متوجه الى الملاك دون غيرهم .

وثالثاً : ان التمسك بهما في موارد الشك من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، لورود مخصصات كثيرة عليهما ، ويحتمل كون الصادر منها ، والتمسك بالعام في الشبهات المصداقية غير جائز .

الوجه الثالث : التعليل الوارد في بعض اخبار امارية اليد عن الملك ،

---

(١) المائدة : ١ .

(٢) النساء : ٢٩ .

كقوله عليه السلام «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق» إذ كما ان اليد لو لم تكن كاشفة عن الملك، واحتاج اثبات مالكية كل من يبيع شيئاً الى قيام البينة على ذلك، اختلت الأسواق، كذلك اذا لم تجر اصالة الصحة في فعل الغير، وكلما شك في ترتب الأثر على المعاملة الصادرة من الغير جرى استصحاب عدم ترتب الأثر المرغوب منها، اختل النظام، ولزم جواز تزويج زوجات الناس، وعدم جواز شراء أموال الناس واستيجارها منهم، وهو واضح الفساد.

وهذا الوجه وإن كان تاماً في الجملة إلّا أنه غير جار في جميع الموارد، مثلاً عدم جريان اصالة الصحة في غسل الثوب لا يلزم منه هرج ولا مرج.

الوجه الرابع: وهو العمدة، وهو قيام سيرة العقلاء الى زمان الأئمة عليهم السلام على اجراء اصالة الصحة في فعل الغير. كما ان سيرة المتدينين أيضاً قائمة على ذلك في المعاملات والعبادات، ولم يرد عنها ردع من الأئمة عليهم السلام، فتكون ممضاة، فتكون اصالة الصحة معتبرة مطلقاً.

الجهة الثالثة: هل الصحة المترتبة على اصالة الصحة في فعل الغير هي الصحة عند الفاعل، أو الصحة الواقعية؟ الظاهر هو الثاني، لعدم ترتب الأثر على صحة العمل بنظر الفاعل ما لم يكن صحيحاً بنظر الحامل. والسيرة جارية على ترتيب الحامل آثار الصحة على فعل الغير، فاذا فرضنا ان الفاعل يرى جواز تغسيل الميت ارتماساً، فاجراء اصالة الصحة في تغسيله لا يوجب سقوطه عن الحامل.

ثم موارد حمل فعل الغير على الصحة على صور:

الاولى: أن يكون الحامل عالماً بجهل الفاعل بالمسألة حكماً أو موضوعاً.

الثانية: أن يكون جاهلاً بذلك.

الثالثة: أن يكون عالماً بعلمه بالمسألة.

أما الصورة الاولى : فكما اذا علمنا بأن المتعاملين لا يعلمان حكم الربا ، ولكن مع ذلك احتملنا ان المتماثلين في الجنس من الموزون لم يزد أحدهما على الآخر من باب الاتفاق . والظاهر عدم تحقق السيرة على الحمل على الصحة في مثل ذلك .

ومن هذا القبيل الجهل بالموضوع ، سواء كان عذراً للفاعل أو لم يكن ، لاقترانه بالعلم الاجمالي ، كما اذا علمنا بان المشتري لا يعلم بأن أحد اللحمين ميتة ، فاشترى احدهما ، واحتملنا كون ما اشتراه من باب الصدفة هو المذكى .

أما الصورة الثانية : فالظاهر جريان اصالة الصحة فيها ، لقيام السيرة على الحمل على الصحة في مثل ذلك . بل أغلب مواردها من هذا القبيل .

وأما الصورة الثالثة : فتارة : ينحل حكم المسألة بحسب نظر الحامل والفاعل ، بأن كان أحدهما مقلداً للآخر ، أو مقلدين لشخص واحد . وهذا هو المتيقن من مورد اصالة الصحة .

واخرى : يختلف الحكم بالتباين بحسب نظريهما ، بمعنى ان ما يراه الحامل شرطاً يراه الفاعل مانعاً ، كما اذا كان الفاعل مسافراً الى اربعة فراسخ ، ويريد الرجوع ليومه ، ويرى كونه موجباً لقصر الصلاة ، والحامل لا يراه موجباً له ، فان الركعتين الأخيرتين بنظر الفاعل شرط ، وبنظر الحامل مانع . وفي مثله لا مجال لاصالة الصحة ، فان حمل فعل الغير على الوجه الحسن المشروع ينافي حمله على ما يراه فاسداً ، ولو كان هو الصحيح بنظر الحامل .

وثالثة : لا يكون اختلاف الحكم بالتباين ، بل يرى الحامل شيئاً شرطاً في العمل ، ولا يراه الآخر شرطاً ، كالسورة في الصلاة ، ولا مانعاً . وفي مثله وان امكن اجراء اصالة الصحة ، كما ذكره الشيخ [1] ، إذ يحتمل ان الفاعل أتى بذاك الشرط

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٧٢١ (ط . جامعة المدرسين) .

وان لم يره شرطاً ، من باب كونه أفضل الأفراد ، وليس حمل فعله على ذلك منافياً لحمله على الوجه الحسن ، إلّا ان السيرة لم يثبت قيامها على الحمل على الصحة في هذه الصورة ، فلا يجوز للحامل الايتمام بصلاة الفاعل حينئذ .

نعم اذا فرضنا ان مايراه الحامل شرطاً لم يكن من الأركان ، ولم يكن الاخلال به عن غير عمد موجباً للبطلان ، كالتسبيحات الأربع ، حيث ان الاخلال بها لايوجب الاعادة ، لحديث لاتعاد ، ولو تبدل رأي المصلي بعد الفراغ عن الصلاة ، كانت صلاته صحيحة واقعاً ، ولو علم المأموم بأنه تركه ، فضلاً عما اذا احتمل الترك فيجوز الايتمام .

لكن لايجري هذا في السورة ، لأن المأموم مكلف بالقراءة ، والامام يتحملها عنه ، فاذا فرض انه لم يقرء السورة ، لأنه لايراه واجباً ، لم يسقط عن المأموم ، فلا يجوز له الايتمام إلّا بعد ركوع الامام وسقوط القراءة .

الجهة الرابعة : قد يكون العمل الواقع خارجاً من عقد أو ايقاع أو غير ذلك مما احرز صحته التأهلية ، بمعنى قابلية الفاعل لصدور الفعل عنه ، وقابلية المورد لوقوعه عليه شرعاً وعقلاً ، ويشك في صحته الفعلية من بقية الجهات ، كاحتمال فقدانه لشرط ونحوه مما اعتبر فيه . وهذا هو القدر المتيقن من مورد جريان اصالة الصحة .

وقد يكون الشك فيه من جهة الشك في قابلية الفاعل لصدور الفعل عنه ، أو المورد لوقوعه عليه . وهذا هو مورد الخلاف بين العلامة والمحقق الثاني وبين شيخنا الأنصاري .

ثم القابلية المشكوكة قد تكون مما اعتبرها العقلاء في الفاعل ، كما اذا شككنا في صحة البيع الصادر من أحد لاحتمال ان لايكون مميزاً ، فان عقد الصبي غير المميز ليس صحيحاً عند العقلاء ، أو في المورد ، كما اذا شككنا في صحة بيع لاحتمال

أن لايكون المبيع مالاً أو خنفساء مثلاً، بناءً على اعتبار المالية فيه عقلاً. ويحتمل أن يكون هذا هو مورد الخلاف بين المحقق والعلامة وبين الشيخ.

وقد تكون مما اعتبرها الشارع فقط في الفاعل، كما اذا شك في صحة عقد لاحتمال عدم كون العاقد بالغاً، فان اعتبار البلوغ انما هو بدليل شرعي لقوله ﷺ «حتى يحتلم»[1] وليس معتبراً عند العقلاء، أو في المورد، كما اذا شككنا في صحة البيع لاحتمال كون المبيع خمراً أو خنزيراً، فان كلا منهما مال عرفاً إلّا ان الشارع منع عن بيعه.

والظاهر ان الخلاف المذكور جار حتى في ما اذا كان الشك في ما اعتبر في قابلية الفاعل أو المورد شرعاً، وان احتمل اختصاصه بما اعتبر في ذلك عقلاً. ويشهد للعموم تمثيلهم لمورد الشك في القابلية بما اذا شك في بلوغ العاقد، وانه لايكون مورداً لاصالة الصحة.

وبالجملة ذهب المحقق والعلّامة[2] الى اختصاص اصالة الصحة بما اذا كانت الصحة التأهلية محرزة، وكان الشك في الصحة الفعلية، وأنها لاتجري فيما اذا كان الشك في الأركان أعني القابلية. وذهب الشيخ الى التعميم، وانها جارية.

والصحيح: ماذهب اليه المحقق والعلّامة.

ويظهر ذلك بالرجوع الى بناء العقلاء وسيرتهم، فانا نرى بالوجدان ان أحداً اذا باع مالاً لم يكن تحت يده، واحتملنا كونه مالكاً أو وكيلاً أو أجنبياً، ليس بناء العقلاء على حمل فعله على الصحة، والحكم بكونه مالكاً للبيع، وترتيب آثار الصحة على بيعه. وكذا اذا طلق أحد زوجة غيره، واحتملنا كونه وكيلاً عن الزوج أو كونه اجنبياً، ليس بناء العقلاء على مباينة الزوجة عن زوجها بمجرد ذلك، ولا

---

(١) وسائل الشيعة: ١ / باب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١١.

(٢) القواعد: ١٧٧. والتذكرة: ٨٧/١.

يخطبونها ولا يتزوجون بها بمجرد حمل فعل المطلّق على الصحة . هذا من حيث الشك في قابلية الفاعل .

وهكذا اذا شك في قابلية المورد ، كما اذا شككنا في صحة صلاة من يصلي على الميت ، لاحتمال ان لايكون المصلّى عليه ميتاً ، لم يثبت من العقلاء بناءً على الاكتفاء بصلاته .

هذا ولو شككنا في ثبوت السيرة وعدمها ، كان مجرد الشك كافياً في عدم جريان اصالة الصحة ، كما هو واضح . فما أفاده الشيخ من العموم غير تام .

وبالجملة ربما يقال : بجريان اصالة الصحة في المعاملات من العقود والايقاعات بمجرد تحقق الالتزام في الخارج ، ولو لم يحرز صدق عنوان العقد أو الايقاع عليه عرفاً ، كما اذا تحقق بيع في الخارج ، وشككنا في كونه من البيع الصحيح عند العقلاء ، لاحتمال كون البايع صبياً غير مميز ، فتجري فيه اصالة الصحة ، ويبنى على صحته .

ونسب هذا الى الشيخ ﷺ ، حيث ادعى ان العقلاء من المتدينين وغيرهم يدخلون السوق ويشترون الأموال من أهل السوق ، مع أنهم يحتملون انتقالها اليهم من الصبي أو السارق أو الغاصب . كما انهم يبنون على مالكية أنفسهم لما في ايديهم اذا احتملوا أنهم شروها من الصبي أو السارق ونحوهم ممن ليس اهل للمعاملة حتى عند العقلاء .

وقد يقال : بعدم جريان اصالة الصحة إلّا بعد احراز صحة المعاملة عرفاً فيما اذا شك في صحتها شرعاً ، لاحتمال فقدانها لما اعتبره الشارع فيها ، كما اذا شككنا في صحة بيع الصبي المميز ، أو في كون البايع صبياً ، أو احتملنا كون المبيع خمراً أو ميتة . وأما اذا كان الشك في صحة المعاملة عرفاً ، فلا يمكن اثباتها باصالة الصحة .

وربما لايقنع بهذا، ويقال: باعتبار احراز قابلية الفاعل والمورد للمعاملة شرعاً أيضاً، وإلّا فلا مجال لاصالة الصحة فيما اذا شك في اهلية الفاعل أو المورد للمعاملة شرعاً. وذهب الى هذا المحقق الثاني والعلّامة. وهو الصحيح، لعدم ثبوت سيرة العقلاء والمتدينين على اصالة الصحة في غير الفرض الأخير.

وبما ذكرناه ظهر الفرق بين ما اذا شك في بلوغ العاقد بناء على اعتباره، وما اذا كان الشك في الصحة من جهة احتمال عدم بلوغ البايع الحقيقي الذي يستند اليه البيع حقيقة، أعني المالك ومن بحكمه. فان اصالة الصحة تجري في الأول، لتمامية اركان البيع، واحراز اهلية البايع، وكون الشك في مااعتبره الشارع في منشىء الصيغة وهو العاقد. ولا تجري في الثاني، لكون الشك في اهلية البايع للبيع. ويشهد لما اخترناه أنه في مورد المرافعة يكون مدعي الوكالة على الطلاق أو للبيع مثلاً، وجامعه مدعي الصحة، هو المدعي، وعليه الاثبات، والزوج أو المالك المدعي للفساد هو المنكر، لموافقة قوله للاصل. ولو كانت اصالة الصحة جارية انعكس الأمر، لموافقة قول مدعي الصحة لاصالة الصحة، وهذا واضح.

ثم انَّ ماذكره الشيخ من الحمل على الصحة في الموارد المذكورة انما هو من جهة اليد لما في يد غيره أو في يد نفسه، فان اليد امارة الملك مطلقاً، فهو خارج عن محل الكلام، لأن مورد البحث انما هو الاعتماد على مجرد اصالة الصحة، وموارد الاطمئنان أو ثبوت امارة على الملك خارجة عنه.

ثم ان شيخنا الانصاري ذكر ماحاصله: انه على فرض التنزل عما اختاره من جريان اصالة الصحة، ولو كان الشك من جهة قابلية الفاعل أو المورد، والبناء على لزوم احراز ذلك في جريانها، انما لاتجري اصالة الصحة في الايقاعات وفي العقود اذا شك في قابلية كلا الطرفين. وأما اذا احرز القابلية في أحد الطرفين دون الآخر، فتجري اصالة الصحة في فعله، ويترتب عليه آثار العقد الصحيح التام من

حصول الملكية والنقل والانتقال [١] مثلاً .

وفيه : ما لا يخفى ، فانه لايترتب على اصالة الصحة إلّا صحة العمل من الجهة المشكوك فيها ، وترتب الأثر من تلك الناحية ، لا من بقية الجهات .

وبعبارة اخرى : اذا كان الأثر مترتباً على أمرين ، كل منهما جزء من السبب ، فجريان اصالة الصحة في أحد الجزئين لايقتضي تحقق الجزء الآخر ، ولا ترتب أثر مجموع الجزئين . وانما يترتب عليها أثر نفس ذاك الجزء . وإن شئت عبر عنه بالصحة التأهلية ، بمعنى كونه قابلاً لأن يكون جزء من السبب الفعلي اذا انضم اليه الجزء الآخر .

وبهذا ظهر الحال في اجراء اصالة الصحة في عقد الفضول ، فانه لايستدعي إلّا صحة العقد بما هو عقد ، لا بما انه مستند الى اذن المالك أو اجازته ، فلا يترتب عليها النقل والانتقال المترتب على أمرين ، تحقق العقد الصحيح واستناده الى المالك . وهكذا في بيع الصرف والسلم ، وفي الهبة ونحوها ، مما اعتبر فيه القبض ، حيث ان صحة العقد لايترتب عليها تحقق القبض ، ولا يترتب على اصالة الصحة فيه ترتب أثر المجموع كما هو واضح .

وبما ذكرناه ظهر الحال في بيع العين المرهونة فيما اذا اذن المرتهن في البيع وتحقق بعده أمران ، بيع العين من المالك والرجوع من المرتهن ، واختلفا في سبق البيع على الرجوع والعكس . وذهب فيه جمع الى فساد البيع ، تمسكاً باصالة الصحة في الرجوع ، فان صحته تستدعي عدم ترتب الأثر على البيع . وبعض ذهب الى صحته ، لاصالة الصحة في اذن المرتهن ، فان صحة اذنه تستدعي صحة البيع .

والظاهر عدم امكان اثبات شيء من صحة البيع وفساده باصالة الصحة

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٧٢٥ (ط . جامعة المدرسين) .

أصلاً ، لما عرفت من ان صحة الاذن لا يستلزم صحة البيع ، بل قد يتحقق الاذن في الخارج صحيحاً ولا يتحقق البيع اصلاً ، واذن المرتهن انما هو جزء السبب بالنسبة الى حصول المبادلة ، فانها مترتبة على البيع مع اذن المرتهن . وقد عرفت ان اجراء اصالة الصحة في أحد الجزئين لا يقتضي صحة الجزء الآخر . كما ان صحة الرجوع أيضاً لا تستدعي فساد البيع ، لأنه من آثار تأخر البيع عن الرجوع وكونه بدون اذن المرتهن ، وليس أثر صحة الرجوع بما هو .

وأما اصالة الصحة في نفس البيع ، فانه فعل يشك في صحته وفساده ، فهي غير جارية ، لما ذكرنا من عدم جريانها فيما اذا كان منشأ الشك في الصحة احتمال عدم قابلية الفاعل لصدور الفعل عنه ، والمقام من هذا القبيل ، فلا يمكن التمسك باصالة الصحة رأساً ، لا في البيع ولا في الاذن ولا في الرجوع ، فتصل النوبة الى بقية الاصول . واستصحاب بقاء الاذن الى زمان البيع معارض باستصحاب عدم تحقق البيع الى زمان ارتفاع الاذن وتحقق الرجوع ، فلا يمكن في المقام اثبات تقارن الجزئين وتحققها معاً في زمان واحد بالاصل ، كما امكن ذلك في مثل الصلاة المأتي بها مع استصحاب الطهارة السابقة ، حيث لم يقطع بارتفاعها ، لعدم كون المقام من هذا القبيل ، إذ المفروض اليقين بحدوث احد الجزئين وارتفاعه ، فلا محالة يكون استصحاب بقائه الى زمان وجود الجزء الآخر معارضاً باستصحاب عدم تحققه الى زمان ارتفاعه ، فيسقطان معاً ، ولا يثبت تقارنهما في التحقق ، فلابد من الرجوع الى اصل آخر ، وهو استصحاب عدم ترتب الأثر من النقل والانتقال ، وبقاء المال على ملك مالكه السابق .

ثم انه ظهر بما ذكرناه انه يعتبر في جريان اصالة الصحة ان يكون تحقق أصل الفعل الجامع بين الصحيح والفاسد محرزاً ، ويكون الشك في صحته وفساده لاحتمال كونه فاقداً لشرط أو مقروناً بمانع . وأما اذا شك في صدور أصل الفعل

فلايمكن احرازه باصالة الصحة .

وعليه ففي العناوين القصدية لامجال لجريانها فيما اذا شك في ان الفاعل قصد ذاك العنوان أو لم يقصده . مثلاً اذا شك في ان المصلي قصد بفعله عنوان صلاة الظهر أو لم يقصده ، لايمكن الحكم بذلك باصالة الصحة ، لأن الشك في صدور أصل الفعل خارجاً وعدمه . بل الحال كذلك في غير العناوين القصدية أيضاً ، كالغسل الشرعي المزيل للنجاسة ، الذي لايعتبر في تحققه قصد الغسل ، فلا يكفي تحقق ذاته في جريان اصالة الصحة فيه عند الشك ، فاذا رأينا أحداً يغسل ثوبه ، ولم نعرف أنه في مقام الغسل الشرعي ، أي تطهير الثوب من النجاسة ، أو في مقام الغسل العرفي وازالة الوسخ عنه ، لايمكن اثبات الغسل الشرعي والحكم بطهارة الثوب باصالة الصحة . بل انما تجري فيما اذا احرزنا أنه في مقام التطهير ، وشككنا في أنه غسله بماء مطلق أو مضاف ، فيجري اصالة الصحة ، ويحكم بطهارة الثوب .

وبالجملة لابد في جريانها من تحقق الفعل خارجاً واحراز قصد الفاعل لعنوان الفعل في العناوين القصدية ، بل في غيرها أيضاً ، غايته اعتبار ذلك في العناوين القصدية اوضح .

والسر في ذلك ان دليل اصالة الصحة منحصر بالسيرة ، ولم يثبت بناء من العقلاء على الحكم بصحة وترتيب آثار العمل الصحيح فيما اذا شك في وجود العمل او في قصد الفاعل لعنوانه القصدي أو غير القصدي .

ومن هنا ظهر الحال في النيابة فيما اذا أتى النائب بالعمل وشككنا في أنه قصد به وقوعه عن المنوب عنه أو لم يقصد ذلك ، فانه لايمكن الحكم بفراغ ذمة المنوب عنه واستحقاق الاجير للاجرة واحراز قصد النيابة باصالة الصحة ، لأن الشك انما هو في اصل تحقق الفعل عن المنوب عنه خارجاً ، وقد عرفت عدم جريان اصالة الصحة عند الشك في وجود العمل .

ولشيخنا الأنصاري في المقام كلام حاصله : التفصيل بين استحقاق النائب للاجرة وفراغ ذمة المنوب عنه ، بتقريب : ان الفعل الصادر نيابة عن الغير فيه حيثيتان . حيثية صدوره عن الفاعل ، ولذا يكون تابعاً لما هو وظيفة الفاعل من بعض الجهات ، كالتستر في الصلاة ، فان النائب اذا كان رجلاً لايجب عليه إلّا ستر عورتيه وان كان المنوب عنه امرأة ، وكذا العكس ، وهكذا الجهر والاخفات ، فان الصلاة فيهما تابعة لما هو وظيفة الفاعل دون المنوب عنه . وحيثية كونه عن المنوب عنه ، ولهذا يتبع في بعض الأحكام وظيفة المنوب عنه ، كالقصر والتمام والترتيب ونحو ذلك .

وعليه تجري اصالة الصحة في العمل من الحيثية الاولى ، فيحكم بصحة فعل النائب بما هو فعله ، ويترتب عليه استحقاق الاجرة ، وان لم يترتب عليه فراغ ذمة المنوب عنه [1] ، انتهى .

ولابد من عده من غرائب كلام الشيخ ، وذلك لأن مورد الاجارة لم يكن الفعل الصحيح مطلقاً ، ولو لم يقصد به النيابة اصلاً أو قصد به النيابة عن غير المنوب عنه . وانما مورد الاجارة هو الفعل الصادر بعنوان النيابة عن المنوب عنه بخصوصه ، فاذا فرضنا ان اصالة الصحة لاتثبت ذلك فبماذا يستحق الاجرة . وان فرضنا انه يثبته ويكون الفعل صادراً عن المنوب عنه بحكم اصالة الصحة فلماذا لاتفرغ ذمة المنوب عنه ، فان فراغ ذمته لايتوقف على أكثر من ذلك .

والصحيح : كما عرفت ان اصالة الصحة غير جارية ، فلا يثبت استحقاق الاجرة للأجير ، ولا فراغ الذمة للمنوب عنه .

نعم اذا احرز انه قصد النيابة وشك في صحة العمل من بقية الجهات جرى فيه اصالة الصحة ، وحكم بصحة العمل ، ويترتب عليها استحقاق الاجرة وفراغ

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٧٢٧ ـ ٧٢٨ (ط . جامعة المدرسين) .

ذمة المنوب عنه .

بقي الكلام في كيفية احراز قصد النيابة . فهل يعتبر احرازه بالعلم الوجداني ، أو بقيام البينة ؟ الظاهر عدمه ، لاستحالة احراز القصد الذي هو من الامور النفسانية بذلك عادة . فهل يكتفي فيه بمجرد اخباره مطلقاً ، أو اذا كان عادلاً ، ولذا اعتبر بعضهم العدالة في النائب ، أو فيما اذا كان موثقاً ؟ الظاهر هو الأخير ، وفساد الأولين .

أما اعتبار اخباره بذلك مطلقاً لكون المخبر مما لايعلم إلّا من قبله ، فمما لم يقم عليه الدليل إلّا في موارد خاصة ، ليس المقام منها . وأما اعتبار العدالة فقط ، فلا شاهد عليه إلّا في البينة ونحوها . فيبقى اعتبار الوثوق والتحرز عن الكذب وان لم يكن متحرزاً عن سائر المعاصي ، وهي مما دل على اعتباره في الاخبار وسيرة العقلاء ، على ماتقدم تفصيله في بحث حجية الخبر ، فلابد وان يكون النائب موثقاً ليكون اخباره بالفعل وقصد النيابة حجة .

الجهة الخامسة : ذكرنا سابقاً ان حجية المثبتات لابد من قيام دليل عليها ، من غير فرق بين الامارات والاصول العملية ، ففي كل مورد قام الدليل على ترتيب آثار اللوازم العقلية أو العادية أو الملزومات أو الملازمات ثبت ذلك ، وإلّا فلا . ومن هنا قلنا : بعدم حجية مثبتات بعض الامارات ، كالظن في القبلة ، فانه حجة من باب الكاشفية ، واذا استلزم ثبوت الزوال مثلاً لايمكن ترتيب آثاره .

وعليه نقول : مثبتات اصالة الصحة ولوازمها العقلية لاتترتب عليها ، سواء قلنا بأنها من الامارات أو بنينا على كونها اصلاً عملياً ، لقصور دليلها عن اثبات ذلك ، فان دليلها السيرة ، ولم يثبت بناء العقلاء والمتدينين إلّا على ترتيب آثار نفس الصحة ، دون لوازمها العقلية والعادية . هذا مضافاً الى ان الظاهر انها من الاصول ، وليس اعتبارها من جهة كاشفيتها ، ولذا لايستكشف بها الصحة

الواقعية ، بل ظاهر حال المسلم اذا صار في مقام الاتيان بعمل أنه يأتي به على النحو الصحيح عنده وقد امضاه الشارع .

وكيف كان فانَّ عدم اعتبار مثبتات اصالة الصحة أمر واضح ، غير محتاج الى الاستشهاد . إلّا ان شيخنا الأنصاري أوضح ذلك بأمثلة ثلاثة ، حكى اثنين منها عن العلّامة ، وأضاف هو ﷺ اليها فرعاً ثالثاً . وهو ما اذا علمنا بأن زيداً باع داره من شخص ، وشككنا في ان ثمنه كان خمراً أو خنزيراً أو ميتة أو نحوها مما لايجوز المعاوضة عليه شرعاً أو جعل ثمنه مأة دينار شخصي مثلاً من مال المشتري ، فلا محالة يشك في صحة البيع وفساده ، إلّا أنه لايمكن الحكم بخروج مأة دينار عن ملك المشتري وعدم كونه من تركته بعد موته باجراء اصالة الصحة في البيع ، لأنه من لوازم صحة البيع عقلاً[1] .

وما أفاده وان كان متيناً ، إلّا أن كلامه غير خال عن المسامحة ، فان ظاهره جريان اصالة الصحة في البيع وعدم ترتب لازمه العقلي .

ولكن الصحيح ان اصالة الصحة غير جارية في ذلك أصلاً ، لأن اجرائها في البيع في الجملة لايترتب عليها أثر . ووقوعه على مأة دينار مشكوك رأساً . وعلى الخمر أو الخنزير غير صحيح قطعاً ، فلا مجال لاصالة الصحة .

وبعبارة اخرى : الشك في البيع في الفرض ناشيء من الشك في قابلية المورد لوقوع العقد عليه ، وقد عرفت عدم جريانها في ذلك .

وأما ماحكاهما عن العلّامة ، فأحدهما : انه اذا وقع الخلاف بين المؤجر والمستأجر ، فقال الموجر : آجرتك الدار مثلاً كل شهر بدرهم ، وقال المستأجر : اجرتني سنة بدينار . فانه ﷺ أي العلّامة بنى على ان الموجر يدعي البطلان ، لبنائه على ان الاجارة كل شهر بدينار فاسدة ، لعدم انضباط مدة الاجارة ، ومع ذلك

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٧٢٨ (ط . جامعة المدرسين) .

لابد للمستأجر من اقامة البينة على الصحة ، لعدم جريان اصالة الصحة ، حيث لا أثر لها في الفرض إلّا ثبوت الاجارة سنة كاملة بدينار ، وهو من اللوازم العقلية لصحة الاجارة ، وقد ذكرنا عدم ثبوتها .

ثم بعد ذلك ذكر في القواعد ـ على ماحكاه عنه في جامع المقاصد ـ فان قدمنا قول المالك ، فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول هنا . ولفظ هنا ساقط في ماينقله الشيخ ، لكنه ثابت في جامع المقاصد ، واستظهر منه ثبوت خصوصية في المقام تقتضي صحة الاجارة في الشهر الأول .

ولابد من التكلم في مقامين :

المقام الأول : في حكم المسألة ، أعني اجارة كل شهر بدرهم . والظاهر صحتها بالنسبة الى الشهر الأول ، لأن الاجارة كالبيع وان كانت واحدة صورة إلّا أنها تنحل الى اجارة الشيء كل مدة بما يقابلها من الاجرة . ومن هنا قلنا بصحة البيع فيما يملك اذا انضم الى ما لا يملك ، كبيع الشاة والخنزير ، خصوصاً اذا عين ثمن كل منهما بأن قال : بعتك الشاة بدرهم ، والخنزير بدرهم .

وعليه فاذا آجر داره كل شهر بدرهم ينحل ذلك الى اجارة هذا الشهر بدرهم ، وبقية الشهور كل شهر منها بدرهم ، فاذا فرضنا بطلان الاجارة في الضميمة لعدم انضباط المدة فيها ، لايوجب ذلك فساد المنضم اليه وهو الشهر الأول مع أنها منضبطة . وهكذا الحال في البيع ، فاذا بيع من مشاهد بدرهم ، وغيره من جنسه مما لم يشاهد كل منّ بدرهم ، وقلنا بفساده في مالم يشاهد من جهة الغرر ، لايوجب ذلك فساد بيع المنّ المشاهد . فالتقييد بلفظ هنا في المقام بلا موجب .

المقام الثاني : في حكم نزاع الموجر والمستأجر . أما ان قلنا : بفساد الاجارة كل شهر بدرهم حتى في الشهر الأول ، فالمستأجر لابد له من اثبات الصحة ، لعدم

جريان اصالة الصحة فيها كما عرفت، إذ لا يترتب عليها أثر سوى لازمها العقلي، وقد عرفت عدم امكان ترتيبها. وأما بناءً على صحة الاجارة كذلك في الشهر الأول، فهما متفقان في صحة الاجارة في الجملة، ويختلفان في تحققها في ضمن أي فرد، فالموجر يدعي تحققها في ضمن الشهر الواحد بدرهم والمستأجر على سنة بدينار، فيكون من باب التداعي والترافع، والحكم فيه هو التحالف، ثم يحكم بانفساخ العقد، وبقاء المنفعة في ملك الموجر والاجرة في ملك المستأجر. وهذا قد يتحقق في البيع أيضاً اذا اختلف البايع والمشتري في الثمن أو المثمن بعد اتفاقهما على صحة طبيعي البيع، فلفظ هنا في هذا المقام أيضاً غير لازم.

الفرع الثاني: ذكر العلّامة في القواعد: ان الموجر والمستأجر اذا اختلفا في تعيين الاجرة، أو المدة، أو فيهما معاً، فادعى الموجر عدم تعيينهما أو احدهما ونتيجة ذلك فساد الاجارة، والمستأجر التعيين، ففي تقديم قول المستأجر اشكال. ولا يبعد ذلك فيما اذا لم يستلزم دعوى زائدة.

وذكر المحقق في جامع المقاصد في شرح كلامه ماحاصله[1]: ان المستأجر المدعي لصحة الاجارة ربما يدعي كون الاجرة أقل من اجرة المثل، وقد لا يدعي ذلك. فعلى الأول صحة الاجارة تستلزم كون الاجارة اقل من اجرة المثل، فبما ان جريان اصالة الصحة تستلزم ذلك، وقد عرفت عدم ترتب لوازمها العقلية عليها، فلا مجال لها. وعلى الثاني لا تستلزم صحة الاجارة أمراً زائداً عليها، فلا مانع من جريانها.

وأورد عليه الميرزا ﷺ بأنه في فرض تساوي اجرة المسمى التي يدعيها المستأجر مع اجرة المثل لا أثر لجريان اصالة الصحة اصلاً، لأن الموجر يستحق تلك الاجرة من المستأجر، كانت الاجارة صحيحة أو فاسدة، فأي أثر يترتب

---

(١) جامع المقاصد: ٧/٣١٠.

على اجراء اصالة الصحة [١].

ونقول: ماذكره الميرزا ﷺ انما يتم فيما اذا حدث الخلاف بينهما بعد انقضاء مدة الاجارة، فانه حينئذ لايترتب في فرض التساوي على صحة العقد وفسادها أي أثر عملي. وأما اذا فرضنا وقوع النزاع بينهما في الأثناء، بأن انقضى من مدة الاجارة زمان وبقي زمان فوقع الخلاف، فان الاجارة ان كانت فاسدة يكون للموجر ان يوجر العين لشخص آخر، أو ينتفع بها بنفسه، أو يزيد في اجارته، وهذا بخلاف ما اذا كانت الاجارة صحيحة، فانه ليس له شيء من ذلك، فيترتب على جريان اصالة الصحة فيها جميع هذه الامور. فما افاده الميرزا باطلاقه غير تام. وماذكره المحقق في شرح كلام العلّامة تام، وتجري اصالة الصحة في الاجارة اذا لم تستلزم دعوى زائدة، فانها لاتثبت بها.

الجهة السادسة: لا اشكال في تقدم اصالة الصحة على الاستصحابات الحكمية، كاستصحاب عدم حصول الانتقال وترتب الأثر، وإلّا لاختص جريانها بموارد نادرة. ولم يستشكل أحد فيما نعلم في تقدمها عليها.

وإنّما الكلام في تقدمها على الاستصحابات الموضوعية، كما اذا كان شيء خمراً واحتمل انقلابه خلاً فبيع، فان الاستصحاب يقتضي بقائه خمراً، وهو يوجب الفساد. وكذا اذا احتمل بلوغ البايع حين البيع، فان الاستصحاب يقتضي عدم بلوغه. فهل تتقدم اصالة الصحة على الاستصحاب أو يتقدم الاستصحاب الموضوعي على أصالة الصحة، أو يسقطان بالمعارضة؟ وجوه مبتنية على كون اصالة الصحة امارة، أو اصلاً محرزاً، أو غير محرز، وهكذا الاستصحاب. وقد أطال شيخنا الأنصاري الكلام في [٢] المقام.

---

(١) فوائد الأصول: ٦٦٩/٤.

(٢) فرائد الأصول: ٧٢٩/٢ ـ ٧٣٠.

والتحقيق : أنّه لا مجال لشيء من ذلك ، لما عرفت من ان دليل اصالة الصحة منحصر بالسيرة ، ففي كل مورد قامت السيرة على جريانها تجري ، وتتقدم على الاستصحاب الموضوعي والحكمي ، لأن السيرة القائمة على ذلك كالمخصص لدليل الاستصحاب ، ولو قلنا بان اصالة الصحة أصل غير محرز والاستصحاب امارة . وفي كل مورد لم يثبت قيام السيرة عليها لا تجري ، لعدم المقتضي ، لا لوجود المانع ، ولو بنينا على كونها امارة ، فانّ الامارة إنّما تكون حجة فيما قام الدليل عليها .

وقد بينا موارد عدم قيام السيرة أو عدم ثبوتها ، وقلنا : اذا كان منشأ الشك في الصحة قابلية الفاعل لصدور الفعل عنه ، أو المورد لورود الفعل عليه ، لا تجري . واذا كان الشك في الصحة ناشئاً من احتمال اختلال الشروط الاخر تجري ، لقيام السيرة عليها .

وعلى هذا يسقط جملة من المباحث المسطورة في المقام .



التعادل والتراجيح

- التعارض
- التزاحم ومرجحاته
- أحكام التعارض



خاتمة

في التعادل والتراجيح

غير خفي ان مبحث التعارض من أهم المباحث الاصولية ، حيث يتفرع عليه كثير من المسائل الفقهية ، لوجود روايات متعارضة فيها . والكلام فيه يقع في مقامين :

أحدهما : في بيان معنى التعارض .

ثانيهما : في بيان حكم المتعارضين ، وانه هو التساقط أو الأخذ بأحدهما تعيينا أو تخييراً .

أما المقام الأول:

فالتعارض عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين بالذات أو بالعرض ، بالتناقض أو التضاد الراجع الى التناقض .

توضيحه : ان الدليلين قد لايكون بينهما ارتباط ، لاختلاف موضوعيهما . واخرى : يكون بينهما تناف . والتنافي قد يكون بين مدلولهما المطابقي بالتناقض ، كما ورد في دليل ان العصير العنبي نجس أو حرام ، وفي دليل آخر انه ليس بحرام أو ليس بنجس . وقد يكون بالتضاد ، كما ورد في دليل نجاسة شيء أو حرمته ، وفي آخر طهارته أو اباحته . فان المراد من المدلول المطابقي في المقام مايعم المدلول الالتزامي العرفي ، فان طهارة شيء تستلزم عرفاً عدم نجاسته ، وكذا العكس ،

وحرمة شيء تستلزم عدم وجوبه ، وكذا العكس ، بناء على تضاد الأحكام . وهذا هو التعارض المعبر عنه بالتنافي بالذات .

وقد يكون التنافي بين الدليلين بالعرض ، بأن لم يكن بين مدلول الدليلين في نفسهما ـ أي في مدلولهما المطابقي ـ تعاند وتنافي اصلاً ، كما اذا ورد في أحد الدليلين وجوب صلاة الجمعة ، وفي الآخر وجوب صلاة الظهر ، فانه لاتنافي بينهما في حد ذاتهما ، لامكان صدق كليهما ، وربما لايرى الراوي لهما التنافي بينهما اصلاً ، ولكن وقع التنافي بينهما لأمر خارج ، كالعلم بعدم وجوب ست صلواة على المكلف في يوم واحد ، فانه صار منشاءً للعلم بكذب أحد الدليلين ، فمن هذه الجهة يكون كل من الدليلين بمدلوله الالتزامي الناشيء من الأمر الخارج ، الثابت بالضرورة أو الاجماع أو دليل آخر ، نافياً للآخر .

فالتنافي بين الدليلين بمدولهما الالتزامي ، إن كان في مدلولهما الالتزامي العرفي كان من قبيل الأول ، وهو التنافي بالذات بالتضاد . وإن كان في مدلولهما الالتزامي الناشيء من أمر خارجي فهو التنافي بالعرض .

والجامع بين جميع أنحاء التعارض ان يكون صدق كل من الدليلين مستلزماً لكذب الآخر خبرياً لا مخبرياً ، بمعنى عدم مطابقة الآخر للواقع .

وبما ذكرنا ظهر عدم تحقق التعارض في موارد التخصص والورود والحكومة والتخصيص أصلاً .

أما في التخصص فظاهر ، فان مادل على حلية الماء مثلاً لاينافي مادل على حرمة الخمر ، لأن الماء خارج عن عنوان الخمر حقيقة .

وأما الورود ، وهو عبارة عن خروج فرد عن موضوع دليل آخر وجداناً بنفس التعبد . فلا فرق بينه وبين التخصص إلّا من حيث ان خروج الفرد عن موضوع الدليل في الورود يكون ناشئاً عن التعبد ، بخلاف التخصص .

وذلك لأنّ الثابت في موارد التعبد أمران، أحدهما: نفس التعبد، وثبوته وجداني. والثاني: متعلق التعبد المعبر عنه بالمتعبد به، فان التعبد من الامور التعلقية، وثبوته تعبدي، فاذا فرضنا تقيد موضوع دليل بعدم التعبد فلا محالة يرتفع ذلك الموضوع بنفس ورود التعبد، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان موضوعها عدم البيان، وهو يرتفع بمجرد ثبوت التعبد، لأنه بيان. وكذا وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً، فانه احتمال الضرر يندفع حقيقة بالتعبد، لأنه مؤمن من الضرر. وهكذا اللاحرجية العقلية في مورد التحير ودوران الأمر بين المحذورين، لقبح الترجيح بلا مرجح، فانه يرتفع حقيقة بمجرد التعبد بأحد المحتملين. فلا تنافي في شيء من هذه الموارد.

وأما الحكومة، فهي عبارة عن كون أحد الدليلين ناظراً الى الآخر، اما بمدلوله المطابقي بأن يكون شارحاً بكلمة أي أو أعني، كما في قوله عليه السلام «انما عنيت بذلك الشك بين الثلاث والأربع» واما بأن يكون لغواً لولا دليل المحكوم كقوله عليه السلام «لا ربا بين الوالد والولد» إذ لامجال له لو لم يكن دليل حرمة الربا، أو كونه رافعاً لموضوع الدليل الاخر تعبداً. وفي الفرض الأول قد يكون الدليل الحاكم ناظراً الى عقد وضع دليل المحكوم، كما في المثال، فان قوله «لا ربا بين الوالد والولد» يكون نفياً للحكم بلسان نفي الموضوع، فهو بمنزلة أن يقول ان المراد بالربا في دليل الحرمة هو غير الربا بين الوالد والولد، فيكون هذا الفرد من الربا خارجاً عن موضوع دليل الحرمة، لكن تعبداً لا حقيقة. وقد يكون ناظراً الى عقد الحمل، كقوله عليه السلام «لاضرر ولا ضرار»[1] أو قوله تعالى ﴿ماجعل عليكم في الدين من حرج﴾[2] فانه في قوة أن يقول ان الأحكام الواقعية مالا ينشأ منها الضرر أو الحرج.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧ / باب ١٢ من أبواب احياء الموات، ح٣.

(٢) الحج: ٧٨.

وبالجملة اذا كان الدليل الحاكم ناظراً الى الدليل المحكوم وشارحاً له بمدلوله المطابقي ، باشتماله على اداة التفسير ، أو من جهة لزوم لغويته لولا وجود الدليل المحكوم ، فلا محالة يتقدم عليه ولو كان بينهما عموم من وجه ، لعدم التنافي بينهما ، سواء كان ناظراً الى عقد وضع المحكوم أو الى عقد حمله .

وكذا الحال في القسم الثاني من الحكومة ، وهي ما اذا لم يكن الدليل الحاكم ناظراً وشارحاً للدليل المحكوم ، ولم يكن لغواً ولو لم يكن الدليل المحكوم ، إلّا انه كان نافياً لموضوع الدليل المحكوم تعبداً ، كما في ادلة حجية خبر الواحد في الشبهات الحكمية ، ودليل حجية البينة في الموضوعات ، بالاضافة الى أدلة الأُصول العملية الشرعية من البراءة والاستصحاب وقاعدة الفراغ ، فان المصلي اذا شك بعد الفراغ في انه أتى بالركوع أم لم يأت به ، وقامت البينة على اتيانه به لم يكن مورداً لقاعدة الفراغ ، إذ بعد قيام البينة ليس بشاك في الركوع تعبداً ، لحكم الشارع بأنه عالم به بعد قيام البينة عليه ، فيكون موضوع القاعدة متيقناً تعبداً .

والسر في عدم التنافي بين الدليل الحاكم والمحكوم هو ان الدليل المحكوم يكون من قبيل القضايا الحقيقية ، غير متكفلة لاثبات موضوعه ، بل مفاده ثبوت الحكم على الموضوعات المفروضة وجودها ، فلا ينافيه انتفاء الموضوع في مورد .

وأما التخصيص ، فكذلك لايكون الدليل المخصص منافياً للدليل المخصص .

توضيحه : ان دليلية الدليل يتوقف على امور ثلاثة :

الاول : صدوره ممن يجب اتباعه ، كالنبي ووصيه . والمتكفل لاثباته في غير مقطوع الصدور انما هو بحث حجية الخبر .

الثاني : ارادة المتكلم به التفهم ، وكشف مايكون ظاهراً فيه بنفسه بالوضع ، أو بمعونة القرائن المحتفة به ، بحيث امكن اسناد قصد تفهيم المعنى اليه . والمتكفل له أصالة الحقيقة والظهور .

الثالث : كون الارادة الاستعمالية بداعي الجد دون غيره من السخرية والامتحان والتقية ونحوها . والمتكفل لها اصالة الجد .

ودليل كل من الأصلين انما هو سيرة العقلاء ، فان بناءهم على حمل كلام المتكلم على ماهو ظاهر فيه عند الشك في ارادة تفهيمه . وهكذا اذا شك في ان ما أراد تفهيمه باللفظ كان بداعي الجد أو الهزل يحملونه على الجد .

ومن الظاهر ان موضوعه كل من الاصلين ، أي اصالة الظهور واصالة الجد ، انما هو الشك ، فاذا ورد عام ، وعلمنا باقترانه بمخصص متصل وجداناً ، فلا محالة يكون خارجاً عن موضوع اصالة الظهور بالتخصص ، إذ نعلم حينئذ بعدم ظهوره في العموم ، فموضوع اصالة العموم يكون مرتفعاً ، واذا علمنا بذلك بالتعبد يكون موضوع اصالة العموم منتفياً تعبداً .

واذا علمنا بورود مخصص منفصل عليه ، وان العموم لم يكن مراداً جدياً للمتكلم ، وانما أتى بالعام ولم يأت بمخصصه لداعي آخر من الدواعي ، كان خارجاً عن موضوع اصالة الجد بالتخصيص ان كان العلم وجدانياً ، وبالحكومة ان كان تعبدياً ، كما في قوله عليه السلام « نهى النبي عن بيع الغرر » فانه يرفع موضوع اصالة العموم في ﴿أحلّ الله البيع﴾ بالتعبد . فالدليل المخصص وان لم يكن رافعاً للموضوع بالاضافة الى نفس الدليل العام ، إلّا أنه رافع لموضوع دليل اعتباره ، اما بالحكومة ، واما بالتخصيص . وهذا معنى رجوع التخصيص الى الحكومة ، كما انَّ الحكومة أيضاً ترجع الى التخصيص ، فان قوله عليه السلام « لا ربا بين الوالد والولد » حقيقة يرفع الحرمة وان كان بلسان نفي الموضوع ، فالحكومة ترجع الى التخصيص ، كما ان التخصيص يرجع الى الحكومة .

وبما ذكرناه ظهر ان التعارض لايتحقق في الموارد المذكورة حتى في مورد

التخصيص ، سواء فسرناه بما في الكفاية [١] من انه تناف الدليلين في مقام الدلالة والاثبات ، أو بما ذكره الشيخ ﷺ من أنه تنافي مدلولي الدليلين [٢] .

أما على تعريف الكفاية فظاهر ، إذ لامنافاة بين الدليلين في تلك الموارد من حيث الاثبات والدلالة . وأما على ما أفاده الشيخ ، فلأن دليلية الدليل لاتكون إلّا بعد تمامية المقدمات الثلاثة المتقدمة ، وقد عرفت ان ورود المخصص يرفع موضوع أصالة الظهور أو أصالة الجد ، فلا تتم الدلالة للعام في العموم ليكون معارضاً مع الخاص . وعدم المنافاة بين مدلولي الدليلين في الحكومة والورود ظاهر .

وبالجملة لاتنافي بين العام والمخصص ، إذ به يستكشف ان العموم لم يكن مراداً بالارادة الاستعمالية في المخصص المتصل ، أو بالارادة الجدية في المخصص المنفصل ، فاذا احرز المخصص وجداناً كان وارداً على دليل حجية العام ، إذ به ينتفي موضوع اصالة العموم ، حيث يعلم به ان المتكلم لم يرد استعمال العام في معناه الظاهر فيه عرفاً بمقتضى الوضع أو غيره ، أو اراد العموم بالارادة الاستعمالية ولكنه لم يرده بداعي الجد . واذا احرز المخصص تعبداً كان حاكماً على دليل اعتبار العام وحجيته بأحد النحوين المتقدمين ، فلا يكون بناء من العقلاء على التمسك باصالة العموم أو اصالة الجد في ذلك ، فلا يكون العام حينئذ حجة في العموم ، لعدم تمامية مقدمات دليليته ، فمعارضته مع الخاص من قبيل معارضة الحجة واللاحجة ، ولو كان عدم حجية العام من جهة الخاص .

وما ذكرناه جار في معارضة كل ظاهر واظهر ، وان احتمل ان الأظهر لم يرد به معناه الظاهر فيه . وهكذا كل قرينة عرفية مع ذيها ، فلا تنافي في شيء من ذلك .

---

(١) كفاية الأصول : ٣٧٦/٢ .

(٢) فرائد الأصول : ٧٥٠/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

وبما بيناه ظهر فساد ماذهب اليه في الحدائق ، وتبعه فيه صاحب الكفاية [١] ، من الرجوع الى المرجحات أو التخيير في العام والخاص والمطلق والمقيد ، لثبوت التنافي بين مدلوليهما ، وان لم يكن بينهما تناف في مقام الدلالة والاثبات .

وذلك لما عرفت من عدم تمامية دلالة العام في العموم ، فليس العموم مدلولاً له لينافي مدلول الخاص .

هذا كله في بيان معنى التعارض .

وأما التزاحم ، فتارة : يكون في ملاكات الأحكام ، كما اذا ثبت في مورد ملاك الوجوب وهي المصلحة وملاك الحرمة وهي المفسدة أو ملاك الاباحة ، فان الاباحة بالمعنى الاعم أي عدم الالزام ، قد تكون ناشئة من مصلحة ، كما يظهر من قوله ﷺ « لولا أن أشقّ على أُمتي لأمرتهم بالسواك » [٢] كما قد تكون ناشئة من عدم المقتضي للالزام ، أي من عدم وجود المصلحة والمفسدة ، كما في الاباحة المصطلحة .

وكيف كان قد يكون التزاحم في الملاكات ، ويكون الترجيح وعدمه بيد المولى ، فان رأى رجحان المصلحة على المفسدة رجحها ، واذا انعكس انعكس ، وإلّا حكم بالاباحة . والتزاحم بهذا المعنى لاربط له بالتعارض اصلاً . وهو خارج عن محل الكلام ، حيث لاربط له بالمكلف رأساً ، إذ ليس البحث عن ملاكات الأحكام من وظائف العبد ، وانما وظيفته امتثال اوامر المولى ، ولذا ليس له مخالفة الامر متعذراً بأنّه لم ير مصلحة في المأمور به ، أو تخيل المفسدة فيه . ويشهد لهذا مراجعة الموالي والعبيد العرفية ، والقوانين الدولية .

وربما يكون التزاحم في مرحلة الامتثال ، لعجز المكلف عن امتثال كلا

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٣٨١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ / باب ٣ من أبواب السواك ، ح ٤ .

الحكمين . وهذا التزاحم قد يكون بين وجوب وحرمة ، كما اذا توقف انقاذ الغريق على الغصب ، وقد يكون بين وجوبين ، كما في انقاذ غريقين لايمكن المكلف من انقاذهما . وهذا التزاحم اجنبي عن التزاحم بالمعنى الأول ، ولذا يتحقق على مسلك الاشاعرة المنكرين لتبعية الأحكام للملاكات ، وعلى مسلك من يرى الملاك في نفس الحكم لا في متعلقه .

وكيف كان التزاحم بين حكمين يكون ناشئاً من عجز المكلف عن اتيان كلا الأمرين ، وتعلق قدرته بالجامع بينهما المعبر عنه بأحدهما ، فلا يوجب تنافياً بين دليلي الحكمين ، لأن كلاً منهما مشروط بالقدرة ، اما بحكم العقل ، أو باصفاء نفس الخطاب ، على الخلاف بيننا وبين الميرزا ﷺ ، فليس شيء منهما متكفلاً لاثبات القدرة في مورد ونفيها ، فثبوت كلا الحكمين مشروطاً بالقدرة لاينافي عجز المكلف عن امتثال أحدهما . فالتزاحم لايوجب التنافي بين الدليلين والحكمين في مرحلة الجعل . بخلاف التعارض ، فان التنافي فيه بين الدليلين في مرحلة الجعل . كما ان تقديم أحد المتزاحمين بصرف المكلف قدرته فيه انما يوجب انتفاء موضوع الآخر ، وهو القدرة ، فلا يكون فعلياً ، بخلاف المتعارضين ، فان تقديم كل منهما على الآخر يقتضي انتفاء حكمه رأساً . وتفصيل الكلام في مرجحات التزاحم تقدم في بحث الترتب .

وبما ذكر ظهر أن تأسيس الأصل عند الشك في ان التنافي من قبيل التعارض أو التزاحم مما لا وجه له ، إذ لا جامع بينهما ليشك في ذلك . وكأنَّ الميرزا ﷺ يقول[1] هذا الترديد وتأسيس الأصل ، نظير أن يقال : ما هو مقتضى الأصل اذا شك في اباحة الماء وصحة الفضولي .

---

(١) أجود التقريرات : ٢ / ٥٠٥ .

وبالجملة الفرق بين التعارض والتزاحم ظاهر ، حيث ان التعارض هو تنافي الحكمين في مرحلة الجعل والتشريع ، بخلاف التزاحم ، فانه تنافي الحكمين في مرحلة الامتثال الناشيء من عجز المكلف ، فلا يوجب ذلك تنافي دليليهما المتكفل لجعل الحكمين المشروطين بالقدرة ، ولذلك ترى اختلاف التزاحم باختلاف المكلفين ، فقد يكون حكمان متزاحمين بالقياس الى أحد ، وغير متزاحمين بالقياس الى الآخر ، كوجوب انقاذ الغريقين مثلاً اذا تمكن أحد من انقاذهما معاً ، أو تمكن أحد من انقاذ الغريق من دون أن يغصب دون غيره ، وهذا واضح .

ولكن المحقق النائيني ذكر امكان وقوع التزاحم بين حكمين في مقام الجعل من دون ان يكون التنافي ناشئاً من عدم قدرة المكلف على امتثالهما [1] . ومثل له بما اذا ملك أحد خمساً وعشرين من الابل ، فلما مضى عليها ستة أشهر ملك إبلاً أُخراً ، فصاروا ستاً وعشرين ، فاذا مضى من أول الحول سنة كاملة تحقق موضوع النصاب الخامس ، وفيه خمس شياه ، فاذا مضى بعد ذلك ستة أشهر ، أي ثمانية عشر شهراً من أول الحول ، تحقق النصاب السادس ، وهو مضي الحول على ست وعشرين ، وفيه بنت مخاض . ومن الظاهر ان ماكان من الابل متمماً لأحد النصابين لايكون متمماً للنصاب الآخر ، فيقع التزاحم بين وجوب اداء خمس شياة في آخر الحول ووجوب دفع بنت مخاض في نهاية حول النصاب السادس .

وبعبارة اخرى : لابد من رفع اليد عن الابل الواحد الذي ملكه في اثناء الحول وفرضه كأن لم يكن ، أو رفع اليد عما ملكه قبل ذلك .

ومن الظاهر ان التنافي في المثال ليس ناشئاً من عجز المكلف ، لتمكنه من دفع خمس شياة واداء بنت مخاض أيضاً ، بل التنافي يكون في مرحلة الجعل ، للعلم بعدم جعل أحد الحكمين .

---

(١) أجود التقريرات : ٢ / ٥٠٤ .

ونقول : ما أفاده من عدم وجوب دفع كلا الأمرين وإن كان صحيحاً ، إلّا ان جعل المثال من باب التزاحم ممنوع ، بعد مابيناه من ان التزاحم إنّما يكون فيما اذا كان التنافي من جهة عجز المكلف ، بل هو من باب التعارض بالعرض ، لأن كلاً من دليلي الحكمين وان لم يكن منافياً للآخر في نفسه إلّا انّه ضاف له ، للعلم الاجمالي الخارجي بكذب أحدهما ، فكل منهما بالالتزام ينفي ما أثبته الآخر ، كما في معارضة دليل وجوب الظهر ودليل وجوب الجمعة في يومها .

المقام الثاني : في حكم التعارض ، وان مقتضى القاعدة فيه هو التساقط أو الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً ؟

لايخفى عدم ترتب الأثر على البحث عما تقتضيه القاعدة في تعارض الخبرين ، لأنه منصوص ، ورد الدليل على الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً .

وانما يترتب عليه الأثر في تعارض الامارتين غير الخبرين ، كما اذا وقع التعارض بين ظاهري الكتاب بالعموم من وجه ، أو بينه وبين الخبر المتواتر المقطوع الصدور كذلك ، أو بين خبرين مقطوعي الصدور ، أو بين الامارات الجارية في الموضوعات ، كالبينتين أو اليد اذا ثبتت لشخصين على مال واحد الى غير ذلك .

والظاهر ان القاعدة عند تعارض الامارتين تقتضي التساقط . أما فيما كان دليل اعتباره منحصراً بالسيرة فواضح ، لعدم ثبوت بناء من العقلاء على العمل بالامارة اذا كانت متعارضة .

وأما فيما دل على اعتباره دليل لفظي ، فلما بيناه في بحث العلم الاجمالي من ان الدليل العام اذا كان لموضوعه فردان لم يمكن شموله لهما معاً ، لايعم شيء منهما . وذلك لدوران الأمر فيه بين امور ثلاثة . إما أن يعمهما معاً ، أو يعم أحدهما دون الآخر ، أو لايعمهما اصلاً . والثالث هو المتعين ، لأن شموله لهما معاً ممتنع على الفرض ، ولأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح .

وفي المقام اذا فرضنا ان دليل اعتبار البينة لايمكن ان يعم البينتين المتعارضتين، لاستلزامه التعبد بالضدين أو النقيضين، وشموله لأحدهما دون الآخر بلا مرجح، فيتعين عدم شموله لشيء منهما.

ثم هل يمكن بعد تساقطهما الرجوع الى حكم ثالث لايوافق شيئاً منهما، بل ينافيهما، كالرجوع الى الاباحة، تمسكاً باصالة الحل بعد تساقط مادل على وجوب الشيء ومادل على حرمته، مع أن الاباحة مخالف لكلا الدليلين، أو لايمكن ذلك؟

وليعلم ان مورد البحث في ذلك ما اذا لم يعلم من الخارج انتفاء الحكم الثالث. ذهب صاحب الكفاية والميرزا ﷺ الى جواز الرجوع اليه، ولكل منهما تقريب في ذلك.

أما ما ذكره في الكفاية [1] فحاصله: ان مقتضى التعارض بين الدليلين ليس إلّا عدم امكان الأخذ بهما معاً، للعلم بكذب احدهما، وعدم امكان الأخذ بأحدهما المعين، لكونه ترجيحاً بلا مرجح. وأما أحدهما لا بعينه فلا يقتضي التعارض سقوطه عن الحجية، ومقتضى اعتباره عدم امكان الرجوع الى ما ينافيهما معاً، ولو كان ثبوته محتملاً، ولم يعلم من الخارج بموافقة أحد الدليلين للواقع، كما اذا دل دليل على وجوب الظهر ودليل آخر على وجوب الجمعة فيها، حيث يعلم من الخارج بعدم امكان الرجوع الى البراءة عنهما.

وبالجملة التعارض بين دليل وجوب الشيء وحرمته انما يقتضي عدم شمول دليل الحجية لهما معاً، ولخصوص دليل الوجوب دون الحرمة أو العكس، وأما أحدهما لابعينه فهو مشمول لدليل الحجية، ومقتضى ذلك عدم امكان الرجوع الى حكم ثالث ينافيهما كالاباحة.

---

(١) كفاية الأصول: ٢/٣٨٢ ـ ٣٨٥.

وفيه : ان دليل حجية الخبر مثلاً كما بيناه في بحث العلم الاجمالي انما يعم ماهو خبر في الخارج ، بحيث يصدق عليه الاخبار خارجاً ، وليس في الخارج ما يصدق عليه هذا العنوان إلّا دليل الوجوب معيناً ، وما دل على الحرمة بخصوصه ، وقد فرض عدم شمول دليل الحجية لها . وأما أحدهما لا بعنيه فليس إلّا مفهوم انتزاعي ، لا واقع له ، فلا يعمه دليل حجية الخبر ، بل لا معنى لشمول دليل الخبر له اصلاً . وكذا الحال في بقية الامارات ، وقد تقدم تفصيله في محله .

وأما ما ذكره الميرزا ﷺ فحاصله [1] : ان الدلالة الالتزامية وان كانت تابعة للدلالة المطابقية على حسب تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في مقام الثبوت واقعاً ، فان الحرارة مثلاً تابعة للنار ثبوتاً ، وتابعة لها في مقام الاثبات على ماهو مقتضى تبعية مقام الاثبات للثبوت ، إلّا انها أي الدلالة الالتزامية ليست تابعة للدلالة المطابقية في الحجية .

وسر ذلك أنهما دلالتان وخبران كخبرين مستقلين ، فاذا اخبر أحد بقتل أحد وانفصال رأسه فقد أخبر بموته أيضاً ، والعلم بكذب أحد الخبرين وسقوطه عن الحجية لا يقتضي سقوط الآخر كذلك . وعليه فكل من الخبرين المتعارضين الدالين على وجوب شيء وحرمته بمدلولها الالتزامي ينفي اباحة ذلك الشيء ، فاذا سقطا في مدلولها المطابقي لمكان المعارضة لم يكن وجه لسقوطهما في مدلولها الالتزامي ، وهو انتفاء الاباحة ، فكل منهما يكون دليلاً على نفي الحكم الثالث .

وهذا هو الفرق بين التقريبين ، إذ مقتضى تقريب الكفاية ان يكون انتفاء الحكم الثالث بأحد الدليلين لا بعينه ، وهذا التقريب يقتضي انتفاؤه بكل منهما .

---

(١) فوائد الأصول : ٤/٧٥٦ ـ ٧٥٧ .

وفيه : ما أوردناه عليه من النقض والحل .

أما النقض : فبالموارد التي سقطت فيها الدلالة المطابقية ولم يلتزم أحد هناك بالدلالة الالتزامية . نظير ما اذا اخبرت البينة بوقوع دم أو بول في اناء ، فان مدلولها الالتزامي نجاسة الاناء ، فاذا علمنا بعدم ثبوت مدلولها المطابقي ، لا اشكال في انه لا يرتب عليها آثار المدلول الالتزامي ، وهو نجاسة الاناء . وكذا اذا كان هناك مال تحت يد زيد ، واخبرت البينة بانه لعمر ، فانها تتقدم على اليد ، واعترف عمر بانه ليس له ، فتسقط البينة بمدلولها المطابقي ، لأن الأقرار مقدم عليها ، كما انها مقدمة على اليد ، وحينئذ لا يؤخذ بمدلولها الالتزامي ، وهو عدم كون المال لذي اليد ، بل يرجع المال اليه ، ولا يعامل معه معاملة مجهول المالك . وكذا اذا فرضنا ان مالاً تحت يد أحد وادعاه شخصان ، وأقام أحدهما البينة ولم يحلف ، فانه لا يثبت حينئذ مدلولها المطابقي لاعتبار الضميمة فيها ، وهو الحلف ولم يحصل ، إلّا انه لا يؤخذ بمدلولها الالتزامي ايضاً ، ولا يؤخذ المال من ذي اليد . وكذا اذا اخبر عدل واحد بملاقاة الاناء مع الدم والعدل الآخر بملاقاته مع البول ، لا يحكم بنجاسته للبينة ، حيث ان عدلين أخبرا بنجاسة الاناء ، الى غير ذلك من الموارد الكثيرة .

وأما الحل : فهو ان المدلول الالتزامي ليس هو الكلي الساري على سعته ، وانما هو حصة خاصة توأمة مع المدلول المطابقي ، فاذا أخبر احد بأن زيداً شرب السم فهو انما اخبر بموته المسبب عن شرب السم ، لا بموته على نحو الاطلاق ، فاذا علمنا بكذب شرب السم لا محالة نعلم بكذب تلك الحصة من الموت . وهكذا من يخبر عن ملاقاة الاناء مع الدم انما يخبر بالالتزام عن نجاسته بالدم لا مطلقاً . وكذا البينة التي أخبرت بأن المال لزيد فهي تخبر عن نفي ملكية ذي الملازم لملكية زيد لا مطلقاً ، فاذا علم بكذب ذلك لا محالة يعلم بعدم انتفاء تلك الملكية عن ذي اليد ، وهكذا .

وفي المقام كل من الخبرين الدال على الوجوب والدال على الحرمة انما ينفي الاباحة التوأمة مع الوجوب أو مع الحرمة لامطلقا ، فاذا لم يثبتا فلم تثبت الاباحة التوأمة أيضاً ، فلا مانع من الرجوع اليها اذا اقتضاها دليل فوقاني ، لعدم تمامية شيء من التقريبين .

فتلخص مما ذكر أنه اذا تعارض الدليلان ، بأن دل أحدهما على وجوب شيء ، والآخر على حرمته ، لايمكن الأخذ بشيء منهما ، حتى في نفي الثالث .

أما فيما كان دليل حجيته هي السيرة فواضح عدم بناء من العقلاء على الأخذ بالامارة إلّا فيما لم يكن لها معارض ، فلا مقتضي لحجيته . وأما فيما كان هناك اطلاق لفظي فكذلك ، لما عرفت من أنه لايمكن شموله لهما معاً ، ولا لأحدهما معيناً ، والواحد لابعينه ليس إلّا عنوان انتزاعي ، لايعمه دليل الحجية .

هذا كله على الطريقية .

وأما على السببية فذكر شيخنا الأنصاري [1] وتبعه غيره رجوع التعارض بين الامارات الى باب التزاحم .

وتفصيل الكلام فيه : هو انه قد يراد من السببية المصلحة السلوكية التي التزم بها الشيخ ، وجمع من العدلية ، في جواب شبهة ابن قبا ، وهي عبارة عن اشتمال سلوك الطريق وتطبيق العمل عليه على مصلحة يتدارك بها مايفوت على المكلف من المصلحة الواقعية بسبب السلوك ، من دون ان يتبدل الواقع عما هو عليه من المصلحة أو المفسدة ، ولذا يختلف مقدارها باختلاف طول السلوك وقصره من حيث انكشاف الخلاف ، فان من قامت لديه الامارة على عدم وجوب السورة في الصلاة اذا سئل لماذا تركتها في صلاتك ؟ أجاب بقيام الامارة على عدم وجوبها ، فهو يسلك الامارة في تركه للسورة واذا سئل في الوقت لماذا لا تعيدها

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٧٦٠ ـ ٧٦٢ (ط . جامعة المدرسين) .

مع السورة ؟ أجاب أيضاً بقيام الامارة على عدم وجوبها ، فهو سالك لهما في تمام الوقت . كما انه يجيب بعين الجواب اذا سئل عن عدم قضائها بعد الوقت ، فلابد وأن تكون المصلحة السلوكية في هذا الفرض مما يتدارك بها تمام مصلحة الصلاة . وأما اذا انكشف الخلاف فلا معنى لسلوك الامارة ، لأن اعتبارها متقوم باحتمال مصادفتها للواقع ، ولذا لو انكشف الخلاف بعد فوات وقت الفضيلة وسئل المصلي لم لا تعيد صلاتك مع السورة ليس له ان يجيب بأن الامارة قائمة على عدم وجوبها ، فحينئذ مافات بسبب سلوك الامارة ليس إلّا مصلحة وقت الفضيلة ، دون مصلحة اصل الوقت ، ولا مصلحة أصل العمل ، فلابد وأن تكون المصلحة السلوكية بمقدار فضيلة الوقت لا اكثر . وكذا اذا انكشف الخلاف بعد انقضاء الوقت ، فان السلوك انما هو بمقدار فوت الوقت ، لا اصل العمل ، والمصلحة السلوكية أيضاً تكون بذاك المقدار ، وهذا ظاهر .

وذكر الشيخ ومن تبعه ان السببية بهذا المعنى لاتوجب التصويب . ولكنا ناقشنا في ذلك في بحث الاجزاء ، وقلنا : انه أيضاً توجب التصويب وتبدل الواقع .

وعلى كلٍّ ، هذه السببية عين الطريقية ، وهي لاتوجب ارجاع التعارض الى باب التزاحم ، وذلك لأن المصلحة السلوكية انما تكون فيما اذا كانت الامارة حجة معتبرة ، فاذا فرضنا سقوط الامارتين المتعارضتين عن الحجية فليس هناك طريق معتبر لتكون مصلحة في سلوكه ، وهذا واضح جداً .

وان اريد بالسببية سببية المعتزلة ، بمعنى كون قيام الامارة على خلاف الحكم الواقعي موجباً لتبدل الواقع بقاءً . أو السببية الاشعرية أعني تبعية الواقع لقيام الامارة حدوثاً أيضاً ، وهي التي اورد عليها العلّامة باستلزامها الدور ، فهل يرجع باب تعارض الامارتين الى باب التزاحم أو لا ؟ أما ان كانت الامارتان دلت إحداهما على وجوب أحد الضدين اللذين لهما ثالث ، ودلت الاخرى على

وجوب الضد للآخر ، كما اذا قامت احداهما على وجوب الجلوس في ساعة معينة ، والاخر على وجوب القيام في تلك الساعة مع امكان الاضطجاع أيضاً ، فالظاهر كونه خارجاً عن باب التعارض ، ودخوله في باب التزاحم ، إذ لامنافاة بين ثبوت الحكمين في مرحلة الجعل بعنوان من قامت لديه الامارة على شيء ، فحينئذ من لم تقم الامارة عنده إلّا على وجوب أحد الأمرين لم يتحقق التزاحم بالقياس اليه ، ومن قامت لديه كلتيهما وقعت المزاحمة بين الحكمين بالاضافة اليه ، إلّا أنه يتخير بينهما ، لعدم احتمال اهمية احدهما على الآخر ، إذ المراد بالاهمية ليست الأهمية من حيث المخبر به أعني به درجة الوجوب ، وانما المرجح أهمية الملاك ، والمفروض ان الملاك لكليهما أمر واحد ، وتفرضه اهمية العادل المخبر مثلاً . كما ان الوجوب الثابت في الموردين ثابت بعنوان واحد ، وهو قيام الامارة على الوجوب ، فالترجيح لاوجه له .

والحاصل : ان مقتضى القاعدة في تعارض الامارتين على الطريقية هو التساقط .

وأما على السببية بمعنى المصلحة السلوكية فكذلك ، ولا يرجع التعارض الى التزاحم ، لأن المصلحة السلوكية انما تكون في سلوك ماهو طريق معتبر الى الواقع ، فاذا فرضنا سقوط الخبرين عن الطريقية الى الواقع بسبب التعارض فسلوكها ليس سلوكاً للطريق ليكون مشتملاً على المصلحة ويقع التزاحم بين استيفائهما .

وأما على السببية المصطلحة ، بمعنى كون قيام الامارة محدثاً للمصلحة أو المفسدة حدوثاً أو بقاءً ، فربما يقال : برجوع تعارض الخبرين الى التزاحم ، فاذا قام أحد الخبرين على وجوب شيء اوجب ثبوت مصلحة فيه ، واذا قام الخبر الثاني على حرمته اوجب ذلك ثبوت المفسدة فيه ، وحيث ان المكلف لايقدر على استيفاء الاولى والاحتراز عن الثانية وقعت المزاحمة بينهما لامحالة .

والتحقيق : ان القائل بالسببية ، تارة : يقول بأن قيام الامارة يوجب ثبوت المصلحة أو المفسدة في المتعلق ، وهو فعل المكلف . واخرى : يدعي ثبوتها في فعل المولى من الأمر أو النهي . ثم انَّ قيام الامارة يختلف انحائه ، فانها اذا قامت على وجوب شيء أوجب وجود مصلحة في فعله ، وان قامت على عدم وجوبه اوجبت ازالة المصلحة عنه ، واذا قامت على حرمة شيء اوجبت ثبوت المفسدة فيه ، واذا قامت على عدم حرمته اوجبت زوال المفسدة عنه كما هو ظاهر .

وعلى الأول قد يكون تعارض الامارتين بنحو التناقض ، كما اذا اثبت احداهما وجوب شيء أو حرمته ، والآخر نفيه ، فلا محالة يدور الأمر بين النفي والاثبات ، والوجود والعدم ، وهو معنى التناقض . وفي هذا الفرض لايحتمل التزاحم ، لتمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين بالفعل في الأول ، فانه اما يأتي بمباح أو بواجب ، وبالترك في الثاني ، فانه اما ترك مباح أو ترك حرام ، وقد عرفت انَّ التزاحم لابدَّ وأن يكون ناشئاً من عجز المكلف عن الامتثال ، فلا محالة يكون التنافي في مقام الجعل وثبوت المصلحتين . فان مادل على الوجوب يوجب ثبوت المصلحة في الفعل ، ودليل نفيه يوجب زوالها . كما ان دليل الحرمة يوجب المفسدة فيه ، وما دل على نفيها يوجب زوالها ، فما يثبته أحدهما ينفيه الآخر ، فيقع التعارض بينهما لا محالة ، فلا مجال فيه لما في الكفاية [1] من كون المقام من قبيل مزاحمة مالا اقتضاء فيه مع مافيه الاقتضاء ، وليس الأول قابلاً للمزاحمة مع الثاني . وذلك لأن الاباحة في الفرض ليست ناشئة من عدم الاقتضاء . فالكبرى الكلية وان كانت مسلمة في محلها لكنها اجنبية عن المقام .

وقد يكون تعارض الامارتين بالتضاد ، كما اذا دلت امارة على وجوب شيء ، والاخرى على حرمته بعينه . وفي هذا الفرض إن قلنا : بأن النهي هو الزجر

---

(١) كفاية الأصول : ٣٨٧/٢ .

عن الفعل لمفسدة فيه ـ كما هو الصحيح ـ لامعنى للتزاحم أيضاً ، فان قيام الامارة على الوجوب اوجبت مصلحة فيه ، وقيام الامارة على الحرمة اوجب المفسدة فيه ، فلا محالة يقع بينهما الكسر والانكسار ، فيثبت التخيير والاباحة لامحالة .

وأما إن قلنا : بان النهي هو طلب ترك الفعل الناشيء عن المصلحة فيه ، وان قيام الامارة على حرمة شيء يوجب المصلحة في تركه ، فلتوهم وقوع التزاحم بينهما وجه ، حيث ان هناك مصلحة في الفعل ، ومصلحة في الترك ، لايمكن المكلف من استيفائهما معاً . إلّا أنه لايمكن الالتزام بالتزاحم فيه أيضاً ، إذ نتيجة ذلك عند عدم المرجح هو ثبوت التزام تخييري بين الفعل والترك ، ولا معنى له ، لأنه لغو محض ، لعدم خلو المكلف منهما بطبعه ، ولذا لامعنى لوقوع التزاحم في الضدين اللذين ليس لهما ثالث ، كالحركة والسكون ، لعدم امكان خلو المكلف عنهما ، فلا معنى لأن يأمر المولى بأحدهما تخييراً .

فينحصر احتمال رجوع التعارض الى التزاحم بفرض ثالث ، وهو ما اذا دلت احدى الامارتين على وجوب شيء كالقيام ، والاخرى على وجوب ضده الذي له ثالث كالجلوس في ذلك الوقت ، حيث يمكن ان يكون في كل منهما مصلحة ملزمة ، ولعدم تمكن المكلف من استبقاؤهما يلزمه المولى تخييراً باستيفاء أحدهما ، فيكون من باب التزاحم . إلّا أنه بالدقة من باب التعارض ، وذلك للعلم بعدم وجوب كلا الضدين ، وعدم اشتمالهما معاً على مصلحة الزامية ، ولازم هذا وقوع المعارضة بالعرض بين الامارتين ، لأن كلاً من الدليلين يثبت وجود المصلحة في مؤداه وينفي بالالتزام ثبوتها في مورد الآخر .

نعم لو قلنا بلزوم الموافقة الالتزامية حتى في مؤديات الطرق امكن القول بالتزاحم في جميع الاقسام ، حيث ان كلاً منهما يوجب ثبوت المصلحة في الالتزام بمؤداه ، ولا يمكن استيفاؤهما . إلّا أنه باطل في باطل ، لأن السببية فاسدة . والموافقة

الالتزامية خصوصاً في مؤديات الطرق أيضاً فاسدة . على انه بالدقة أيضاً يرجع الى التعارض ، لمكان العلم بعدم وجوب كلا الالتزامين ، إذ حينئذ مقتضى كل من الامارتين هو وجوب الالتزام بمؤداه ، وبالالتزام ينفي وجوب الالتزام بمؤدى الاخر . فالصحيح عدم الفرق في ثبوت التعارض بين القول بالطريقية والسببية .

والحاصل : ان الامارة القائمة على وجوب شيء وان أوجبت ثبوت المصلحة الالزامية فيه ، والامارة القائمة على حرمته تثبت وجود المفسدة فيه ، إلّا ان الاولى بالالتزام تنفي ما اثبتته الثانية من الحرمة ، فيوجب زوال المفسدة عنه . وكذا العكس ، فان دليل الحرمة بالالتزام ينفي وجوب ذلك الشيء ، فيوجب زوال مصلحته . وكذا الحال في الضدين اللذين لهما ثالث ، إلّا بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية في مؤديات الطرق . وقد عرفت انه باطل في باطل . بل على هذا أيضاً لا يرجع التعارض الى التزاحم في شيء من الفروض على ما سنبين وجهه عن قريب .

وأما على الثاني : أي لو قلنا : بأن قيام الامارة يوجب المصلحة أو المفسدة في فعل المولى ، أي جعل الأمر أو النهي أو الاباحة ، فعند تعارض الامارتين يقع التزاحم في حكم المولى وفعله ، الذي تقدم الكلام فيه ، وقلنا : انه تزاحم في الملاك ، وهو خارج عن التزاحم المصطلح ، الناشيء عن عجز المكلف عن امتثال الحكمين في مرحلة الامتثال . فاذا فرضنا ان امارةً قامت على وجوب فعل ، وامارة اخرى دلت على حرمته أو اباحته ، فيكون لكل من الوجوب والحرمة ، أو احدهما والاباحة مصلحة ملزمة ، وحيث لايمكن للمولى التحفظ على كليهما ، كما ليس له تفويت كليهما ، لابد له من اختيار أحدهما ، وحيث لا مرجح في البين ، لتساويهما من حيث الأهمية ، فنعلم بثبوت أحد الحكمين ، ولا يمكننا تمييزه ، فلابد من الرجوع الى الأصول العملية . فان كان الأمر دائراً بين الوجوب والحرمة كان من

قبيل دوران الأمر بين المحذورين ، وحكمه التخيير . وان كان الأمر دائراً بين الوجوب والاباحة ، أو الحرمة والاباحة ، كان من قبيل الشك في التكليف ، والمرجع فيه هو البراءة .

ولكن الصحيح : انه لا وجه لتوهم رجوع التعارض الى التزاحم على شيء من التقادير ، سواء قلنا بالطريقية أو بالمصلحة السلوكية أو بالسببية المصطلحة ، وسواء كانت المصلحة في فعل المكلف أو في فعل المولى . وسواء قلنا بالموافقة الالتزامية أو لم نقل .

والوجه في ذلك : ان السببية بجميع أقسامها انما تتوهم فيما اذا كانت الامارة معتبرة ، منجزة للواقع ، أو معذرة عنه . وأما الطريق غير المعتبر في نفسه ، الذي ليس بمنجز ولا معذر ولو للمعارضة ، فلا يوجب حدوث المصلحة ولا المفسدة اصلاً ، والقائل بالسببية أيضاً لايقول بها ظاهراً في هذا الفرض ، وعليه فموضوع رجوع التعارض الى التزاحم ينتفي رأساً على جميع التقادير كما هو ظاهر .

فالصحيح : ان مقتضى القاعدة عند تعارض الامارتين هو التساقط والرجوع الى دليل آخر . إلّا ان في تعارض الخبرين ورد النص على الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً .

ثم لابأس ببيان بعض مرجحات التزاحم في المقام .

المرجح الأول : لقد ذكروا من جملة موارد الترجيح مزاحمة الواجب المضيق مع الموسع ، مثل رد السلام والصلاة في أول وقتها . ومزاحمة الواجب التعييني مع التخييري ، كاداء الدين واطعام ستين مسكين للكفارة اذا وقعت المزاحمة بينهما . والجامع مزاحمة ما ليس له بدل مع ما له البدل ، فيقدم الأول على الثاني ، ولو كان ماليس له البدل اضعف الواجبات ، وما له البدل أقواها ، فجعلوا هذا من المرجحات .

ونقول : الكبرى وان كانت مسلمة ، إلّا ان الصغرى أعني كون المقام من قبيل التزاحم والترجيح غير صحيح . وذلك لأن التزاحم على ماعرفت انما يكون فيما اذا لم يتمكن المكلف من امتثال كلا الحكمين خارجاً ، وليس المقام كذلك ، لتمكنه من امتثال كلا الحكمين . وذلك لأن الواجب في الموسع انما هو الطبيعي مابين المبدء والمنتهى ، وليس الفرد الأول متصفاً بالوجوب وإن كان مصداقاً للواجب . ومن الظاهر انه لامزاحمة بين الجامع وبين الواجب المضيق اصلاً ، لتمكن المكلف من الاتيان بالمضيق أولاً ثم الاتيان بالجامع في ضمن الفرد الثاني أو الثالث ، وهكذا .

نعم تخيير المكلف في تطبيق الواجب على الأفراد حتى الفرد الأول ينافي وجوب الاتيان بالمضيق ، ومن الضروري ان الحكم التخييري لايزاحم الحكم الالزامي ، فلا يكون الفرد الأول من الموسع مصداقاً للواجب أيضاً ، فالتزاحم انما هو بين المضيق وما يختاره في تطبيق الموسع ان طبقه على الفرد الأول . وكذا الحال في الواجب التخييري ، فان الواجب فيه على ماعرفت هو عنوان أحد الأمرين أو الامور ، لا ما يختاره المكلف في الواقع على ما نسب المعتزلة القول به الى الاشاعرة وبالعكس ، وكل منهما تبرء منه .

ومن الظاهر تمكن المكلف من الاتيان به مع الاتيان بما يزاحم بعض افراده من الواجب التعييني ، غاية الأمر تخيير المكلف في تطبيق الواجب على الفرد المزاحم للواجب التعييني مزاحم له ، ويسقط التخيير ، ويتعين الاتيان بالجامع في ضمن غيره من الافراد . فتقدم المضيق على الموسع ، والتعيين على التخيير ، وان كان امراً مسلماً ، إلّا أنه ليس من باب المزاحمة والترجيح ، بل هو اجنبي عن باب المزاحمة رأساً .

المرجح الثاني : ما ذكروه من تقدم الواجب الذي يكون اعتبار القدرة فيه

عقلاً على مايكون القدرة فيه شرطاً شرعاً ، بمعنى تقدم مايكون القدرة فيه دخيلاً في الخطاب على مايكون القدرة فيه دخيلاً في الملاك . واصطلاحاً يعبر عن الأول بما يكون القدرة فيه معتبراً عقلاً ، وعن الثاني بما يكون القدرة فيه معتبراً شرعاً . مثاله ما إذا دار الأمر بين صرف الماء في الوضوء الذي يكون القدرة فيه شرطاً شرعاً لقوله سبحانه ﴿وان لم تجدوا ماء فتيمموا﴾ [١] فان التفصيل قاطع للشركة ، فله بدل طولي وهو التيمم ، وبين صرفه في حفظ النفس المحترمة ، فيتعين الثاني ، فانه لو صرف قدرته في ماليس له بدل طولي أي في حفظ النفس في المثال فقد استوفى مصلحته ، وينتفي به ملاك الواجب الذي له البدل ، لانتفاء شرطه ، وهو القدرة ، فلم يفوت ملاكا ملزماً اصلاً . وهذا بخلاف ما لو عكس المطلب ، فانه وان استوفى ملاك ما له البدل ، إلّا أنه فوت الملاك الملزم . وهذه الكبرى الكلية واضحة ، لاريب فيها .

وانما الكلام في بعض صغرياتها ، فانهم جعلوا من صغرياتها ما اذا دار الأمر بين صرف الماء في الطهارة الحدثية وصرفه في الطهارة الخبثية ، كتطهير البدن أو اللباس ، ولذا ذهب المعروف من المحشين للعروة وفاقاً للمتن الى تقديم التطهير عن الخبث على التطهير عن الحدث ، ثم انتقال وظيفته الى التيمم [٢] .

إلّا ان الصحيح : انه ليس من صغريات هذه الكبرى . وذلك لأن تطهير الثوب أو البدن ليس من الواجب النفسي قطعاً ، وانما يجب للصلاة . كما ان الوضوء بل الغسل على ماهو التحقيق ليسا بواجبين نفسيين ، وانما يجبان للصلاة ، فالواجب النفسي انما هو العمل المركب المعبر عنه بالصلاة ، والقدرة فيها شرط شرعاً ، فاذا تعذرت لتعذر الوضوء ، وجب الاتيان بها مع التيمم ، فهي بدل عن المأمور به

---

(١) المائدة : ٦.

(٢) العروة الوثقى : ١ السادس من أحكام التيمم ، ص ٤٧٧ ـ ٤٧٨ (ط . المكتبة العلمية الاسلامية) .

الأولي . كما اذا تعذرت لتعذر تطهير البدن أو اللباس من الخبث كان بدلها الصلاة مع البدن النجس ، أو في الثوب النجس ، أو عارياً على الخلاف . فالمبدل على التقديرين هي الصلاة ، فلا فرق من هذه الجهة بين الطهارة عن الحدث ، والطهارة عن الخبث . فهذا الفرع ليس من صغريات هذه الكبرى .

المرجح الثالث : ذكروا ان الأهم يتقدم على المهم عند المزاحمة . وهذا من القضايا التي قياساتها معها . والوجه فيه ظاهر ، فان المهم نفرض اشتماله على خمسة درجات من المصلحة ، والاهم على عشرة درجات ، والمكلف مضطر الى تفويت الأقل اعني الخمسة ، فاذا ترك الأهم واختار المهم ، فقد فوت على نفسه الخمسة الاخرى من دون اضطرار .

وبعبارة اخرى : العقل والعقلاء يرون الأهم معذراً عن المهم ، ولا يرون المهم معذراً عن الأهم ، فيكون تركه لا عن عذر .

المرجح الرابع : ان الواجب الذي هو مقدم زماناً على الآخر يتقدم عليه عند المزاحمة . وليعلم ان مورده ما اذا كان وجوب كليهما فعلياً ، وكان ظرف امتثال أحدهما مقدماً على زمان امتثال الآخر بنحو الواجب التعليقي ، كما اذا فرضنا ان المكلف نذر صوم الغد ومابعده فصار وجوبهما فعلياً ، فاضطر الى تركه ، اما في اليوم الأول ، أو اليوم الثاني . ولا اشكال في تقدم السابق زماناً ، فانه اذا أتى به المكلف لا محالة يسقط التكليف بالقياس الى اللاحق بسقوط شرطه ، وهي القدرة ، فلا يكون هناك عصيان اصلاً . وهذا بخلاف العكس ، فانه يكون عصياناً لخطاب الواجب الفعلي لا محالة ، فانه فيما إذا تردد أمر المكلف في شهر الصيام بين افطار الصوم في النصف الأول من الشهر أو في نصفه الاخير ، لا يحتمل عاقل جواز افطاره في النصف الأول لحفظ قدرته للنصف الأخير ، إلّا اذا كان اللاحق أهم ، فهناك كلام .

وقد ذكروا لهذه الكبرى ما اذا دار الامر بين ترك القيام أو الركوع ، فقالوا بتقدم القيام ، لتقدمه على الركوع زماناً . وذكر هذا الفرع في موردين من العروة في باب المكان ، وفي باب القيام . وذهب الميرزا في الحاشية في احد الموردين الى تقديم القيام لسبقه ، وفي مورد آخر يتقدم الركوع لأهميته ، فيكون داخلاً تحت المرجح المتقدم ، فكأن بين حاشيتيه تهافت .

وبالجملة ذكروا من جملة المرجحات ما اذا كان أحد الواجبين متقدماً زماناً على الآخر ، فانه يتقدم السابق على اللاحق . والسر فيه ظاهر ، فان السابق يكون ظرفه فعلياً ، والمكلف قادر على الاتيان به ، فلا يسوغ العقل تركه من دون عذر ، فاذا أتى به المكلف صار عاجزاً عن اللاحق ، وسقط وجوبه ، لعجزه ، إلّا اذا كان اللاحق أهم بحيث يراه العقل معجزاً عن الواجب السابق ، كما اذا در امر العبد بين اتلاف مال المولى فعلاً أو اتلاف نفساً بعد ساعة ، فان الأهم حينئذ يتقدم ولو كان زمانه متأخراً ، وهذا كله واضح .

إنّما الكلام في بعض صغريات هذه الكبرى . فانهم ذكروا منها : ما اذا دار أمر المصلي بين ترك القيام أو الركوع مثلاً . وقد ذكر هذا الفرع في موردين من العروة ، وحكم في المتن بالتخيير في كلا الموردين . إلّا أن الميرزا في أحد الموردين قدم الركوع ، لأهميته ، وفي الآخر قدم القيام لسبقه .

والصحيح : خروج هذا الفرع عن باب التزاحم رأساً . والوجه في ذلك هو ان التزاحم إنّما يكون فيما اذا كان هناك وجوبان لا يتمكن المكلف من امتثال كليهما ، كما في الواجبين المستقلين . وأما في الواجبات الضمنية فالوجوب النفسي واحد ، وهو متعلق بالمجموع المركب ، فالواجب حقيقة هو العمل المركب ، فاذا تعذر بتعذر بعض اجزائه أو شرائطه سقط التكليف المتعلق به لامحالة ، ولذا في الصوم اذا لم يتمكن المكلف من امساك ساعة واحدة مثلاً لم يجب عليه الامساك في بقية النهار ،

غايته في باب الصلاة ثبت بالاجماع والضرورة ولقوله ﷺ فانها «لاتدع الصلاة بحال»[١] عدم سقوطها بسقوط بعض مايعتبر فيها، وحينئذ ان تعذر بعض ماأعتبر فيها معيناً وجب بالأمر الثانوي الاتيان بالباقي.

وأما اذا تردد المتعذر بين جزئين، أو شرطين، أو جزء وشرط، فالأمر الأولي قد سقط يقيناً. كما نعلم بتعلق أمر ثانوي بأحد أمرين من الفاقد للجزء أو الشرط مثلاً، فالمجعول الثانوي يكون مجهولاً، لا أنه يكون هناك أمران ثانويان يعجز المكلف من امتثالهما ليكون من باب التزاحم.

ومن الظاهر ان في تعيين مجعول المولى لابد من الرجوع الى الأدلة، كما في المتعارضين، وعليه فلابد من الرجوع الى دليلي الجزئين أو الشرطين، فان كان لأحدهما اطلاق دون الآخر، واحتمل اختصاص جزئيته أو شرطيته بحال دون حال، كما في الطمأنينة والقيام، مثلاً اذا دار الأمر بين ان يصلي قائماً وماشياً أو عن جلوس مطمئناً، فان دليل الطمأنينة لبي يحتمل اختصاص اعتبارها بما اذا لم يستلزم منها فوات شرط أو جزء آخر، بخلاف القيام، فيتقدم عليها لامحالة. وان كان كلا الدليلين لبياً، وصلت النوبة الى الرجوع الى الاصول العملية، وبما ان وجوب الجامع، أي أحد الأمرين، محرز والشك في تعين إحدى الخصوصيتين، فالأصل عدم تعين كل منهما، فيثبت التخيير.

وإن كان دليل كليهما لفظياً فلا محالة تقع بينهما المعارضة بالعموم من وجه، حيث يكون أحد الحكمين مجعولاً قطعاً، فان كان شمول أحد الدليلين بالاطلاق والآخر بالعموم، قدم العام على المطلق، على ماسنبينه من تقدم العموم على الاطلاق. وان كان في كليهما بالاطلاق، سقطا معاً، ويرجع الى الأصل العملي، وهو البراءة عن تعين كلتا الخصوصيتين، على ماعرفت وتعرف أيضاً من ان

---

(١) وسائل الشيعة: ٢ / باب ١ من أبواب الاستحاضة، ح ٥.

مقتضى القاعدة في تعارض الاطلاقين بالعموم من وجه هو التساقط . وان كانا معاً بالعموم وصلت النوبة الى الرجوع الى المرجحات ، في موردين من الموارد المذكورة يحكم بالتخيير ، احدهما : ما إذا كان الدليلان لبيين ، والثاني : ما اذا كانا مطلقين ، وفي غيرهما يجري التفصيل المتقدم .

هذا كله فيما اذا دار الأمر بين جزئين مختلفين ، أو شرطين ، أو بين جزء وشرط . وأما اذا دار الأمر بين ترك جزء واحد في الركعة السابقة أو اللاحقة ، كالقيام أو السجود مثلاً ، ففي خصوص القيام وان كان مقتضى القاعدة التخيير ، إلّا انه قد يستظهر من قوله عليه السلام فيه « اذا قوى فليقم »[1] تعين القيام السابق على اللاحق .

وأما في غيره كالركوع أو السجود في الركعة الاولى والثانية فالحكم هو التخيير ، لأن الأمر الأولي قد سقط بالتعذر يقيناً ، والمجعول الثانوي مردد بين الفاقد للجزء أو الشرط المتعذر في الركعة السابقة أو اللاحقة ، والقدر الجامع متيقن ، وكل من الخصوصيتين مشكوك فيه ، والأصل البراءة عن كلا التعينين ، هذا ويترتب على ماذكرنا فروع كثيرة .

هذا كله فيما اذا لم يكن سقوط كلا الجزئين أو الشرطين محتملاً عند تعذر أحدهما .

وأما اذا احتمل ذلك ، ولم يكن لدليل أحدهما اطلاق يثبت اعتباره في هذا الحال أيضاً ، فالأصل البراءة عن اعتبار كليهما عند تعذر أحدهما فيأتي بالمؤلف من باقي الأجزاء والشرائط غيرهما .

هذا كله في مرجحات باب التزاحم .

فلنرجع الى باب التعارض ونقول : قد عرفت ان التعارض هو تنافي

---

(١) وسائل الشيعة : ٤ / باب ٦ من أبواب القيام ، ح ٣ .

الدليلين بحيث لايمكن صدق كليهما ، ولزم من صدق كل منهما كذب الآخر ولو بالعرض ، فلا تعارض بين الحاكم والمحكوم ، ولا بين الخاص والعام ، لأن الخاص مبين للمراد من العام ، وقرينة عليه عرفاً ، فينتفي به موضوع دليل حجية العام في العموم ، وهو ما قامت عليه سيرة العقلاء في مورد الشك من اصالة العموم في المخصص المتصل ، أو حجيته في المخصص المنفصل . فالخاص ان كان قطعياً كان وارداً على دليل اعتبار العام ، وان كان تعبدياً كان حاكماً عليه ، فتقدم الخاص على العام أيضاً بالحكومة . والفرق بينه وبين الحكومة المصطلحة ، هو ان الدليل الحاكم في موارد الحكومة ينفي موضوع دليل المحكوم ، والخاص لاينفي موضوع الدليل العام ، وانما ينفي موضوع دليل اعتبار أعني اصالة العموم وهو الشك ، فيسقط عن العموم ، ولو كان في اعلى مراتب الظهور ، فان الظهور وان كان قوياً انما يكون حجة فيما اذا قام الدليل على اعتباره .

فما ذكره الشيخ من ان تقدم الخاص على العام انما هو من جهة تقدم الأظهر على الظاهر [1] غير تام ، فان الظاهر قد يتقدم على الأظهر فيما اذا كان قرينة عرفية عليه ، كما في قولك : رأيت أسداً يرمي ، فان ظهور الأسد في الحيوان المفترس وضعي ، وظهور الرمي في مرمى النبل اطلاقي ، لأنه موضوع للقدر الجامع بين رمي النبل والتراب والحجر وغيره ، ومع ذلك يتقدم ظهوره على ظهور الأسد ، لكونه قرينة عليه . والأوصاف التي تكون فضلة في الكلام غالباً تكون قرينة على غيرها ، ويؤتى بها لبيان المراد من غيرها مما هو العمدة في الكلام ، فيتقدم ظهور القرينة وان كان اضعف الظهورات على ذي القرينة ولو كان في اقوى مراتب الظهور ، والسر فيه هو السر في تقدم الخاص على العام ، وهو الحكومة على ما تقدم .

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٧٨٧ (ط . جامعة المدرسين) .

ثم القرينية ليست تحت ضابط معين، بل تختلف باختلاف خصوصيات الموارد، لكن غالباً كما ذكرنا يكون الفضلة في الكلام قرينة على غيرها.

وقد ينعكس الأمر، فيكون الفضلة هو ذو القرينة.

ومن هنا ذكر شيخنا الانصاري في حديث لاتنقض اليقين بالشك أن النقض قرينة على اختصاص اليقين مع كونه فضلة في الكلام، أي مفعولاً بما اذا تعلق بما فيه ابرام واستعداد للبقاء، فخص الاستصحاب بالشك في الرافع. وكذلك في قولك: لا تضرب احداً، ذكروا انَّ ظهور الضرب في المؤلم قرينة على أن المراد من الأحد خصوص الحي دون غيره.

ولكن شيخنا الأنصاري ذكر موارد يكون تقدم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر فيما تحت ضابط كلي.

منها: ما اذا وقعت المعارضة بين العام والمطلق، فالعام يتقدم. وذكر في وجهه ان ظهور العام في الشمول تنجيزي، وظهور المطلق فيه تعليقي، أي معلق على عدم بيان القيد، فيصلح أن يكون العام عند المعارضة بياناً للمطلق [١].

وأورد عليه المحقق الخراساني في الحاشية وفي الكفاية [٢] في المقام وغيره أن ظهور المطلق وان كان تعليقياً إلّا أنه ليس معلقا على عدم البيان الى الأبد، بل معلق على عدم البيان في اللفظ، فاذا تم الكلام وسكت المتكلم صار ظهوره تنجيزياً لحصول المعلق عليه، كما كان ظهور العام تنجيزياً بنفسه، فلا وجه للتقديم.

والجواب عنه: أولاً: انّا اذا فرضناهما في كلام واحد لاريب في تقدم العام على المطلق، وصيرورته بياناً لما اريد منه، كما اعترف به المحقق الخراساني في بحث الواجب المشروط. ولا فرق في ذلك بين الكلام الواحد والمتعدد.

---

(١) فرائد الأصول: ٢/٧٩٢ (ط. جامعة المدرسين).

(٢) كفاية الأصول: ٢/٤٠٣ ـ ٤٠٤.

وثانياً : وهو أيضاً عبارة اخرى عن الوجه الأول ، أو متمم له ، ان شمول المطلق وسريانه متوقف على عدم بيان القيد الى الأبد غايته بقاءً . وذلك لأن الشمول في المطلق ليس مدلولاً لدليل لفظي كما في العام ، وانما هو مدلول لعدم البيان ، فما دام عدم البيان متحققاً وهو الدليل كانت الدلالة أيضاً ثابتة ، فينكشف بها الاطلاق ، واذا لم تبدل بالبيان انتفت الدلالة والمنكشف لامحالة ، فثبوت الاطلاق في كل آن متوقف على عدم البيان في ذاك الآن ، وبانتفائه ينتفي الاطلاق حقيقة ، فهو ينظر الى الاصول العملية مع الامارة ، فاذا لم تكن الامارة متخففة كان الأصل العملي جارياً حقيقة ، واذا قامت الامارة انتفى موضوع الأصل العملي لا محالة ، وهذا هو الحال في الاطلاق ، فما لم يكن بيان يكون الاطلاق ثابتاً حقيقة ، وبمجرد تحقق البيان ينتفي الاطلاق ، لأنه كما عرفت مدلول عدم البيان ، وليس مدلولاً للفظ ، ولذا لايكون تقييده مستلزماً للمجازية ، بخلاف تخصيص العام مستلزم لمجازيته ، وان لم يكن صحيحاً على المختار ، إلّا ان غيره من الظهورات كذلك .

وبالجملة ما ذكره الشيخ من تقدم العام على المطلق ، لأنه تعليقي ، بخلاف العام ، تام ويترتب عليه ثمرة مهمة ، نذكرها فيما بعد انشاء الله تعالى . فالعام لكون ظهوره في السريان تنجيزياً يتقدم على المطلق عند المعارضة ، لأن سريانه تعليقي على عدم بيان القيد ، والعام صالح لأن يكون بياناً .

المورد الثاني : مما ذكروا ان تقدم أحد الدليلين فيه على الآخر تحت ضابط كلي هو تعارض المطلق الشمولي مع المطلق البدلي ، فان الاطلاق قد يكون شمولياً منحلاً الى احكام عديدة ، كاطلاق قوله تعالى ﴿أحل الله البيع﴾ [1] الشامل لكل فرد من افراد البيع . وقد يكون بدلياً ، بمعنى أن مفاده حكم واحد متعلق بالجامع ،

---

(١) البقرة : ٢٧٥.

أي بأحد الأفراد على البدل، كما في قولك: اكرم عالماً، فانه حكم تكليفي متعلق بطبيعي العالم. فاذا وقعت المعارضة بين مطلق شمولي ومطلق بدلي، كما اذا ورد لاتكرم فاسقاً، وورد في دليل آخر اكرم عالماً، فان الأول مطلق شمولي، والآخر بدلي، والتعارض بالعموم من وجه، ومورد اجتماعهما العالم الفاسق، فالدليل الاول يقتضي حرمة اكرامه، والدليل الثاني يقتضي وجوب اكرامه، وقد اوضحنا مفصلاً في بحث اجتماع الأمر والنهي انه ليس من باب الاجتماع ـ وان كان ظاهر بعض كلمات المحقق الخراساني كونه من ذاك الباب ـ وانما هو من باب التعارض.

وان بنينا على جواز اجتماع الأمر والنهي، فهل يقدم الأول على الثاني أو لا؟ ذهب الميرزا[1] وغيره الى تقدم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي. وذكروا في وجهه وجوهاً:

أحدها: أن تقديم الاطلاق البدلي على الشمولي يستدعي رفع اليد عن احد احكام المولى، واسقاطه واخراج فرد عن الحكم، لأن المطلق الشمولي ينحل الى احكام عديدة، فاذا قدمنا الاطلاق الشمولي في مورد الاجتماع خرج فرد من افراده عن الحكم العام لامحالة. وهذا بخلاف مااذا قدمنا الاطلاق الشمولي على البدلي، فانه لايستدعي اسقاط حكم اصلاً، وانما يستلزم تضييق دائرة الحكم، لأنه حكم واحد على الفرض، وهو باق بعد، غايته كانت دائرة متعلقه وسيعة ضيقت بتقديم الاطلاق الشمولي عليه، ومن الظاهر ان الثاني أولى.

وفيه: أولاً: انّا ذكرنا ان الميزان في تقديم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر انما هو كونه قرينة عليه عرفاً. وما ذكر وجه اعتباري على فرض تماميته لايوجب التقديم.

---

(١) اجود التقريرات: ٢/٥١٣ ـ ٥١٤.

وثانياً : ان هذا الوجه الاعتباري أيضاً غير تام ، وذلك لأن كل اطلاق بدلي يستلزم الاطلاق الشمولي من حيث التطبيق لامحالة ، اذا امر المولى باكرام العالم مثلاً كان له ان يمنع عن تطبيق الجامع على بعض الافراد الزاماً أو تنزيهاً ، كما كان له ان يأمر بتطبيقه على بعض الافراد الزاماً أو استحباباً ، فاذا لم يفعل ذلك فقد خص المكلف في تطبيقه الجامع على أي فرد شاء ، فثبت الترخيص الشرعي . واطلاق هذا الترخيص شمولي فينحل الى ترخيصات عديدة ، فالمطلق البدلي اطلاقه من حيث الحكم الوجوبي بدلي ، ومن حيث الحكم الترخيصي شمولي ، ولو قدم عليه الاطلاق الشمولي لزم اسقاط أحد هذه الأحكام الترخيصية وان لم يلزم اسقاط حكم الزامي ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة .

ثانيها : ان سريان الحكم في الاطلاق البدلي الى جميع الاجزاء يتوقف على مقدمة زائدة على مقدمات الحكمة المشتركة بين الاطلاق البدلي والشمولي ، وهي كون جميع الأفراد متساوية الأقدام من حيث وفائها بغرض المولى ، واشتمالها على المصلحة أو المفسدة . فهذه المقدمة معتبرة في الاطلاق البدلي دون الشمولي .

وذلك لأن المطلق الشمولي كما عرفت ينحل الى احكام عديدة ، ولا مانع من اختلاف متعلقات الأحكام في ملاكاتها ، كما لايلزم فسادها في ذلك ، مثلاً قتل النبي أعظم مفسدة من قتل المؤمن ، وهو من قتل المسلم ، وهكذا سائر المحرمات وكلها محرمة ، وكذا الواجبات .

وهذا بخلاف المطلق البدلي ، فانه حكم واحد . وكون المكلف مخيراً في تطبيقه على أي فرد شاء انما هو فيما اذا احرز تساويهما في الوفاء بغرض المولى وفي اشتمالها على الملاك ، وإلّا فليس للمكلف تطبيق الواجب عليه .

وعليه ففي فرض المعارضة لايمكن احراز تساوي مورد الاجتماع مع غيره من الأفراد في ذلك ، لاحتمال كونه مشتملاً على مفسدة يزاحم بها المصلحة الموجودة فيه ، فلا يتحقق الاطلاق بالقياس اليه .

ثالثها : ما هو تقريب آخر لهذا الوجه وحاصله : ان سريان الحكم في الاطلاق البدلي متوقف على عدم وجود مانع عن ذلك ، والاطلاق الشمولي المعارض له صالح للمانعية ، لما عرفت من صلاحيته لنفي تساوي مورد مع بقية الأفراد في وفائه بالملاك ، فاذا توقف اطلاقه على الاطلاق البدلي لزم الدور .

والجواب عن ذلك : هو ان الاطلاق البدلي بنفسه كاشف عن تساوي الأفراد ، ولذا لو احتملنا عدم تساويها في غير فرض المعارضة ، كما اذا ورد في الدليل اكرم عالماً واحتملنا عدم كون العالم الفاسق كالعالم العادل من حيث اشتماله على الملاك ، فنفس اطلاق الدليل ينفي هذا الاحتمال ، وكذا الحال عند المعارضة ، فلا يتوقف السريان في الاطلاق البدلي على احراز التساوي من الخارج كالاطلاق الشمولي ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة ، اذاً كما يصلح المطلق الشمولي للمانعية عن الاطلاق البدلي ، كذلك الاطلاق البدلي صالح لأن يكون مانعاً عن الاطلاق الشمولي ، كما في كل متعارضين ، فلا وجه لتقديم الشمولي على البدلي ، بل يسقطان معاً بالمعارضة على ماهو مقتضى القاعدة .

المورد الثالث : من موارد تقدم أحد الدليلين على الآخر عند المعارضة كلية ، ما اذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ ، فان دوران الأمر بينهما تارة : يكون في دليل واحد . واخرى : في دليلين .

والأول : كما اذا ورد عام ثم ورد بعده خاص ، كما هو الكثير المتعارف ، مثلما ورد عن النبي [1] صلى الله عليه وآله انّ الماء لاينجسه شيء إلّا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه ، ثم ورد عن بعض الأئمة عليهم السلام ما يستفاد انفعال الماء القليل [2] . ودار أمر الخاص بين كونه مخصصاً للعام ومبيناً للمراد منه في الأول أو ناسخاً له من الآن ، وقد بينا في محله

---

(١) مستدرك الوسائل : ١ / باب ٣ من أبواب الماء المطلق ، ح ١١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ / باب ٨ من أبواب الماء المطلق .

امكان ورود الناسخ عن الامام عليه السلام لأن النسخ ليس رفعاً للحكم ، وانما هو بيان أمد الحكم الموقت ، فيمكن ذلك وان كان الوحي منقطعاً . إلّا انه لا يترتب ثمرة على ذلك في هذا الفرض بالقياس الى المكلفين بعد زمان ورود الخاص ، لأن العمل لابد وان يكون على طبق الخاص ، سواء كان مخصصاً للعام أو ناسخاً ، وفي المثال يكون الماء القليل منفعلاً فعلاً ، سواء كان كذلك من الأول أو لم يكن قابلاً للانفعال سابقاً ونسخ ذلك .

نعم يترتب على ذلك ثمرة عملية بالقياس الى من كان مكلفاً قبل ورود الخاص ، فانه لو كان توضأ بماء قليل لاقى النجس حينئذ ، وصلى مع ذلك الوضوء ، بناءً على التخصيص ، لم يكن عمله صحيحاً ، لأنه توضأ بماء نجس واقعاً ، وان كان محكوماً بعدم الانفعال ظاهراً ، لجهل المكلف بالحال ، فلابد له من تكرار العمل . وعلى النسخ كان عمله السابق صحيحاً واقعاً ، فلا حاجة الى التكرار .

والثاني : كما اذا ورد الخاص أولاً ثم بعده ورد عام . ونفس المثال المتقدم نعكسه ، فيدور الأمر بين ان يكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر ، أو يكون العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم . وظهور الثمرة في هذا الفرض أمر واضح ، إذ لو كان العام ناسخاً للخاص كان العمل عليه ، وان كان مخصصاً ـ بالفتح ـ لزم العمل على طبق الخاص . والمعروف فيه ترجيح التخصيص على النسخ . وذكروا في وجهه ان التخصيص كثير شايع ، حتى قيل ما من عام إلّا وقد خص ، بخلاف النسخ ، ولذا يتقدم التخصيص عليه .

وفيه : ان هذا وجه اعتباري غايته ان يفيد الظن ، لأنه يلحق الشيء بالأعم الاغلب ، وقد عرفت ان مرجح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر انما هو قرينيته العرفية ، ولذا ارجع صاحب الكفاية هذا الوجه الى الأظهرية في مقام الاثبات والدلالة بتقريب : ان الخاص حيث انَّ له ظهور في الاستمرار والعام

ظاهر في شمول الأفراد، وقعت المعارضة بين الظهورين، وبما أن التخصيص اكثر من النسخ، فغلبة التخصيص وقلة النسخ يوجب قوة ظهور الخاص في الاستمرار، وضعف ظهور العام في شمول الأفراد، فيقدم الخاص لاظهريته في الاستمرار في العام في شمول الأفراد.

وبالجملة ذكروا في تقديم التخصيص على النسخ فيما اذا ورد عام سابق وخاص لاحق وجوهاً:

الأول: ان التخصيص شايع كثير، والنسخ قليل، فيوجب تقديمه عليه.

وفيه: انه وجه اعتباري، لا يوجب تقديم أحد الظهورين.

الثاني: ان الخاص ظاهر في الاستمرار، والعام في العموم الافرادي، وظهور الخاص في الاستمرار أقوى من ظهور العام في العموم الأفرادي، لكون النسخ قليلاً والتخصيص شايعاً.

واورد عليه الميرزا ﷺ بما بنى عليه في بحث الاستصحاب من ان الاستمرار الجعلي في مقابل النسخ لايمكن ان يتكفل دليل الحكم لاثباته، فاستمرار الأحكام يكون بالاستصحاب. وهذا بخلاف العموم الأفرادي في العام، فانه ثابت باصالة العموم، فالمعارضة تكون بين الأصل اللفظي والأصل العملي، ومن الظاهر ان الأصل العملي لايقاوم الأصل اللفظي، فلابد من تقديم النسخ، أعني العام على التخصيص[1].

ونقول: قد بينا في محله ان العام والمطلق كما يعم الافراد العرضية كذلك يعم أفراده الطولية أيضاً، لعدم الفرق بينهما، مثلاً اذا قال: اكرم كل عالم، كما يعم عمومه الافراد العرضية من العلماء كذلك يعم افرادها الطولية، وهكذا المطلق، فالخاص باطلاقه دال على الاستمرار والدوام، فالمعارضة تكون بين ظهورين، إلّا

---

(١) أجود التقريرات: ٥١٥/٢.

ان استمرار الخاص يكون ثابتاً بالاطلاق ، وسريان العام يكون بالعموم اللفظي ، وقد بينا تقدم العموم اللفظي على الاطلاق عند المعارضة ، فلو كان الوجه في التقديم هو الأظهرية لابد من ترجيح النسخ على التخصيص .

الثالث : ماذكره الميرزا[1] ﷺ في تقديم التخصيص على النسخ ، وهو : ان سريان الحكم في العام وان كان بالوضع إلّا انه متوقف على اجراء مقدمات الحكمة في مدخولها ، وذلك لأن أداة العموم موضوعة لسريان الحكم الى تمام أفراد مايراد من مدخوله ، فاثبات ان المراد من المدخول هو الجامع غير المقيد بقيد خاص لابد وان يكون بمقدمات الحكمة ، والخاص المتقدم يمنع جريانها .

وفيه : انّا قد بينا في محله ان اداة العموم بنفسها متكفلة لاثبات اطلاق مدخولها أيضاً ، وهي موضوعة لذلك ، ببيان تقدم ، فلا يتوقف عموم العام وسريانه الى جميع الأفراد الى اجراء مقدمات الحكمة في المدخول ليكون الخاص المتقدم مانعاً عنه .

ولكن الصحيح : تقدم التخصيص على النسخ لوجهين ، ذكرناهما في بحث العام والخاص :

أحدهما : انه وان وقع الخلاف بينهم في قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه ، وبنو عليه ان الخاص المتأخر ان كان وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام فهو ناسخ له ، وإلّا فهو مخصص ، إلّا انه لم يحتمل احد قبح تقديم البيان عن وقت الحاجة ، فلا مانع من ان يعلن المتكلم بأنه يريد من جميع ماتكلم به غداً معانيها المجازية . وعليه فيكون الخاص المتقدم بياناً ، أتى به المتكلم قبل وقت الحاجة ، فلا ينعقد معه للعام ظهور في العموم أصلاً .

---

(١) أجود التقريرات : ٥١٤/٢ .

ثانيهما : وهو أظهر من الأول ، ان النسخ يحتمل فيما اذا احتمل كون العام المتأخر بياناً للحكم من الآيات ، وهو غير محتمل في الأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام لكونها بيانا لحكم الشريعة المقدسة ، ومقتضى اطلاقها ثبوت تلك الأحكام من أول تشريع الاسلام إلّا ان ينصب قرينة على ارادة الحكم من الآن .

نعم اذا كان كلا الدليلين صادرين من النبي صلى الله عليه وآله احتمل كون الثاني ناسخاً للحكم السابق . ومن هنا لم نر أحداً من الفقهاء احتمل النسخ في الاخبار الخاصة الواردة عن الأئمة عليهم السلام بالاضافة الى العمومات السابقة عليها ، بل يجعلونها مخصصة لها ، فتقدم أحد الحكمين على الآخر انما هو في مقام الاثبات والدليل دون المنكشف والمدلول ، فان مدلول كلا الدليلين انما هو بلحاظ زمان واحد ، ومعه كيف يحتمل كون الثاني ناسخاً للأول .

وبعبارة اخرى : كأن الائمة عليهم السلام بأجمعهم بمنزلة رجل واحد ، وكلامهم بمنزلة كلام واحد ، لا فرق بين المتقدم منهم والمتأخر ، فاذاً لابد من تقديم الخاص المتقدم على العام ، لما عرفت من تقدمه عليه بالحكومة بالمعنى المتقدم ، وعدم كون تقديمه عليه من جهة الأظهرية .

ثم انّا ذكرنا في أول البحث معنى التعارض ، وأنه لاتعارض بين الحاكم والمحكوم ، ولا بين العام والخاص ، ولا بين المطلق والمقيد ، ولا بين كل قرينة عرفية صارفة عن ظهور الدليل الآخر . ولو كان غير العموم والاطلاق . وذكرنا ان التعارض قد يكون بين دليلين ، ومقتضى القاعدة فيه هو التساقط .

وقد يكون بين اكثر من دليلين ، فهل يمكن ان تعالج المعارضة بين دليلين منها ثم لحاظ المعارضة بين نتيجة ذلك وبين الدليل الآخر ، ويعبر عنه بانقلاب النسبة ، فانه قد يوجب تبدل النسبة بينهما من العموم المطلق الى العموم من وجه ، أو العكس . فاذا فرضنا النسبة بين دليلين العموم من وجه ، وأخرج الدليل الثالث

مورد الافتراق عن تحت أحدهما ، لكونه مخصصاً له ، فلا محالة تنقلب النسبة بين الدليلين الى العموم المطلق . مثلاً اذا ورد يستحب اكرام العلماء ، وفي دليل آخر يحرم اكرام الفساق ، فبينهما عموم من وجه ، ومورد اجتماعهما هو العالم الفاسق ، فانه يستحب اكرامه بمقتضى الأول ، ويحرم بمقتضى الثاني ، فاذا ورد في دليل ثالث يجب اكرام العلماء العدول ، فهو أخص من دليل استحباب اكرام العالم ، فيخصصه بالعالم الفاسق ، فيصير أخص من دليل حرمة اكرام الفساق ، فهل يخصصه أو لا يمكن ذلك ، بل لابد من ملاحظة حال الدليلين في نفسهما ؟ واذا كان مقتضى القاعدة فيها التساقط سقطا ، ويرجع الى الاصول .

ذهب صاحب الكفاية [١] تبعاً للشيخ [٢] الى الثاني ، بدعوى : ان المعارضة انما تكون بين ظهورات الأدلة ، وتقديم أحد الدليلين على الآخر عند المعارضة أي القرينة المنفصلة لايوجب سقوط ظهوره ، وانما يوجب سقوطه عن الحجية .

والصحيح : هو الثاني . وبما انه يترتب على هذه المسألة فروع مهمة كثيرة ، لابد من تنقيحها ببيان مقدمتين :

المقدمة الاولى : ما تقدم في بحث العام والخاص ، وحاصله : ان دلالة اللفظ تكون على أنحاء ثلاثة :

الاولى : انتقال العالم بالوضع من سماع اللفظ الى معناه ، المعبر عنها بحسب اصطلاح القوم بالدلالة الوضعية . ونحن عبرنا عنها بالدلالة الانسية ، لعدم كونها مستندة الى الوضع ، وانما هي ناشئة من انس اللفظ مع المعنى ، لكثرة استعماله فيه ، ولذا تتحقق بمجرد سماع اللفظ ، ولو كان من حيوان ، أو استكاك حجر بحجر ، أو انسان لم يكن في مقام البيان ، أو نصب القرينة على عدم ارادته من اللفظ ، كما في

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٤٠٦ .

(٢) فرائد الأصول : ٢/٧٩٤ ـ ٧٩٦ (ط . جامعة المدرسين) .

قولك : رأيت أسداً يرمي ، فهي نظير اللوازم الذاتية .

الثانية : دلالة اللفظ على ان المتكلم بـه اراد تـفهيم مـعناه . وهـي الدلالة التصديقية على المعروف ، والدلالة الوضعية على المختار ، لأنها هي الدلالة المستندة الى الوضع ، إذ الوضع كما بيناه في بحـثه عبارة عن البناء على ذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى . وهذه الدلالة لا تتحقق إلّا فيما اذا كان المتكلم في مقام البيان ، فاذا كان اللافظ غافلاً أو نائماً لم يكن لكلامه تلك الدلالة ، ولا يصح اسناد قصد تفهيم المعنى اليه ، وهذا معنى تبعيتها للارادة .

الثالثة : دلالته على انَّ ما أراد تفهيمه كان بداعي الجد دون الهزل ونحـوه . وهي ثابتة ببناء العقلاء ، فانهم يحتجون بظهورات الألفاظ للـمولى عـلى العـبد ، وللعبد على المولى ، وللعبيد بعضهم على بعض .

أما الدلالة الأولى : فهي كما عرفت ثابتة للفظ في جميع الأحوال ، حتى اذا لم يكن اللافظ في مقام الاستعمال اصلاً ، بل كان في مقام التمثيل للفعل ، فقال : جائني زيد ، فعل وفاعل ومفعول مثلاً .

وأما الدلالة الثانية : فتنتفي اذا نصب المتكلم قرينة متصلة على عدم ارادة تفهيم معنى اللفظ ، فاذا قال المتكلم : اكرم العلماء إلّا فساقهم ، لم يصح ان يسند اليه ارادة تفهيم العموم ، ولا ترتفع بنصب القرينة المنفصلة على ذلك .

نعم الدلالة الثالثة : تنتفي بنصب القرينة ولو كانت مـنفصلة ، فـاذا قـال المتكلم : اكرم العلماء ، ثم قال : لاتكرم فساقهم في دليل منفصل ، استكشف به ان العموم لم يكن مراداً جدياً له ، وانما اراده بداعي آخر .

وبالجملة دلالة اللفظ على أنحاء ثلاثة :

أحدها : الدلالة اللفظية على المعروف التي عبرنا عنها بالدلالة الانسية .

الثانية : دلالته على أن المتكلم قصد تفهيم المعنى . وهي الدلالة التصديقية

على المعروف ، واللفظية على المختار ، وهي تتوقف على كون اللافظ بصدد التفهيم .

الثالثة : دلالته على ان المراد الاستعمالي موافق مع المراد الجدي . وهي الثابتة ببناء العقلاء . وهي متوقفة على عدم ثبوت قرينة متصلة ولا منفصلة على الخلاف الى الأبد ، فانّا بينا في محله ان وجود القرينة يوجب سلب هذه الدلالة الثابتة ببناء العقلاء ، وينكشف به عدم تطابق المراد الجدي مع المراد الاستعمالي ، فينتفي به موضوع الحجية ، وهي هذه الدلالة والكاشفية ، لا انه يزيل الحجية مع بقاء الدلالة كما يظهر من جماعة .

المقدمة الثانية : ان المعارضة لابد وان تكون بين دليلين ، فيكون كل منهما حجة في نفسه ، كاشف عن المراد الجدي ، مع قطع النظر عما يعارضه ، وإلّا فهو من قبيل معارضة الحجة مع غير الحجة .

وعلى هذا فاذا كان هناك عامان متعارضين ، وورد مخصص على أحدهما ، لم يكن حجة في العموم ، حتى مع قطع النظر عن العام الآخر المعارض له ، فلا يمكن ان يعارضه إلّا في المقدار الخاص الذي هو حجة فيه .

فما ذكره الميرزا من ان تصور انقلاب النسبة يوجب الجزم بتصديقه [١] هو الصحيح ، ولكن مع ذلك أنكره جماعة منهم الآخوند [٢] ﷺ . وبما ان المسألة مهمة ، لابأس ببيان جميع موارد وقوع المعارضة بين اكثر من دليلين ، وتحقيق موارد انقلاب النسبة منها .

المورد الأول : ما إذا ورد عام وورد عليه خاصان . وهو يتصور على صور :

الصورة الاولى : ما إذا كان الخاصان متباينين ، لا يوجب تخصيص العام

---

(١) أجود التقريرات : ٥١٨/٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٠٩/٢ .

بأحدهما انقلاب النسبة بين العام وبين الخاص الآخر ، بل النسبة بينهما بعد ذلك أيضاً هو العموم المطلق . مثاله ما إذا ورد اكرم العلماء ، وورد في دليل لا تكرم زيداً العالم ، وفي آخر لاتكرم بكراً العالم ، فانه لو خصصنا العام بغير زيد ولو متصلاً كانت النسبة بينه وبين لاتكرم بكراً عموم مطلق ، فلا محالة يخصص العام بكلا الخاصين فيما اذا لم يلزم منه محذور بقاء العام بلا مورد ، أو تخصيص الأكثر المستهجن ، كما اذا ورد في دليل يستحب اكرام العلماء ، وفي دليل آخر يجب اكرام عدولهم ، وفي دليل ثالث يحرم اكرام فساقهم ، فان تخصيص دليل استحباب العلماء بهما لم يبق له مورد لو لم يكن واسطة بين العدالة والفسق ، وان قلنا بثبوت الواسطة ، لأن العدالة عبارة عن الملكة ، والفسق عبارة عن ارتكاب الذنب ، فمن كان في اول بلوغه لم يرتكب ذنباً ولم يحصل الملكة لم يكن فاسقاً ولا عادلاً لزم تخصيصه بالفرد النادر وهو مستهجن ، فحينئذ يقع المعارضة ، فلابد من الرجوع الى المرجحات السندية . وعلى المعروف تكون المعارضة بين العام ومجموع الخاصين .

ولكن الصحيح : ان المعارضة تكون بين كل منها مع أحد الآخرين ، لما عرفت ان المعلوم عدم صدوره ليس إلّا واحداً منها لا اكثر ، فالعام يعارض أحد الخاصين . كما ان كل من الخاصين يعارض أحد الأمرين من العام والخاص الاخر ، فالشقوق ثلاثة .

وعليه ان كان كلا الخاصين ارجح من العام سقط العام عن الاعتبار ، واخذ بهما ، وان كان العام أرجح منهما ، فتارة : يكون الخاصان متساويين ، لا ترجيح لأحدهما على الآخر . واخرى : يكون أحد الخاصين في نفسه ارجح من الآخر ، إلّا ان العام ارجح منهما .

وفي القسم الثاني بما ان المعارضة بين العام وأحد الخاصين ، والمفروض انه

ارجح منهما يتقدم عليهما ، ثم تقع المعارضة بين الخاصين ، إذ المفروض ان المعلوم عدم صدوره لم يكن إلّا واحداً منها ، وهو مردد بينهما ، فيقدم الراجح منهما لامحالة ويفرض الآخر كأن لم يكن ، فيكون مخصصاً للعام . وبعبارة اخرى : تكون المعارضة في الحقيقة بين الخاص المرجوح وأحد الأمرين من العام والخاص الآخر ، وبما انهما راجحان عليه يتقدمان لامحالة .

وفي القسم الأول ، أعني ما اذا كان الخاصان متساويين ، قدم العام عليهما ، ويحكم في الخاصين بالتخيير ، لعدم المرجح . وبعبارة اخرى : كل من الخاصين يعارض احد الامرين من العام والخاص الآخر ، وبما انَّ العام ارجح يتقدم عليه ، وبماانه مساوي مع الخاص الآخر يثبت بينهما التخيير .

وأما إن كان العام ارجح من احد الخاصين ومرجوحاً بالقياس الى الآخر ، فظاهر الكفاية هو التخيير بين الأخذ بالعام أو الأخذ بالخاصين ، لأن المعارض للعام مجموع الخاصين ، فالضعيف منهما يكتسب القوة من القوي ، وبعد الكسر والانكسار يكونان متساويين مع العام [١] .

ونقول : بعد ما بيناه من ان المعارضة انما هي بين العام وأحد الخاصين ، لا مجموعهما ، ولا كل منهما ، ظهر لك فساد ذلك ، بل لابد من ترجيح الخاص الراجح ، ثم تقديم العام على الخاص المرجوح على ما عرفت .

وبما ذكرناه ظهر الحال فيما اذا كان العام مساوياً مع كلا الخاصين ، فانه يثبت التخيير في جميعها لا محالة .

وما بيناه من التفصيل جار في جميع موارد ثبوت المعارضة بالعرض بين اكثر من دليلين ، كما هو واضح غير محتاج الى التطويل .

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٤٠٩ .

الصورة الثانية : ما إذا كان بين الخاصين عموم من وجه . كما اذا ورد اكرم العلماء ، ثم ورد لاتكرم فساقهم ، وورد لاتكرم شعرائهم ، فان النسبة بين العالم الشاعر والعالم الفاسق هو العموم من وجه . وفي هذا الفرض تقديم أحد الخاصين وتخصيص العام به يوجب انقلاب نسبة العام مع الخاص الآخر أي العموم من وجه ، بداهة ان العالم غير الشاعر مع العالم الفاسق بينهما عموم من وجه ، فان امكن تخصيص العام بهما معاً تعين ، وان لم يمكن لاستلزامه التخصيص المستهجن جرى فيه التفصيلات المتقدمة بأجمعها .

إلّا ان هذه الصورة تفرق عن الصورة الاولى بتوهم وهو : ان السابق من الخاصين زماناً يخصص العام ، لعدم المانع ، ثم الخاص المتأخر تكون النسبة بينه وبين العام عموم من وجه ، فلا يمكن تخصيص العام به ، ولو لم يلزم منه التخصيص المستهجن . فالفرق بينهما من هذه الجهة ، فان تخصيص العام بأحد الخاصين المتباينين لا يستلزم انقلاب النسبة بين العام المخصص والخاص الآخر ، بخلاف تخصيصه بأحد الخاصين اللذين بينهما العموم من وجه .

لكنه توهم فاسد ، لما بيناه من ان السبق واللحوق الزماني بين الأدلة انما يكون في مرحلة الاثبات دون الثبوت ، فان جميعها تخبر عن الجعل والتشريع ، فنسبة الخاص المتأخر والمتقدم الى العام نسبة واحدة ، لأن كلا منهما يبين المراد الجدي من العام ، فلا وجه لتقديم احدهما على الآخر ، لأنه بلا مرجح . فالأئمة عليهم السلام بأجمعهم بمنزلة رجل واحد ، والمخبر به في الروايات الصادرة منهم هو أمر واحد ، ومن هنا يجعل الخاص الصادر من أحدهم مخصصاً للعام الصادر من الآخر ، وإلّا لم يكن لذلك وجه اصلاً ، إذ لامجال لجعل الخاص الصادر من أحد مخصصاً للعام الصادر من شخص آخر ، فلابد في الفرض من تخصيص العام بكلا الخاصين ان لم يلزم منه محذور ، وإلّا وقعت المعارضة بينهما كما في الخاصين المتباينين .

ونظير هذا ما اذا صدر من المولى عام ، ثم كتب الى العبيد مكتوبين ، وكان كل منهما مشتملاً على حكم خاص ، وفرضنا أن المكتوب المشتمل على أحد الخاصين وصل الى العبيد قبل وصول الآخر ، فهل يوجب ذلك توقف العبيد عن تخصيص العام بالخاص المتأخر في الوصول ، لانقلاب النسبة بينه وبين العام ؟ ! كلّا ، بل يخصصون العام بكلا الخاصين ، وليس ذلك إلّا من انَّ جهة الميزان انما هو بالصدور دون الوصول .

الصورة الثالثة : ما إذا كان بين الخاصين عموم مطلق ، فهل العام يخصص أولاً بأخصهما ، فتنقلب النسبة بينه وبين الخاص الآخر ، أو يخصص بهما معاً ؟ مثاله ما إذا ورد في دليل ليس على المستعير ضمان [١] ، وفي آخر في عارية الذهب والفضة [٢] ضمان ، وفي ثالث في الدرهم والدينار [٣] ضمان . فاذا خصصنا العام بأخص الخاصين وهو قوله عليه السلام « في الدرهم والدينار ضمان » كان المراد به عدم الضمان في عارية غير الدرهم والدينار ، فمورد اجتماعه مع الخاص الآخر هو عارية الحلي ، فان مقتضى العام المخصص عدم الضمان فيها ، ومقتضى الخاص الآخر ثبوته لأنها من الذهب ، ومورد الافتراق من ناحية الخاص هو الدرهم والدينار ، ومن ناحية العام عارية غير الذهب .

وبما بيناه في الصورة السابقة ظهر انه لا مجال للالتزام بانقلاب النسبة في هذه الصورة ، لأن نسبة كلا الخاصين الى العام نسبة واحدة ، وكلاهما يخبر عن ماهو المراد الجدي من العام من حين صدوره ، فلا وجه للتقديم ، فلابد من تخصيص العام بكليهما .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٣ / باب ١ من أبواب العارية .

(٢ ، ٣) وسائل الشيعة : ١٣ / باب ٣ من أبواب العارية .

وحينئذ تبقى شبهة لغوية صدور أخص الخاصين . وقد اجبنا عنها في بحث مفهوم الوصف واللقب ، وقلنا : انه يمكن أن يكون ذكره لنكتة من كونه مورد السؤال ، أو كونه متعارفاً ، أو نحو ذلك . وقد ورد في الروايات كثير من هذا القبيل ، مثلاً ورد في بعض الاخبار المنع عن الصلاة في وبر السباع [١] ، وفي موثقة ابن بكير منع عن الصلاة في اجزاء كل ما لا يؤكل لحمه [٢] ، والسر ما ذكرناه ، ولذا لايحمل المطلق على المقيد فيها .

نعم اذا كان أخص الخاصين متصلاً بالعام ، كما اذا قال : ليس على المستعير ضمان في غير الدرهم والدينار ، ثم قال : في الذهب والفضة ضمان ، كانت النسبة بين العام المخصص والخاص هو العموم من وجه ، لأن المخصص المتصل بالعام يمنع انعقاد ظهوره في العموم .

ثم في المقام فرع ، لابد من التنبيه عليه . وهو مااذا فرضنا وجود عام فوق في هذا الفرض ، كما اذا ورد ليس في العارية ضمان ، وورد ليس في العارية ضمان غير الدرهم والدينار ، وورد أيضاً في عارية الذهب والفضة ضمان ، فبين الخاصين يكون عموم من وجه ، ومورد اجتماعهما عارية الحلي ، فهل يمكن القول بأن العام الفوق هو العام المخصص ، أي يخصص بالمخصص المتصل ، فيكون طرفاً للمعارضة ، أو لا يمكن ذلك ؟ ذهب الميرزا ﷺ الى الأول [٣] لوجهين :

أحدهما : ان العام الفوق مخصص بأخص الخاصين يقيناً على كل تقدير ، فيعلم ان العموم غير مراد منه ، بل المراد به في المثال عارية غير الدرهم والدينار ، فنسبته مع الخاص المنفصل هو العموم من وجه ، فهو أيضاً طرف للمعارضة .

---

(١) وسائل الشيعة : ٣ / باب ٦ من أبواب لباس المصلي .

(٢) وسائل الشيعة : ٣ / باب ٢ من أبواب لباس المصلي .

(٣) أجود التقريرات : ٢/ ٥١٩ ـ ٥٢٠ .

ثانيهما : ان العام انما يخصص بالخاص فيما اذا كان حجة ، وفي المقام ليس شيء من الخاصين حجة ، للمعارضة بينهما بالعموم من وجه ، فلا يمكن تخصيص العام بشيء منهما ، فتقع المعارضة بينها لامحالة .

ونقول : أما الوجه الأول ، فقد ظهر الجواب عنه مما ذكرناه ، فان نسبة كلا الخاصين الى العام الفوق واحدة ، وليس بينهما ثبوتاً تقدم وتأخر ، فلا وجه لتخصيص العام بأحدهما دون الآخر .

وأما الوجه الثاني ، فالمقدمة وان كانت صحيحة ، فان الخاصين متعارضان ، فلا يمكن تخصيص العام بشيء منهما ، إلّا انه ليس نتيجتها كون العام طرفاً للمعارضة ، بل المعارضة تكون بين الخاصين . فان قلنا : بتساقطهما في مورد الاجتماع ، وهو عارية الحلي ، كان اللازم بعد سقوطهما الرجوع الى العام الفوق ، والنتيجة انتفاء الضمان في عارية الحلي . وان قلنا : بتقديم أحدهما تعييناً أو تخييراً كان اللازم تخصيص العام الفوق به . فعلى كلا التقديرين ليس العام طرفاً للمعارضة اصلاً . وهذا هو الفارق بين هذه الصورة وما اذا كان بين الخاصين عموم مطلق وكانا منفصلين ، حيث قلنا بأن العام مخصص بكليهما ، فانه لامعارضة حينئذ بين الخاصين .

هذا كله في الكبرى الكلية . إلّا انها غير منطبقة على المثال ، لأن الاخبار الواردة في العارية على طوائف . مضمون بعضها ليس على المستعير ضمان . وبعضها في عارية الذهب والفضة ضمان . وبعضها لاضمان إلّا في عارية الدينار . وبعضها إلّا في عارية الدرهم . وبعضها إلّا اذا اشترط .

أمّا الأخير فمنطوقه لا ينافي مادل على الضمان في الدرهم والدينار . واطلاق مفهومه يقيد بمنطوقهما ، وان كان بينه وبينهما عموم من وجه . كما ان ماورد في الدرهم وماورد في الدينار كلاهما بمنزلة دليل واحد ، ولا منافاة بينهما ، لأن اطلاق مفهوم كل منهما يقيد بمنطوق الآخر .

ثم النسبة بين دليل الدرهم والدينار ومادل على الضمان في عارية الذهب والفضة وان كانت عموم من وجه ، إلّا أن من المرجحات على ما سنبينه ان يكون تقديم أحد العامين من وجه على الآخر موجباً لتخصيصه بالفرد النادر ، فانه يستلزم تقديم الآخر عليه . والمقام كذلك ، فانه ان قدمنا دليل الدرهم والدينار على مادل على ثبوت الضمان في الذهب والفضة وخصصناه بهما لزم تخصيصه بالفرد النادر ، لعدم تعارف عارية الدرهم والدينار ، بل هي غير ممكنة ، إذ لايمكن الانتفاع بهما مع بقائهما ، ولذا لايجوز وقفها ، بخلاف الحلى حيث يجوز فيها الوقف . وعلى تقدير تصوير ذلك أيضاً كانت عاريتهما نادرة جداً ، فلابد من العكس ، وتقديم دليل الضمان في عارية الذهب والفضة ، فيخصص به العام الفوق لامحالة .

المورد الثاني : ما اذا ورد عامان بينهما عموم من وجه ، وكان هناك خاص .

فتارة : يكون الخاص مخصصاً لكلا العامين ، بأن يكون مخرجاً للمجمع عن العامين . مثلاً ورد اكرم العلماء ، وورد أيضاً لاتكرم الفساق ، فالنسبة بينهما عموم من وجه ، ومورد اجتماعهما العالم الفاسق ، ثم ورد يكره اكرام العالم الفاسق ، فاخرجه عن تحت كلا العامين ، فحينئذ يرتفع التنافي بين المقامين .

واخرى : يكون الخاص مخصصاً لأحد العامين دون الآخر ، بأن يكون مخرجاً عن تحته مورد الافتراق . كما اذا ورد يستحب اكرام العلماء ، وورد يكره اكرام الفساق ، وورد يجب اكرام العلماء العدول ، فحينئذ تنقلب النسبة بين العامين من العموم من وجه الى العموم المطلق ، لأن العام كما عرفت نص في بعض افراده ، فبعد ماخرج عن تحته بعض الافراد صار نصاً في الباقي ، وصار أخص من العام الآخر ، فان العالم الفاسق أخص من الفاسق ، فيخصصه ، فهذا أحد موارد انقلاب النسبة .

وما ذكرناه انما هو فيما اذا اخرج الخاص تمام افراد مورد الافتراق عن تحت

العام، كما في المثال. وأما اذا اخرج عنه بعض تلك الأفراد، كما اذا كان الخاص هكذا: يجب اكرام العلماء العدول من الهاشميين، فالنسبة باقية على حالها، غايته اوجب ذلك قلة بعض أفراد مورد الافتراق عن أحد الطرفين.

وثالثة: يكون هناك خاصان، كل منهما يخصص أحد العامين، لا ان الخاص الواحد يخصص كلا العامين باخراج مورد الاجتماع، كما في الفرض الأول، فنفرض الخاصين هكذا: احدهما يجب اكرام العلماء العدول، والثاني يحرم اكرام الفساق الجهلاء، فحينئذ تنقلب النسبة بين العامين الى التباين، ويكون النفي والاثبات واردين على مورد واحد، وهو العالم الفاسق. وقد عرفت ان العام نص في بعض أفراده، فاذا خصص العامان كان كل منهما نصاً في الباقي وهو المجمع. فالمعارضة بين نصين.

وانما الكلام في ان المعارضة هل هي بين العامين فقط، ولابد من الرجوع الى المرجحات فيهما، وأما الخاصان فيؤخذ بهما، أو ان المعارضة تكون بين المجموع؟ ظاهر الميرزا هو الأول، لانقلاب النسبة [1].

والصحيح: هو الثاني، لما ذكرناه في الصورة الاولى من ان كلاً من العامين نص في بعض أفراده، وبعد ورود الخاصين يعلم اجمالاً بعدم صدور واحد من الأدلة الاربعة، فكل واحد منها معارض مع أحد الثلاثة الباقية، فلابد من ملاحظة المرجحات في مجموعها. فاذا فرضنا ان العامين مع أحد الخاصين ارجح من الخاص الآخر، قدمت عليه، إلّا ان الخاصين يؤخذ بهما، ثم يعالج المعارضة بين العامين.

المورد الثالث: ما اذا ورد عامان متباينان، ثم ورد مخصص على أحدهما.

---

(١) أجود التقريرات: ٢/٥٢٠.

كما ورد ان الزوجة لاترث من العقار ، وورد أيضاً انها ترث منها ، فبينهما التباين ، لأن النفي والاثبات واردان على الزوجة ، وفي بعض الأدلة ان ذات الولد ترث ، فهو يخصص الأول ، وبعده يكون نصاً في الباقي كما عرفت ، فتنقلب النسبة ، ويخصص العام الآخر به .

وأما اذا ورد عليهما خاصان ، كل منهما يخصص أحد العامين المتباينين ، كما اذا ورد ان غسل المتنجس بالماء يكفي فيه المرة الواحدة ، وورد أيضاً ان الغسل لايكفي فيه المرة ، ثم ورد في ثالث كفاية الغسل مرة واحدة في الجاري ، وفي رابع عدم كفاية الغسل مرة واحدة بالماء القليل . فان الأول من الخاصين يخصص العام الثاني ، أعني ماورد في عدم كفاية المرة في الغسل بالماء ، فيختص بغير الجاري . كما ان الثاني منهما يخصص العام الأول ، وهو كفاية الغسل مرة واحدة بغير الماء القليل ، فلا محالة تنقلب النسبة بين العامين الى العموم من وجه ، ويكون معارضتهما في الغسل بالكر ، فان مقتضى الأول عدم الاكتفاء في الغسل به بالمرة الواحدة ، ومقتضى الثاني هو الاكتفاء ، فلابد من معاملة علاج التعارض بالعموم من وجه بينهما .

هذا كله في صور المعارضه بين اكثر من دليلين ، وان فرض هناك صورة اخرى غير ماذكرنا يعرف الحال فيها مما بيناه .

والضابط الكلي في انقلاب النسبة ان يكون واحد من الأدلة المعارضة قرينة عرفية على أحد الآخرين بخصوصه ، فانه يتقدم عليه تقدم القرينة على ذيها ، ثم بعد ذلك يلاحظ النسبة بينه وبين الدليل الآخر . وان لم يكن كذلك ، بأن لم يكن واحد منها قرينة عرفية على أحد الآخرين وقعت المعارضة بينها اجمع ، ولا يتحقق انقلاب النسبة اصلاً .

هذا تمام الكلام في بيان موارد الجمع العرفي .

وأما اذا لم يمكن التوفيق بين الدليلين المتعارضين عرفاً ، فالصور ثلاثة . لأنهما قد يكونان مقطوعي السند ، كما اذا وقعت المعارضة بين خبرين متواترين ، أو المحفوفين بقرينة قطعية ، أو بين خبر قطعي السند مع آية من الكتاب . وقد يكون أحدهما قطعي السند دون الآخر . وثالثة يكون كلاهما ظني السند .

أما على الأول : فلا محالة تكون المعارضة بين ظهوريهما ، للعلم بأن ظاهر أحدهما غير مراد ، امّا بالارادة الاستعمالية وارادة معناه المجازي ، واما بالارادة الجدية بأن كان معناه مراداً استعمالاً لكن لابداعي الجد ، بل بأحد الدواعي الاخر ، فلا محالة يكونان مجملين كالمجمل الذاتي ، فلابد من الرجوع الى دليل آخر من أصل أو اطلاق .

وماذكره الشيخ من حمل كل منهما على بعض أفراده ، وسماه بالجمع التبرعي ، فغير تام ، لأن عدم ارادة الظاهر منهما وان كان متيقناً ، إلّا ان تعيين المأول من بين المحتملات لابد وأن يكون بدليل ، ولا دليل إلّا في موارد القرينية العرفية المنتفية في الفرض .

وأما على الثاني : فتقع المعارضة بين دليل حجية الظاهر في قطعي السند ودليل حجية السند في ظني السند ، وذلك لأن دليل حجية الخبر سنداً انما يثبت حجيته بما له من الظهور ، ومن الظاهر أن اعتبار الدليل الظني السند بماله من الظهور ينافي حجية ظهور الآخر ، وبما أنه لامرجح في أحدهما على الآخر يسقطان معاً ، ولا يمكن الأخذ بشيء منهما . هذا على القاعدة .

ولكن مقتضى ماورد في عرض الأخبار الظنية سنداً على الكتاب والسنة النبوية أي القطعية ، وطرح المخالف لها ، هو طرح الخبر المخالف بظاهره مع الدليل القطعي السند اذا لم يمكن الجمع بينهما عرفاً بحيث عد مخالفاً للسنة .

وأما على الثالث : أي فيما اذا كان كلا الخبرين المتعارضين ظني السند . وهو

الذي عقد عليه هذا البحث ، فان حكم القسمين الأولين واضح . فتارة : يكون تعارضهما بالتباين ، كما اذا دل دليل على وجوب شيء ، وآخر على عدمه ، أو دليل دل على نجاسة شيء ، والآخر على عدمها . واخرى : يكون بالعموم من وجه .

وفعلاً نتكلم في فرض التباين ، ثم نتكلم في العامين من وجه . أما على القاعدة فقد عرفت ان الحكم هو التساقط ، ولكن في تعارض الخبرين ورد اخبار كثيرة بل متواترة على لزوم الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً ، فسقوطهما معاً مقطوع البطلان .

وإنّما الكلام في المرجحات ، وانها الزامية ، فلا تصل النوبة الى التخيير مع وجودها ، أو انها استحبابية كمرجحات امام الجماعة ، والتخيير ثابت حتى في فرض وجود المرجح في أحدهما ، وقد ذهب اليه الآخوند [١] تبعاً لصاحب الوافية ؟

وبالجملة الكلام في تعارض الخبرين يقع في مقامين :

أحدهما : فيما اذا كان بالتباين .

ثانيهما : ما اذا كان بالعموم من وجه .

أما المقام الأول : فقد عرفت أن مقتضى القاعدة فيه هو التساقط ، لأن دليل حجية الخبر لا يمكن ان يشملهما معاً ، فلا يمكن شموله لأحدهما أيضاً ، فحجية أحدهما تعييناً أو تخييراً لابد وأن يكون بدليل ، فيقع الكلام في بيانه .

وقد ذهب صاحب الكفاية [٢] الى أن الأخبار الواردة في المقام على طوائف ، بينما يكون آمرة بالتوقف ، وما هو آمرة بالاحتياط ، وما ذكر فيه الترجيح ، وما يستفاد منه التخيير .

---

(١) كفاية الأصول : ٢/٣٩٣.

(٢) كفاية الأصول : ٢/٣٨٩ ـ ٣٩١.

ونقول : أما مادل على التوقف فلم نعثر منه إلّا على ما في ذيل المقبولة من الأمر [١] بالتوقف وتأخير الواقعة الى زمان لقاء الامام عليه السلام بعد فرض الراوي تساوي الروايتين من حيث المرجحات . وما في رواية سماعة بن مهران [٢] من الأمر بالتوقف ابتداء .

ولا يمكن أن يكون شيء منهما مدركاً للقائل بلزوم التوقف في مقام الافتاء والتخيير في مقام العمل وهو السيد الصدر في الوافية على ماحكي عنه .

وذلك لأن المقبولة وان كانت متقبلة عند الاصحاب ، ولذا سميت بالمقبولة ، إلّا أنها واردة في المتخاصمين ، ومن الظاهر ان التخيير عند فقد المرجح لايرفع المخاصمة بينهما ، لأن كلاً منهما يختار حينئذ ماهو الموافق لغرضه ، ومن هنا لم يحكم الامام عليه السلام هناك بالتخيير .

وامّا رواية سماعة فمضافاً الى ضعف سندها ، ظاهراً معارضة للمقبولة ، حيث حكم فيها الامام عليه السلام ابتداء بالتوقف ، ثم الأخذ بما خالف العامة فيما اذا لم يمكن تأخير الواقعة الى زمان لقاء الامام عليه السلام ، والمقبولة بعكس ذلك . على أن موردهما هو فرض التمكن من تأخير الواقعة الى زمان الوصول بخدمة الامام عليه السلام فلا يعم عصر الغيبة ، ولا ما إذا لم يمكن تأخير الواقعة ، ولا ما اذا امكن كل ذلك ولم يكن الوصول بخدمته عليه السلام ميسوراً لبعد الطريق ونحوه .

ولم نعثر على غيرهما مما دل على التوقف عند تعارض الخبرين . نعم ورد الأمر بالتوقف عند الشبهة في روايات [٣] ، إلّا أنها عامة في مطلق الشبهات ، وما ورد في التخيير أو الترجيح في فرض المعارضة أخص منها ، فيخصصها بغير فرض المعارضة . مضافاً الى ان المقام خارج عنها موضوعاً ، إذ بعد التعبد بالأخذ بأحد

(١، ٢) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ ، ح ٥ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ١٢ من أبواب صفات القاضي .

الخبرين لايكون هناك شبهة ليجب التوقف فيها .

وأما الأخذ بأحوط الخبرين ، فلم نعثر فيه إلّا على رواية واحدة ، وهي رواية غوالي اللئالي [١] لابن أبي جمهور الاحسائي .

ويرد عليه : أولاً : ضعف السند ، حتى ناقش في الكتاب وفي مؤلفه من ليس دأبه ذلك ، وهو صاحب الحدائق .

وثانياً : لو أخذ بها فعلى أي مورد نحمل اخبار الترجيح أو التخيير ؟ فلابد من تخصيصها بموارد دوران الأمر بين المحذورين ونحوه مما لايمكن فيه الاحتياط ، ومن الظاهر انها أفراد نادرة ، لأن اغلب موارد التعارض ليس من هذا القبيل .

فتبقى المعارضة بين اخبار التخيير والترجيح ، وان اخبار الترجيح هل يمكن حملها على الافضلية والأولوية ، فيمكن الأخذ بالمرجوح ، كما ذهب اليه صاحب الكفاية في الاصول وان لم يعمل على طبقه في الفقه ، والظاهر أنه ﷺ متفرد بهذا القول . وما حكاه من الكليني ليس مطابقاً للواقع ، فان الكليني في رسالة الكافي ذهب الى التخيير بعد عدم المرجح على ماحكاه الشيخ ﷺ ، كما ان صاحب الوافية أيضاً لم يذهب الى التخيير إلّا في مقام العمل ، فصاحب الكفاية متفرد في هذا القول .

وعلى كل استدل عليه بوجوه :

الأول : اشتمالها على الترجيح بمخالفة العامة وموافقة الكتاب ، وليس شيء منهما مرجحاً لاحدى الحجتين على الآخر ، وانما هما لتمييز الحجة عن اللاحجة .

وذلك لأن الخبر المخالف للكتاب ليس حجة في نفسه ، لما ورد من الأخبار الكثيرة [٢] في ان ماخالف قول ربنا لم نقله ، أو زخرف ، أو اطرحوه ، أو اضربوه على

---

(١) عوالي اللئالي : ٤ / ص ١٣٣ ، ح ٢٢٩ .

(٢) تفسير العياشي : ١ / باب ترك الرواية التي تخالف القرآن ، ص ٨ ـ ٩ .

الجدار ، فالخبر المخالف للكتاب ليس بنفسه حجة . وكذا الخبر الموافق للعامة ، فانه اذا كان هناك روايتان متعارضتان ، أحداهما : موافقة للعامة ، والاخرى : مخالفة لهم ، فالوثوق بالرواية المخالفة للعامة يستلزم الوثوق بعدم صدور الاخرى الموافقة للعامة ، أو بعدم صدورها لبيان الحكم الواقعي ، فلا يكون مشمولاً لدليل حجية الخبر . فالأمر بالأخذ بالموافق لعدم كون معارضه حجة في نفسه .

والجواب : أما عن مخالف الكتاب فهو ان الأخبار الواردة في طرح ما خالف الكتاب على طائفتين :

احداهما : ما ورد في عرض اخبار الآحاد على كتاب الله . ويستفاد منها اشتراط حجية الخبر بعدم مخالفته للكتاب كقوله عليه السلام « ما خالف قول ربنا لم نقله » أو باطل ، أو زخرف الى غير ذلك . وموضوع هذه الأخبار هو الخبر المخالف للكتاب ، بحيث لايمكن الجمع بينهما عرفاً ، أي المخالف له بالتباين ، أو العموم من وجه ، لا المخالف بالنظر البدوي القابل للجمع العرفي ، للقطع بصدور أخبار كثيرة مخالفة لعموم الكتاب أو اطلاقه ، فانهم هم العالمون بمعاني كلام الله ، وعمومه وخصوصه ، كما ذكرت ذلك الصديقة الزهراء عليها السلام في بعض خطبها ، وخروجها عن تلك الأخبار يكون بالتخصص لا التخصيص ، فان لسانها آبية عنه .

الطائفة الثانية : ماورد في الخبرين المتعارضين ، والأخذ بما وافق منهما للكتاب وطرح ماخالف . والمراد بالمخالف فيها هو المخالف بالنظر البدوي ، أي لاطلاق الكتاب أو عمومه ، لا بالتباين أو العموم من وجه ، بحيث كان مقيداً لاطلاق الكتاب او مخصصاً لعمومه لو لا المعارض ، فموردها ما اذا وردت روايتان متعارضتان ، احداهما : موافقة لاطلاق الكتاب ، والاخرى : مخالفة له ، ولم يكن شيء منهما مشمولاً لدليل حجية الخبر ، لمكان المعارضة ، فجعل خصوص الموافق لعموم الكتاب أو اطلاقه حجة دون غيره ، وهذا الترجيح لا التخيير .

وامّا الجواب عن الترجيح بمخالفة العامة ، فهو ان المراد بالوثوق في الخبر الموثق ليس الوثوق الشخصي ، ليلزم من ثبوته في الخبر المخالف للعامة الوثوق بعدم صدور الموافق لهم ، فان الخبر وان كان رواته موثوقين لايوجب الوثوق الشخصي ، لاحتمال الاشتباه والنسيان ونحوه ، بل المراد به الوثوق النوعي ، فاحتمال صدور الموافق يكون كاحتمال صدور المخالف من غير فرق بينهما ، إذ ليس كل اقوال العامة مخالفاً للواقع ، ونسبة دليل الحجية اليهما على حد سواء ، فكل منهما في نفسه حجة ، ورجح الامام عليه السلام المخالف للعامة على الموافق عند المعارضة .

ويشهد لما ذكرناه في الموردين ان الترجيح بموافقة الكتاب أو بمخالفة العامة لم يجعل شيء منهما أول المرجحات ، بل جعل أولها الشهرة ، وقد يكون المخالف للكتاب أو الموافق للعامة أشهر من غيره ، فاذا لم يكن حجة كيف أمر بالأخذ به .

الثاني : أنه إنْ قيدنا اخبار التخيير باخبار الترجيح لزم تخصيصها بالأفراد النادرة ، لوجود المرجح في أغلب الموارد .

والجواب : انّما يتم فيما اذا تعدينا عن المرجحات المنصوصة الى غيرها ، كما فعله الشيخ ، لعدم خلو أحد الخبرين المتعارضين عن مزية ما ، ولو كون راوي احدهما هاشمياً مثلاً ، فلا يبقى لاخبار التخيير مورد اصلاً إلّا نادراً . واما لو اقتصرنا على المرجحات المنصوصة ـ كما هو الصحيح ـ فلا يلزم ذلك ، لأنها ثلاثة ، الشهرة ، وموافقة الكتاب ، ومخالفة العامة ، ويمكن تساوي خبرين متعارضين من جميع الجهات ، بأن لايكون شيء منهما مشهوراً ، ولم يكن شيء منهما مخالفاً للكتاب ، فان الأحكام ليست بأسرها مذكورة في القرآن ولم يكن أحدهما موافقاً للكتاب ، لأن اطلاقات الكتاب اكثرها غير واردة في مقام البيان ، والوارد منها في

مقام البيان قليل جداً، كقوله تعالى ﴿أحلّ الله البيع﴾ [١] مثلاً فيمكن أن لا يكون شيء من الخبرين موافقاً ولا مخالفاً للكتاب. ولم يكن أحدهما موافقاً للعامة والآخر مخالفاً، بل كانا معاً موافقين، فان علماء العامة أيضاً مختلفون في الفتوى فكان كل من الخبرين موافقاً لقول، أو كانا معاً مخالفين للعامة، أو لم يكن ذاك الحكم معنوناً في فقه العامة ليعرف فتواهم فيه، فكثيراً ما يتحقق خبران متعارضان ليس لأحدهما ترجيح من هذه الجهات، فلا يلزم من تقييد ادلة التخيير بها تخصيصها بالأفراد النادرة.

والظاهر ان الكليني اشار الى هذا في ديباجة كتاب الكافي حيث ذكر بما حاصله: ان قلّ مورد يكون من موارد التعارض يكون أحد المرجحات المذكورة موجوداً في أحد الخبرين، فليس هناك شيء أوسع واحوط من التخيير والأخذ بأحد الخبرين، ولم يذهب ﷺ الى التخيير ابتداء [٢].

الثالث: انَّ ظاهر اخبار التخيير كونها في مقام البيان، فاذا قيدناها باخبار الترجيح لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح.

والجواب: ان ظهور أخبار التخيير في كونها في مقام البيان وان كان مما لاينكر، وتقييدها باخبار الترجيح يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلّا انه ليس بقبيح اذا كان التأخير لمصلحة، كما هو الحال في جميع موارد تقييد المطلقات بالمقيدات المنفصلة، وليس للمقام خصوصية. ومن الظاهر أن اقوى المطلقات كقوله ﷺ «لايضر الصائم ما صنع اذا اجتنب أربع خصال» [٣] وفي بعض الأخبار

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) اصول الكافي: ١/ص٨ـ٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٧/باب ١ من أبواب مايمسك عنه الصائم، ح١.

ثلاث [١] خصال ، وقد قيد اطلاقه بأجله باقي المفطرات للصوم .

الرابع : ان أجمع روايات الترجيح هي مقبولة عمر بن حنظلة [٢] ، ومرفوعة زرارة [٣] ، وكلاهما واردان في مورد التخاصم ، وحكم الحاكمين . وثبوت المرجح لحكم الحاكم في فرض المعارضة اجنبي عن ترجيح احدى الروايتين على الاخرى عند المعارضة . مضافاً الى ضعف المرفوعة سنداً .

ونقول : أما ماذكره من كون المرفوعة واردة في التخاصم ، فهو غير صحيح ، فراجع الرواية . وأما كونها ضعيفة السند فكذلك ، لأن صاحب كتاب عوالي اللئالي نقلها عن العلّامة مرفوعاً الى زرارة عن الصادق عليه السلام ، فلو كان العلّامة بنفسه يرويها مرفوعاً لم يكن حجة ، لسقوط الوسائط ، فكيف ينقل عوالي اللئالي عنه مع عدم وجود ذلك في شيء من كتبه . ولم يوثق الكتاب ، ولا مؤلفه ، حتى طعن فيهما صاحب الحدائق أيضاً .

وأما المقبولة فراويها عمر بن حنظلة لم يمدح ولم يذم في كتب الرجال ، إلّا أنه ورد في مدحه رواية عن الصادق عليه السلام نقلها صاحب الوسائل في باب الوقت وباب القضاء ، مضمونها ان أحداً قال للامام عليه السلام : ان عمر بن حنظلة اتانا بوقت جديد ، فقال عليه السلام : انه لايكذب علينا [٤] ، فلما بيّن السائل ماذكره ، صدّقه عليه السلام وهذا وان كان توثيقاً من الامام عليه السلام وهو أقوى من توثيق الرجاليين ، إلّا أن تلك الرواية أيضاً ضعيفة السند ، لضعف بعض رجال سندها .

هذا ولكن رواية عمر بن حنظلة تلقاها الأصحاب بالقبول ، بحيث صار من

---

(١) وسائل الشيعة : ٧ / باب ١ من أبواب مايمسك عنه الصائم ، ح ١ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ .

(٣) عوالي اللئالي : ٤ / ص ١٣٣ ، ح ٢٢٩ .

(٤) وسائل الشيعة : ٣ / باب ٥ من أبواب المواقيت ، ح ٦ .

المجمع عليه حتى ان الكليني ﷺ عبر في مقدمة الكافي ببعض عباراتها ، ولذا سميت بالمقبولة ، فان اكتفينا بذلك في اعتبار الرواية وحجيتها فهي موثقة سنداً .

وأما دلالة ، فهي وان كانت ورادة في التخاصم وحكم الحاكمين ، إلّا أن المرجحات المذكورة فيها مرجحات لاحدى الروايتين ، لأن حكم كل من الحاكمين سقط بالمعارضة مع حكم الآخر ، فسأل الراوي بعد ذلك عن الأخذ بأي الروايتين المنقولتين عن الامام في ذلك ، فأرجعه الامام الى المرجحات ، كما هو ظاهر الرواية . ثم أمر عليه السلام في ذيل الرواية بالتوقف عند عدم وجود المرجح ، لأن الخصومة لاترتفع بالتخيير .

وان لم نكتف بذلك في حجية السند ، أو قلنا بورود المقبولة في التخاصم ، مع ذلك لايثبت ماذهب اليه الآخوند من التخيير الابتدائي ، لعدم انحصار اخبار الترجيح بالمقبولة والمرفوعة ، بل هناك روايات اخر [1] بعضها صحيحة ، وان لم تكن مشتملة على الشهرة .

ثم يقع الكلام في ترتيب المرجحات .

أما الشهرة ، فالظاهر عدم كونها من المرجحات ، لأن المراد بالشهرة في المقبولة هو المجمع عليه ، الذي لاريب فيه ، حيث علل عليه السلام الترجيح بالشهرة بانَّ المجمع عليه مما لاريب فيه ، كما يشهد لهذا تقسيم الامور في ذيل المقبولة الى بين الرشد وبين الغي وشبهات . فالمراد بالمشهور مايكون بين الرشد ، ومما لاريب فيه ، أي مما يطمئن بصدوره ، اما لكثرة نقله ، أو لغير ذلك . ومن الظاهر أن الخبر المعارض لما يقطع أو يطمئن بصدوره يكون خارجاً عما نحن فيه . وقد ذكرنا في معارضة مقطوع الصدور مع ظني الصدور ان مقتضى ماورد من عرض الأخبار

---

(١) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي .

على الكتاب والسنة وان المخالف للسنة لابد من طرحه طرح الخبر الظني الصدور المخالف للخبر القطعي الصدور .

ولا يبعد أن يكون المراد بالشهرة في المرفوعة أيضاً هي الشهرة بهذا المعنى ، لا الشهرة الاصطلاحية ، فان الشهرة لغة كما ذكره الشيخ في بحث حجية الشهرة [١] بمعنى الظهور والبروز ، فيقال : فلان شاهر سيفه اذا أبرزه وأظهره ، ولابد من حمل الفاظ الروايات على معانيها اللغوية . فالمراد بالشهرة في المرفوعة أيضاً هو البروز والظهور والوضوح وامثال ذلك من المعاني .

وبالجملة تقديم المشهور بهذا المعنى على معارضه غير محتاج الى دليل خاص ، فلو فرضنا سقوط المقبولة أيضاً كالمرفوعة لقدمنا الخبر المشهور كذلك ، لما عرفت من ان المراد بالشهرة ليست الشهرة المصطلحة بمعنى المستفيض ، بل المراد به المجمع عليه الذي لاريب فيه . ويشهد له ماحكاه الامام عليه السلام في ذيل المقبولة من تقسيم الامور الى الاقسام الثلاثة ، فكأنه عليه السلام جعل المشهور مما لاريب فيه ، فيكون الخبر المعارض لمثله من المخالف للسنة القطعية ، الذي يجب طرحه بمقتضى الروايات الواردة في طرح مايخالف السنة . فالشهرة تكون مميزة للحجة عن غير الحجة .

ثم ان الشيخ اوقع المعارضة بين المقبولة والمرفوعة [٢] ، حيث قدم الشهرة في المرفوعة على الترجيح بصفات الراوي . وفي المقبولة انعكس الأمر ، فقدم الترجيح بالصفات على الترجيح بصفات الرواية .

ولكن الصحيح : ان صفات الراوي من الافقهية والاعدلية والاصدقية ليس بشيء منها مرجحاً للرواية اصلاً ، وذلك لأن الصفات لم تذكر إلّا في المقبولة

---

(١) فرائد الأصول : ١٠٧/١ (ط . جامعة المدرسين) .

(٢) فرائد الأصول : ٧٧٦/٢ (ط . جامعة المدرسين) .

والمرفوعة . أما المرفوعة فقد عرفت ضعف سندها ، وأما المقبولة فلأن الصفات ذكرت فيها مرجحاً لحكم أحد الحاكمين ، ثم بعد مافرض السائل تساويهما من حيث الصفات تعرض عليه السلام لترجيح احدى الروايتين .

كما ان من الظاهر ان الصفات من الافقهية والأعدلية يناسب ترجيح احد الحكمين ، فان الأفقه يكون متوجهاً الى خصوصيات الحكم ، بخلاف غيره ، وكذا الأعدل ، ولا مناسبة بينهما وبين أقربية النقل والرواية الى الواقع . بل الأصدقية أيضاً كذلك إلّا فيما اذاكان الناقل راوياً عن الامام عليه السلام بغير واسطة ، وإلّا فأصدقيته لايوجب أقربية الخبر الى الواقع . بل نفس اطلاق مافي المقبولة وغيرها من الأخذ بالمشهور وبما وافق الكتاب أو خالف العامة يقتضي عدم اعتبار الترجيح بصفات الراوي ، فان المشهور ، أو الموافق للكتاب ، أو المخالف للعامة ، قد لايكون رواته افقه ، ولا أعدل ، ولا أصدق ، بل ينعكس الأمر فاطلاق ذلك ينفي الترجيح بها .

ويؤكد ما ذكرناه ان الكليني مع انه رحمه الله تعرض للمقبولة ، وبنى عليها ، حيث عبر في الديباجة ببعض عباراتها ، من لفظ المجمع عليه ونحوه ، لم يتعرض إلّا للترجيح بصفات الرواية من الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ، ولم يتعرض لصفات الراوي اصلاً ، بل رأى ان الأوسع والاحوط حينئذ هو التخيير ، وليس ذلك إلّا لما قلناه من ان الصفات جعلت في المقبولة مرجحة لأحد الحكمين لا لاحد الخبرين .

ومن الغريب ماذكره الشيخ رحمه الله من ان عدم تعرض الكليني للترجيح بصفات الراوي انما هو لوضوحه ، فان الترجيح بها ليس بأوضح من الترجيح بصفات الرواية من الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ، فلماذا نفرض لها دونها .

وأغرب من ذلك ما ذكره بعض من ان عدم تعرضه لها انما هو لكون جميع الروايات التي نقلها في الكافي صحاح ، فان المراد بصحة جميع مافيه انما هو كونه حجة أي موثقة ، كما صرح بذلك في الديباجة ، لا انها صحاح بالمعنى المصطلح ، فلا ينافي ذلك تفاوتها من حيث الرواة ، فيمكن أن يكون رواة بعضها موثقين غير امامين ، فلا تكون تلك الروايات من الصحيح المصطلح ، بل الصحيح بهذا المعنى اصطلاح من العلّامة ومن تبعه ، ولم يكن يراد بصحة الرواية قبل ذلك إلّا الوثوق .

فتحصل : ان الصفات أيضاً لاتكون من مرجحات احد الخبرين المتعارضين على الآخر . كما ان الشهرة أيضاً ليست منها .

ثم المقبولة جعل فيها المرجح بعد الشهرة موافقة الكتاب ومخالفة العامة منضماً معاً ، فيستفاد منه ان الخبرين المتعارضين اذا كان أحدهما مشتملاً على المزيتين ، ولم يكن الآخر مشتملاً لهما ، قدم عليه .

ثم فرض الراوي ان كلا الخبرين موافق للكتاب ، فأمر عليه السلام بالأخذ بما خالف العامة ، فاستفيد منه بالدلالة المطابقية كون مخالفة العامة وحدها من المرجحات ، كما استفيد منه بالالتزام ان موافقة الكتاب وحدها أيضاً من المرجحات ، وذلك لأنه لو كانت مخالفة الكتاب وحدها مرجحاً ، ولم تكن موافقة الكتاب كذلك ، فلما ضمها اليها أولاً ، فهو لغو واضح ، فيستفاد من المقبولة حكم ثلاث صور . ما إذا كان أحد الخبرين فيه كلا المزيتين دون الآخر ، وما اذا كان أحدهما واجداً لاحدى المزيتين ، وكان الآخر فاقداً لها .

وبقي حكم فرض آخر ، لم يعرف من المقبولة ، وهو ما اذا كان أحدهما واجداً لمزية ، والاخر واجداً للاخرى ، كما اذا فرضنا ان أحدهما موافقاً للكتاب وموافقاً للعامة ، والآخر مخالف للكتاب وللعامة ، فهل يقدم الأول ، أو الثاني ؟ مقتضى اطلاق حكمه عليه السلام بالتخيير عند عدم وجود المرجحات المذكورة هو

التخيير . إلّا ان صحيحة الراوندي [١] على ما حكاه الشيخ [٢] قدم فيها الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفة العامة ، فلابد من الترتيب .

ثم قد يتوهم ان من المرجحات لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر هو التأخر الزماني ، فلابد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بما هو المتأخر منهما ، سواء كانا صادرين من امام واحد أو من إمامين .

ونقول : الأخبار الواردة في ذلك اربعة .

أحدها : موثقة محمد بن مسلم . عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : قلت له : ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه ؟ قال : انَّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن » [٣] فيستفاد من ذلك لزوم الأخذ بثاني الخبرين .

وفيه : انّه لايمكن الأخذ بظاهر الموثقة . اما بناءً على استحالة كون الخبر تاماً فواضح . وأما بناءً على امكانه ، فللاجماع من الفريقين على عدم جواز النسخ بالخبر الواحد . مضافاً الى ان الأخبار الواردة في عرض الأخبار على الكتاب والسنة ، وطرح ماخالف منها لشيء منهما أيضاً ، دال على عدم ثبوت النسخ بها ، فلابد من الالتزام بأحد أمرين ، من حمل الرواية الناسخة على قطعي الصدور ، أو حمل النسخ على معناه اللغوي ، بمعنى رفع الظهور بالتخصيص والتقييد ، فمعنى نسخ السنة بالخبر ارتفاع ظهورها في العموم بتخصيصها بالخبر أو تقييدها به .

وعلى التقديرين تكون هذه الرواية اجنبية عن تعارض الخبرين الظني الصدور بالعموم من وجه أو التباين ، وترجيح المتأخر منهما كما هو واضح .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٩ .

(٢) فرائد الأصول : ٢/٧٧٤ (ط . جامعة المدرسين) .

(٣) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ٤ .

ثانيها وثالثها[١] : روايتان ، احداهما : صحيحة ، ومضمونها واحد ، وهو ان الامام عليه السلام سأل الراوي ، فقال له : ارأيت ان حدثتك بشيء ، فحدثتك بخلافه من قابل ، فبأيهما تأخذ ؟ قال : آخذ بالثاني . فقال عليه السلام : أصبت ، ابى الله ان يعبد إلّا سراً أو إلّا تقية .

ويرد على الاستدلال بهما ان موردهما سماع الحديثين من الامام عليه السلام أي مقطوعي الصدور ، ومن الظاهر ان وظيفة السامع حينئذ ليس إلّا الاخذ بالثاني ، لأنه هو الحكم الواقعي الأولي إن كان الحديث الأول صادراً تقية ، أو واقعي ثانوي تقية ، فيجب الأخذ به أيضاً ، لأن الامام عليه السلام أعرف بوضع الوقت والزمان . كما أمر[٢] عليه السلام علي بن يقطين بالوضوء الصحيح في زمان ، وعلى وضوء القوم في زمان آخر ، ثم ارجعه الى الوضوء الواقعي بعد ذلك ، لارتفاع التقية . وأي ربط لذلك بما اذا ورد الينا خبران ظني الصدور ، فان احتمال التقية نسبته الى كل منهما واحدة ، ولسنا فعلاً في زمان التقية .

رابعها : رواية معلى بن خنيس يسأل الامام عن حديثين ، يردا علينا من امامين أو امام واحد في وقتين ، فبأيهما يؤخذ ؟ فأمر عليه السلام بالأخذ بالسابق الى أن يحكم الامام الحي عليه السلام بخلافه فيؤخذ به ، ثم قال : انّا والله لانـدخلكم إلّا فيما يسعكم[٣] .

وهذه الرواية وان لم تختص بقطعي الصدور ، لأن المأخوذ فيها عنوان الحديث ، إلّا انه يرد عليه :

أولاً : ضعف السند .

---

(١) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح٧ و ١٧ .

(٢) وسائل الشيعة : ١ / باب ٣٢ من أبواب الوضوء ، ح٣ .

(٣) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح٨ .

وثانياً : ان ذيل الرواية شاهد على ان المراد بالحكم الثاني الذي يأمر به الامام الحي هو الحكم الصادر تقية ، فيجب الأخذ به للتقية .

وثالثاً : انها معارضة لجميع الأخبار الواردة في الترجيح والتخيير ، لأنه اذا وجب الأخذ بالخبر الثاني عند المعارضة فعلى أي مورد نحمل أخبار التخيير والترجيح ، فلا يبقى لهما مورد إلّا ما اذا لم يعلم تاريخ الخبرين . بل هذا الفرض أيضاً خارج عنها ، لأنه حينئذ يكون من باب اشتباه الحجة باللاحجة ، حيث ان المتأخر حجة دون السابق واشتبها .

فلم يثبت دليل على الترجيح بالتأخر الزماني ، بل المرجح منحصر بموافقة الكتاب ثم مخالفة العامة ثم التخيير .

بقي الكلام في جهات:

الأُولى : انّه اذا اختلف الراوي في تفسير معنى الرواية ، وكل من الراويين أسند تفسيره الى الامام عليه السلام كما يتفق ذلك كثيراً في موارد نقل الرواية بالمعنى . لايكون ذلك من باب تعارض الخبرين اصلاً ، بل هو من قبيل الاختلاف في فهم معنى العبارة ، كما هو ظاهر .

وأمّا اذا اختلفت الرواية في نقل حديث واحد عن الامام عليه السلام ، كما اذا فرضنا ان الكافي روى باسناده الى زرارة عن الصادق مثلاً الحديث بنحو ، وروى الشيخ بنفس السند عن الصادق عليه السلام بنحو آخر ، ونفرض ان في احد النقلين أمر بالاعادة ، فقال : يعيد ، وفي الآخر نقل لايعيد ، أو في أحد النقلين يجوز ، وفي الآخر لايجوز ، فهل يكون ذلك من تعارض الخبرين ، أو لا ؟ ذهب المحقق الهمداني وجمع آخر الى انه من قبيل اختلاف النسخ .

ولكن الصحيح : ان اختلاف النسخ انما يكون فيما اذا كان الاختلاف في نسخة كتاب واحد ، كما اذا فرضنا ان الرواية في بعض نسخ الكافي مشتملة على

كلمة لا ، وفي بعضها غير مشتملة عليها ، فانه من اختلاف النسخة لا الرواية . وأما اذا كان الاختلاف في نقل الرواية ، فبابه باب تعارض الخبرين . ومجرد العلم بعدم صدور أحد الخبرين عن الامام عليه السلام لاينافي أن يكون من باب التعارض ، كما اذا فرضنا ان الامام عليه السلام سئل في المجلس عن مسألة فأجاب ، وكان في المجلس جماعة فنقل بعضهم كلامه عليه السلام بوجه ، والبعض الآخر بوجه آخر يخالفه ، فانه من باب التعارض مع العلم بأن الصادر من الامام ليس إلّا أحدهما .

وبالجملة كل من الراويين يروي عن زرارة مثلاً أنه أخبر عن الصادق عليه السلام أنه قال كذا ، ويعلم بكذب احداهما ، وهذا من تعارض الخبرين ، ولا ربط له باختلاف النسخ ، كما ذهب اليه جمع منهم المحقق الهمداني ، ويترتب عليه أثر عملي .

الجهة الثانية : في انه لو لم نقل بالتخيير الابتدائي ، فهل يكون بين المرجحات ترتيب ، على حسب تقسيم الشيخ لها الى اقسام ثلاث أو اربع ، مرجحات لأصل الصدور ، ولجهة الصدور ، ولمطابقة المضمون للواقع أو بغير ذلك ، أو لا ترتيب فيها ؟

ذكر صاحب الكفاية [1] ماحاصله : انه لو تنزلنا عن القول بالتخيير ، وقلنا بالترجيح ، لم يكن بين المرجحات المذكورة ترتيب أصلاً ، وذلك لأن الترتيب المذكور في الروايات ليس إلّا ترتيباً في الكلام ، وليس شيء من الاخبار في مقام بيان الترتيب بين المرجحات واقعاً ، فلا يستفاد منها أكثر من كون الامور المذكورة فيها مرجحة في مقام التعارض . وبعبارة اخرى : الروايات في مقام بيان المرجحات ، لا الترتيب بينها ، فلا يستفاد منها ذلك .

---

(١) كفاية الأصول : ٤١١/٢ .

ثم على فرض الترتيب ، ذكر الوحيد البهبهاني ان المرجح الأول هو مخالفة العامة ، ثم تصل النوبة الى سائر المرجحات . وذكر في وجهه انه اذا ورد خبران متعارضان ، وكان أحدهما موافقاً للعامة دون الاخر ، فيطمئن بعدم صدور الخبر الموافق لهم ، امّا رأساً ، واما لبيان الحكم الواقعي ، فلا يكون الخبر الموافق لهم حجة ليرجح على المخالف ، ولو كان مشتملاً على بقية المرجحات .

وذهب الميرزا الى ان الترتيب بينها بحسب الترتيب الطبيعي ، فان الخبر أولاً لابد وان يثبت أصل صدوره عن الامام عليه السلام . ثم بعد ماثبت صدوره عنه يبحث عن جهة صدوره ، وانه صدر لبيان الحكم الواقعي ، أو تقية . ثم بعد ماثبت صدوره لبيان الواقع ، بما أن الخبرين متعارضان ولا يمكن أن يكون كلاهما مطابقاً للواقع ، يكون الموافق منهما للكتاب هو المطابق للواقع ، وترتيب المرجحات لابد وان يكون بهذا النحو .

ونقول : أما ماذكره الوحيد ، فيرده :

أولاً : انّه من أين يطمئن بعدم صدور الخبر الموافق للعامة ، مع انه ليس جميع أقوال العامة مخالفة للواقع ، فكما يحتمل ان يكون المخالف لهم صادراً ، يحتمل كون الموافق لهم صادراً دون المخالف .

وثانياً : اذا لم يكن الموافق للعامة من الخبرين صادراً فكيف أمر الامام عليه السلام بالأخذ بالمشهور وبما وافق الكتاب أولاً ، إذ يحتمل ان يكون هو الموافق للعامة .

وأمّا ما ذكره الميرزا من الترتيب الطبيعي ، فهو وان كان كذلك ، إلّا انه استحسان ، وليس برهاناً عقلياً ليطرح بسببه الروايات . وظاهر المقبولة وصريح الصحيحة خلاف ذلك ، وانه أولاً لابد من الأخذ بما وافق الكتاب ، ثم الأخذ بما خالف العامة .

وأما ماذكره الآخوند من عدم الترتيب ، ففيه : ان الترتيب يستفاد من اطلاق أمر الامام عليه السلام بالأخذ بما وافق الكتاب أولاً ، فانه يقتضي تعينه ، ولو كان هو موافقاً للعامة ومعارضه مخالفاً لهم ، فيثبت الترتيب .

فتحصل : انّه لو لم نقل بالتخيير ابتداء ، كما لا نقول به ، فلابد من الترجيح اولاً بموافقة الكتاب ، ثم بمخالفة العامة ، كما صرح به في الصحيحة .

الجهة الثالثة : في التعدي عن المرجحات المنصوصة الى غيرها . والكلام فيها يقع في مقامين :

تارة : من حيث مقتضى الأصل العملي .

واخرى : فيما تقتضيه الأخبار .

أمّا المقام الأول : فالأصل العملي يقتضي التعدي ، أعني تعين ذي المزية في الحجية لما بيناه في ما سبق من ان الأصل في دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجية ، وفي باب التزاحم ، يقتضي التعيين ، وان اقتضى التخيير اذا شك في تخييرية الحكم الفرعي في غير الموردين . وذلك لأن المعين يكون حجة قطعاً ، والآخر يشك في حجيته ، والأصل عدم حجيته .

وأمّا المقام الثاني : فقد استدل الشيخ للتعدي بوجهين :

الوجه الأول : عموم العلة في قوله عليه السلام في المقبولة « فان المجمع عليه مما لاريب فيه »[1] بدعوى[2] : انه لايمكن ان يراد بما لاريب فيه ما لا ريب فيه حقيقة ، لأن لازمه كون الخبر المعارض له بيّن الغي والامام عليه السلام ادخله في الشبهات ، فارادة نفي الريب حقيقة ينافي ماصنعه الامام عليه السلام من جعل معارضه من قبيل الشبهات ، فلابد وان يراد به ما لا ريب فيه بالقياس الى معارضه ، بمعنى اشتماله على جهة

---

(١) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ .

(٢) فرائد الأصول : ٢/٧٨١ (ط . جامعة المدرسين) .

أقربية الى الواقع ليس معارضه مشتملاً عليها ، وعموم العلة يقتضي التعدي الى الموارد التي يكون من هذا القبيل .

وفيه : أولاً : أن المقبولة ضعيفة السند ، لأن عمر بن حنظلة لم يمدح ولم يوثق في كتب أهل الرجال ، وقد اعتمدنا في الترجيح على صحيحة الراوندي .

وثانياً : ان الشيخ بنفسه لم يلتزم بذلك ، لا فتوى ولا عملاً . كما لايستفاد من نفس المقبولة أيضاً ثبوت الترجيح بمجرد كون راوي أحد الخبرين المتعارضين اثنين وراوي الآخر ثلاثة مثلاً . ولو كان المراد ذلك لم يناسب ان يأمر بالأخذ بالمشهور المجمع عليه ، بل كان المناسب ان يذكر الكبرى الكلية ، ويقول : خذ بما كان رواته اكثر مثلاً . وبالجملة يأبى الفهم العرفي استظهار الترجيح بمثل ذلك من هذا التعبير .

وثالثاً : يمكن أن يكون المراد ما لا ريب فيه حقيقة ، ولا ينافي ذلك كون معارضه من الشبهات ، إذ القطع بصدور أحدهما لايستلزم القطع بعدم صدور الآخر ، بل يمكن القطع بصدور خبرين متعارضين ، فيحتمل كون الأول صادراً تقية ، أو اريد به خلاف الظاهر ، فمن الممكن ان يكون أحد المتعارضين مما لاريب في صدوره حقيقة ، ومع ذلك يحتمل صدور معارضه لبيان الحكم الواقعي .

ورابعاً : الحصر الذي ذكره الشيخ ليس بحاصر ، إذ يمكن أن لايراد من نفي الريب نفيه حقيقة ليلزم المحذور ، ولا نفيه بالاضافة الى معارضه ليلزم التعدي ، بل يراد به ما لاريب فيه عرفاً ، أي مايرونه العقلاء كذلك ، ويعاملون معه معاملة ما لا ريب فيه وإن لم يكن حقيقة . ويحتمل ان يكون معارضه هو الصحيح ، بل لايبعد أن تكون المقبولة أظهر في هذا الاحتمال . فهذا الوجه غير تام .

الوجه الثاني : استشهاده[١] بقوله عليه السلام « فان الرشد في خلافهم » بنحو التقريب المتقدم بدعوى : ان المراد بالرشد ليس هو الرشد الحقيقي ، وإلّا كان الخبر الموافق لهم ساقطاً عن الاعتبار قطعاً ، لا أنه عدله عند عدم المرجح ويرجح عليه المخالف لوجود المرجح فيه ، فالمراد ان الخبر المخالف للعامة فيه الرشد بالاضافة الى الموافق ، أي فيه جهة أقربية الى الواقع ليست موجودة في معارضه ، فيتعدى عنها الى غيرها .

وفيه : **أولاً** : انّ هذه الجملة لم نعثر عليها في الأخبار ، وإنّما هي مذكورة في الكافي وعبارة الكليني . نعم في المرفوعة علل الأخذ بما خالف العامة بأن الحق في خلافهم ، وهو وان كان موافقاً لها في المضمون ، إذ الحق والرشد متقاربان من حيث المعنى ، إلّا أن المرفوعة كما عرفت ضعيفة السند .

وأما المقبولة فالمذكور فيها هكذا « ما خالف العامة ففيه الرشاد »[٢] وليس مشتملاً على التعليل ليتعدى بعمومه . وقد يفرض اشتمالها على التعليل ، إلّا أنه يمكن ان يكون المراد بالرشاد الرشاد الحقيقي ، فان اكثر فتاوى العامة مبنية على قياسات واستحسانات غير مطابقة للواقع ، فالخبران المتعارضان اذا كان أحدهما مخالفاً للعامة دون الآخر بحسب الأغلب يكون الرشاد في المخالف منهما للعامة ، فنوعاً يكون الرشد في مورد التعارض في الخبر المخالف لهم من المتعارضين ، دون الموافق . ولا ينافي ذلك أي كون المخالف بيّن الرشد غالباً احتمال مطابقة الموافق المعارض له موافقاً للواقع ، ولو من باب كونه من الأفراد النادرة ، فان العامة ليس جميع فتاواهم مخالفة للواقع . فهذا الوجه أيضاً ساقط .

فالصحيح : عدم امكان التعدي عن المرجحين المنصوصين الى غيرهما .

---

(١) فرائد الأصول : ٢/٧٨١ (ط . جامعة المدرسين) .

(٢) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ .

ثم انك قد عرفت ان مقتضى القاعدة في تعارض الحجتين هو التساقط ، بمعنى عدم امكان شمول دليل الحجية لشيء منهما .

فحجية أحدهما تعيينا أو تخييراً تحتاج الى دليل . ففي تعارض الخبرين ان كان أحدهما موافقاً للكتاب دون الآخر ، أو كانا معاً موافقين ، أو مخالفين للكتاب ، ولكن كان أحدهما مخالفاً للعامة دون الآخر ، كان هو الحجة ، لما دل على ذلك من صحيحة الراوندي . وإلّا فأدلة الاصول العملية العقلية والنقلية من البراءة والاشتغال والاستصحاب بحسب اختلاف الموارد هي المحكمة ، لايمكن رفع اليد عنها إلّا بدليل . مثلاً اذا دل دليل على وجوب القصر في ظهر يوم الجمعة ، ودليل على وجوب الاخفات فيها ، أو على وجوب القصر في مورد الاتمام في نفس ذلك المورد ، ولم يكن أحد المرجحين موجوداً في أحدهما ، كان مقتضى العلم الاجمالي هو الاشتغال والاحتياط بالجمع بين الأمرين . كما أنه اذا كانت الشبهة من قبيل الشك في الحكم كانت البراءة العقلية والنقلية محكمة . وهكذا الحال في تعارض الامارات في الموضوعات ، فان الاستصحاب فيها محكم .

وبالجملة مقتضى عمومات ادلة الاصول العملية عند تعارض الامارتين ، وعدم شمول دليل اعتبار الامارة لهما ، هو الرجوع اليها . وأما الأخذ باحدى الامارتين ، فهو محتاج الى دليل مخصص لادلة الاصول العملية .

فما ذكره المحدث الكليني من أن الاحوط عند تعارض الخبرين وفقد المرجح هو الأخذ بأحدهما ليس على ماينبغي ، فانه لو دل دليل على التخيير فهو المتعين ، لا الاحوط ، وإلّا فلا وجه لرفع اليد عن عموم ادلة الاصول العملية .

فلابد من البحث عن دليل التخيير . وما عثرنا عليه من الروايات ليست إلّا ثمانية .

منها : مرفوعة زرارة[١] . وهي كما عرفت ضعيفة السند . وعلى فرض الأغماض عن السند أيضاً هي واردة في مقطوعي الصدور ، كالمقبولة ، فان الراوي فرض فيهما كون الحديثين كليهما مشهورين مأثورين ، وقد عرفت معنى الشهرة لغة ، فارجعه الإمام عليه السلام الى موافقة الكتاب أولاً ، ثم الى مخالفة العامة ، ثم الى التخيير . وثبوت التخيير فيهما غير مستلزم لثبوته في ظني الصدور ، إذ ليس لجواب الامام عليه السلام فيهما اطلاق يؤخذ به .

ومنها : رواية الفقه الرضوي[٢] . وهي وان كانت تامة من حيث الدلالة ، إلّا انها ضعيفة السند . ولم يثبت كونه من الامام عليه السلام خصوصاً ما نقل فيه بعنوان روى .

ومنها : رواية الحسن ابن جهم عن الرضا عليه السلام « قال : فقلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ، ولا نعلم أيهما الحق ؟ قال عليه السلام : اذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت »[٣] وهي وإن كانت تامة دلالة ، إلّا أنها ضعيفة السند .

ومنها : موثقة سماعة المروية في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر ، كلاهما يرويه ، أحدهما يأمر بأخذه ، والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع ؟ قال : يرجه حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه »[٤] .

وهذه الرواية وان كانت موثقة سنداً ، إلّا انها أجنبية عما نحن فيه ، وذلك لأن مفادها التخيير عملاً في دوران الأمر بين المحذورين ، حيث فرض السائل أن

---

(١) عوالي اللئالي : ٤ / ص١٣٣ ، ح٢٩٩ .

(٢) مستدرك الوسائل : ٢ / باب ١ من أبواب النفاس ، ح١ .

(٣، ٤) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح٤٠ و ٥ .

أحد الخبرين يأمره والآخر ينهاه، فلم يأمر فيها الامام عليه السلام بالأخذ بأحد الخبرين، بل أمر بالتوقف عن ذلك بقوله «يرجه» أي يتوقف عن الفتوى، وأما من حيث العمل فيتخير، لكون المورد من دوران الأمر بين المحذورين. ولو كان التخيير في الأخذ بأحد الخبرين لم يكن لأمره بالارجاء والتوقف وجه أصلاً.

وأما ما أرسله في الكافي، وفي رواية «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» فلو لم يكن ناظراً الى أحد الروايات فهي مرسلة لايعتمد عليها.

ومنها: مافي الاحتجاج عن الصادق عليه السلام «قال: اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه»[1].

وفيه: مضافاً الى ضعف السند، أنه اجنبي عن معارضة الأخبار. بل ظاهرها الأمر بالأخذ بقول الثقة حتى يتمكن من لقاء الامام عليه السلام فاذا لقاه لابد عليه من عرض ماسمعه من الثقات عليه عليه السلام.

ومنها: صحيحة علي بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى أبي الحسن عليه السلام «اختلف اصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّها في المحمل، وروى بعضهم لاتصلّها إلّا على الأرض، فوقع عليه السلام موسع عليك بأية عملت»[2].

وهي وإن كانت معتبرة من حيث السند، إلّا انها واردة في ركعتي السفر، والمراد بها نافلتي الفجر، كما اطلق هذا العنوان عليهما في كثير من الروايات. ولعل النكتة في السؤال عنهما دون بقية النوافل من جهة ان وقت السفر غالباً يكون مقارناً للفجر، دون اوقات سائر النوافل.

وعلى كلٍّ بما ان مورد السؤال هي النافلة، ويمكن الاتيان بها في المحمل، بل

(١، ٢) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤١ و ٤٤.

ماشياً، بل في جميع الأحوال من غير عذر، أمر عليه السلام بالتخيير والتوسعة، وهذا لاربط له بالالزاميات.

ومنها: ما رواه في الاحتجاج عن مكاتبة الحميري الى الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف يسأله عن المصلي اذا قام من التشهد الأول الى الركعة الثالثة، فهل يجب عليه أن يكبر؟ الى ان قال في الجواب في ذلك حديثين. أمّا احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير. وأمّا الآخر فانه روى أنه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً. ولعل الكليني كان ناظراً اليها فيما حكاه مرسلاً عن العالم عليه السلام. وهذه الرواية معتبرة ان كان الاحتجاج نقلها عن مكاتبة الحميري بدون واسطة، فنفرضها معتبرة.

إلّا انها أجنبية عما نحن فيه. وذلك لعدم المعارضة في الحديثين المفروضين في المكاتبة، لأن بينهما عموم مطلق، حيث ان الحديث الأول الوارد في التكبيرة عند الانتقال من كل حالة الى غيرها عام. والحديث الثاني النافي لها اذا قام من جلسة الاستراحة ومن التشهد خاص، ومقتضى الجمع العرفي هو تخصيص الأول بالثاني، لا التخيير، وانّما حكم الامام بالتخيير من باب أن المورد هو المستحب، فان التكبير مستحب في جميع الحالات، والتعدي الى غير المستحبات بلا وجه.

وبعبارة اخرى: المورد وان لم يكن مخصصاً، إلّا انه انما هو فيما اذا كان جواب الامام عليه السلام عاماً أو مطلقا. وأما اذا كان الجواب أيضاً خاصاً مختصاً بالمورد، كما ذكرنا ذلك في المرفوعة، حيث ان الجواب فيها كان مختصاً بموردها، وهو مقطوعي الصدور، فالتعدي الى غيره لا وجه له، والمقام من هذا القبيل.

فتحصل: انه لا دليل على التخيير في الخبرين المتعارضين اصلاً، بل لابد

من الرجوع الى عمومات أدلة الاصول .

ومما يؤكد ذلك انّا لم نعثر في الفقه على مورد من موارد التعارض ذهب فيه الفقهاء الى التخيير بعد عدم المرجح ، بل يرجعون في ذلك الى الاصول العمليّة .

نعم اذا كان أحدهما موافقاً للكتاب دون الآخر ، يؤخذ به ، وإلّا فان كان أحدهما مخالفاً للعامة دون الآخر ، يؤخذ به ، لصحيحة الراوندي .

ولا يخفى انه وان اشكل في صحة اسناد كتاب الراوندي اليه ، إلّا أنه يمكن أن تكون الرواية المروية عنه صحيحة ، لأنَّ الرواة انما يروونها عنه بواسطة المشايخ ، لا الكتاب .

ثم على تقدير القول بالتخيير هل هو استمراري أو بدوي ؟ ذهب صاحب الكفاية [1] الى الأول لوجهين :

أحدهما : استصحاب بقاء التخيير .

ثانيهما : اطلاق الأدلة كقوله عليه السلام « اذاً فتخير » فانه يعم ما بعد العمل بأحدهما .

ولا يتم شيء من الوجهين .

أما الاستصحاب ، **فأولاً** : لايجري في الأحكام الكلية ، كما في المقام .

وثانياً : على فرض جريانه فيها مقتضى الاستصحاب نفي الاستمرار ، لأن الأصل بعد الأخذ بأحد المتعارضين ، وصيرورته حجة بالفعل ، عدم حجية معارضه بالعدول اليه ، ولا يعارضه استصحاب بقاء التخيير ، لأنه لايثبت حجية ماعدل اليه إلّا بنحو الأصل المثبت ، فانها من لوازم بقاء التخيير عقلاً .

---

(١) كفاية الأصول : ٣٩٧/٢.

وأما الاطلاق ، ففيه : انَّ الخطاب بالأخذ بأي الخبرين انما هو متوجه الى من يأتيه خبران متعارضان وهو متحير في مقام الأخذ . وليس للأدلة اطلاق يعم من أخذ بأحد الخبرين وخرج عن التحير ، فالتخيير فيما نحن فيه ليس من التخيير في الحكم الفرعي ، كالتخيير بين القصر والاتمام ، ليثبت استمراره بالاستصحاب ، أو باطلاق الدليل . فهو على فرض ثبوته بدوي لا استمراري .

هذا تمام الكلام في تعارض الخبرين بالتباين .

المقام الثاني: فيما اذا كانت المعارضة بينهما بالعموم من وجه ، وقد بينا ان المعارضة بين الخبرين قد تكون بالتباين ، وقد تقدم الكلام فيها . وقد تكون بالعموم من وجه . ولم نر من العلماء من تعرض للمعارضة بالعموم من وجه ، سوى ان شيخنا الانصاري ذكر واحتمل فيها احتمالين :

أحدهما : ان تكون المعارضة بينهما في الدلالة ، فيسقطان ، ويرجع الى الأصول العملية .

ثانيهما : ان تكون المعارضة بينهما في السند ، فيرجع الى الترجيح ، وبعده الى التخيير .

ثم ذكر مبعداً للثاني ، بأن المعارضة لو كانت في السند ، ورجعنا الى المرجح السندي ، فان طرحنا الخبر المرجوح رأساً لزم طرحه في مقدار من مدلوله من غير سبب ومعارضة ، إذ المعارضة ليست في تمام مدلولها ، بل هي في مورد الاجتماع دون مورد الافتراق . وان طرحناه في المجمع فقط ، فلازمه الالتزام بصدور الخبر الواحد من جهة دون جهة ، أي في بعض مدلوله دون بعض ، وهو بعيد جداً .

والميرزا أيضاً تعرض لذلك ، وزاد على ما أفاده الشيخ ، انه وان لم يمكن الرجوع الى مرجحات أصل الصدور ، إلّا أنه لامانع من الرجوع الى المرجحات

الجهتية ، إذ لامانع من كون رواية واحدة صادرة لبيان الواقع من جهة ، وتقية من جهة اخرى .

ونقول : تحقيق الكلام ان المعارضة بالعموم من وجه تتصور على انحاء ثلاثة : فانه قد يكون عموم كل منهما بالوضع . وقد يكون عمومهما معاً بالاطلاق ومقدمات الحكمة . وثالثة يكون العموم في أحدهما بالوضع وفي الآخر بمقدمات الاطلاق .

أما القسم الأخير ففي الحقيقة خارج عن التعارض ، لأن العام الوضعي ينفي موضوع الاطلاق رأساً ، فانه متوقف على عدم البيان ويصلح العام لأن يكون بياناً .

وانما الكلام في الفرضين الآخرين ، وان التعارض بينهما هل يكون في السند ليرجع الى المرجحات ، ثم الى التخيير ، أو في الدلالة ليتساقطان ، فيرجع الى الاصول العملية ، أو يفصل بينهما ؟ لابد في بيان ذلك من تقديم مقدمة : وهي ان الأحكام والعناوين المحمولة على الألفاظ على قسمين . فان منها مايكون صفة للدلالة ، فلا ينحل ولا يتعدد بانحلال المدلول وتعدده . ومنها ماهو من لوازم المدلول ، فلا محالة يتعدد بانحلاله . مثلاً الكذب من عناوين الدلالة . ولذا لايتكثر بتكثر المدلول ، فلا يفرق بينا اذا اخبر الكاذب بأن عندي درهم ، أو قال عندي عشرة دراهم ، فالكذب الصادر منه في الصورتين ليس إلّا كذباً واحداً . بخلاف الغيبة ، فانه من عنوانين المدلول ، ولذا يتعدد بتعدده ، فاذا قال أحد هذين الأخوين فاسق ، فقد اغتابهما ، ووجب عليه الاسترضاء منهما ، وان كان الاخبار واحداً ، لأن المدلول متعدد .

اذا عرفتها نقول : ان الحجية التي هي عبارة عن كاشفية شيء عن شيء في حكم الشارع تعبداً بعد مالم يكن كذلك حقيقة من قبيل الثاني ، فبتعدد الحجية

يتعدد الواقع المنكشف بالحجة ، ولذا اذا أخبرت البينة مثلاً بان الدار بتمامه لزيد ، وأقر زيد بأن نصفه ليس له ، لم يسقط البينة عن الحجية إلّا في النصف ، الذي اعترف به المقر ، وكانت حجة في النصف الباقي . وكذا اذا قامت على ان كل ما في الصندوق لعمر ، وكان فيه عباء وقباء ، وعلمنا من الخارج ان القباء ليس له ، تسقط البينة عن الحجية فيه ، وتبقى على الحجية في العباء .

وعليه ففي الخبرين المتعارضين بالعموم من وجه فيما اذا كان عموم كل منهما بالوضع ، فكل من الخبرين بمنزلة اخبارات عديدة ، فالمخبر عن وجوب اكرام كل عالم كأنه صرح بوجوب اكرام العالم العادل ، ووجوب اكرام العالم الفاسق . وكذا المخبر عن حرمة اكرام الفاسق ، كأنه صرح بحرمة اكرام الفاسق الجاهل ، وحرمة اكرام الفاسق العادل ، غاية الأمر جمع بينهما في مقام اللفظ . ففي مورد الافتراق من الطرفين يكون كل منهما حجة ، لعدم المعارضة . وأما مورد الاجتماع ، أعني العالم الفاسق ، فتقع المعارضة بينهما بالتباين ، لأن كلا منهما ينفي مايثبته الآخر ، فلا يعم دليل الحجية لشيء منهما . وسقوطهما عن الحجية غير مستلزم سقوط الاخبار في موردي الافتراق عن الحجية ، كما لو فرضنا كون الاخبار متعدداً .

ثم إن كان أحدهما من المجمع عليه دون الآخر قدم ، وسقط معارضه عن الحجية في مورد المعارضة ، والا فان كان أحدهما موافقاً للكتاب دون الآخر فكذلك ، وإلّا فان كان أحدهما مخالفا للعامة دون الآخر فكذلك ، وإلّا فيرجع الى التخيير ، أو الى الاصول العملية ، كما هو الصحيح .

ولا يتوهم في المقام ماذكرناه من تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية ، وذلك لأنه انما كان في الدلالة الالتزامية لكونها تابعة للدلالة المطابقية تبعية المعلول عن علته ، فاذا فرضنا انتفاء العلة انتفى المعلول أيضاً . وهذا بخلاف الدلالة التضمنية ، فانها ليست تابعة للدلالة المطابقية ، فان دلالة العام على ثبوت

الحكم في بعض مدلوله في عرض دلالته على ثبوت الحكم في بعض مدلوله الآخر ، فسقوطه عن الحجية في بعض لا يستلزم سقوطه عنها في البعض الآخر .

ومرادنا من الرجوع الى المرجحات ليس إلّا هذا المعنى ، أعني سقوط المرجوح عن الحجية في بعض مدلوله ، وبقائه على الحجية في بعض مدلوله ، لا صدوره في بعض وعدم صدور في البعض . ومن الظاهر ان عدم حجيته غير مستلزم لعدم الصدور ، بل يمكن ان يكون صادراً ولم يكن حجة في العموم ، لاحتمالات اخر ، مثل احتمال ذكر الامام عليه السلام للقيد وغفلة الراوي عن سماعه أو نقله أو لغير ذلك . فلا يستلزم ترجيح أحد الخبرين على الآخر في المقام صدور الرواية المعارضة له من جهة وعدم صدورها من جهة اخرى .

فالصحيح : من الاحتمالين هو الاحتمال الثاني ، الذي ضعفه الشيخ ، أي القول بأن المعارضة بينهما تكون في السند ، فيرجع الى المرجحات كما فصلناه .

هذا اذا كان عموم كل منهما بالوضع .

وأمّا إن كان عمومهما بالاطلاق ، فتفصيل الكلام في ذلك : انّا بينا في بحث المطلق والمقيد ان الاطلاق والسريان في مقابل التقييد ليس مدلولاً للفظ المطلق ، فانه موضوع للطبيعة المهملة أو اللا بشرط المقسمي على الخلاف ، فالسريان الى جميع الاصناف أو بعضها خارج عن مدلوله ، وانما يستفاد من حكم العقل بعد ترتيب مقدمات الحكمة ، من كون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد ولم يكن قدر متيقن في مقام التخاطب .

وعليه فما يخبر به المخبر في مورد الاطلاق ليس إلّا أمران ، كلام الامام عليه السلام أي حكمه المعلق باللفظ الموضوع للطبيعة المهملة ، وهذا أمر وجودي ، وعدم ذكره عليه السلام للقيد ، وهو أمر عدمي . وأما السريان فليس هو المخبر به اصلاً ، فاذا لم يكن المخبر به في الخبرين أكثر مما ذكرناه ، فليس بينهما تناف وتعارض بما هما

خبران أصلاً، إذ لاتعاند بين وجوب اكرام العادل مهملاً وحرمة اكرام الفاسق كذلك. وإنما التنافي بين اطلاقهما بما انه كاشف عن سريان المراد الجدي، فبين نفس الخبرين لا تعارض في العرض.

وأما الاطلاق فالظاهر سقوطه في كليهما، ولو كان أحدهما سابقاً على الآخر زماناً، لما عرفت عن قريب من أن الاطلاق متوقف على عدم القيد بقاءً، كتوقفه على عدمه حدوثاً.

وعليه فتحقق الاطلاق في كليهما ممنوع للتعارض. وفي أحدهما دون الآخر بلا مرجح، فيسقط في كليهما، فيكونان مجملين، فيرجع في الزائد على المتيقن الى مايقتضيه الاصل العملي أو العام الفوق.

ثم ليعلم ان مخالفة الرواية مع الكتاب تتصور على صور. فتارة: يكون الخبر مخالفاً مع عموم الكتاب أو اطلاقه، بأن يكون أخص مطلق منه، فيكون مخالفته معه بدوياً. ومن الظاهر انه يخصص الكتاب ان لم يكن له معارض، ولا يعمه الروايات الواردة في ان ماخالف الكتاب باطل أو زخرف، للقطع بصدور أخبار أخص مطلق من الكتاب من الأئمة عليهم السلام وهذا ظاهر.

نعم اذا كان الخبر المخالف لعموم الكتاب مبتلي بالمعارض لايخصص به الكتاب، لعدم حجيته للمعارضة. بل مقتضى صحيحة الراوندي [1] تقديم الخبر الموافق لعموم الكتاب عليه.

واخرى: يكون التنافي بين الخبر والكتاب بالتباين. وهذا هو المتيقن من الاخبار الواردة في بطلان ماخالف الكتاب وكونه زخرفاً، فيطرح بلا اشكال.

وثالثة: يكون المعارضة بينهما بالعموم من وجه. وفي هذا الفرض ان كان

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

عموم الكتاب وضعياً فهو بمنزلة التعبد ، فلا محالة تكون المعارضة بينه وبين الخبر في مورد الاجتماع بالتباين فيطرح الخبر في مورد الاجتماع ، لكونه مخالفاً للكتاب . واذا انعكس الأمر بأن كان عموم الكتاب بالاطلاق ، وعموم الخبر بالوضع ، يتقدم الخبر على الكتاب ، بمعنى أنه يمنع تحقق الاطلاق للآية . وان كان السريان في كليهما بالاطلاق ، فبما ان السريان ليس مدلولاً للآية ولا للخبر ، وانما هو مستفاد من حكم العقل بعد ترتيب المقدمات ، فلا تعارض بين الآية والخبر أصلاً ، بل تكون المعارضة بين الاطلاق ، فيسقطان ، ولابد من الرجوع الى أصل آخر .

هذا تمام الكلام في التعادل والتراجيح .

والحمد لله أولاً وآخراً ، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

قد وقع الفراغ في الليلة السابعة والعشرين
من جمادي الاولى سنة ١٣٧٥ هـ.



الاجتهاد والتقليد

- تعريف الاجتهاد
- مبادىء الاجتهاد
- التقليد
- مسائل مرتبطة ببحث التقليد



الاجتهاد والتقليد

الجهة الأولى: تعريف الاجتهاد:

عرف الاجتهاد بأنه : استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالأحكام الشرعية ، كما عن القوم . وهذا التعريف غير تام على مبنانا من عدم حجية الظن ، كما صرح به الكتاب العزيز . ولعله من هذا التعريف ونحوه انكر الاخباريون الاجتهاد ، وذهبوا الى بطلانه ، وان التقليد بدعة .

فالأولى تعريفه بأنه : استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الأحكام الشرعية . ولا نظن بالاخباري انكار الاجتهاد بهذا المعنى ، فان تحصيل الحجة مما لابد منه على جميع المسالك ، فلا يبعد ان يكون النزاع في المقام بيننا وبينهم لفظياً .

ثم ان الاجتهاد لم يقع في شيء من الكتاب والسنة لنبحث عن معناه عرفاً ، بل رتب عليه احكام ، فلابد من بيان انها تترتب على أي شيء ، لنعرف بذلك أي نستكشف معناه من ناحية الحكم المترتب عليه .

فنقول : الامور المترتبة على الاجتهاد ثلاثة : حرمة رجوعه الى الغير ، وجواز الافتاء ورجوع الغير اليه ، والقضاء وفروعه من الامور الحسبية .

أما حرمة التقليد ، فقد ذكر الشيخ [1] أنه لاخلاف في ان من يقدر على

---

(١) رسالة في التقليد للشيخ الأنصاري ﷺ : ٣١.

الاستنباط يحرم عليه التقليد، وادلة التقليد منصرفة عنه. فان تم ماذكره ﷺ لابد من تعريف الاجتهاد بالملكة والقدرة على الاستنباط. وان لم يتم، وقلنا: أن من يحرم عليه التقليد انما هو العالم بالاحكام، وليس القادر على الاستنباط عالماً، فلابد من تعريفه بالاستنباط الفعلي.

وأما جواز الافتاء وتقليد الغير اياه، فهو مترتب على الفقيه وأهل الذكر، كما في التوقيع، وقوله تعالى ﴿ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم﴾ [١] وآية الذكر [٢]. ومن الظاهر ان الفقيه لايعم من هو قادر على الاستنباط ولم يستنبط، بل لابد في صدقه من أن يكون مستنبطاً لمعظم الأحكام التي تكون مورداً لابتلاء الناس. ولا يبعد تعريفه بما عرف به الفقه من أنه العلم بالاحكام الفرعية عن ادلتها التفصيلية، فالمجتهد هو العارف بالاحكام، وكذلك فالاجتهاد الموضوع لجواز الافتاء لايمكن تعريفه بالملكة، بل لابد من تعريفه باستنباط الحجة، وتحصيله فعلاً أو بالفقيه. ويمكن ان يرفع بهذا النزاع بين الاخباري والاصولي.

وأما القضاء وشؤنه، فهو مترتب في الشريعة والأخبار على العارف بالاحكام، لقوله ﷺ «انظروا الى رجل منكم نظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا» [٣] ومن الظاهر ان العارف باحكامهم لايصدق على من تمكن من الاستنباط، بل لابد وان يكون مستنبطاً لمعظم الأحكام ليصدق عليه العارف بالأحكام.

وفي بعض أخبار القضاء وان ورد «عرف شيئاً من احكامنا» إلّا أنه لايمكن أن يستفاد منه كفاية استنباط حكم أو حكمين في القضاء، وذلك لأن هذا التعبير

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) النمل: ٤٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح١.

كناية عن المقدار الكثير ، مثلاً في العرف يقال زيد عنده شيء من المال أي كثير منه ، وانما يؤتى بكلمة (من) للتبعيض كناية عن ان ماعنده قليل من المال الموجود في العالم وان كان كثيراً في نفسه ، وهذا هو النكتة في التعبير بلفظ (من) في المقام ، حيث ان المعظم مما يعرفه الفقيه قليل بالقياس الى احكامهم عليهم السلام التي هي غير متناهية بحسب عقولنا .

فتحصل : ان الاجتهاد الموضوع لحرمة تقليد الغير يعرف بملكة الاستنباط . وأما الاجتهاد في جواز الافتاء أو جواز القضاء فلابد وأن يعرف بالاستنباط الفعلي أو الفقيه أو العارف بالاحكام ، ولا يمكن تعريفه بالملكة .

الجهة الثانية : ان المجتهد انما هو المستنبط للأحكام الشرعية من ادلتها ، لا من غيرها من الاقيسة العقلية ، التي لم يقم على اعتبارها دليل ، أو من الرمل والجفر ونحوه ، وان اوجب له العلم بالحكم الشرعي . فاذا فرضنا ان احداً حصل له العلم بالحكم الشرعي من طريق الجفر مثلاً ، فعلمه وان كان حجة عليه ، ولابد أن يعمل به ، إلّا أن الغير ليس له الرجوع اليه في ذلك ، لعدم صدق عنوان العارف بالأحكام والفقه عليه ، المأخوذ في جواز التقليد ، كما ليس لمثله التصدي للقضاء .

ومن هنا ظهر أن القائل بالظن الانسدادي لايجوز تقليده فيما ظن به من الأحكام . أما على الحكومة فظاهر ، لأنه حينئذ يعمل بظنه من باب التبعيض في الاحتياط ، وليس ظنه كاشفاً له عن الواقع ولا حجة عليه . وأما على الكشف ، فالظن وان كان حجة بالقياس اليه ، وكاشف عن الواقع تعبداً ، إلّا ان مقدماته غير جارية في حق العامي ، فان من جملتها بطلان التقليد ، ومن الظاهر ان العامي له ان يقلد من هو عارف بالاحكام ويرى انفتاح باب العلم ، فلا تتم مقدمات الكشف بالقياس الى المقلد ليكون ظن المجتهد حجة عليه .

نعم ظنه حجة على نفسه ، وله أن يعمل به إلّا ان الغير لايجوز له الرجوع اليه .

الجهة الثالثة: الكلام في التجزي. وهو يقع في مقامين:

أحدهما : في بيان الموضوع .

ثانيهما : في حكم المتجزي .

أما المقام الأول : فذهب فيه بعض الى استحالة التجزي في الاجتهاد ، لأنه أمر بسيط ، سواء كان بمعنى القدرة أو الاستنباط الفعلي ، فلا معنى فيه للتبعيض والتجزي . واوجبه الآخوند في الكفاية [1] ، إذ عدمه يستلزم الطفرة ، وهو محال .

والصحيح : عدم تمامية شيء من الأمرين .

أمّا الاستحالة ، فلأنَّ المراد من التجزي والتبعيض في الاجتهاد ليس هو البعض من المركب ، والجزء من الكل ، ليستلزم التركيب وينافي بساطة الاجتهاد ، بل المراد بالبعض هو البعض بمعنى جزئي الكلي ، فانه يستعمل البعض في الفرد ، فيقال : الانسان بعض الحيوان ، وزيد بعض الانسان . والاجتهاد على القولين له افراد ولو كان بسيطاً ، فاستنباط كل فرع ، أو القوة على استنباطه ، فرد من افراد الملكة أو الاستنباط ، فالتجزي في الاجتهاد عبارة عن حصول بعض تلك الافراد دون بعض . ويمكن ان يكون الانسان متمكناً من استنباط المسائل غير المبنية على المباحث الغامضة العقلية ، كبحث اجتماع الامر والنهي مثلاً ، ومتمكنا من غيرها ، أو متمكنا من استنباط المسائل التي ليس لمدركها معارض ، بخلاف غيرها ، فيكون متجزياً .

---

(١) كفاية الأصول : ٤٢٨/٢ .

وأما دعوى وجوب التجزي ، فان اراد به الوجوب العادي فتامة ، لأنه بحسب العادة تحصل الملكة والاستنباط الفعلي للانسان تدريجاً . وان اراد به الوجوب العقلي ، فقد ظهر فسادها مما بيناه من ان استنباط كل فرع أو القوة عليه فرد من افراد الاجتهاد ، وليس بينها ترتيب ، كما في اجزاء الصلاة ، ليلزم من حصولها دفعة واحدة الطفرة المحال ، فيمكن عقلاً حصولها بأجمعها لشخص دفعة واحدة ولو بالاعجاز على خلاف العادة .

فالصحيح : امكان التجزي عقلاً ، ووجوبه عادة .

وأما المقام الثاني : فتارة : يقع الكلام في حكم المتجزي نفسه . واخرى : في حكم الغير معه .

أما حكم نفسه فلا يجوز له الرجوع الى الغير فيما استنبطه من الحكم ، خصوصاً اذا كان مخالفاً له في الفتوى ، لأنه عالم يرى خطأ غيره ، فكيف يرجع اليه ، وادلة التقليد لا تشمله قطعاً ، ولا يعمه قوله تعالى **﴿فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون﴾** [١] وقوله عليه السلام « فللعوام أن يقلدوه » [٢] .

وأما رجوع الغير اليه في التقليد فالظاهر عدم جوازه ، حتى لو بنينا على ان مدرك التقليد بناء العقلاء ، وذلك لأن بنائهم انما يكون حجة فيما اذا كان ممضى شرعاً ، ودليل الامضاء لايعمه ، لأن العنوان المأخوذ فيه هو عنوان الفقيه واهل الذكر ونحو ذلك ، مما لايعم المتجزي إلّا اذا كان مجتهداً في معظم الأحكام ، وان لم يكن مجتهداً في خصوص بعض المسائل المبتنية على المسائل العقلية الغامضة .

وبما ذكرناه ظهر الحال في حكمه وقضائه ، فان المأخوذ في ادلته عنوان العارف والعالم كما تقدم ، وهو لايصدق إلّا اذا كان مجتهداً في معظم الأحكام .

---

(١) النحل : ٤٣ .

(٢) وسائل الشيعة : ١٨ / باب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٠ .

مبادئ الاجتهاد :

لا اشكال في توقف الاجتهاد على اللغة والصرف والنحو والاصول .

أما توقفه على اللغة ، فلأنَّ مستند عمدة الأحكام هو الكتاب والسنة ، وهما عربيان ، فلابد من معرفة مواد الكلمات العربية . اما بالرجوع الى اللغويين بحيث يحصل الوثوق له من اتفاقهم . واما ان يكون عارفاً باللغة من غير ذلك .

كما انه متوقف على علم الصرف ، لأنه متكفل لبيان معاني هيئات الالفاظ المفردة ، التي يختلف بها المعنى ، كهيئة الماضي والمضارع ، والفاعل والمفعول ، فلا مناص من معرفة هذا المقدار من الصرف لا أكثر .

كما انه متوقف على العلم بالنحو أيضاً ، لأنه متكفل لبيان معاني الهيئات المركبة ، ويختلف بها المعنى . نعم لايلزم فيه أكثر من ذلك ،كالفرق بين الحال والتمييز .

وأما توقفه على علم الرجال ، فعلى المعروف من ان عمل المشهور بالخبر الضعيف يكون جابراً لضعف سنده ، كما ان اعراض المشهور عن الخبر الصحيح يسقطه عن الحجية ، فيقل احتياج المجتهد الى علم الرجال ، لأنّه بالرجوع الى الفقه يظهر له الخبر المعمول به ، والخبر المعرض عنه ، ولذا ذكر المحقق الهمداني أنه ليس من دأبه المراجعة الى علم الرجال . نعم عليه لابد من الرجوع الى الرجال في الفروع التي ليست مذكورة في الفقه .

وأما على المختار من اعتبار الوثوق بالراوي ، وعدم كفاية وثاقة الرواية ، وان عمل المشهور بالخبر الضعيف لايجبر ضعفه ، كما ان اعراض المشهور عن الخبر الصحيح لايسقطه عن الحجية ، فيكثر الحاجة الى علم الرجال ، إذ لامناص من تحصيل وثاقة الراوي بطريقهم .

وأما توقفه على علم الاصول ، فهو أظهر من أن يخفى ، من غير فرق بين مباحث الالفاظ والاصول العملية ، فلابد للمجتهد من ان يكون عارفاً بمبحث الاوامر والنواهي ، وبحث العام والخاص ، وان اجمال المخصص سرى الى العام أو لا ، الى غير ذلك . كما لابد له من معرفة حجية الخبر ، وأن المرجع في الشبهات هو البراءة او الاحتياط ، وان الاستصحاب حجة أو لا ، ومبحث التعادل والتراجيح .

ثم ان المجتهد قد يكون مصيباً للحكم الواقعي . وقد يكون مخطئاً .

نعم هو مصيب دائماً في الحكم الظاهر أعني الحجة ، كما انّه عالم به ، ومن هنا اخذوا العلم في تعريف الفقه . وأما الحكم الواقعي فهو كالأحكام العقلية ، كامكان اجتماع الأمر والنهي ، وأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو لا ، وغير ذلك من الأحكام العقلية ، سواء كانت من مبادئ الفقه أم لم يكن ، فانها امور واقعية ربما يصيبها المجتهد ، وربما يخطيها . كما ان في مورد اختلاف رأي المجتهدين لايمكن ان يكونا معاً مصيبين ، فالقول بالتصويب في الأحكام الواقعية فاسد ، وقد نسب ذلك الى بعض العامة ، ويدفعه اطلاقات ادلة الأحكام ، فانها تعم العالم والجاهل ، لشبهة حكمية أو موضوعية ، والاخبار الواردة في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ، وان لم تكن متواترة والاجماع على ذلك .

وأما ما ذكره ابن قبة من ان اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل يستلزم تفويت المصلحة ، أو الالقاء في المفسدة ، فيما اذا قامت الامارة على خلاف الواقع ، كما يستلزم ذلك اجتماع الضدين ، والمصلحة والمفسدة ، وتحليل الحرام ، وتحريم الحلال ، فقد اجبنا عن ذلك كله في محله ، وبينا ان ذلك لايستلزم شيئاً من المحاذير المذكورة ، ولا نعيد .

هذا كله في الاجتهاد .

الكلام في التقليد

وقد عرف بوجوه :

منها : انّه الالتزام بقول الغير في مقام العمل .

ومنها : انّه تعلم فتوى الغير للعمل بها .

ومنها : كما في العروة انه أخذ الرسالة ملتزما بأن مافيه هو حكم الله في حقه ، وان لم يعمل بشيء منه ، بل ولو لم يتعلمه .

والظاهر انه ليس في التقليد اصطلاح خاص ، بل هو مستعمل في معناه اللغوي ، وهو : جعل القلادة في الجيد . ومن هذا الباب ماذكروه في الهدى من اعتبار الاشعار والتقليد فيه ، أي جعل علامة في رقبته . وقد يستعمل في غير الامور الخارجية ، فيقال : قلدتك الدعاء والزيارة ، أي جعلت ذلك في عهدتك ، وهو المراد به في المقام .

وعليه فالتقليد عبارة عن الاستناد الى قول الغير في العمل ، أو العمل المستند الى فتوى الغير . ولا فرق بين التعبيرين ، فان المقلد باستناده الى فتوى المجتهد يجعل وزر ذلك العمل ان كان مخالفاً للواقع على ذمة المقلد ورقبته . ويشهد لهذا ماورد في بعض الاخبار من انه من أفتى بغير علم كان عليه وزر من عمل بفتياه ، وماورد في قضية ربيعة اليوم حيث أتاه احد ، فسأله عن مسألة ، فاجاب ، فقال له : أعلى رقبتك ؟ فسكت ، واعاد ذلك الى ثلاث ، فقال الصادق عليه السلام وكان حاضراً على رقبته قال نعم أو لم يقل يعني ان الافتاء بنفسه يقتضي ذلك .

فالتقليد عبارة عن العمل بقول الغير عن استناد اليه ، ولا يتم الاحتمالات السابقة ، لعدم الدليل عليها ، إلّا أنه لايترتب ثمر عملي على تحقق معنى التقليد ، لعدم وروده في دليل لفظي حتى في جواز العدول عن الحي الى غيره ، والبقاء على تقليد الميت وعدمه ، فان الحكم في الفرعين تابع لدليل ذلك ، لا لتحقيق معنى التقليد .

ومن الغريب ماذكره بعض من اعتبار العمل في البقاء على تقليد الميت ، فان التقليد على ماذكرناه هو العمل ، ولا معنى لاعتباره فيه . وبناءً على القول بأنه هو الالتزام أو الأخذ أيضاً لايفرق في جواز البقاء بين العمل وعدمه ، كما سنبينه انشاء الله تعالى .

وأما ماذكره في الكفاية [١] من ان التقليد ان كان بمعنى العمل لزم ان لايكون العمل الأول الصادر من المقلد عن تقليد ، إلّا أنه لم يدل دليل على اعتبار كون العمل عن تقليد ، وانما اللازم ان يكون العمل عن حجة ، وهو متحقق في الفرض ، وان لم يصدق كونه عن تقليد اصطلاحاً ، وهذه التعبيرات نحن سطرناها وليس لها عين ولا أثر .

مسائل مرتبطة ببحث التقليد :

مسألة : في جواز التقليد . ويدل عليه :

أولاً : سيرة العقلاء ، فانها قائمة على رجوع الجاهل الى العالم ، ولم يثبت عنها ردع شرعاً ، فتكون ممضاة . ويدل على امضائها قيام سيرة المتشرعة على الرجوع الى العلماء في احد الأحكام الشرعية عنهم في زمان الأئمة عليهم السلام ، فان كل أحد لم يكن متمكناً من فهم كلمات الائمة ، ولا اقل من جهة جهله بلغة العرب ،

---

(١) كفاية الأصول : ٤٣٥/٢ .

فكان جملة من الشيعة في ذاك العصر يأخذون الفتاوى والأحكام من الفقهاء، وكان ذلك بمرئى من الائمة عليهم السلام ومنظر، ولم يردعوا عنه، فيعلم من ذلك انه كان مورداً لقبولهم عليهم السلام فلا نحتاج في جواز التقليد الى التمسك بالآيات والروايات، مضافاً الى انّها أيضاً دالة عليه.

وثانياً: الأخبار، مثل ماورد من ارجاع الناس الى بعض الثقات في أخذ معالم الدين منهم [١]، فانه يعم نفس الرواية والافتاء. وقوله عليه السلام لبعض أصحابه اجلس في الناس وافت فيهم الى غير ذلك. وقوله عليه السلام في التوقيع «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه» الى قوله عليه السلام «فللعوام أن يقلدوه» [٢].

وثالثاً: الآيات، كقوله سبحانه وتعالى ﴿**فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون**﴾ [٣] فان أهل الذكر في الآية وان فسر بعلماء اهل الكتاب تارة، وبالنبي صلى الله عليه وآله اخرى، وبالأئمة عليهم السلام ثالثة، إلّا انه لايوجب اختصاصه بذلك. وقد ورد في عدة من الروايات ان الاية اذا كانت واردة في مورد خاص أو في طائفة خاصة لاتختص بهم، وإلّا لماتت بموتهم، بل تجري مجرى الشمس والقمر، وقد ذكرت هذه الأخبار في مقدمة تفسير البرهان.

وعليه فلا يوجب تفسير أهل الذكر الاختصاص، بل يكون المراد به في معرفة اوصاف النبي صلى الله عليه وآله علماء اهل الكتاب، وفي معرفة الأحكام النبي والأئمة عليهم السلام فانهم من أظهر أفراده، وفي المرتبة الثانية الفقهاء المجتهدين. وقوله سبحانه وتعالى ﴿**ليتفقهوا بالدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون**﴾ [٤]

---

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح٢٧ و ح٣٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨ / باب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

(٣) النحل: ٤٣.

(٤) التوبة: ١٢٢.

فانه يدل على لزوم قبول قول المتفقهين المنذرين ، وإلّا لم يكن للأمر بالتفقه والانذار مجال اصلاً . والانذار يعم ما اذا كان بنقل الفتوى وما استفاده من كلام النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام واطلاق ﴿لعلهم يحذرون﴾ يعم ما اذا حصل الاطمئنان وما لم يحصل .

وبالجملة فجواز التقليد مما لااشكال فيه ، أولاً : لقيام سيرة العقلاء على رجوع العالم الى الجاهل ، الممضاة شرعاً قطعاً للسيرة المتشرعة . وثانياً : للروايات . وثالثاً : للآيات .

وربما يتوهم ورود المنع من التقليد لقوله تعالى ذماً للكفار ﴿انّا وجدنا آبائنا على أمّة وانّا على آثارهم مقتدون﴾ [1] فذمهم على تقليدهم آبائهم .

وفيه : أولاً : انه مورد الآية هو رجوع الجاهل الى الجاهل ، وهو خارج عن محل الكلام .

وثانياً : موردها اصول الدين ، ولا يجوز فيها التقليد ، لتمكن كل مكلف فيها من الاستنباط ، بداهة ان المخلوق لابد له من خالق ، والمخلوق بلا خالق كالزرع بلا زارع . وهذا بخلاف الاجتهاد في الفروع ، فانه أمر صعب لايتمكن منه إلّا الاوحدي من الناس ، فلا ربط للآية بما نحن فيه .

ثم جواز التقليد هو الجواز بالمعنى الأخص أعني الوجوب فهو من الامور التي اذا جاز وجب ، وذلك لأن كل مكلف يعلم اجمالاً بتوجه تكاليف اليه ولابد له من الخروج عن عهدتها وبما ان الاجتهاد غير ميسور لكل أحد والاحتياط أيضاً كذلك فيتعين التقليد .

وبعبارة اخرى : المكلف ابتداء مخير بين الاجتهاد والاحتياط والتقليد ، إلّا ان الاجتهاد لايتمكن منه جميع الناس .

---

(١) الزخرف : ٢٣ .

وأمّاالاحتياط أولاً : لابد في الرجوع اليه مع التمكن من التقليد من الاجتهاد أو التقليد ، فانه مسألة خلافية .

وثانياً : لابد من معرفة موارده وكيفيته باجتهاد أو تقليد .

وثالثاً : قد لايمكن الاحتياط رأساً ، كما اذا كان عنده ماء واحد ، ولاقى مع المتنجس ، فانه بناءً على تنجس المتنجس وظيفته التيمم ، وعلى القول بعدمه يبقى عليه الوضوء ، فلابدَّ حينئذ من الاجتهاد في تلك المسألة أو التقليد ، فاذاً التقليد واجب ، اما تعييناً واما تخييراً .

مسألة : هل يجوز تقليد غير الاعلم مع وجود الأعلم . الكلام فيها يقع في مقامين :

الأول : في وظيفة المقلد .

والثاني : في حكم المسألة .

أمّا المقام الأول : فالمقلد ليس له الرجوع الى غير الأعلم مع وجود الأعلم ، فانه من دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية ، وقد عرفت سابقاً ان مقتضى القاعدة فيه هو التعيين ، لأنه لايحتمل أن يكون فتوى غير الأعلم حجة عليه تعييناً ، بل يعلم بأن فتوى الأعلم حجة عليه قطعاً ، وهذا حتى إذا فرضنا ان غير الأعلم أفتى بجواز تقليد غير الأعلم ، فان حجية فتواه أول الكلام . نعم اذا أفتى الأعلم بذلك جاز للمقلد الرجوع الى غير الأعلم بفتوى الأعلم .

وقد ناقش السيد ﷺ في العروة حتى في هذا الفرض ، ولم نعرف الوجه في مناقشته ، إلّا اذا فرض ان المقلد هو من اهل الخبرة ، وقد استقل عقله بعدم حجية فتوى المفضول عند معارضته مع فتوى الأعلم ، فالرجوع اليه حينئذٍ ليس من قبيل رجوع الجاهل الى العالم ، بل لايمكنه الرجوع حينئذ الى فتوى الأعلم بجواز تقليد المفضول ، لاستقلال عقله بخلافه .

وأما المقام الثاني : وهو جواز تقليد المفضول وعدمه . فلابد وان نفرض الكلام فيه فيما اذا كان فتوى المفضول مخالفاً للاحتياط ، كما اذا أفتى الأعلم بوجوب السورة ، وغيره بعدمه ، وإلّا فيجوز الرجوع اليه ، لأنه احتياط . فتارة : يعلم بمخالفة فتوى غير الأعلم مع الأعلم ، ومخالفته للاحتياط أيضاً ، امّا تفصيلاً وامّا اجمالاً . واخرى : لايعلم ذلك .

أما اذا علم بذلك ، فلا يجوز الرجوع الى غير الأعلم ، وذلك لأن دليل حجية فتوى المجتهد لايعم صورة المعارضة ، لأن شموله لهما معاً يستلزم التعبد بحجية متناقضين ، وهو غير ممكن ، والترجيح بلا مرجح ، كما هو الحال في موارد تعارض الامارتين مطلقاً ، فلابد في حجية أحدهما من التماس دليل آخر ، وفيما نحن فيه سيرة العقلاء قائمة على الرجوع الى الأعلم ، والأخذ بفتواه ، دون فتوى المفضول ، كما نشاهد ذلك في اختلاف طبيبين ومهندسين وغير ذلك ، ولم يردع عنها فيستكشف بها حجية فتوى الأعلم .

على ان ماادعاه الشيخ ﷺ من دعوى الاجماع على عدم جواز طرح كليهما يوجب دخوله في ماتقدم من دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، فانّا لانحتمل حجية فتوى المفضول معيناً ، بل فتوى الأعلم مقطوع الحجية ، وفتوى غيره مشكوك الحجية ، والأصل عدم حجيته .

وأما اذا لم يعلم المخالفة ، أو لم يعلم كون فتوى المفضول مخالفاً للاحتياط ، فالمعروف فيه أيضاً الرجوع الى الأعلم . وقد استدل عليه بوجوه :

الأول : انه مقتضى الاصل كما تقدم . وهو تام فيما اذا لم يثبت دليل على التخيير .

الثاني : مقبولة عمر بن حنظلة ، حيث جعل فيها من المرجحات الأفقهية .

وفيه : مضافاً الى ضعف السند ، لأن عمر بن حنظلة لم يوثق في كتب الرجال ، انه مختص بتعارض الخبرين ، واجنبي عن معارضة فتوى المجتهدين . وشهد لذلك أمران :

أحدهما : انه جعل فيها من المرجحات الأصدقية والأورعية ، وبالقطع واليقين ليست الاورعية ولا الاصدقية معيناً للفتوى .

ثانيهما : ان الرواية هكذا « خذ باصدقهما وافقههما » فعين الأخذ بقول الأفقه من الراويين ، ولو كان في الفتوى لكان اللازم الأخذ بفتوى اعلم الناس ، لا أعلم الشخصين ، وانحصار الأعلم فيهما بعيد ، هذا مضافاً الى ان ظاهر الأفقهية في المقبولة هو كثرة الاطلاع على الأحكام الشرعية ، وهي ليست موجبة للتعيين في مقام التقليد ، لأن الأفقهية الموجبة لتعيين المقلد انما هي الدقة في النظر والاستنباط ، لا كثرة التتبع والاطلاع .

ومن هذا ظهر الجواب عن التمسك بما ورد من أمر علي عليه السلام مالكاً بتعيين أعلم اصحابه للقضاء في المصر ، فانه أيضاً في القضاء دون الفتوى ، وإلّا لزم تعيين أعلم من في الأرض ، لا أعلم أصحابه . ونظيره في الجواب عنه ماورد في ذم من يقضي في الناس وفي المصر من هو أعلم منه ، فانه أيضاً مختص بالقضاء ، اما وجوباً ، واما استحباباً ، وإلّا لم تختص باهل المصر .

الثالث : انَّ فتوى الأعلم أقرب الى الواقع .

وفيه : منع الصغرى والكبرى . أما الصغرى ، فلأنّه قد يكون فتوى المفضول أقرب الى الواقع ، لموافقته مع فتوى المشهور ، أو مع فتوى من كان أعلم من الأعلم الفعلي . وأما الكبرى فلأن الأقربية الى الواقع لا دليل على مرجحيته .

فالصحيح من هذه الوجوه هو الوجه الأول لو لم يثبت دليل على التخيير .

والظاهر ثبوته ، وهي سيرة العقلاء ، فانّا نراهم لايتوقفون عن الرجوع الى الطبيب المفضول مثلاً عند احتمال مخالفة فهمه مع الطبيب الأفضل ، ولا ينسد ابواب المفضولين ، بل يرجع اليهم ولو كان احتمال المخالفة موجوداً ، ولم يردع عن هذه السيرة شرعاً ، فتكون ممضاة .

وتوهم : كون الشبهة في المقام مصداقية ، إذ يحتمل كون فتوى المفضول معارضة مع فتوى الأعلم ، فلا يعم دليل الحجية شيئاً منهما .

مدفوع : بأن استصحاب عدم وجود المعارض نعتياً أو أزلياً ينفي ذلك ،فلا تصل النوبة الى الأصل العملي .

ثم اذا علم بأن أحد المجتهدين اعلم من الآخر ، وعلم بمخالفتهما في الفتوى تفصيلاً أو اجمالاً ، ولم يكن الأعلم منهما متميزاً خارجاً ، فهو من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة . فان امكن تمييز الاعلم بالفحص وجب ، وإلّا فان أمكن الاحتياط تعين ، وإلّا فيثبت التخيير ، لأنه لايمكنه معرفة الواقع إلّا بأحد طريقين فيتخير .

وربما يقال : في الفرض بأنه يعمل بالظن ، إلّا أنه لادليل على اعتباره ، إلّا أن الأخذ بالمظنون اولى عقلاً .

ثم اذا علم بمخالفة مجتهدين في الفتوى ، ولم يعلم اعلمية أحدهما ، لا تفصيلاً ولا اجمالاً ، ولكن احتمل ذلك ، فالمعروف أن أحدهما المعين ان كان مظنون الاعلمية تعين الأخذ بقوله ، وإلّا فان كان أحدهما المعين محتمل الاعلمية دون الآخر تعين للأصل ، وإلّا فان احتمل تساويهما ، واحتمل أعلمية كل منهما ، فالتخيير .

والظاهر عدم تمامية ذلك ، لأن الظن باعلمية أحدهما المعين لايوجب التعيين مع احتمال كون الآخر أعلم .

فالصحيح أن يقال : انّه لو احتمل أعلمية أحدهما بالخصوص ، ولم يحتمل أعلمية الآخر ، تعين الأخذ بقوله ، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية ، فان فتوى محتمل الاعلمية حجة عليه قطعاً دون الآخر . وإلّا فان امكن الاحتياط فهو ، وإلّا فالتخيير ، حتى فيما اذا كان أحدهما مظنون الاعلمية والآخر محتمل الأعلمية ، لأن الظن لا يوجب الترجيح .

نعم اذا كان أحدهما مظنون الاعلمية ولم يكن الآخر محتمل الاعلمية تعين الأخذ بقول مظنون الاعلمية .

مسألة : في بيان معنى الأعلم . الظاهر انه ليس المراد به من هو أكثر حفظاً للأخبار ، أو اطلاعاً بأحوال الرواة ، بل المراد به الاكثر تحقيقاً بمباني الفقه من الاصول اللفظية ، كبحث الظهورات من الأوامر والنواهي ، والعام والخاص ، ومن الاصول العملية من البراءة والاحتياط والاستصحاب ، وموارد جريان كل منهما ، وبحث التعادل والتراجيح ، واكثر خبرة بتطبيقها على مواردها كما في الأعلم في علم الطب ، فانه عبارة عن الأعرف بقواعد الطب ، وخصوصيات موارد التطبيق ، وتشخيص الأمراض ، فيعتبر في الأعلم كلا الأمرين ، ولا ملازمة بينهما ، إذ ربما يكون شخص أعرف بالمباني والقواعد ، وهو مجتهد حقيقة ، لكنه ليس كما تريد في تطبيقها على مواردها . وربما ينعكس الأمر ، كما قد يتفق ان أحداً يكون كثير المعرفة بالنحو لكنه لا يقدر على قراءة صفحة واحدة من الكلام العربي بدون غلط وقد ينعكس الأمر ، فتأمل . وقد عاصرنا شخصاً من العلماء ينكر الأعلمية ، بدعوى ان المجتهد ان تمت الحجة لديه فهو مجتهد ، وإلّا فليس بمجتهد .

مسألة : هل يعتبر الحياة في التقليد ، فلا يجوز تقليد الميت . الأقوال فيه ثلاثة : القول بجواز تقليد الميت ابتداء واستمراراً ، وقد ذهب اليه أكثر المحدثين ، وتبعهم في ذلك المحقق القمي في جامع الشتات . والقول بالمنع عنه مطلق ،

والتفصيل بين التقليد ابتداء فلا يجوز ، واستمراراً فيجوز .

وليعلم ان الكلام تارة : يقع فيما اذا علم مخالفة فتوى الميت مع الحي الذي يجب تقليده . واخرى : في فرض عدم العلم بالمخالفة .

أمّا المقام الثاني : فقد يستدل فيه على الجواز بالاستصحاب ، فان فتواه قبل موته كانت حجة ، ويشك في حجيته بعد موته ، فيستصحب .

وقد اورد عليه بوجهين ، فان الاستصحاب كما بين في محله متقوم بأمرين ، اليقين بالحدوث والشك بالبقاء ، فاشكل على هذا الاستصحاب من كلتا الجهتين .

أما من جهة اليقين بالحدوث ، فلأن المجتهد السابق لم يكن فتواه حجة على من كان معلوماً في ذاك العصر ، وانما كان فتواه حجة على من كان في عصره من العوام .

وفيه : **أولاً** : ان حجية فتوى المجتهد غير مقيدة بخصوص المعاصرين له ، بل هو حجة على جميع المكلفين ، غايته ان المعدوم لم يكن قابلاً لذلك ، والشك في حجيته بعد موته ليس لاحتمال اختصاص الحجية بالمعاصرين ، وانما هو لاحتمال اعتبار الحياة في المجتهد . وهذا نظير ماذكرناه في استصحاب بقاء حكم الشريعة السابقة ، حيث قلنا : ان أحكام تلك الشريعة لم تكن مختصة بأهل ذاك الزمان ، وانما يشك في بقائها لاحتمال نسخها بالشريعة اللاحقة ، ومن هنا لو فرضنا بقاء ذاك المفتي الى زمان وجود هذا المكلف أو وجوده قبل موته لكان فتواه حجة عليه قطعاً ، فحجية فتوى المجتهد السابق على نحو الاطلاق كانت متيقنة ، سواء قلنا بأن الحجية عبارة عن جعل الحكم المماثل ، كما ذهب اليه جمع من القدماء ، أو منتزعة من الحكم التكليفي ، أو بمعنى جعل الطريقية ، أو التنجيز والتعذير على جميع المباني .

وثانياً : نفرض اختصاصها بالمعاصرين ، إلّا ان الاشكال حينئذ مختص بالتقليد الابتدائي ، ولا يجري في البقاء والاستمرار . بل لايجري في التقليد الابتدائي على اطلاقه ، لأن المكلف ان كان معاصراً للمجتهد الميت ، ولم يكن مقلداً له ، اما لتقليده عن غيره ، أو نسيان أو عصيان ، أو لكونه عاملاً بالاحتياط ، ثم اراد ان يقلده بعد موته ، فان فتواه حينئذ كانت حجة عليه فعلاً يقيناً .

وأما الاشكال من ناحية الشك في البقاء ، فربما يقال : بتبدل الموضوع في المقام ، فان الميت والحي بنظر العرف الذي هو الميزان في الاستصحاب موضوعان متغايران ، وان كان الموت حقيقة وبالدقة كمالاً للانسان ، ولذا يرى عامة الناس المعاد من اعادة المعدوم .

ثم ايد هذا الاشكال كما في الكفاية [1] بما اذا عدل المجتهد عن رأيه ، أو زال علمه بجنون أو شيخوخة أو غير ذلك ، فانه لايجوز تقليده في جميع هذه الصور ، ولا فرق بين الموت وبين هذه الامور .

وفيه : ان المعتبر في الاستصحاب انما هو اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة عرفاً ، وهي حجية رأي المجتهد في المقام . توضيحه : ان الأحكام قد تكون تابعة لموضوعاتها حدوثاً وبقاء ، كما هو الغالب ، مثل حرمة الخمر ، فانها تدور مدار بقاء الخمرية وارتفاعها . وقد تكون ثابتة بحدوث موضوعها حدوثاً وبقاء ، نظير السقوط عن الامامة بمجرد ان يمد الانسان على قول ، والفتوى من هذا القبيل ، فان موضوعها حدوث الرأي ، كما في الاخبار وحجيته ، فهو متيقن الحجية ، ويشك في بقاء تلك الحجية ، فالموضوع باق غير متبدل .

وأما النقض بالعدول فهو غير وارد ، وذلك لأن العدول عن الفتوى كالعدول

---

(١) كفاية الأصول : ٤٤٣/٢ .

عن الاخبار باقرار الراوي بالاشتباه ، فيسقط بـه الفـتوى والنـقل السـابق عـن الحجية حدوثاً ، فلا يقاس به الموت ونحوه .

وأما الجنون والنسيان فطروه وان كان موجباً لسقوط فتوى المجـتهد عـن الحجية مع عدم سقوطه حدوثاً ، إلّا أن عدم حجية الفـتوى في المـوردين لأحـد أمرين ، كليهما مفقود في الموت . إما لأجل ان منصب الفتوى من المناصب المهمة ، الذي لايليق ان يتلبس به من ليس له اهلية ذلك ، كالمجنون فانه غير لائـق لذلك المنصب ، وكذا من طرء عليه النسيان للشيخوخة ونحوها ، بحيث صار كالصبي ، وهذا بخلاف الموت ، فانه كمال لايوجب النقص . واما للاجماع على عـدم جـواز تقليد المجنون ومن عرض عليه النسيان ، وهو أيضاً غير متحقق في الموت ، ومن هنا نرى ان طرو شيء من الجنون والنسيان والفسق لايوجب سقوط النقل السابق عن الحجية . وقد يوجد انَّ أحداً يروى الحديث عن نفسه بـواسـطة ، فـالتمسك بالاستصحاب لامانع منه ، ويثبت به جواز تقليد الميت استمراراً وابتداء .

هذا ولكن الاستصحاب غير جار .

أولاً : لما بيناه في بحثه من عدم جريانه في الأحكام الكلية .

وثانياً : انّا ذكرنا في بحث الاستصحاب انه ولو قلنا بجـريانه في الأحكـام الكلية ، إلّا انه مع ذلك لايجري عند الشك في أحكام الشريعة السابقة ، لأن الشك فيها يرجع الى الشك في أصل الجعل بالنسبة الى من لم يكن من أهل تلك الشريعة ، والأصل عدمه ، والاستصحاب انما يجري فيما اذا كان الموضوع واحداً وشك في بقاء الحكم في نفس ذلك الموضوع وارتفاعه بمزيل ، كما اذا شك في زوال النجاسة عن الماء المتغير بعد زوال تغيره وعدمه ، فيستصحب بقاؤها . وأما الموضوع الحادث فالشك فيه يكون في اصل الجعل ، والأصل عدمه .

ثم انّه قد يستدل على تقليد الميت بقيام السيرة عليه ، فان العقلاء يرجعون

الى فتاوى الميت ، كما يرجعون الى الحي ، مثلاً اذا عرفوا مرض المريض ففي تشخيص دوائه يرجعون الى كتاب ابن سينا .

إلّا انّها مردوعة أولاً بالاجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميت .

وثانياً : بظاهر الاخبار والآيات الواردة في التقليد ، حيث اخذ فيها الرجوع الى العارف وأهل الذكر والمنذر والفقيه ونحوها ، وكلها منصرفة عن الميت .

فمن جميع ذلك يحصل القطع للانسان بعدم جواز الرجوع الى الميت ، بل يلزم من جواز الرجوع الى الميت ابتداء وجوب اجتماع جميع الناس على تقليد رجل واحد ، وذلك لما بيناه في فرض العلم بالمعارضة بين فتوائين من ان أدلة الحجية لاتشمل شيئاً منهما ، إلّا ان سيرة العقلاء قائمة على الرجوع حينئذ الى الأعلم ، فضم هذه المقدمة الى جواز تقليد الميت ابتداء كالحي ينتج أنه لابد من تقليد جميع الناس الى الأعلم في الأحياء والاموات ، للعلم الاجمالي بمخالفة العلماء في جملة من الفتاوى ، فلابد من الفحص عن الأعلم منهم ، كالشهيد أو المحقق أو غيرهما من المجتهدين ، ورجوع الجميع اليه نظير العامة حيث حصروا المجتهدين في اشخاص معدودين ، وهذا بديهي البطلان .

وكل هذه الوجوه انما يكون في تقليد الميت ابتداء .

وأما البقاء على تقليد الميت ، فلا يرد عليه بشيء من الوجوه .

أما الاجماع فغير متحقق في المنع عنه ، لوجود القول بجواز البقاء على تقليد الميت من جماعة من الاعلام .

وأما الأدلة فكذلك ، لأن قوله سبحانه وتعالى ﴿فاسئلوا اهل الذكر﴾ ظاهره كون المسئول عنه حين السؤال كذلك ، فاذا فرضنا ان المعنى حين السؤال كان من أهل الذكر ، وسئلنا عنه ثم مات ، واردنا الاستمرار على ماسئلناه منه ، فالآية اجنبية عنه . وكذا قوله سبحانه وتعالى ﴿ولينذروا قومهم﴾ فان ظاهر تحقق عنوان

المنذر حين حدوث التحذر من الانذار هو البقاء عليه . وكذا الروايات الواردة .

وأما الوجه الأخير فعدم جريانه في البقاء أوضح ، حيث ان جواز الاستمرار لايستلزم اجتماع الناس على رجل واحد ، لأن البالغ في كل عصر يجب ان يقلد الأعلم في عصره لا في العصر السابق .

فالصحيح : هو التفصيل بين تقليد الميت ابتداءً واستمراراً .

هذا كله في المقام الأول ، أعني فرض عدم العلم بمخالفة فتوى الميت مع فتوى الحي .

وأما المقام الأول : أي ما اذا علم المخالفة ، فتقليد الميت فيه ابتداء غير جائز بالطريق الأولى ، لما تقدم . وأما استمراراً ففيه تفصيل ، فان كان الحي أعلم فلاريب في تعين الرجوع اليه ، لأن المفضول لو كان حياً وجب العدول عنه ، فضلاً عما اذا كان ميتاً . وأما اذا انعكس الأمر فالميت بمنزلة الحي فيجب البقاء على تقليده .

وما ذكر من الاجماع على عدم وجوب البقاء على تقليد الميت ، فالأمر دائر بين الجواز والمنع ، فغير تام ، لعدم تحقق الاتفاق ، وعلى فرض تحققه لايحصل منه الظن برأي المعصوم فضلاً عن الاطمينان .

وأما في فرض التساوي فتسقط فتوى الميت والحي عن الحجية ، للمعارضة ، فلابد من الاحتياط ، ومع قيام الاجماع على عدم تعين الاحتياط على العامي فالتخيير .

فتحصل : انه لابد من التفصيل في تقليد الميت أولاً بين الابتدائي والاستمراري ، وفي الاستمراري تارة يتعين العدول الى الحي ، واخرى يجب البقاء على تقليد الميت ، وثالثة يتخير في ذلك . وعلى كل من حيث الاستمرار حال المجتهد الميت حال الحي .

بقي في المقام فرعان:

الأول : أنهم فصلوا في جواز البقاء على تقليد الميت بين ما اذا عمل المقلد بفتوى المجتهد الميت قبل ذلك فيجوز له البقاء ، وما اذا لم يعمل به فلا يجوز وان التزم بتقليده ، أو تعلم فتاواه بقصد العمل به .

والوجه فيه هو الخلاف في معنى التقليد ، فانه لو كان عبارة عن العمل ، فلابد منه في جواز البقاء على تقليد الميت ، لتحقق هذا العنوان والدخول تحت هذه الكبرى . وان كان عبارة عن الالتزم أو التعلم فلا يعتبر فيه البقاء ، لصدق عنوان البقاء على التقليد بدونه أيضاً .

لكنه توهم فاسد ، لأن عنوان التقليد لم يرد في دليل لفظي ليدور الحكم مدار تحقق هذا العنوان ، بل لابد من الرجوع الى مدرك جواز البقاء على تقليد الميت ليرى انه مختص بصورة العمل ، أو يعم غيرها أيضاً .

فنقول : مدرك جواز البقاء على تقليد الميت أحد امور ثلاثة :

أحدها : الاستصحاب ، وهو على تقدير جريانه غير مختص بصورة العمل ، لأن فتوى المجتهد السابق كان حجة عليه ولو لم يعمل به ، اما لعدم كونه محل ابتلائه ، وإما لغير ذلك من عصيان أو نسيان أو غيره ، فيشك في زوال حجيته بالموت ، والأصل بقائها .

ثانيها : سيرة العقلاء ، فانها قائمة على الرجوع الى الميت ، وقد ردع عنها في الرجوع الابتدائي ، للاجماع والاخبار والعلم الخارجي ، واما في الاستمراري فلم يردع ، إذ لااجماع على المنع . ولا يعم الأخبار والآيات الردع عن البقاء ، ولم يعلم من الخارج خلافه ، من غير فرق بين العمل سابقاً وعدمه .

ثالثها : الاخبار الواردة في ارجاع الناس الى الرواة والعلماء ، التي باطلاقها تعم مابعد الموت وعدم العمل بالفتوى سابقاً .

فالتفصيل لا وجه له ، بل قد يجب البقاء على تقليد الميت كذلك ، كما اذا كان أعلم من الحي . وقد يجب الرجوع ، كما اذا انعكس الأمر ، فانه لابد من الرجوع الى الحي الأعلم ولو عمل بفتوى الميت . وقد يتخير ، كما في فرض التساوي أيضاً ، من غير فرق بين الصورتين .

الفرع الثاني : اعتبر بعض في عدم جواز العدول من الحي الى الحي ان يكون المقلد قد عمل بفتوى المجتهد المعدول عنه ، وإلّا فلا بأس . وهو أيضاً مبني على ماتقدم من الخلاف في معنى التقليد ، وهو أيضاً غير تام كما عرفت ، بل لابد من الرجوع والنظر الى دليل المنع عن العدول ليرى اختصاصه بصورة العمل ، أو انه يعم صورة عدم العمل أيضاً .

فنقول قد يجب العدول ، كما اذا كان المعدول اليه أعلم من المعدول عنه . وفي هذا الفرض لا يفرق بين العمل المعدول عنه وعدمه ، سواء كان التقليد بمعنى العمل ، أو الالتزام ، أو التعلم ، أو غير ذلك .

وقد يحرم العدول ، كما اذا كان المعدول عنه أعلم . وهذا أيضاً لا يفرق فيه بين العمل وعدمه ، ولا بين الأقوال في حقيقة التقليد .

وثالثة : يكونان متساويين . وفي هذا الفرض ان نسى المقلد فتوى المجتهد السابق ، الذي تعلمه وعمل به ، فلا يعلم بمخالفته لفتوى المعدول اليه ، فلا مانع له من الرجوع الى الثاني ، إذ يعمه حينئذ ادلة التقليد ، كالآيات والاخبار والسيرة . وأما اذا كان عالماً بفتوى السابق ، وعلم بمخالفته لفتوى المجتهد الذي يريد العدول اليه ، فقد عرفت أن ادلة حجية الفتوى لا يعم موارد التعارض ، ومقتضى القاعدة في المتعارضين هو سقوط كل منهما . إلّا انّا ذكرنا ان السيرة قائمة على الرجوع الى الأعلم في فرض المعارضة .

وأما اذا لم يكن أحدهما اعلم ، كما هو المفروض ، فليس هناك سيرة من

العقلاء . وعليه فلابد للمقلد من الاحتياط ، ولا يجوز له الرجوع الى المعدول عنه ، ولا الى المعدول اليه . فان تم ماادعاه الشيخ من الاجماع على عدم تعين الاحتياط على العامي ، فيكون المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، فان فتوى المعدول عنه حجة عليه تعييناً سواء عمل به أو لم يعمل ، بخلاف فتوى المعدول اليه فعلى كل التفصيل بين العمل بفتوى المجتهد السابق وعدمه لاوجه له على جميع التقادير .

والحمد لله رب العالمين اولاً وآخراً ، وصلى الله على سيد النبيين محمد وآله الطاهرين ، واللعنة على اعدائهم اجمعين .

قد وقع الفراغ من هذه الدورة ـ وهي الثالثة ـ في ليلة الاثنين
لخمسة عشر خلون من شهر جمادي الثانية
سنة ألف وثلاثمأة وخمساً وسبعين .



المحتويات

الموضوع **الصفحة**

مباحث الاستصحاب

تعريف الاستصحاب وفرقه عن قاعدة اليقين والمقتضي والمانع ٧

أدلة حجيّة الاستصحاب ١٣

الاستدلال بالسيرة ١٣

الاستصحاب يورث الظن بالبقاء ١٥

الاستدلال بالاجماع ١٥

الاستدلال بالاخبار ١٦

رواية زرارة الاولىٰ ١٦

رواية زرارة الثانية ٢٣

رواية زرارة الثالثة ٣٠

موثقة اسحاق بن عمار ٣٥

رواية الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام ٣٦

رواية القاساني ٣٨

الاستدلال بروايات قاعدتي الطهارة والحل ٣٩

الاستدلال برواية عبد الله بن سنان ٤٦

الأقوال في حجيّة الاستصحاب ٤٧

التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع ٤٧

التفصيل بين المستصحب الثابت بدليل شرعي أو بحكم العقل ٥٦

التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية ٦٢

التفصيل بين الشك في وجود الرافع أو رافعيّة الموجود ٧٣

التفصيل بين الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة ٧٤

تنبيهات الاستصحاب ٨٨
التنبيه الأول: الاستصحاب الاستقبالي ٨٨
التنبيه الثاني: الاستصحاب في الشك التقديري ٨٩
التنبيه الثالث: استصحاب الحالة السابقة الثابتة بغير اليقين ٩٢
التنبيه الرابع: استصحاب الكلي ٩٩
التنبيه الخامس: استصحاب الزمان والامور التدريجية ١٢٢
التنبيه السادس: الاستصحاب التعليقي ١٣٣
التنبيه السابع: استصحاب حكم الشرايع السابقة ١٤٦
التنبيه الثامن: الأصل المثبت ١٥١
التنبيه التاسع: الأثر المترتب على نفس الاستصحاب ١٧٤
التنبيه العاشر: كفاية ترتب الأثر على المستصحب بقاءً في جريانه ١٧٥
التنبيه الحادي عشر: موارد الشك في المتأخر والمتقدم من الحالتين ١٧٦
التنبيه الثاني عشر: الاستصحاب فيما يرجع الى الامور الاعتقادية ٢٠٧
التنبيه الثالث عشر: عموم العام أو استصحاب حكم المخصص ٢١٠
التنبيه الرابع عشر: عموم الاستصحاب لموارد الظن بالانتقاض ٢١٩
التنبيه الخامس عشر: اشتراط وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة ٢٢٢
قاعدة المقتضي والمانع ٢٣٥
قاعدة اليقين ٢٣٦

تعارض الاستصحاب مع الأدلة

تعارض الاستصحاب مع الامارة ٢٤٤
تعارض الاستصحاب مع البراءة والاحتياط والتخيير ٢٥١
تعارض الاستصحابين ٢٥١
تعارض الاستصحاب مع قاعدة الفراغ واصالة الصحة ٢٦٠
تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد ٢٦٣
تعارض الاستصحاب مع القرعة ٢٦٤

قاعدة الفراغ والتجاوز

الجهة الاولى: كونها قاعدة فرعية ٢٦٩
الجهة الثانية: عمومها لغير الصلاة والطهور ٢٧٠
الجهة الثالثة: كونها قاعدة واحدة أو قاعدتين ٢٧٢
اشتراط الدخول في الغير في قاعدة التجاوز ٢٨٤
عدم اشتراط ذلك في قاعدة الفراغ ٢٨٥
الجهة الرابعة: فروق اخرىٰ بين التجاوز والفراغ ٢٩٣
الجهة الخامسة: شمول أدلة القاعدة لموارد الغفلة المتيقنة ٣٠٣
الجهة السادسة: في جريان القاعدة عند الشك في أثناء العمل ٣٠٨
الجهة السابعة: اختصاصها باحتمال الاخلال السهوي دون العمدي ٣١٦

أصالة الصحة

الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ ٣١٩
مدرك أصالة الصحة ٣١٩
هل المراد بالصحة الصحة عند الفاعل أو الصحة الواقعية ٣٢١
جريانها في موارد الشك في الصحة التأهلية والقابلية ٣٢٣
عدم حجية مثبتات أصالة الصحة ٣٣١
تقدم أصالة الصحة على الاستصحاب ٣٣٥

التعادل والتراجيح

المقام الأول ـ في معنىٰ التعارض وأقسامه وفرقه عن التزاحم ٣٣٩
المقام الثاني ـ في حكم التعارض على القاعدة ٣٤٨
في التعرض لبعض مرجحات باب التزاحم ٣٥٨
رجوع الى باب التعارض ٣٦٤
الجمع العرفي وتقدم القرينة على ذي القرينة ٣٦٥
موارد ادعي فيها الجمع العرفي بضابطة كلية ٣٦٦

تقديم العام على المطلق ٣٦٦
تقديم المطلق الشمولي على البدلي ٣٦٧
تقديم التخصيص على النسخ عند الدوران بينهما ٣٧٠
انقلاب النسبة عند تعارض أكثر من دليلين ٣٧٤
صور التعارض فيما اذا لم يمكن الجمع العرفي ٣٨٧
التعارض بين دليلين قطعيين سنداً ٣٨٧
التعارض بين دليل قطعي السند ودليل ظني ٣٨٧
التعارض بين دليلين ظنيين (الخبرين) ٣٨٧
الترجيح أو التخيير في الخبرين المتعارضين ٣٨٨
المقام الأول ـ في الخبرين المتعارضين بنحو التباين ٣٨٨
المقام الثاني ـ في الخبرين المتعارضين بنحو العموم من وجه ٤١٢

الاجتهاد والتقليد

الجهة الاولى ـ تعريف الاجتهاد ٤٢١
الجهة الثانية ـ اشتراط أن يكون الاستنباط من الأدلة لا الأقيسة أو العلوم الغريبة ٤٢٣
الجهة الثالثة ـ في المتجزي ٤٢٤
في مبادئ الاجتهاد ٤٢٦

الكلام في التقليد

تعريف التقليد ٤٢٨
مسائل ترتبط بالتقليد ٤٢٩
مسألة في جواز التقليد ومشروعيته ٤٢٩
مسألة في تقليد الأعلم ٤٣٢
مسألة في معنىٰ الأعلم ٤٣٦
مسألة في تقليد الميت ٤٣٦
فرعان مترتبان على الخلاف في معنىٰ التقليد ٤٤٢